

A detailed engraving of Baruch Spinoza's face, showing his characteristic curly hair and beard, rendered in a light, faded tone that serves as a background for the text.

# SPINOZA, FILOSOFIA & LIBERDADE

## VOLUME 1

**Felipe Jardim Lucas**  
**Francisco de Guimaraens**  
**Maurício Rocha**  
**Maria Izabel Varella**  
(Orgs.)



Apoio:





*Reitor*

Prof. Pe. Josafá Carlos de Siqueira SJ

*Vice-Reitor*

Prof. Pe. Anderson Antonio Pedrosa SJ

*Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos*

Prof. José Ricardo Bergmann

*Vice-Reitor para Assuntos Administrativos*

Prof. Ricardo Tanscheit

*Vice-Reitor para Assuntos Comunitários*

Prof. Augusto Luiz Duarte Lopes Sampaio

*Vice-Reitor para Assuntos de Desenvolvimento*

Prof. Sergio Bruni

*Decanos*

Prof. Júlio Cesar Valladão Diniz (CTCH)

Prof. Luiz Roberto A. Cunha (CCS)

Prof. Sidnei Paciornik (CTC)

Prof. Hilton Augusto Koch (CCBS)

# Spinoza, filosofia & liberdade Vol. I

Felipe Jardim Lucas  
Francisco de Guimaraens  
Maurício Rocha  
Maria Izabel Varella  
(Orgs.)



Apoio:



Copyright © 2020, dos Autores.

© **Editora PUC-Rio**

Rua Marquês de S. Vicente, 225 – Casa da Editora PUC-Rio  
22451-900 – Gávea – Rio de Janeiro, RJ  
Telefax: (21)3527-1760/1838  
edpucrio@puc-rio.br  
www.editora.puc-rio.br

**Conselho Gestor**

Augusto Sampaio  
Danilo Marcondes  
Felipe Gomberg  
Hilton Augusto Koch  
José Ricardo Bergmann  
Júlio Cesar Valladão Diniz  
Sidnei Paciornik  
Luiz Roberto Cunha  
Sergio Bruni

**Revisão de texto**

Lindsay Viola

**Projeto gráfico e diagramação de miolo**

SBNigri Artes e Textos Ltda.

**Imagem utilizada na transição dos percursos**

Clara Goldenstein

**Diagramação de capa**

Flávia da Matta Design

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Spinoza, filosofia & liberdade / organizadores, Felipe Jardim Lucas ... [et al.]. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

2 v.; 22,5 cm

Inclui bibliografia

ISBN (e-book): 978-65-88831-11-3

1. Filosofia holandesa. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Liberdade – Filosofia.  
I. Lucas, Felipe Jardim.

CDD: 199.492

Elaborado por Lizandra Toscano dos Santos – CRB-7/6915  
Divisão de Bibliotecas e Documentação – PUC-Rio

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

## Sumário

<b>Nota introdutória .....</b>	<b>9</b>
--------------------------------	----------

### [Percurso 1]

<b>Liberdade ética e política.....</b>	<b>13</b>
Marilena Chaui	
<b>Caminos posibles para repensar la libertad en B. de Spinoza .....</b>	<b>33</b>
Cecilia Abdo Ferez	
<b>Las libertades que nos faltan, los mitos que nos quedan .....</b>	<b>43</b>
Mariana Gainza	
<b>Spinoza, os fundamentos teóricos da demofobia e a violência multitudinária .....</b>	<b>55</b>
Thais Florencio de Aguiar	
<b>Libertad como liberación: reflexiones con Spinoza sobre la actualidad .....</b>	<b>71</b>
Jimena Solé	

### [Percurso 2]

<b>Clientelismo, servidumbre y democracia: <i>sui juris</i> y política en Spinoza .....</b>	<b>79</b>
Sergio Rojas Peralta	
<b>Poderes precários e a ilusão de vida política.....</b>	<b>101</b>
Daniel Santos da Silva	
<b>A obediência consentida como meio afetivo de emancipação: para um exame crítico do uso livre da imaginação.....</b>	<b>115</b>
Camille Chevalier	
<b>Elias, Spinoza e os problemas do individualismo liberal .....</b>	<b>121</b>
Pablo Pires Ferreira	

**A tal coisa semelhante a nós: a ambiguidade da imitação afetiva e os dois caminhos da antropologia não antropocêntrica em Spinoza ..... 127**  
Baptiste Grasset

**Transições do desejo..... 143**  
Luiz Carlos Montans Braga

### [Percurso 3]

**Spinoza y el populismo: los afectos en la perspectiva agonista.... 155**  
Francisco Rivera

**“Morte aos nossos inimigos”: o desejo de destruição pode seguir de uma ideia adequada?..... 165**  
Álvaro Lazzarotto

**Autonomia e subordinação do povo brasileiro na primeira metade do século XIX: a difícil constituição de um corpo comum ..... 173**  
Cristina Rauter

**Imaginação, afetos e bolsonarismo na Baixada Fluminense e na zona oeste do Rio de Janeiro nas eleições de 2018..... 185**  
Alexandre Pinto Mendes, Igor Moniz, Lara Miranda, Roberta Ochi e Vinicius Assis

### [Percurso 4]

**Uma breve análise sobre a “moldura” do *Tratado teológico-político* de Spinoza ..... 201**  
Luísa Nunes de Oliveira Baffi

**Discurso religioso e autoridade política em Spinoza ..... 207**  
Rafael dos Santos Monteiro

**Spinoza a contrapelo: articulações, tensões e políticas derivadas das críticas da religião, da história e da identidade ..... 223**  
Benito Eduardo Araújo Maeso e Marcos Antonio de França

**O problema da Superstição: o que pode a Razão e o Intelecto para se afastar da Servidão e buscar a Liberdade e a Felicidade? 235**  
Bruno Henrique de Souza Soares

**A virtude no *Tratado teológico-político* ..... 245**  
Eduardo Couto da Cunha Kratochwil e Armando Turbae Júnior

### [Percurso 5]

**Liberdade de expressão e liberdade de docência em um estado bem ordenado: Spinoza e a liberdade de ensinar no *TTP* ..... 265**  
Débora Corrêa Gomes

**“Educar os homens para que vivam sob o império próprio da razão”: educação, liberdade, ética e alegria em Spinoza ..... 279**  
Ana Luiza Saramago Stern

**Spinoza e as práticas de saúde na escola ..... 291**  
Luiz Renato Paquiela Givigi e Eliane Oliveira de Andrade

**Pensar a educação a partir da *Ética* de Spinoza: possibilidade de um diálogo com Freire ..... 303**  
Carolina Orlando Bastos

**Sobre a noção de utilidade na definição de bem na *Ética* de Spinoza ..... 313**  
Gabriel Ortiz Voser

### [Percurso 6]

**Spinoza e Clastres: Estado, democracia e liberdade ..... 323**  
Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha

**Entre la fuerza destituyente de la revuelta y la potencia instituyente de la multitud: afirmar el poder constituyente del pueblo..... 333**  
Braulio Rojas Castro

**“He durst not write so boldly”: entorno da (meia) antecipação da posição spinozana na concepção hobbesiana da democracia ..... 353**  
Frieder Otto Wolf

<b>Conservação do Estado, direitos e liberdade.....</b>	<b>361</b>
Viviane Magno	
<b>Spinoza contra Naudé: una hipótesis de lectura sobre los golpes de Estado .....</b>	<b>385</b>
Sebastián Torres	



## Nota introdutória

Em novembro de 2001 ocorreu em Córdoba, na Argentina, um encontro de docentes e pesquisadores dedicados ao pensamento de Spinoza. Um pouco antes, Horacio Gonzáles organizara um encontro spinozano na Faculdade de Ciências Sociais da Universidad de Buenos Aires, afinal, o primeiro de uma série ininterrupta de jornadas de estudos e apresentação de trabalhos sobre o filósofo holandês, caracterizados por uma ênfase em seu pensamento político, ético e jurídico.

Ao longo do tempo, o principal e maior impulso aos Colóquios Internacionais Spinoza foi o trabalho conjunto com grupos brasileiros (de São Paulo, Rio de Janeiro e Fortaleza), que se fortaleceu com a presença regular, a cada ano, de participantes das Américas (Uruguai, Chile, México, Costa Rica, Peru, Colômbia, Venezuela, Canadá) e Europa (França, Itália, Portugal, Holanda, Hungria, Espanha, Turquia). A produção científica resultante desses encontros, voltada para uma reflexão sobre os processos sociais, políticos e institucionais em curso no continente à luz da filosofia spinozana está reunida em 12 publicações (de 2001 até 2016), com as contribuições das centenas de participantes dos Colóquios desde seu início – ainda como uma “Jornada de Filosofia Política” realizada em 2001, em Córdoba, Argentina, que originou os encontros posteriores – em Córdoba (2002-2012), no Rio de Janeiro e em Valparaíso (2013 e 2014), no Chile (2017), e novamente em Córdoba (2018). Em dezembro de 2019 o XVI Colóquio Internacional Spinoza retornou pela terceira vez ao Rio de Janeiro, novamente reunindo centena de participantes, com o tema Filosofia & Liberdade.

Os colóquios internacionais desde o início recriaram o sentido e a finalidade de um encontro (no caso, acadêmico), por proporcionarem o desenvolvimento de uma intensa interlocução formadora entre praticantes da “amizade no pensamento” em modo spinozano – em uma experiência

duradoura que dinamiza, constrói, transforma e redimensiona o horizonte reflexivo a partir do qual fora iniciada. Horizonte delineado desde as Américas (por isso a convivência entre o espanhol e o português), abrindo veredas que ultrapassam fronteiras de linguagem e nacionalidade em diversas abordagens (distribuídas nos *percursos*) que expressam as muitas compreensões da *philosophia* de Spinoza.<sup>1</sup>

*Os organizadores*

Notas:

- 1 Retomamos aqui a apresentação escrita pelos organizadores da publicação do X Colóquio Internacional Spinoza, de 2014, resultante do primeiro encontro realizado no Rio de Janeiro, no ano anterior. A Biblioteca com as publicações está disponível em <https://spinoza.jur.puc-rio.br/index.php/biblioteca/>. Acesso em 24 nov. 2020.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white-capped waves and foam. The water transitions from a deep blue in the lower half to a lighter, turquoise blue in the upper half. The text "[PERCURSO 1]" is centered in the middle of the image in a bold, black, serif font.

**[PERCURSO 1]**



# Liberdade ética e política

Marilena Chaui – Universidade de São Paulo (USP)

## I.

A tradição teológico-metafísica construiu a *imagem da liberdade* com um conjunto de distinções para opô-la à da necessidade. Identificava “por natureza” e “por necessidade”, esta entendida como operação cega da causa eficiente transitiva; e identificava “por vontade” e “por liberdade” como escolha voluntária de possíveis postos em vista de uma causa final.

Filósofo da ontologia da imanência e do necessário, Spinoza passa da imagem à *ideia da liberdade*. Eis por que, em lugar das distinções tradicionais a única distinção verdadeira admitida por ele é a que existe no interior da própria necessidade: há o necessário pela essência – a substância absolutamente infinita – e o necessário pela causa – os seres singulares, efeitos imanes da potência necessária de Deus. Necessidade e liberdade não são ideias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação que precede uma escolha voluntária racional nem é a indeterminação dessa escolha. A liberdade é a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância absolutamente infinita e da potência interna da essência de cada um dos modos finitos singulares.

O homem é livre na exata medida em que tem o poder para existir e agir segundo as leis da natureza humana (...), a liberdade não se confunde com a contingência (...). Portanto, aquele que existe e age por uma necessidade de sua própria natureza, age livremente (...). A liberdade não tira a necessidade de agir, mas a põe.<sup>1</sup>

No escólio da proposição 29 da Parte II da *Ética*, Spinoza estabelece uma distinção decisiva para a compreensão da ideia de liberdade, qual seja, a distinção entre estar externamente determinado e internamente disposto, isto é, aquela que, na Parte III, diferencia causa inadequada e causa adequada, passividade e atividade.

Spinoza demonstra que, eticamente, a liberdade é a potência de autodeterminação das afecções corporais, de suas ideias e das ideias dessas ideias como aptidão para o *plura simul*, a pluralidade simultânea das afecções e de suas ideias, afirmando que a potência do *conatus* corporal e do mental aumentam na mesma proporção em que aumentam a aptidão do primeiro para uma pluralidade simultânea de afecções e a da segunda para uma pluralidade simultânea de ideias. A liberdade não se encontra na distância entre mim e mim mesma, distância que, usando a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha posto como um fim. Ao contrário, a liberdade é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou, do que sinto, do que penso e do que posso. Necessidade é o que brota internamente da natureza de um ser, constituindo sua essência como um ser singular que, por si mesmo e em si mesmo, exprime sua potência de existir e de agir. Quando um ser humano age em conformidade com as disposições internas que definem sua natureza, sua essência e sua potência, isto é, quando o que ele pensa, sente, deseja e faz não é causado por forças externas que o coagem nesta ou naquela direção, mas é determinado internamente pela força de sua própria natureza, então é livre.

Em lugar de se opor à necessidade, a liberdade se opõe à passividade, ao poder de causas externas sobre alguém que se deixa determinar por elas em vez de determinar-se a si mesmo pela necessidade interna de sua natureza. É isso o que é explicitado pela distinção que abre o prefácio da *Ética*<sup>2</sup> IV entre ser *alterius júris* e ser *sui júris*, isto é, entre estar sob o poder de um outro (seja este um outro humano ou uma coisa) e estar sob seu próprio poder. Essa distinção nos permite indagar se a concepção ética da liberdade pode ser estendida para a concepção spinozana da política, pois não só *conatus* é o que a filosofia política spinozana designa com o conceito de *direito natural*, mas também porque, no *Teológico-Político*, Spinoza toma a democracia para a exposição dos fundamentos do poder político, declarando ser ela a que melhor se presta ao seu intento, isto é, demonstrar a importância da liberdade numa república.

## II.

Assinalemos de maneira muito breve a determinação ontológica da sociabilidade e da vida política recorrendo à *Ética* IV, quando Spinoza demonstra o que acontece a uma parte humana da Natureza quando vive na companhia de outras com as quais compartilha propriedades comuns, pois a finitude e a desproporção entre a potência singular e as potências externas pareceriam erguer um obstáculo à liberdade, uma vez que o axioma dessa quarta parte declara que, na natureza, não é dada nenhuma coisa singular que não se dê uma outra mais forte do que ela e que pode destruí-la.

Evidentemente, a parte IV da *Ética* é lacônica sobre o advento da vida política, deduzindo-a brevemente da lógica e da dinâmica das afecções e dos afetos, que determinam que um afeto só pode ser freado por um outro mais forte e contrário, de sorte que se o medo de sofrer danos for mais forte do que desejo de causar dano e mais forte do que ele, a sociabilidade encontrará sua gênese necessária. Em outras palavras, retoma o que dissera no *Teológico-Político*, onde afirmara que é uma *lei natural* que, entre dois males, preferimos o menor e, entre dois bens preferimos o maior, de maneira que a sociabilidade<sup>3</sup> nasce quando se reconhece que o medo de causar dano é um mal maior e o desejo de receber benefícios, um bem maior.

Spinoza demonstra em *EIV* P29 que:

Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco.

Assim sendo, explica a demonstração, “nossa potência de agir, de qualquer maneira que se a conceba, pode ser determinada e, consequentemente, favorecida ou coibida pela potência de outra coisa singular que tenha algo em comum conosco”, de sorte que uma coisa singular cuja natureza é inteiramente diversa da nossa não aumenta nem diminui nossa potência de agir e não é boa nem má para nós e, ao contrário, o será se tiver uma natureza que possua algo em comum com a nossa. Assim, o

*diversum* é ausência de relação e o *communis* a causa necessária de relações entre coisas singulares, sua *convenientia*.

Graças à ideia de noção comum, sabemos que os corpos, assim como as mentes, possuem propriedades comuns e por isso as partes humanas da Natureza possuem propriedades comuns, e agora, graças à proposição IV P 29, sabemos que um indivíduo singular tem sua potência aumentada quando se relaciona com outros com os quais compartilha algo em comum. Disso segue, conforme a proposição 30, que “nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária”.

A distinção entre o comum e o contrário entre coisas de mesma natureza significa que podem ser ditas concordantes (*convenientia*) ou discordantes (*discrepantia*). Uma coisa de mesma natureza que a nossa é má quando coíbe ou diminui nossa potência de agir. Por conseguinte, uma coisa de mesma natureza que a nossa é má para nós não pelo que tem em comum com nossa essência, mas pelo que tenha de contrário à nossa potência, pois, se a diversidade se estabelece entre essências, a contrariedade se estabelece entre potências singulares cujos afetos se contrariam reciprocamente,<sup>4</sup> embora suas naturezas possuam algo em comum. Spinoza dá mais um passo demonstrando que, conseqüentemente, “enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa”. A *convenientia* funda o comum, que propicia a conservação de coisas singulares cujas naturezas concordam e precisam umas das outras para se conservar. Assim, se o comum não impede que uma coisa nos seja má e contrária, em contrapartida, uma coisa que concorda com nossa natureza é necessariamente boa. A identidade entre o bom e o útil permite concluir que

quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, inversamente, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza (...) por conseguinte, nada pode ser bom a não ser enquanto convém com nossa natureza, e por isso, quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais é útil, e inversamente.<sup>5</sup>



Na medida em que as proposições anteriores da *Ética* IV demonstram que o bom é o que *sabemos com certeza* nos ser útil, aumentando nossa potência de existir e agir, e mau o que nos impede desse aumento e provoca diminuição da potência, é preciso concluir que o comum pode ter como efeito tanto a concordância quanto a contrariedade, restando determinar por que e quando essa última acontece.

A paixão é o cerne da contrariedade entre os afetos, tanto num humano singular quanto entre os humanos. Por isso a discordância no interior de um ser humano e entre os seres humanos é determinada pelas paixões, pois “enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza”. Ora, como demonstrado na *Ética* III, a paixão envolve negação na medida em que nela um ser humano é determinado pela força do que *não é ele*, ou seja, pela potência de causas externas e, por conseguinte, na paixão pode tanto haver como não haver *convenientia* entre as potências. É evidente que a comunidade não é idêntica à concordância e por isso, na contrariedade, há ausência da *convenientia* mas não a perda do comum. As relações passionais de contrariedade são discordância e dissenso entre seres que têm algo em comum, quebrando a *convenientia*, mas não a comunidade. Em resumo: na *convenientia*, as potências individuais se somam, fortalecendo-se reciprocamente; na *discrepantia*, se repelem e se enfraquecem.

Visto que coisas que compartilham inteiramente a mesma natureza e convêm necessariamente entre si são as mais úteis a cada uma delas e a todas elas, compreende-se que o mais útil para cada ser humano é um outro ser humano. Na verdade, diz Spinoza, “a própria experiência também atesta cotidianamente com tantos e tão luminosos testemunhos que está na boca de quase todo mundo: o homem é um deus para o homem”, ainda que, sob as paixões, sejam molestos uns aos outros. Assim, em conjunto, *a razão demonstra e a experiência mostra* os benefícios da vida em comum e os malefícios da solidão, dando ensejo à definição costumeira do homem como animal social.

Uma vez que Spinoza afirma no *TP* que a política deve ser deduzida da condição natural dos humanos, que estes são naturalmente passionais

e racionais e que a paixão pode dividi-los enquanto a razão necessariamente os une, compreende-se que para chegar à instituição da *Civitas* é preciso encontrar um ponto de intersecção entre a razão e a paixão, uma vez que o surgimento da Cidade é obra simultânea de ambas. Esse ponto é o que recebe o nome de *lei*, igualmente válida para ambas. No que concerne à paixão, trata-se da lei natural segundo a qual nos abtemos de causar dano por medo de receber dano maior. No que concerne à razão, vale exatamente a mesma lei pois, “sob a condução da razão, escolhemos de dois bens o maior e de dois males o menor” e, “sob a condução da razão desejamos um bem maior futuro de preferência a um bem menor presente, e um mal menor presente de preferência a um mal maior futuro”. Graças a essa lei natural, que a um só tempo rege a paixão e a razão, a sociabilidade poderá ser estabelecida e será o alicerce da instituição da *Civitas*.

Na *Ética* IV, essa demonstração tem como ponto de partida a união do corpo e da mente e como núcleo a ideia do *plura simul*, a pluralidade simultânea. De fato, a proposição IV P 38 enuncia:

É útil ao homem o que dispõe o corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras (*pluribus modis*) ou o que o torna apto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras (*pluribus modis*); e tanto mais útil quanto torna o corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras (*pluribus modis*); e, inversamente, é nocivo o que torna o corpo menos apto a isto.

A demonstração afirma que o aumento da aptidão do corpo para a pluralidade de afecções é simultaneamente o aumento da aptidão da mente para perceber e, “por conseguinte, o que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil e tanto mais útil quanto mais apto a isto pode tornar o corpo; e, inversamente, é nocivo se torna o corpo menos apto a isto”. Eis porque, no capítulo 12 de *E IV*, lemos que “aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades”.

### III.

Sabemos que um indivíduo é a integração e a diferenciação internas das partes que o constituem, e que essas partes se distinguem em fracas e fortes de acordo com as afecções corporais ou suas relações com as causas externas. São fracas as partes afetadas que se submetem à potência das causas externas; fortes aquelas que são capazes não só de resistir à potência das causas externas, mas também capazes ou de vencê-las ou de afetá-las de maneira a fazê-las concordar com a sua própria potência e assimilá-las às suas, tornando-se ainda mais fortes. Assim, um mesmo indivíduo pode ser fraco em certas afecções e forte noutras, e a potência de seu *conatus* dependerá de sua capacidade para afastar ou minimizar as partes fracas e fortalecer as partes fortes.

Dessa maneira, Spinoza pode conceber a concordância ou conveniência entre um indivíduo e as potências externas (é exatamente isso que lhe permite conceber o acordo que leva os humanos à sociabilidade), assim como pode conceber o conflito como forma de relação do indivíduo com essas potências externas, conforme o afetem de fraqueza ou de força. Além disso, Spinoza pode também conceber o conflito no interior de um mesmo indivíduo entre suas partes fracas e fortes. Em outras palavras, o conflito não se limita à relação com o exterior, mas também se dá interiormente entre as partes constituintes do indivíduo e a intensidade desse conflito depende da fraqueza ou da força da potência dos objetos que afetam de tristeza, alegria e desejo os constituintes do indivíduo. A dinâmica das afecções corporais e a lógica dos afetos estão, portanto, abertas à concordância e ao conflito do indivíduo consigo mesmo e com os outros. Isso significa que todo ser singular é um campo de forças ou de intensidades internamente concordantes e contrárias e está em relação com outros campos de forças que concordam ou conflitam com ele.

Lembremos a distinção spinozana entre coisa finita e coisa singular. A primeira é definida pela presença de um limite que a separa e a distingue de outras coisas de mesmo gênero. Em contrapartida, uma coisa singular é aquela cujos constituintes operam em conjunto e em simultâneo como causa única para produzir um efeito determinado. Estamos, assim,

preparados para compreender o surgimento de uma nova singularidade, a *multitudo*, suas concordâncias e contrariedades internas.

Em suas cartas e nos *Pensamentos metafísicos*, Spinoza toma a palavra *multitudo* no sentido aritmético de multiplicidade numérica ou pluralidade extrínseca oposta à unidade. O trabalho do *TTP*<sup>6</sup> e do *TP* descreve uma prática humana por meio da qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem dos indivíduos à *multitudo* e desta ao *imperium* e à *civitas*.

Essa prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sócio-política se realiza em dois níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias.

O primeiro nível é o da instituição material da sociedade, *societas*. No capítulo 16 do *TTP*, esse momento é descrito quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior. No capítulo 2 do *TP*, Spinoza afirma que “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direitos”. Disso decorre a conclusão trazida pelo parágrafo 15 do capítulo 2 e que retoma a *Ética IV*:

concluimos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles.

O segundo nível é o da fundação ou instituição da política como passagem do direito natural comum da *societas* (economicamente formada) ao direito civil ou ao poder soberano, ou seja, como passagem da potência individual e grupal para a potência única da *multitudo* como potência soberana.

Esses dois níveis significam que a política é instituída com o objetivo de proteger a vida social, isto é, como lemos nos dois tratados, seu

objetivo é impor limites ao direito natural de cada indivíduo que compõe a *multitudo*, imposição feita por meio do direito natural da *multitudo* constituída pela unidade dos cidadãos sob a lei. Em outras palavras, a sociedade é uma *composição* unificada de indivíduos e a política uma *constituição* unitária de cidadãos – *a passagem da composição à constituição é a obra da instituição da política*. A noção de passagem é fundamental, uma vez que do direito natural ao direito civil não há ruptura, visto que todo direito se define pela potência para ter ou fazer alguma coisa.

A instituição da sociedade é apresentada como reunião ou concentração de *forças* individuais para formar como se fosse um corpo único enquanto a instituição da política é apresentada como união de *potências* individuais para constituir a potência da *multitudo* conduzida “como se fosse uma só mente”. Dessa maneira, podemos afirmar, em consonância com a definição da mente oferecida pela *Ética*, que a política, uma só mente é *a ideia da sociedade*, um só corpo. Podemos observar que entre o indivíduo humano e o corpo sócio-político há uma diferença, marcada pelo emprego de *veluti* (“como se fosse”) para se referir à mente do corpo político. O “como se fosse” indica que, embora a vida social e política devam ser deduzidas da condição natural dos humanos, entretanto, elas não estão imediatamente dadas, mas são *instituídas* pela ação humana quando se passa da multiplicidade extrínseca ou numérica de composição à pluralidade intrínseca de um novo corpo e uma nova mente. Enquanto “como se fosse um só corpo”, a sociedade é a materialidade da concentração e reunião de *forças* individuais; enquanto “como se fosse uma só mente”, a política é a união das *potências* individuais sob a forma da lei ou do direito civil. Essa união de potências institui o sujeito político como soberania. Esta, portanto, é um *conatus* coletivo.

Enquanto corpo, a sociedade se define pela índole da multidão (*ingenium multitudinis*). Por conseguinte, ela se define, ao mesmo tempo, pelo esforço de autopreservação na existência e pela variação e mudança das relações sociais porque abertas às circunstâncias e ao jogo incessante de forças individuais e grupais conflitantes ou concordantes. De fato, se no *TTP*, no momento em que fala da fundação política, Spinoza

sublinha a importância de homens prudentes e vigilantes para que a ordenação institucional seja mantida e se, no *TP*, ele afirma que é preciso que a política seja uma arte para manter a concórdia e a fidelidade dos cidadãos, é porque ele concebe a *multitudo* não só como origem do social e do político, mas sobretudo porque a concebe dilacerada internamente por afetos contrários que podem colocar em perigo as duas instituições das quais ela é a causa eficiente, a *societas* e o *imperium*. Em outras palavras, *a presença da multitudo como sujeito não é a presença da razão no espaço público e sim das paixões*. Eis porque, embora a *multitudo* tenha a potência para passar da dispersão numérica à unidade plural da sociedade e da política, entretanto, pela mobilidade e variação de sua índole passional, ela pode fazer com essa unidade plural recaia na dispersão numérica, desfazendo o social e o político.

Enquanto “como se fosse um só corpo” e “como se fosse uma só mente”, a *multitudo* deve ser concebida como uma singularidade complexa cujos componentes formam uma causa única (como toda coisa singular) e constituem uma única potência (como toda essência singular), mas, ao mesmo tempo, como todo indivíduo, a *multitudo* deve ser concebida como um campo de forças, portanto, segundo as diferenças de intensidade de sua potência, isto é, segundo as diferenças de forças que a constituem e, portanto, habitada tanto pela concórdia quanto pela discórdia entre suas partes ou entre suas forças. Dizer que tanto a concórdia quanto a discórdia são naturais significa que Spinoza elabora um pensamento político que não ignora a violência, mas procura compreendê-la. Se é verdade que a sociabilidade e a política são instituídas para garantir a segurança contra a violência nua do direito natural, também é verdade, como afirma o *TP*, que a política não muda a natureza dos seres humanos nem elimina a violência, mas simplesmente busca caminhos para contê-la, moderá-la e limitá-la, criando condições para o exercício da liberdade, pois, como demonstrado na *Ética IV*, somente na Cidade e no convívio com os outros somos livres.

A gênese da política, lemos no *TP*, deve ser encontrada na “natureza comum dos homens” e não nos ensinamentos da razão. Essa gênese é o movimento de constituição do sujeito político e da instituição do *impe-*

*rium* ou do poder a partir do direito natural, rompendo tanto com a tradição teológica do direito natural objetivo ou a ordem jurídica imposta por Deus ao mundo, quanto as teorias do direito natural subjetivo como sentimento inato de justiça ou a distinção racional entre o meu e o teu.

Por direito natural entendo as próprias leis ou regras da Natureza conforme às quais se fazem todas coisas, ou seja, a própria potência da Natureza. Disso segue que o direito natural de toda a Natureza e, portanto, de todo indivíduo, se estende até chegar seu poder. Por conseguinte, tudo quanto cada homem faz em virtude das leis de sua natureza, o faz com o máximo direito da Natureza, e possui tanto direito quanto possui de poder.<sup>7</sup>

Essa definição célebre – *jus sive potentia* – permite distinguir, ainda no estado de Natureza, duas modalidades da potência natural: a que é *sui juris* porque age e existe segundo seu *ingenium* e repele a força com a força, vinga-se da violência; e a que está *alterius juris*, sob a potência mais forte de outrem, seja porque este lhe domina o corpo (prende-o e tirou-lhe meios de defesa), seja porque lhe domina o ânimo, por meio do medo de castigos ou da esperança de benefícios, fazendo com que se submeta a ponto de considerar como desejo seu a satisfação do desejo desse outro que o possui. No estado de Natureza não há justiça, lei, obrigação, mas luta passional que pode manter o jugo de alguém sobre outros, e aquele que o tiver, enquanto o tiver, tem o direito de exercê-lo. Astúcia, medo, ódio, vingança, inveja habitam o estado de Natureza, fazendo de todos inimigos de todos, todos temendo a todos segundo o arbítrio e a potência de cada um. Não havendo justiça nem lei, não há a cláusula jurídica *pacta sunt servanda* e toda promessa pode ser rompida a qualquer momento caso se perceba que há mais vantagem em quebrá-la do que em mantê-la e caso se tenha força para rompê-la sem dano maior do que o de mantê-la. Ora, por isso mesmo, o direito natural em estado de Natureza é uma abstração:

Como no estado de Natureza cada um está sob seu próprio direito (*sui juris*) desde que possa precaver-se para não sofrer a opressão de um outro e que, sozinho, esforce-se em vão para precaver-se contra todos, isso significa que enquanto o direito natural humano

for determinado pela potência de cada um, esse direito será, na realidade, nulo ou pelo menos terá uma existência puramente de opinião, pois não há qualquer meio para conservá-lo.<sup>8</sup>

A marca do estado de Natureza é a impossibilidade de efetuar o *conatus*, e, portanto, é obstáculo ao direito natural, que se torna nulo, pois todos tendo direito a tudo ninguém tem direito a nada: “enquanto o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, será nulo”. Não se trata, evidentemente do direito natural universal, pois este é determinado pela potência da Natureza inteira e é sempre efetivo. Trata-se do direito natural humano, isto é, daquela parte da Natureza que é infinitamente menos potente do que as demais. Justamente porque surge como força mais potente e contrária ao direito natural de cada um dos indivíduos, o próprio estado de Natureza desencadeia o esforço de cada um deles para que sua potência individual aumente. Esse aumento é concretamente experimentado pelos indivíduos quando concordam entre si e unem seus direitos, obtendo um poder maior do que o de cada um deles sozinho. Assim, uma experiência singular de unir direitos abre caminho para sua generalização: unir direitos é aumentar potências e a união dos direitos constitui um novo agente, a *multitudo*, da qual dependerá a instituição do *imperium*<sup>9</sup>:

O direito de Natureza, no que concerne aos homens, dificilmente pode ser concebido senão quando os homens tenham direitos comuns [...] e vivem sob o consenso comum [...]. Quanto mais numerosos os que assim se reúnem num corpo, mais terão em comum o direito [...]. Quando os homens têm direitos comuns e estão conduzidos como se fossem uma única mente, é certo que cada um tem menos direitos do que todos reunidos que o ultrapassam em potência, isto é, cada um não tem sobre a Natureza direito algum senão aquele que lhe for conferido pelo consenso. Por outro lado, tudo quanto for ordenado pelo consenso, cada um é obrigado a fazer e pode-se obrigá-lo a isto. Costuma-se chamar poder político (*imperium*) – esse direito que é definido pela potência da multidão (*jus multitudinis potentia definit*).

Spinoza fala em unir direitos e unir potências. Sistema natural de relações necessárias determinadas pelo comum e pela concordância, a



*reunião* dos direitos (os numerosos indivíduos como partes *componentes* de um todo) se torna *união* dos direitos (os numerosos indivíduos como *constituintes* de um todo). A união não é uma passagem do menos ao mais, não é uma soma, e sim a *criação* de uma potência nova, a *multitudo*, origem e detentora da soberania, o *imperium*. Pela união dos *conatus*, os humanos constituem um indivíduo coletivo ou um corpo complexo dotado de toda potência que seus agentes lhe derem: o corpo político é o direito natural comum ou coletivo.

Com isso podemos apanhar o sentido de três teses que sustentam o pensamento político spinozano:

1. A instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica (*ratio*) entre as três potências no momento da fundação política, quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos.
2. Visto que o direito natural dos indivíduos é mantido na *multitudo* como direito natural coletivo e que este, politicamente, é o direito civil, segue que o inimigo principal do corpo político não é externo e sim interno a ele, pois se encontra no que Spinoza denomina *privatus*, isto é, num indivíduo privado ou num grupo de indivíduos privados que pretendam se apossar do direito civil para servir aos seus próprios interesses;
3. O equilíbrio entre as três potências é incessantemente rompido em decorrência da dinâmica das forças sociais, que por isso é a chave para a compreensão da duração de um corpo político, isto é, das causas e dos meios para sua conservação, bem como para a compreensão de sua mudança ou de sua desapareção. Em outras palavras, a história de um corpo político é determinada pelo que se passa no campo das relações sociais como um campo de forças, ora concordantes ora em conflito, que determinam as relações políticas.

Essas três teses sustentam dois princípios universais da política como relação proporcional entre as três potências:

1. É preciso que a potência soberana seja inversamente proporcional à potência dos indivíduos tomados um a um ou em seu conjunto; ou seja, a potência do direito natural coletivo ou direito civil é incomensurável à potência do direito natural de cada cidadão tomados um a um ou em conjunto. Em outras palavras, o direito civil assegura o direito natural de cada cidadão e de todos eles e por isso mesmo não é a soma desses direitos.
2. É preciso, em sentido contrário ao do primeiro princípio, que a potência dos *dirigentes* seja inversamente proporcional à potência coletiva dos cidadãos, que deve ser maior do que a dos dirigentes. Em outras palavras, a potência dos governantes não é idêntica ao *imperium* ou ao poder soberano, pois este pertence sempre à multidão como corpo e mente políticos. Eis porque os três regimes políticos conhecidos, justamente porque sua origem é sempre a multidão e uma decisão da multidão, são designados por Spinoza como *res publica*.

Esses dois princípios evidenciam que o poder é intransferível e não distribuível, pois a soberania pertence à *multitudo* como um todo (*integra multitudo*), e por isso os regimes políticos não se distinguem nem pela origem do poder soberano – a origem é sempre a *multitudo* – nem pelo número de dirigentes –, uma vez que a soberania não é idêntica aos governantes. Portanto, o que é distribuído é o *direito de exercer o governo* e é a determinação de quem possui esse direito que distingue os regimes políticos. Isso significa que a *potestas* – o poder de governo – é distribuível, mas a *potentia* – o *imperium* – é indivisível e o único regime político em que a *potentia* da multidão e a *potestas* do governo são idênticos é a democracia, por isso designada por Spinoza como *omnino absolutum imperium* – poder absoluto –, pois nela a soberania e o direito de exercer o governo pertencem à *integra multitudo*, à multidão toda.

O campo político se organiza, portanto, a partir da diferença entre a *potentia* e a *potestas*: há a multidão, cuja *potentia* define o *imperium*; há o governante, cuja *potestas* se exerce na direção dos assuntos públicos

segundo a lei; há o cidadão, que participa da *potestas* segundo a distribuição do direito ao governo, feita no momento da instituição da *res publica*; e há o súdito, que, em qualquer república, é obrigado a obedecer às instituições públicas e à lei civil.

A democracia é *absolutum imperium* justamente por ser a única forma política em que o poder da *multitudo* e o poder dos cidadãos é idêntico: cada cidadão é legislador, governante e súdito, a potência coletiva sendo rigorosamente proporcional à dos cidadãos em sentido inverso. Spinoza a considera também o “mais natural dos regimes políticos” porque nela realiza-se o desejo natural de todos e de cada um, qual seja, governar e não ser governado. E, no *TTP* é considerada a mais natural porque mantém a igualdade do direito natural, a condição *sui juris* concretizada e, por conseguinte, a liberdade, pois assegurando a cada um a condição *sui júrís* como definição da própria soberania e assegurando que cada um é simultaneamente cidadão, súdito e governante, assegura o *plura simul* que define a liberdade. Tanto assim, que no capítulo 16 do *TTP*, Spinoza afirma que, entre os regimes políticos, decidiu falar da democracia porque “quis falar expressamente só desse poder porque é o que melhor se presta ao objetivo que me propus, a saber, mostrar a utilidade para a Cidade da manutenção da liberdade”.

Mas não só isso. Precisamos compreender que a democracia assegura a liberdade dos cidadãos porque somente ela é *um regime livre*.

Para compreendermos a ideia de regime livre precisamos levar em consideração: 1. o que significa a não supressão do direito natural; 2. a lógica e a dinâmica das forças sociais e políticas; e 3. porque a democracia se distingue intrinsecamente da monarquia, da aristocracia e da tirania.

1. O direito natural não é suprimido pelo direito civil – sendo *conatus*, não só não pode ser suprimido como não pode ser transferido a um outro – e por isso o direito civil é o direito natural da *multitudo*. Justamente porque não é suprimido, o direito natural dos indivíduos é medida, guardião e ameaça do direito civil. Medida, porque determina a proporcionalidade nas relações entre os cidadãos e o poder, determinando o campo político como sistema de relações reguladas pelo

direito civil. Guardiã, porque impede o desejo dos governantes de se identificarem com o poder, desde que a potência coletiva seja mais forte do que a deles e a limite. Ameaça, porque ninguém se despoja do desejo de governar e de não ser governado, nem do imaginário que identifica o poder e o governante e, por isso, insiste Spinoza, o maior inimigo do corpo político jamais é externo, mas interno a ele: é o *privatus* um indivíduo particular ou um grupo de indivíduos particulares que, a pretexto de defender e proteger as leis, aumenta suas forças a ponto de ocupar o poder e com ele identificar-se. Ora, nenhum indivíduo ou grupo privado enquanto privado tem o direito de se erigir em defensor do direito público nem de violá-lo em nome do bem comum; aquele que o faz é um usurpador, um inimigo do *imperium*. Dessa maneira, Spinoza é o primeiro pensador político que desenvolve a ideia de que a apropriação privada do poder público introduz a dominação e a tirania e com elas o medo contra o qual se instituía a vida política. A novidade de seu pensamento encontra-se, em primeiro lugar, em não atribuir a dominação à vontade arbitrária de alguém ou de alguns (definição clássica da tirania), e, em segundo lugar e sobretudo, no fato de que a possibilidade da dominação está inscrita no próprio direito natural individual e, portanto, a causa da dominação não se encontra em algum vício em que incorreriam alguns cidadãos, ou seja, *a causa da dominação não é moral*, mas natural, pois os humanos são naturalmente ambiciosos, soberbos, orgulhosos e invejosos. Isso significa que a tarefa da política consiste em determinar recursos pelos quais o desejo natural de dominação possa ser contido ou, em casos extremos, bloqueado. Esses recursos se encontram na *qualidade das instituições públicas* e não nas virtudes morais dos governantes ou na clássica figura do Bom Governo. Exatamente por isso, na abertura do *TP*, Spinoza enfatiza que as qualidades do regime político não podem nem devem depender das qualidades morais dos governantes, mas da qualidade das instituições públicas.

2. A lógica e a dinâmica interna das forças políticas precisam ser consideradas porque a lei, por depender da potência natural do poder, pode ser desfeita ou desfazer aquilo que ela própria institui. Assim, a lei capaz

de manter a instauração política originária é aquela capaz de delimitar as fronteiras do direito natural e do direito civil, para que o primeiro, medida e guardião, não se faça ameaça ao segundo. Percebe-se, pois, que o ato de instituição do poder inscreve-se numa necessidade natural indeterminada que a lei vem determinar, conferindo-lhe realidade. Mas a lei só é possível porque retoma aquilo que está posto na natureza humana, isto é, as paixões e os conflitos. Em outras palavras, o advento da vida política não é o advento da boa razão e da boa sociedade. Não elimina os conflitos, apenas torna possível limitá-los e moderá-los. Onde o essencial: a Cidade não cessa de instituir-se e essa instituição permanente define sua duração ou seu perecimento.

3. diversamente da monarquia e da aristocracia, na democracia não há divisão ou distinção entre a potência da *multitudo* e o governo, isto é, entre a *potentia multitudinis* e a *potestas reipublicae*. Graças à democracia, Spinoza mostra, por meio de vários exemplos históricos, que a distinção entre a *potentia* e a *potestas*, de um lado, e, de outro, a divisibilidade da própria *potestas*, ou seja, a exclusão de uma parte da *multitudo* do exercício do governo, é efeito de divisões sociais produzidas pela desigualdade econômica e social que a própria sociedade engendra. Somos, então, levados a compreender que a indivisibilidade da soberania ou da potência da *multitudo* e a indivisibilidade do poder de governar, que caracterizam a democracia como conservação da igualdade natural, desaparecem sob os efeitos da desigualdade social e econômica, isto é, nos demais regimes políticos estamos diante da indivisibilidade da soberania (ou da potência da multidão como sujeito político) e da divisibilidade do poder de governo, portanto, da distribuição desigual deste e, por conseguinte, perante a exclusão política de uma parte da multidão. A indivisibilidade da soberania, a divisibilidade do poder de governo, a exclusão política, as divisões econômicas e sociais e a conservação do direito natural dos indivíduos sob o direito civil operam em conjunto como *causa eficiente necessária dos conflitos políticos e sociais e dos conflitos entre a política e a sociedade*. Esses conflitos, portanto, se dão no seio social da multidão cindida pelas desigualdades e vem exprimir-se politicamente pela di-

ferença entre os regimes políticos e pela presença contínua da revolta e da sedição, pois, lemos no capítulo 5, parágrafo 2 do *TP*:

as sedições, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto a malícia dos súditos quanto a má situação do Estado. Porque os homens não nascem cidadãos, mas fazem-se cidadãos. (...) Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais faltas do que noutra, é certo que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter absoluto o direito da cidade. Por que um Estado civil que não elimine as causas das sedições, onde há continuamente que reear a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante sua índole, com grande perigo de vida.

De fato, o que é a sedição ou a revolta? Esta *aparece* como um conflito *entre os cidadãos*, determinado pelas divisões sociais. Esse aparecer oferece a *imagem* da sedição ou da revolta e oculta o essencial, aquilo que ela efetivamente é: *o conflito entre uma parte dos cidadãos e a lei, entendida não só como um conjunto de permissões e interdições, mas também como o conjunto das instituições políticas em relação com as instituições sociais*. A sedição ou revolta regride à sociedade como *composição*, portanto como unificação de partes fracas e fortes que pode ser desfeita pelas próprias condições sociais em que se opere o conflito entre as partes, e essa composição precária inviabiliza a realização da política como *constituição* ou unidade do corpo e da mente da multidão, como lógica e dinâmica de potências e não de forças. A revolta ou a sedição é, portanto, o ressurgimento da divisão entre partes fracas e fortes ou a *divisão política* no seio da multidão, acarretada pelas *divisões sociais*. Em outras palavras, as divisões dos sujeitos sociais (as relações desiguais de forças) tornam visíveis as divisões de potências no seio do sujeito político (que deveria ser uma única potência, um só corpo e uma só mente). Na revolta, o sujeito político cindido se relaciona com o poder político como se este fosse uma força ou uma potência externa que o afeta, a revolta sendo o esforço para não sucumbir ao poderio dessa exterioridade. A revolta evi-

dencia que a distinção entre a potência soberana e o poder dos dirigentes foi desfeita, que este pretende identificar-se com aquela, de maneira que a *potestas* dos governantes se abate como exterioridade sobre a *potentia* do sujeito político.

Se a *civitas* é impotente para impedir sedições ou revoltas, se ela surge como força externa que se abate sobre os cidadãos, é porque ela não está verdadeiramente instituída como realidade política, não realizou a passagem da unificação social à unidade política ou, como escreve Spinoza, não instituiu seu direito absoluto como Cidade. Ora, isso significa que lhe falta aquilo que a define como Cidade, isto é, o reconhecimento de sua soberania como potência da *multitudo* – *falta-lhe a interioridade do poder ou a imanência do poder aos cidadãos ou ao sujeito político, imanência que, como vimos ao iniciar nossas considerações, define a liberdade individual ou ética e a liberdade coletiva ou política*. Falta-lhe a democracia.

#### Notas:

- 1 (TP, II, §7 e 11). [N.E.]: Neste capítulo, a sigla TP representa a obra *Tratado Político*, de Spinoza: SPINOZA, Baruch. *Tractatus Politicus*. In: *Opera*. Heidelberg: Carl Winters, 1925. Cf. também: ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, 2008.
- 2 [N.E.]: Neste capítulo, a letra E, representa a obra de Spinoza: ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Edição bilíngue latim-português. São Paulo: EDUSP, 2015.
- 3 Voltaremos a isso mais à frente.
- 4 Essa distinção nuclear é feita na *Ética* III: *diversum* se diz dos que possuem essências diferentes; *contrarium* se diz dos que possuem potências contrárias.
- 5 E IV P 31, corolário.
- 6 [N.E.]: Neste capítulo, a sigla TTP representa a obra: SPINOZA, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*. In: *Opera*. Edição Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters, 1925, T.III. Cf. também: ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.
- 7 TP, II, §4.
- 8 TP, II, § 15.
- 9 TP, II, §15 e 16





## **Caminos posibles para repensar la libertad en B. de Spinoza**

*Cecilia Abdo Ferez* – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Universidad de Buenos Aires (UBA)<sup>1</sup>

Escribir durante una cuarentena, por causa de una pandemia – como se escribe este texto – impone otro tiempo, más acotado. Por eso, este texto será un resumen de lo que precisaría más desarrollo. Pero escribir durante un confinamiento impone también otros temas. Es perentorio revisar lo que hemos pensado sobre la libertad desde la filosofía de B. de Spinoza, porque no alcanza con la destitución del libre arbitrio. Tampoco alcanza con la afirmación de la necesidad, como red inescapable de efectos causales en la que se está inmerso, por la condición ontológica de ser partes de una naturaleza total. Es urgente pensar otras formas de libertad, para que ella no sea el mejor argumento contra el cuidado colectivo, en éste o en cualquier contexto.

Spinoza despliega el problema de la libertad en varios movimientos. En el primer movimiento, identifica a la libertad con la esencia divina. Esto pareciera excluir de plano a la libertad humana, pero, sin embargo, el movimiento argumentativo sigue desde esta misma perspectiva humana, que parecía excluida, en la segunda parte de *Ética*.<sup>2</sup> Ya desde esa perspectiva humana y en un segundo movimiento, Spinoza rechaza que la libertad sea libre arbitrio y asume ese rechazo como una *liberación* de una concepción de libertad que subyuga. En un tercer movimiento, desarrolla dos posibles vías, quizá complementarias, para el re-tratamiento (teórico/práctico) de la libertad humana. La primera vía pone el acento en el actuar: es más libre quién (más) actúa teniendo a la propia naturaleza como causa. Este actuar auto-determinado, autónomo, en el sentido de poder explicar la acción desde la propia naturaleza, acerca a la libertad humana a la noción de causa de sí divina, aunque asume un carácter siempre relativo (se es “más libre”, pero no se es libre en sentido absoluto, porque ninguna parte se explica por sí misma, en la filosofía de Spinoza). La segunda vía de re-introducción de la libertad humana pone

el acento en la comprensión: es más libre quien actúa de acuerdo a la razón (*E4*, 67), esto es, de acuerdo a un criterio de acción que lo trasciende y que, en Spinoza, dada la clasificación de géneros de conocimiento, no es el único ni el más desarrollado proceso de comprensión posible. Con la identificación entre libertad y razón, Spinoza da el primer paso de una ampliación de la noción de comprensión, que empezará con la razón y culminará con el amor (auto)reflexivo de Dios, en *E5*, 36. Allí afirma – superando a la razón – que el amor a Dios es el mismo amor que Dios se tiene a sí mismo, o que el amor es una experiencia reflexiva e intelectual en la que el singular ama/conoce a otro singular (o a sí mismo) y, simultáneamente, a la trama que lo contiene.

### **Primer movimiento: la identificación de la libertad con la esencia de Dios**

La libertad, en la filosofía de Spinoza, aparece inmediata y explícitamente expuesta sólo en relación a la esencia de Dios. Dice en la definición 7 de *E1*:

Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada.<sup>3</sup>

Por esta definición se afirma: 1) que la libertad es propia sólo de la sustancia divina, que es la única que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se auto-determina a obrar (no así los atributos que componen esa sustancia, ni los modos que existen en ella). La definición 7 de libertad se engarza entonces con la definición 1 de la primera parte de la *Ética*, con la definición de sustancia como causa de sí, en donde Spinoza afirma: “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente”.

Por la definición 7 también se afirma: 2) que la contraposición no es entre libre y necesario, sino entre libre y coaccionado, dado que el existir y actuar de la sustancia divina es *a la vez* libre y necesario, mientras que el de los modos es coaccionado (porque son determinados por otro a existir y a obrar según una razón cierta y determinada).

Tres cuestiones se derivan de esta primera posición tomada por Spinoza en torno a la libertad: 1) que la libertad es identificada con la cualidad definitoria de la sustancia divina: existir por sí y actuar por sí, 2) que la libertad implica auto-referencia del existir y del actuar (existir y actuar por sí) y 3) que estas cualidades definitorias son necesarias en la esencia divina. La libertad no excluye lo necesario, sino que lo supone: Dios existe necesariamente y actúa libre, porque los efectos que se derivan de su esencia divina se derivan de ella necesariamente. Así, la definición 7 de la primera parte de la *Ética* se enlaza con la proposición 11 de la misma parte, donde se afirma la necesidad de la existencia de Dios (demostrada por tres vías: a) que sería absurdo que una esencia infinita no suponga su existencia necesaria, b) que existe necesariamente aquello que no suponga una contradicción en su definición – un triángulo cuadrado, por ejemplo – o que no tenga razón o causa que impida su existencia (lo que abre a la existencia necesaria de los modos, en la duración); c) que una potencia infinita supone la existencia necesaria). Dice en la proposición 11: “Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”.

Por este primer movimiento, la libertad queda asociada a la necesidad de la esencia divina de existir y obrar y a su auto-referencialidad: en principio, solo Dios existe necesariamente y actúa por libre necesidad. Los modos, existen en otro (en Dios) y actúan coaccionados. Pero, mientras duran existiendo, también los modos existen necesariamente. La libertad, entonces, subraya la existencia, el existir, como necesidad y replantea qué sería ese existir.

### **Segundo movimiento: la destitución del libre albedrío**

La definición 7 de la parte 1 parece concluyente en excluir a los humanos de la libertad. Spinoza habría sido así justamente criticado por los lentes modernos, que pusieron el acento y el valor, allí donde el holandés puso la necesidad. Pero si esto fuera así, nada explicaría por qué, a lo largo de *Ética*, la libertad sigue siendo un problema, desde el exacto punto de vista que ya fuera inmediatamente excluido: desde la perspecti-

va humana. Si sólo Dios fuera libre, por necesidad de su esencia infinita, no tendría sentido seguir preguntándose por la libertad humana a lo largo de un libro que la define tan claramente, en sus primeras páginas.

La cuestión de la definición 7 de la parte I parece más bien una estrategia para cerrar caminos a la identificación de la libertad con el libre albedrío. Pero también, y sobre todo – esta es una hipótesis –, pone una extrañeza respecto de la libertad, tal como es entendida por el sentido común moderno. Si la libertad es identificada con la esencia divina, por ser ella existencia y actuar necesarios, lo que en principio puede decirse es que la libertad no puede ser inmediatamente (re)conocida por los humanos, que la libertad implica una extrañeza, un extrañarse, un no-saber qué es, una pregunta. La libertad es en principio definida como propia de una esencia, la divina, en la cual se es, como modo, pero que no es ni nunca será del todo propia. Es una esencia en la que se existe, propia e impropia a la vez. La libertad, identificada con la esencia/existencia necesarias de Dios, aparece para los humanos como una opacidad frente a la que hay que poner un compás de espera; como algo que no que se tiene inmediatamente ni se tendrá del todo; como algo de la esencia de otro que se es y no se es; como algo que no es ni será herramienta usable. Qué sea la libertad, en principio, es algo que no se conoce, porque en principio pertenece a una esencia que no se es ni se será del todo.

A seguir, en la *Ética*, Spinoza avanza desde la perspectiva humana, para destituir el libre albedrío como forma de libertad. Lo hace en relación a una forma específica en que ese libre albedrío se afirma en el sentido común, con una tenacidad viva: la afirmación de que la mente piensa lo que quiere. Spinoza privilegia este rechazo a la “interioridad libre” de la mente, al pensar libre como fuero interno, antes que negar que los cuerpos sean libres de moverse como quieran. Porque el cuerpo, la extensión, es menos defendido por el sentido común como libre, que la mente. Rechaza ese altar de la interioridad libre en el siglo XVII, cuando estas divisiones entre alma y cuerpo/ privado y público empezaban a trazarse, con efectos socio-políticos que aún vislumbramos. En la proposición 48 de la parte 2, Spinoza afirma:

En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así al infinito.

Demostración: El alma es un modo cierto y determinado del pensar (por 2/11) y, por tanto (por 1/17c2), no puede ser causa libre de sus acciones, es decir, que no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que debe ser determinada a querer esto o aquello (por 1/28) por una causa, la cual también es determinada por otra, y ésta de nuevo por otra, etcétera.

### Escolio

[a] De esta misma manera se demuestra que en el alma no se da ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades y otras similares o son totalmente ficticias o no son más que entes metafísicos, o sea, universales que solemos formar a partir de los particulares. De ahí que el entendimiento y la voluntad son a esta o aquella idea o a esta o aquella volición como es la petreidad a esta y aquella piedra, o como es hombre a Pedro y Pablo. En cuanto a las causas de por que los hombres se creen que son libres, las hemos explicado en el Apéndice de la primera parte [...].<sup>4</sup>

Como se ve, en la demostración Spinoza reenvía a la proposición 11 de la parte 1, en donde el alma se afirma como parte del atributo pensamiento, esto es: como parte de un infinito de pensamiento, causalmente entramado e impersonal. Por tanto, ni el alma ni el cuerpo podrían decirse “libres”, en el sentido de ser causas primeras del pensar o del movimiento, en el sentido de ser agentes únicos, aislados, islas, sino que éstas son todas imaginaciones de libertad que configuran la imaginación de sujeto-agente y de facultad absoluta. Esas imaginaciones son las que envuelven a los humanos en un velo por el cual se creen libres, cuando esa imaginación es parte constitutiva de su dominio, de su frustración y de su impotencia. Se creen libres porque desconocen aquello que los determina a actuar y pensar y porque ponen eso que desconocen y que los determina, como fines a perseguir en su acción. Ponen como fines, lo que

son sus causas determinantes (desconocidas). Esta inversión teleológica y este desconocimiento enajenan de la propia potencia, des-centran y tornan a la acción y al pensar una repetición impotente, como se afirmará en el Apéndice de la parte I.

Por eso, un primer camino para la libertad humana es liberarse de aquello que produce desconocimiento de sí: la imaginación de un libre arbitrio, de una capacidad absoluta y autónoma de pensar y de actuar, de una voluntad y de un entendimiento pensados como facultades absolutas, para pasar a pensar a las ideas y a los cuerpos como partes de un entramado constitutivo e impersonal de pensamiento y extensión, en los que se actúa y se piensa y en los que se es actuado y se es pensado.

### **Tercer movimiento: vías posibles de la libertad humana**

Si la esencia divina es la única que es necesariamente libre, el camino para la libertad humana posible – esta es una hipótesis – es reconocerse, identificarse con esa esencia que se es y no se es, simultáneamente. El camino para la libertad humana posible es reconocerse parte de una esencia divina libre. Es identificarse conscientemente con esa esencia que se es y no se es (con todo lo que este ser y no ser amplía de la usual definición de conciencia). El camino para la libertad humana posible es aprehender que hay algo en cada quien, que participa de esa esencia divina libre, aún cuando entre esa esencia divina y la del modo haya siempre, irreductiblemente, una diferencia esencial. En resumidas palabras: Spinoza no niega la libertad humana, ni da una definición nueva, *ad-hoc* de ella, sino que la deriva de la definición 7 de la parte I de *Ética*.<sup>5</sup> Pero esta identificación, este reconocimiento consciente del humano, no es una conversión intelectual, ni una especie de acto de fe, sino una práctica que *supone la contradicción, a nivel del modo, entre proporciones de actividad y pasividad*.

La experiencia de la libertad humana involucra dos vías posibles: la primera, más centrada en la reconversión de la pasividad en actividad, para que el actuar pueda explicarse desde la propia naturaleza y para que el cuerpo sea más y más diversamente capaz de actuar y, por consiguiente, la mente más y más diversamente capaz de pensar. La segunda vía, quizá

complementaria con la anterior, está más centrada en la comprensión del entramado de acción en el que se está, como modo: una comprensión que va del actuar racional en un contexto social dado (parte 4 de *Ética*) hasta el amor/saber del singular y de su relacionalidad constitutiva (parte 5). Veamos brevemente cómo se combinan estas formas.

A partir de *E4*, 59, Spinoza muestra cómo puede conducirse/comportarse alguien libre. Pretender ser (más) libre implica una reforma de los afectos, de manera que se actúe, no mayormente guiado por la pasión, sino por la razón. Esto implica asumir otro tipo de necesidad en el actuar: siempre se actúa necesariamente, pero se puede actuar necesariamente, regido por la necesidad de la propia naturaleza (esto es, actuar por sí, ser activo), y se puede actuar necesariamente, regido por la necesidad de la naturaleza de otro, por una necesidad externa a sí. Siempre asumiendo que lo externo/lo interno, son de otra manera en la obra de Spinoza: porque la propia naturaleza del modo es ser en otro, es ser en Dios (el modo tiene constitutivamente lo otro en sí).

En el final de *E4*, entonces, Spinoza muestra un proceso de reforma individual/colectiva para poder ir deviniendo libre (dicho con verbos en gerundio): la libertad posible es una *forma de vida* que se aprehende. Para eso, se reforma la relación de los humanos con las ideas de bien y mal (*E4*, 65, 66 y 68), con la muerte (*E4*, 67), con el peligro (*E4*, 69), con los ignorantes (*E4*, 70), con los otros libres (*E4*, 71), con la intención (*E4*, 72) y con los derechos comunes de la ciudad (*E4*, 73).<sup>6</sup> La libertad es así una práctica durable, cotidiana, un ejercicio entre individual y colectivo, que es identificado con una razón en común. Dice en la demostración de *E4*, 68: “es libre aquel que sólo se guía por la razón”, aquel que “sólo tiene ideas adecuadas”. Este “sólo” muestra que la libertad no puede ser un absoluto entre los humanos, sino una práctica constante que es a la vez de auto-esclarecimiento, de comprensión/amor de la trama singular (*E5*, 36), como de convenir (*convenire*) racionalmente con otros, con los que, de hecho, se convive. Un ejercicio de comprensión, que es a la vez político y un ejercicio de la virtud, definida como un actuar según la necesidad de la propia naturaleza (*E4*, def. 8 y proposición 24).

En el *Tratado Político II*, 7, la libertad aparece como un ejercicio de la razón, que la aleja tanto de la impotencia, como de la contingencia de la decisión. Spinoza dice allí:

Efectivamente, la libertad es una virtud o una perfección; y por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar la razón, sino tan solo en cuanto tiene potestad de existir y de actuar según las leyes de la naturaleza humana.<sup>7</sup>

Ahora bien, la libertad es el ejercicio de la razón, no como facultad de poder pensar lo que se quiera, ni como seguir un método externo del pensar, como suele entenderse. Tampoco es un ejercicio de la razón como puro pensar, sino que involucra al cuerpo en relación con otros cuerpos, o sea, que constituye un lazo social históricamente cambiante. La libertad es ejercicio de la razón, como reforma de sí, para devenir activo, pero también como práctica colectiva, como hábito, como *ethos* político-ciudadano democrático, que permita vivir en sociedades que no se rijan por ideas ilusas del mal ni del bien, ni por imágenes de muerte y peligro, ni que destruyan sus derechos comunes. La libertad es ese *convenire* racional con otros. Como dirá en la carta 58 a Schuller, son más relevantes esas condiciones materiales conjuntas de la libertad, esos marcos sociales para la virtud, que las intenciones subjetivas virtuosas que puedan tenerse.

La libertad, en conclusión, implica un identificarse con la esencia divina libre, que se es y no se es, en tanto modo de la sustancia. Esa identificación, que siempre es relativa y contradictoria, dada la diferencia esencial irreductible entre sustancia y modo, supone una reforma de la acción y de la comprensión, que Spinoza afirma como un ejercicio de la razón y una práctica de la virtud. Esta forma de concebir la libertad entrelaza lo individual y lo colectivo, pero no iguala a los individuos, sino que los diferencia: cada singular experimenta, si los marcos sociales se lo permiten, qué implica para él devenir (más) activo y qué lo torna (más) pasivo. Es una libertad posible que no excluye, sino que supone la necesidad de continuar existiendo y de actuar: la cuestión es desplazar la necesidad de actuar, por causa de una necesidad externa, en favor de la necesidad de actuar por la propia naturaleza.



## Notas:

- 1 Agradezco a Ignacio Mancini, del CDI del Instituto Germani, por las búsquedas bibliográficas.
- 2 SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- 3 SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- 4 SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Trotta, 2000.
- 5 Para otras hipótesis, ver SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005 y MACHEREY, P. Action et opération: sur la signification éthique du *De Deo*. En: *Avec Spinoza*. París: PUF, 1992, p. 69-110.
- 6 SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion, 2005, p. 63.
- 7 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.



# **Las libertades que nos faltan, los mitos que nos quedan**

*Mariana Gainza – Universidad de Buenos Aires (UBA)*

## **I.**

En medio de una América Latina convulsionada, pero con el nuevo aire que respiramos en Argentina desde el mes de agosto, cuando se preanunció la derrota electoral del macrismo, podemos mirar hacia atrás y ejercitar una retrospectiva sin melancolía, para recalibrar la mirada, redefinir la perspectiva, reorganizar los datos con los que contamos, volver a considerar las secuencias que valen. Porque la coyuntura actual es crítica, en el sentido de que hay algo relativo al porvenir que se decide en este presente; y en el sentido de que este presente pide la reescritura de los más cercanos y más lejanos pasados que lo precedieron. Al repasar ese pasado mediato ubicado justo antes de los cuatro años de gobierno macrista que están terminando, preguntándonos por la posibilidad de retomar algunas cosas donde las habíamos dejado (y respondiéndonos que eso es imposible, pues en pocos años se destruyó mucho), recordamos aquel diagnóstico que se esgrimía como si aportara la razón histórica de la victoria electoral de Macri en 2015. “Fin de ciclo”. Eso fue lo que se dijo.

¿Qué era lo que esa fórmula pretendía explicar o definir? Se presentaba como un argumento capaz de dar cuenta de los hechos, pues se pronunciaba desde el “análisis objetivo de la situación concreta”, más allá de las pasiones que obnubilan a los que se identificaban con alguna corriente que disputaba la representación política. Desde la “sana distancia” respecto a una escena atravesada por una polarización vista como mistificadora y dañina, se decía que había algo que efectivamente había terminado, una década larga, marcada por una relativa homogeneidad política y económica.

Sin embargo, según cuál fuera la perspectiva desde la cual se formulaba el diagnóstico, se le asociaban distintas apreciaciones acerca de

qué era eso que el año 2015 despedía: otro avatar efímero del peronismo, el kirchnerismo; una versión aún más circunscripta de ese avatar, el cristinismo; un relato que, con retóricas de izquierda, encubría prácticas de derecha; un modo de hacer política militante desde la burocracia estatal; la última aventura populista de la historia argentina; una versión neodesarrollista del capitalismo periférico; un modelo de acumulación y de distribución basado en el consumo; la intervención estatal en la economía; una gestión progresista de los daños del neoliberalismo; la fantasía de un retorno anacrónico al estado de bienestar... La lista puede proseguir, con innumerables matices que, a su vez, evocan una amplia paleta de tonalidades afectivas; pues hasta los más objetivos y neutrales llamados a la racionalidad suelen estar tomados por esos deseos e ilusiones que querrían erradicar del análisis.

Asimismo, el deseo de “dar vuelta la página” podría explicar que, entre muchos de los que en 2015 diagnosticaban el ocaso de una época, se diera también cierta disposición a recibir con alivio un cambio, cualquiera fuera. Porque el rechazo del clima de polarización de aquellos años iba acompañado, en ciertos casos, de un genuino hartazgo y de un pedido bastante explícito: tenemos que liberarnos de la repetición, de la eterna inscripción de un problema que se formula, cada vez, con las mismas palabras. Frente a la reiteración opresiva, la necesidad de libertad. El tema de la libertad como una sombra que sobrevolaba, además, la crispación provocada por las restricciones a la libre adquisición de divisas (independientemente de la conciencia que pudiera tenerse de los límites impuestos por nuestra inserción periférica al mercado mundial). *Liberarse* sería lograr evadir los casilleros de una política ya prefigurada por esa férrea determinación y revestida por pasiones previsibles, que distorsionaban las interlocuciones y contaminaban los aires con humores agrios, volviéndolos difícilmente respirables.

## II.

Una idea recurrente afirma que lo que hay que hacer, frente a las coacciones a las que nos someten las circunstancias, es liberarse de ellas. Lo que en la historia insiste, con una fuerza que parece inercial, debe

confrontarse con la acción que se rebela contra esa pseudo necesidad. El plexo de la praxis política se escribe siempre con el lenguaje de la libertad. Y a la vez, la libertad es un principio básico del funcionamiento de la ideología como hecho social transhistórico. Como lo Spinoza enseñó, en todo tiempo y lugar los hombres se creen libres, en cuanto son a la vez *conscientes* de sus acciones y deseos, e *ignorantes* de las causas que los determinan. De tal manera que los sujetos, por definición, viven la relación con sus condiciones reales de existencia como si ellos fueran el principio autónomo de determinación de esa relación. Es a esa indisociable imbricación entre política e ideología a la que se refirió Marx en el famoso prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía política*, al hablar de “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres toman conciencia de los conflictos sociales y luchan por resolverlos”.<sup>1</sup> Y también se refirió a ella de un modo muy sugestivo Lévi-Strauss, en su debate con Sartre.

En efecto, en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*<sup>2</sup> se despliega una de las críticas más perdurables a los lenguajes filosófico-políticos de la libertad, esos lenguajes que habitualmente ponen en juego algo del orden de lo mítico (el presupuesto de una libertad originaria) o de lo utópico (la postulación de una libertad por venir). Según Lévi-Strauss, la versión existencialista de la filosofía de la praxis es deudora de un mito. Sartre creía en el mito de la Revolución Francesa, y esa fe era la que le permitía, a él como a buena parte de la izquierda intelectual francesa, asumir su actividad política. El progresismo francés se aferraba a aquella edad de oro de la conciencia histórica, porque de allí surgía un modelo (de apariencia perenne) de congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación del mundo. La lección que Lévi-Strauss extraía de sus investigaciones sobre el pensamiento de los pueblos originarios era, entonces, que no existe ni acción histórica ni pensamiento político sin un soporte mítico; sólo que la conciencia occidental ilustrada no reconoce su imbricación con esa imaginación sustantiva. A la vez, ocurre que en algún momento el mito deja de ofrecer una imagen coherente para modelar la acción política del presente; y algo en el voluntarismo sartreano permitía entrever ese agotamiento, que acom-

pañaba la crisis de las filosofías de la historia. Por eso, la apuesta teórica de Lévi-Strauss puede ser interpretada como un esfuerzo por renovar los recursos mitológicos requeridos por las prácticas de las izquierdas mundiales: la trama impersonal que conforman las imaginaciones de los pueblos se enriquece con esos esquemas de pensamiento que la civilización occidental tiende a arrasar.

Así, lo que Lévi-Strauss hace con la filosofía de Sartre es colocarla en una situación de igualdad con toda imaginación humana. La tendencia sartreana a contraponer dos dialécticas (una verdadera, la de las sociedades históricas; otra repetitiva y cortoplacista, la de las sociedades “cerradas” o “primitivas”) sería tributaria del narcisismo que define a toda cultura humana. En su filosofía, la oposición entre el yo y el otro “no está formulada de manera muy diferente a como lo hubiese hecho un salvaje melanesio”, pues cada sociedad sostiene “una certidumbre moral semejante a la que nosotros mismos podemos invocar, al proclamar que en ella – aunque se trate de una pequeña banda nómada o de una aldea perdida en el fondo de los bosques – se condensa todo el sentido y la dignidad de que es susceptible la vida humana”.<sup>3</sup>

El problema no es estar preso de la imaginación, como lo están las diversas culturas que componen esa *humanidad* que se disuelve en la diferencia entre los distintos modos de vivir, pensar y sentir que la constituyen. El problema no es vivir en la interioridad diseñada por un mito histórico, pues desprenderse de esa interioridad es, en cierto sentido, imposible. El problema es no poder tomar cierta distancia, y no ser capaz de contemplarse a sí mismo *viviendo* esa interioridad, pero *sabiendo*, en otro registro, que eso que se vive tan intensamente tiene la forma del mito. Horacio González lo dice mejor: “sólo se hace política con los mitos si hay garantías – imaginarias pero operantes – de que se está más allá del mito, guardando con él una relación de irresponsabilidad. Guardar mitos y ser irresponsables con ellos: he aquí una buena fórmula que contiene impulso, creencia y libertad”.<sup>4</sup>

Por otro lado, es la matriz misma de la filosofía política moderna la que descansa sobre la imaginación mítica. Más allá de la invocación

hobbesiana del monstruo marino Leviatán, el estado de naturaleza que el contractualismo clásico en su conjunto coloca en la base de sus tesis tiene un estatuto mítico. El orden civil y político que debe ser construido, defendido o justificado depende de la postulación de ese desorden originario, que ofrece la contra-imagen de una generalizada inseguridad, violencia y peligro; un desorden que, aunque fue dejado atrás, siempre acecha a la comunidad política. Las libertades que dependen de la victoria de la racionalidad humana sobre las pulsiones desatadas en aquel tiempo fuera del tiempo prepolítico, prolongan entonces la marca mítica de ese surgimiento; y se proyectan más allá de esa matriz filosófica, amparadas por la forma de un relato que le da cuerpo a aquella creencia transhistórica (“los hombres se creen libres”) que es el núcleo material-imaginario de la política.

La razón objetivista no sabe que a ella misma la atraviesan esos mitos con los que cree no mantener ninguna transacción. Cuando rechaza el relato épico de las izquierdas, que en el gesto de unir los hitos y luchas sociales del pasado a las actuales, muestra sus costuras imaginarias, esgrime otros esquematismos, también deudores de una imaginación parcial en busca de asideros para realizar sus proyecciones. La idea de que estamos condenados a presenciar la sucesión de unos ciclos políticos de signo opuesto, que se reemplazan aproximadamente de diez en diez años, nos envuelve en una fatalidad similar a la infinita reiteración de las estaciones. ¿Cuánto dura cada primavera? Esta pregunta, si la extendemos metafóricamente al campo político, ya no admite una respuesta exacta. Porque – citándolo nuevamente a González – “en la historia hay todo tipo de curvas, sorpresas y rarezas, intenciones ramificadas, protagonistas que ‘no saben lo que hacen’ y una trama completa de planificaciones y encuadres siempre huidizos, no raramente infieles a las expectativas iniciales”.<sup>5</sup>

No hay leyes, ni siquiera asumiendo las determinaciones a las que nos somete nuestra situación de dependencia frente a los caprichos del mercado mundial. Por eso, frente a las contingencias y a la peculiar vitalidad de las luchas sociales y políticas en nuestro subcontinente, la mira-

da del analista objetivo que hace pronósticos sobre lo que finaliza y sobre lo nuevo que comienza, muchas veces, deja entrever tanto el esquematismo como las ilusiones y la dimensión de apuesta que los mitos cargan consigo. La secularización del mito puede ser, ya lo indicó Lévi-Strauss, la proyección del pensamiento del “ingeniero”. En cambio, una perspectiva atenta a las luchas sociales y políticas, capaz de distinguir las líneas de bifurcación que separan, en tiempos críticos, las insurrecciones populares y las luchas democráticas, por un lado, y los golpes de estado y las restauraciones conservadoras, por el otro, quizás logre percibir las aritmias en el pasado, la indefinición en el presente, la apertura en el futuro.

### III.

Así como el mito de la praxis libre es un requisito necesario para toda praxis – en cuanto no hay acción sin ilusión de libertad – también la idea de los ciclos y la imagen de la temporalidad que evoca nos permite pensar en la forma del mito. La acción y la determinación, las dos puntas con las que debe lidiar una teoría del tiempo histórico, se encuentran presentes tanto en las críticas a la dialéctica como soporte conceptual de las filosofías de la historia marxistas como en la tentativa de avanzar, más allá de esas críticas, en las distintas variantes de una contra-dialéctica materialista, adecuada a una filosofía del antagonismo. También allí lo crucial, en esos casos, sigue siendo la relación entre ideología y política, entre imaginación y prácticas de transformación. Pero la pretensión de una racionalidad objetiva que busca una legalidad homogénea en los ciclos históricos es sustituida por otro tipo de juego teórico. Pienso, por ejemplo, en la lectura althusseriana de Maquiavelo, que aporta una original teoría de la historia formulada como la tensión entre cuatro tesis,<sup>6</sup> cuya articulación quizás sea mejor pensada a través de una lectura generosa de la práctica del *bricolage*, que bajo los auspicios de una ciencia política obstinada en hacer predicciones sobre los destinos inciertos de los procesos políticos. Con Maquiavelo, leído incluso a la luz de cierta politicidad gramsciana – que se permite pensar *El Príncipe* junto con el mito soreliano, es decir, asociándolo con la posibilidad de “crear una imaginación concreta” capaz de “actuar sobre un pueblo disperso para



suscitar en él y organizar con él una voluntad colectiva”<sup>7</sup> – Althusser deja bien atrás la creencia ideológica en la libertad originaria propia de la filosofía política clásica. Y nos permite también ir más allá del *impasse* que se configura entre la crítica al dispositivo racionalizador de la dialéctica que llevan adelante buena parte de sus contemporáneos y el abandono de la imaginación dialéctica, con todos los costos que ese abandono trae aparejados (recordemos la “pérdida de la contradicción” que Althusser consideró un precio muy alto pagado por el rodeo por Spinoza que ensayó el pensamiento marxista).

Es la contradicción pensada por la dialéctica la que *efectivamente se pierde*, si aguzamos los oídos y escuchamos los ecos de esas filosofías post-marxistas que rechazaron la dialéctica, en una serie de análisis políticos que circularon las últimas semanas sobre los acontecimientos en Bolivia [noviembre de 2019]. La contradicción pensada por la dialéctica era rechazada – recordemos – por la filosofía crítica de los años ’60, en cuanto era caracterizada como dispositivo racionalizador, que reduce la complejidad problemática de lo que enfrenta al esquematizar en una oposición simple la multiplicidad de las fuerzas, dinámicas, reivindicaciones, motivos, problemas que están en juego en cada coyuntura. Gracias a esa simplificación, el conflicto – se decía entonces, y se dice hoy – era concebido según una lógica polarizadora, que subsume la multiplicidad de lo que se expresa (y no necesariamente se confronta) en una dinámica de reacciones especulares, por lo cual, lo distorsiona y lo desnaturaliza, y lo vuelve finalmente idéntico a su otro. A la vez – se decía entonces, y también hoy – la dialéctica omite pensar los conflictos reales, porque sustituye lo real por un relato: las fuerzas enfrentadas dejan de ser tales, y pasan a ser los argumentos en conflicto de una controversia meramente discursiva. Ese tratamiento discursivo de los conflictos, que los convierte en relatos opuestos sobre una realidad cuya complejidad se pierde, es el que exige, entonces, que la legitimidad de las razones adversas sea establecida por la mediación (el punto de vista que evalúa y juzga) que decide sobre sus consistencias recíprocas. Una mediación cuyo peso estratégico no sólo pasa por el hecho de que resuelve lo que está en juego en ese *entre dos*, sino porque es la que realiza el rodeo totalizador en virtud del

cual se ponderan las tensiones presentes en determinada actualidad en su conjunto, de manera que la dialéctica es efectivamente jerarquizadora: permite juzgar sobre lo principal y lo secundario, lo esencial y lo inessential, lo necesario y lo contingente, gracias a la movilización de un determinado conflicto central que organiza la perspectiva general. Finalmente, si la dialéctica sólo aborda los conflictos en cuanto procura, más que su comprensión, su resolución, esto es así porque tiende a suponer que todo conflicto es el resultado de una quiebra circunstancial y transitoria de un orden social originario. Las diferencias reales son, en el fondo, visualizadas como corruptoras o disolutorias – se decía entonces y se dice ahora – de modo que lo que se espera es que ocurra la intervención que pueda reconducirlas hacia un plano superior que garantice el retorno al orden. El imperativo o la finalidad de que los conflictos sean resueltos es, por lo tanto, la verdadera causa que pone a trabajar la negatividad al servicio del restablecimiento de la Identidad. Por eso, la negación de la negación es el operador lógico fundamental (al servicio de la *Aufhebung*), el mecanismo que permite la neutralización de lo que puede haber de crítico en la recusación del estado de cosas existente, al disolverlo en su congruencia final con aquello que se le opone: la negatividad trabaja, así, para el restablecimiento de la Identidad (del cuerpo social, de los valores, etc.).

Me permito reescribir esas críticas a la dialéctica, conectándolas con la manera que algunos intelectuales de la izquierda autonomista boliviana y latinoamericana se negaron a denunciar lo que hoy sucede en Bolivia como un golpe de estado, o relativizaron esa caracterización. Se dijo que la versión de los acontecimientos presentada por aquellos que pretendían que Evo Morales había sido derrocado por un golpe constituía un relato autovictimizador, que pretendía que de un lado estaba la derecha fascista y del otro lado la izquierda defensora del pueblo mayoritariamente indígena boliviano. Ese relato mistificador – se dijo – suprimía la complejidad de la situación, y transformaba en los únicos protagonistas del momento a los “polarizados”, que perpetuaban binarismos propios de la guerra fría (con nostalgias izquierdistas o disposiciones macho-leninistas). La defensa de las clases populares invocada por los seguidores del partido de gobierno, en verdad, constituía una pura retórica vacía:

en cuanto no se produjo una transformación estructural del régimen de acumulación extractivista, los procesos de distribución, democratización, reforma política y protagonismo del sujeto indígena contra siglos de racismo colonial devenían argumentos superficiales. Ni el “caudillo” (el falso indio que hizo un uso instrumental de los mitos y las costumbres ancestrales de su pueblo con el fin de eternizarse en el poder) ni el líder fascista que aparece como su opuesto representan el verdadero sentir de la multiplicidad de actores que conforma la vitalidad democrática de la sociedad boliviana: esa sociedad, en su riqueza y diversidad, resulta cautiva de una contradicción que le es ajena. La mediación entre los argumentos en pugna, en definitiva, fue establecida por un organismo externo, la OEA, que vino a ordenar el entuerto político, y a encaminar el conflicto hacia su resolución: el llamado a nuevas elecciones. Y si finalmente se consagra la victoria electoral de la ultraderecha, se demostrará que la negación de la negación (la negación o represión, por parte del estado en manos de Evo y García Linera, de las críticas y los activismos que negaban sus políticas – para los cuales sólo hubo como respuesta, se dice, tentativas de cooptación, indiferencia o persecución) preparó el camino para el triunfo de esa Identidad opresiva sostenida por el decisionismo político. La negación de la negación mostrará su esencia reaccionaria, entonces, cuando las fuerzas de la extrema derecha derroten (es decir, nieguen) definitivamente al partido plebeyo que, al identificarse con el poder del estado, traicionó (es decir, negó) sus orígenes y mandatos antiestatalistas. A menos que las “fuerzas democráticas”, esa tercera posición que reemplaza la mediación jurídica del conflicto por la potencia de la multitud que se manifestó en la insurrección contra los resultados electorales – eso se pretende – aproveche la intervención de la OEA, para reencauzar los “efectos saludables” de la intervención (haber terminado con un gobierno autoritario) en una dirección que favorezca a los sectores políticos que rechazan tanto a Evo como a Camacho.

Estoy sugiriendo que ciertas perspectivas heredadas de la crítica de la filosofía de la historia – como relato mistificador que, en última instancia, habría justificado las derivas totalitarias de los movimientos revolucionarios del siglo XX – pueden recaer en una especie de crítica de

la dialéctica degradada (que en verdad, reproduce los esquematismos de una dialéctica rústica) si no establecen una distancia crítica con los mitos que sostienen sus propios posicionamientos ideológicos. Si se afirma que lo sucedido en Bolivia expresa la potencia de la multitud insurrecta, que dándose sus propias formas de auto-organización, ejerce el derecho de resistencia frente al poder constituido, representado por un líder que encarnaría el poder patriarcal del capital, esa posición no parece ajena ni a la mistificación ni al dogma. En todo caso, que cada quien se haga cargo de sus elecciones históricas, sin soñar que cuando la lucha de clases se hace sentir con intensidad a lo largo y ancho de América Latina existiría algún lugar incontaminado de la praxis, que le permitiría asumirse “libre” de participar de la configuración del drama que nos compete y nos mezcla a todos.

En fin, la lucha de las interpretaciones seguirá abriendo un espacio para la reescritura de una dialéctica materialista, que busque actuar contra el devenir ideología de aquellas posiciones en el conflicto que tendrían que ser aliadas en la defensa del campo popular, contra el neoliberalismo fascista que pretende acabar con las frágiles conquistas acumuladas por las luchas sociales en nuestro continente. Hacerle lugar a una dialéctica negativa que actúe contra el devenir ideología de los autonomismos, contra el devenir ideología de lo nacional popular, contra el devenir ideología de los marxismos, en fin, contra el asedio del dogma y la entrega acrítica al mito, le incumbe también a una teoría crítica spinoziana.

Notas:

- 1 MARX, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1975, p. 5.
- 2 LEVI-STRAUSS, Claude. “Historia y dialéctica”. In: *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- 3 LEVI-STRAUSS, Claude. “Historia y dialéctica”. In: *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 360.
- 4 GONZÁLEZ, Horacio. “La bengala perdida”. In: KOHEN, A. y MATTAROLLO, R. *La izquierda y La Tablada*. Buenos Aires: Ediciones Cuadernos de ideas, s.f., p. 46.

- 5 GONZÁLEZ, Horacio. “La bengala perdida”. In: KOHEN, A. y MATTAROLLO, R. *La izquierda y La Tablada*. Buenos Aires: Ediciones Cuadernos de ideas, s.f., p. 46.
- 6 La primera tesis maquiaveliana sobre la historia, según Althusser, afirma que el curso de las cosas naturales y humanas es inmutable: en todo tiempo y lugar los hombres son los mismos, están sujetos a las mismas pasiones. Una segunda tesis afirma lo contrario: todas las cosas en el mundo están en perpetuo movimiento; es decir que los tiempos cambian, las coyunturas cambian, los hombres cambian. Una tercera tesis articularía las afirmaciones de la inmutabilidad y del cambio perpetuo, aparentemente incompatibles, en una teoría cíclica de la historia, cuyo modelo está en Polibio, y según la cual siempre se repite una misma secuencia de mutaciones: la monarquía degenera en tiranía; asume el poder una aristocracia, que degenera en oligarquía; y es reemplazada por un gobierno popular, que degenera en corrupción; entonces se busca un rey que restablezca el orden, recomenzándose el ciclo con una nueva monarquía. La cuarta tesis, entonces, plantea el problema político tal como Maquiavelo lo entiende: puesto que todas estas formas de gobierno son defectuosas, se trata de encontrar una forma política que combine elementos de todas ellas (el poder del pueblo, de los grandes y del Príncipe) y que pueda durar. El *Estado que dura* contradice tanto la tesis del ciclo infinito de revoluciones como la de los *gobiernos que pasan*, y apunta hacia una forma de gobierno inédita (ausente en Polibio, fuera del esquema, fuera del ciclo), capaz de durar. Cf. ALTHUSSER, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 2004, p. 69-86.
- 7 GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1972, p. 10.



## **Spinoza, os fundamentos teóricos da demofobia e a violência multitudinária**

*Thais Florencio de Aguiar* – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

A proposta inicial deste capítulo era apresentar um estudo sobre a associação entre democracia e autonomia, partindo de pressupostos encontrados na obra de Spinoza. Os pressupostos aos quais se faz referência são os mesmos que dão início a um iluminismo de tipo radical, nas compreensões de Margareth Jacob<sup>1</sup> e Jonathan Israel.<sup>2</sup> Esses pressupostos tornam mais complexa a concepção de autonomia tal qual veio posteriormente a se estabelecer a partir do Esclarecimento (*Aufklärung*) fundamentado por Kant. A questão que instiga essa agenda de pesquisa passa por pensar, por exemplo, se ou como um processo de autonomização dos indivíduos pode ser teorizado com base em uma concepção de uma ontologia fortemente relacional, como enfatizam os estudiosos da obra de Spinoza.

A palavra autonomia, diga-se de passagem, não está no núcleo dos conceitos de Spinoza, nem é mobilizada por filósofos de seu tempo. Essa evidência, no entanto, não impede encontrar no pensador aportes teóricos acerca do tema. Ora, trata-se da obra de um filósofo que concebeu os caminhos para afirmar a liberdade e negar a servidão. Balibar é um dos autores que chega a usar a palavra autonomia como sinonímia de potência, conceito central na filosofia de Spinoza, em seu texto seminal sobre transindividualidade.<sup>3</sup> Sendo assim, se a potência dos indivíduos não é reduzida, mas acrescida na constituição do corpo social, da sociedade civil e do Estado, é possível dizer que o mesmo ocorre com a autonomia? Ao retomar a perspectiva moral kantiana, pode-se formular, *grosso modo*, que a autonomia exige pensar por si mesmo, universalizar as máximas, usar a razão como legisladora de seus atos. Da perspectiva dos românticos, pode-se acentuar o ser autêntico de cada pessoa, as formas de estabelecer o cultivo de si. Essas perspectiva parecem conformar o “con-

traste entre conceber autonomia como característica fundamental para a motivação moral e a autonomia como autoexpressão e desenvolvimento da identidade prática do indivíduo”.<sup>4</sup> Com base nesses fundamentos, pode-se dizer que uma sociedade autônoma requer *a priori* um indivíduo autônomo, sendo esse indivíduo condição *sine qua non* para aquela sociedade. Pergunta-se: nem moral, nem expressão pessoal, nem epistemológica, a perspectiva mais consoante com Spinoza seria ético-política?

Apresentada essa agenda de pesquisa, o artigo percorre outras sendas. Elas, no entanto, não passam ao largo do tema da conjugação entre democracia e autonomia, mas antes caminham paralelamente para logo se encontrarem à frente. A ideia é apresentar ao leitor atento aos estudos spinozistas o resgate de trabalhos anteriores, nos quais se tratou de repensar os dilemas da democratização – a demofobia – ao longo da luta sempre aberta por conquistas e garantias de direitos e por reversão dos modos de dominação e submissão.<sup>5</sup> Dito nos termos de Spinoza, a democratização é expressão da forma de governo que melhor se coaduna com o “desejo de não ser governado por seu igual semelhante”.<sup>6</sup> Falar de democratização hoje exige, inevitavelmente, abordar a desdemocratização operada em tempos de (neo)liberalismo, que avança enquanto instaura uma dinâmica de redução de direitos e desigualdade implantada no coração da democracia, entendida como forma de governo.<sup>7</sup> Trata-se de pensar, então, como o conceito de demofobia pode se nutrir de fundamentos de natureza spinozana para pensar a democracia em nossos tempos.

### **Democratização e democracia**

Para avançar na reflexão, cabe marcar uma diferença. A democracia costuma ser entendida no século XX tal qual sintetizada por teóricos como Schumpeter, para quem ela é um método, ou seja, o deslocamento do governo *pelo* povo para o governo aprovado *pelo* povo.<sup>8</sup> Para Robert Dahl,<sup>9</sup> é o governo que se caracteriza essencialmente pela instituição de liberdades liberais clássicas (alto grau de inclusão quanto aos direitos políticos, sufrágio universal, competição entre grupos ou elites pelo poder, direito à contestação, liberdade de expressão e de associação, acesso a fontes de informação, eleições livres etc.).



A democratização diz sobre um processo progressivo de abertura ao *dēmos* ou instauração de direitos. Não é, portanto, um processo cristalizado ou estacionário. A concepção de democratização está subjacente ao que foi apresentado no *Tratado Político*, quando Spinoza propõe que, para conservar uma forma política, o Estado precisa ser absoluto, isto é, abarcar cada vez mais a multidão em seu exercício. “Com efeito, dá-se um estado absoluto; este é realmente o que é detido ou possuído por toda a multidão”.<sup>10</sup> Para Spinoza, em todos os regimes, a multidão exerce de alguma forma sua potência. Essa tendência aponta para uma espécie de democratização em germe presente em todos os regimes. Como formula Balibar, mais do que um forma de Estado entre outras, a democracia ou *imperium populare* é a “verdade originária das diferentes constituições”.<sup>11</sup>

A democratização, nome que se emprega aqui para essa verdade originária, caracteriza-se, portanto, por seguir em direção a uma forma política em que a resistência à vontade do soberano não seja mais concebida por se tornar desnecessária. Nela, essa potência se expande. Essa vontade do soberano expressaria, por excelência, a potência da multidão como um todo, tornando-a totalmente absoluta. Nesse sentido, falar de democratização, considerando ainda a proposição de Spinoza – não ser governado por um outro igual semelhante – equivale, de certa maneira, a aproximar o governo da multidão de um governo que desafia a dominação da monarquia e da aristocracia, impondo-lhes limites às ameaças feitas à liberdade da multidão. A democratização caracteriza-se por desafiar, portanto, a dominação dos ricos, como registra Ellen Wood, em seus estudos sobre a experiência grega da extensão da cidadania aos trabalhadores pobres e livres (*dēmos*) na Grécia Antiga. Tendo essas visões em tela, questiona-se como o processo de democratização tem encontrado expressão na democracia como forma de governo hoje?

Vale ressaltar que as definições que Schumpeter e Dahl formulam para a democracia, a partir da repercussão da teoria das elites no século XX, repõem o papel das minorias organizadas sobre a maioria “desorganizada” (as elites em concorrência pelo poder). Outrora empecilho à democracia, as elites se tornam condição dela. Ao final do século XX,

com a queda do muro de Berlim, a decadência do Estado de Bem-estar social e a conciliação política das práticas da socialdemocracia com as do liberalismo de nova estirpe, a democracia reaparece como sinonímia de livre mercado. Com o avanço do novo liberalismo (neoliberalismo), a forma mercado cedeu nas últimas décadas à forma empresa em concorrência. Do Estado às subjetividades, tudo o que há são entes empresariais, como iluminam as concepções foucaultianas e marxistas de Wendy Brown, Dardot e Laval.<sup>12</sup>

Ao retroceder no tempo em séculos antes, pode-se dizer que, historicamente, a revolução foi o motor de avanço da democratização, como já enfatizado em outros trabalhos.<sup>13</sup> O momento de grandes agitações para os velhos regimes da Europa em crise foi chamado por alguns estudiosos, como Hobsbawm, de “a era da revolução democrática” ou, como Mannheim, o período de “democratização fundamental”. A despeito de episódios importantes terem constituído verdadeiras revoluções burguesas, observou-se que os de baixo (trabalhadores e camponeses) inspiraram medo nos de cima (aristocratas, classes abastadas) no bojo do longo processo que inclui também um conjunto de sublevações (as jornadas revolucionárias de 1848, a Comuna de Paris de 1871). Toda luta empreendida principalmente nos séculos XVIII e XIX (luta pelo pão, pelo voto, pela dignidade no trabalho etc.), passando pelos primeiros momentos da Revolução Russa, foi dinamizadora de novo léxico, novas práticas e novo imaginário político, como reflexos evidentes na democratização. Esse é um momento histórico importante, estando em questão a reinvenção moderna da democracia, distinta da democracia antiga.

As noções da democracia moderna foram forjadas no impulso da luta aberta entre aristocracia, burguesia e proletariado, tendo como epicentro os países de capitalismo avançado, na esteira de uma “cultura das insurreições”.<sup>14</sup> Assim se deu a construção de um protagonismo da multidão no palco do poder e na tomada de palácios, de assembleias e de ruas de centros urbanos de metrópoles e colônias. As noções democratizantes que surgiam foram, portanto, desenvolvidas num ambiente de verdadeiro medo ou pavor por parte das classes detentoras do poder político. Foi a

partir daí que a tradição liberal, tornada hegemônica, reformulou ideias de que a “impaciência”, a “inveja” e a linguagem quase inevitavelmente violenta da multidão atestam a incapacidade do *dēmos* de se governar.

Conformada como crença política, essas ideias aparecem em diversas vertentes do pensamento político na forma de dúvida: sabe o povo se governar? Pode o povo se governar? Deve o povo se governar? As teorias das elites que reverberam nas teorias sobre a democracia no século XX só confirmam que essa dúvida reiterada que, ao final, conforma uma certeza, consiste no nó górdio, ou seja, nó não desatado do pensamento político sobre a democracia moderna. A preocupação constante com as “classes trabalhadoras, classes perigosas”<sup>15</sup> conduz a uma associação direta da multidão com instintos e paixões inquietantes, com o descontrole e a irracionalidade, traduzida em questões tais como as sintetizadas por Rosanvallon: “como gerir as massas?” “Como canalizar suas paixões e seus interesses?” E “como evitar que a potência do povo se degrade em brutalidade?”.

Princípios de governo são formulados a partir dessas reiterações. Para alguns, eles refletem a maturidade política na construção de um aparato institucional moderno capaz de construir formas de autolimitação dos poderes para uma sociedade e uma forma de governo democrática. Para outros, esses princípios refletem uma visão totalmente externa à massa, tentativas de compreensão limitada dos movimentos do “grande número”. Esse grande número acaba se configurando como enigma para a reflexão democrática na modernidade, vista sempre como índice de complexidade. O resultado é compreensão da democracia como uma obra predominantemente de engenharia institucional, aparato formal-racional.

No andamento das sublevações populares, o aspecto demofóbico da democracia evidencia-se tão incontornável quanto inevitável foi a democratização. Dito de outro modo: a demofobia está no fundamento das formulações acerca da democracia moderna, gerando um oxímoro poderoso: o da democracia demofóbica. Esse oxímoro tem como corolário fórmulas políticas que buscam adestrar, conter, domesticar, esterilizar, regular e represar a energias e a potência do *dēmos* (dos de baixo, da multidão?),

atingindo o nível da criminalização e da psiquiatrização em vários momentos. Dessa forma, pode-se afirmar que a demofobia se faz presente nas premissas mais recônditas do pensamento político.

Ao formular o conceito de demofobia, aponta-se como a visão nele embutida perpassa proposições presentes em diversos autores e se consubstancia em instrumentos da política. Apenas como amostra de uma genealogia que pode ser muito mais ampla, retoma-se mais uma vez proposições expostas mais longamente em outro trabalho. A obra do liberal francês Benjamin Constant, por exemplo, incorpora argumento que no século XIX serviu para deter o avanço do sufrágio universal, ao afirmar que somente deveria participar do governo aqueles detentores das luzes, supondo que sua aquisição tivesse como critério indispensável o lazer, condição muitas vezes rara para as classes trabalhadoras.<sup>16</sup> Em fins do século XVIII, os artigos federalistas escritos por James Madison, Alexander Hamilton e John Jay<sup>17</sup> deram luz à nova forma de governo que tinha, entre seus pressupostos, a ideia de que era necessário capacitar o governo para “controlar os governados”, aliviando assim o medo da revolta, da insurgência e da perturbação provocado pela ação de “facções” e de maioria dos pobres, além de justificar a representação como forma de “depurar e ampliar as opiniões do povo” pela mediação de cidadãos mais competentes, sábios, capazes de discernir os verdadeiros interesses do povo. A ideia de que o povo não sabe governar, mas sabe delegar, estabelecendo uma relação antonímica entre razão e grande número. Novamente no século XIX, uma inflexão importante é realizada no sentido da democracia. Contra “as rajadas de paixão popular do *Dēmos*”, Stuart Mill<sup>18</sup> opera a subsunção do *dēmos* na fórmula da democracia como “governo de todos”, distanciando a reinvenção moderna da fórmula clássica do “governo do *dēmos*”, isto é, o governo dos pobres enquanto maioria – os pobres são tão numerosos, que formam a maioria, como define Aristóteles, autor a quem Ellen Wood<sup>19</sup> alude. Embora não tivesse apreço especial pela democracia, o estagirita sabia definir as coisas.

A democratização era considerada como fenômeno inarredável pelo liberal de gênese aristocrática como Tocqueville. Analisando esse fenô-

meno a partir do cenário francês, ele assevera que os liberais devem tomar as rédeas do processo e assumir como tarefa fazer cessar o impulso revolucionário e imprimir um compasso conservador ao desenvolvimento da democracia. Reconhece que o processo de democratização não só encontra seu avanço na revolução, bem como se confunde efetivamente com ela. No século XIX, a democratização em compasso revolucionário se conjugava com as “ideias de reforma social” e da “questão social”, que logo viriam a ser aproximadas ou identificadas com socialismo, comunismo e anarquismo. Tocqueville é explícito ao fazer referência ao medo do socialismo que se conjuga com a democracia, o que o leva a se colocar como titular da defesa da verdadeira democracia, que é aquela deslindada da revolução.

Quando dirige seu olhar para a experiência norte-americana,<sup>20</sup> Tocqueville questiona se “alguém acredita que, depois de ter destruído o feudalismo e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Irá ela se deter agora, que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos?”<sup>21</sup> escreve. Por isso, Tocqueville e outros liberais da mesma estirpe não hesitam em travar a disputa interna ao campo identificado como democrático, formulando limites para caracterizar essa forma de governo e intervindo contra proposições de democratas de tipo revolucionário. O pensador francês contrapõe ao povo revolucionário o que ele chama de “povo propriamente dito”. Na sua visão, seria aquele que, apesar de não compreender seus verdadeiros interesses e ser tomado pelo instinto cego apresenta “sentimento de ordem” em resistência à tentação socialista. Para isso, Tocqueville evoca os chefes de Estado e as classes consideradas superiores a apoderar-se da democracia, a dirigi-la, a instruí-la, a corrigi-la, a tutelá-la. Ele conclama os senhores habituados ao poder a tomarem as rédeas do movimento democratizante, em vez de repeli-lo e combatê-lo. Tocqueville defende uma forma não revolucionária da revolução democrática.

A reinvenção da democracia se torna um terreno de disputas semânticas, do qual a demofobia constitui um traço definidor. Embora destacada no pensamento liberal, cabe sempre estar atento para perscrutar tra-

ços demofóbicos em outras vertentes do pensamento político. A despeito da diversidade de vertentes, é possível encontrar áreas de intersecção em que se espelham respostas ao desafio político produzidas por visões adversárias, no entanto, circunscritas em um terreno histórico comum? Vale repensar, por exemplo, o quanto as premissas que sustentam a proposta da vanguarda revolucionária – forma da luta política forjada por Lenin contra o czar em um contexto de irrupção das massas –, se encontram com formulações da teoria das elites? A ideia de que as massas não podem prescindir de uma ação especializada e centralizadora de dirigentes profissionais do partido espelha a fórmula do papel inteligente e mais eficaz das minorias na teoria das elites? Nos termos de Lênin, quem diz partido, diz organização, diz centralização. Nos termos de Michels, quem diz organização, diz oligarquização. Mais tarde, nos termos de Fanon, quem diz organização pode ter intenção de dizer dominação, proposição que vem acompanhada da crítica: as elites partidárias muitas vezes não colocam conhecimento a serviço do povo, mas operam enquadramento das massas seguindo um esquema determinado *a priori*. Esse espelhamento em grande medida involuntário, determinado em parte pelos desafios resultantes das condições materiais de luta, compõe uma genealogia específica da luta política e revolucionária na Rússia contra o czar à luta política e de guerrilha na Argélia contra a colonização.

A fórmula da ditadura do proletariado é outra proposição pertencente ao campo socialista e objeto de controvérsias produzidas por forças internas e externas. Rosa Luxemburgo é uma defensora dessa fórmula, na qual divisa um vetor de democratização em função de se destinar à construção de uma sociedade sem classes. No entanto, a marxista critica a experiência soviética, que teria transformado a ditadura do proletariado em ditadura do partido, obstaculizando impulsos democratizantes. Situado no campo do socialismo libertário, Maurício Tragtenberg diagnostica que a “ditadura do partido está vinculada à ideologia da ignorância das massas e de sua incapacidade congênita em formular um projeto político social”.<sup>22</sup> Até onde essas visões antagônicas emprestam sentido à identificação de traços insinuantes de demofobia nas teorias do campo socialista, vale ponderar. A despeito disso, pode-se afirmar indubitavelmente

que as massas, a multidão, o *dēmos* ou o grande número seguem sendo o nó górdio do pensamento político, tanto mais para a aposta democrática. Desafio à cognição do evento democrático não só para a prática como também para o pensamento político.

### **Spinoza, os fundamentos da demofobia e a democratização violenta**

É possível entrever como o medo em relação ao *dēmos*, à multidão, se faz presente no interior da teoria sobre a democracia e da teoria da democracia. O medo tal qual aparece nas fileiras mais recônditas das proposições políticas apresenta-se como verdadeiro obstáculo epistemológico,<sup>23</sup> no sentido de fornecer um filtro regulatório ao avanço de formas democratizantes. Trata-se de barreira interna às formas de cognição, de produção de conhecimento e de formulação de práticas políticas, bem como obstáculo interior ao próprio conhecer, tornando os teóricos incapazes de afrontar o problema da conversão do povo governado em povo governante. Trata-se do estreitamento do imaginário político.

O medo é uma paixão essencialmente política, como frisa Marilena Chaui.<sup>24</sup> Em Hobbes, o medo se apresenta fundante na teoria jusnaturalista e sustenta as relações contratualistas em que consistem os vínculos civis, o medo recíproco da “guerra de todos contra todos”, o medo da morte violenta. Spinoza, na esteira de Hobbes, Maquiavel e Van den Enden é um dos primeiros autores a reabilitar o termo multidão (termo desde sempre pejorativo), colocando a multidão no centro do pensamento político, ao lado do Estado. Na obra *Tratado Político*, Spinoza revela o turbilhão de duplo medo que movimenta a política em tempos de movimentos multitudinários: o medo que as massas inspiram nos governantes e o medo que elas sentem dos governantes. Isto é, o medo que elas inspiram e que elas ressentem. Essa formulação presente em Spinoza é ressaltada em trabalho seminal de Balibar.<sup>25</sup> Ao duplo medo, pode-se acrescentar um terceiro: o medo que a multidão sente de si mesma.

Em aliança com o pensamento de Maquiavel, Spinoza concebe que o medo incutido pela multidão, ou melhor, o medo provocado nos governantes em relação à indignação e à potência da multidão torna-se uma

forma de impor limite ao mal infligido pelo soberano/governante aos súditos/governados e o meio de, em última instância, manter também um direito. Spinoza é peremptório: “(...) o fato de a multidão meter medo aos que mandam e, deste modo, conseguir alguma liberdade para si” é a forma pela qual reivindica e conserva certa liberdade, “senão expressamente na lei, ao menos tacitamente”.<sup>26</sup> Como argumenta Bove,<sup>27</sup> Spinoza demonstra, sobretudo em passagens do Tratado Político, operar o direito de guerra de Maquiavel, ou seja, o direito de resistência à dominação que é mobilizado pela multidão na luta pela constituição de um direito verdadeiramente comum – e não a dominação de uma parte da multidão sobre a outra – direito comum esse, constitutivo de um mundo plenamente comum, a ser exercido necessariamente em uma democracia. É o reconhecimento de uma radicalidade: o de que o regime de guerra, latente ou manifesto, vigora necessariamente no seio das formas políticas – inclusive, da democracia.

Essa evidência de raiz maquiaveliana permite Spinoza teorizar a racionalidade política em tempos de impulsos de democratização: incutir medo nas classes governantes e dominantes torna-se a forma de garantir direitos e de afirmar sua igualdade na liberdade. A demofobia, enquanto conceito, não se reduz simplesmente a uma maneira de caracterizar uma suposta opinião preconceituosa de teóricos sobre o *dēmos* ou a multidão. A demofobia evidencia a dinâmica de forças e potências que a democracia foi capaz de configurar. Se ela concerne aos modos de adestrar, regular, represar, tutelar as energias do *dēmos*, concerne igualmente aos modos reativos da revolta, do levante, das sublevações. A multidão exige o reconhecimento de sua presença, ao se tornar temível aos detentores do poder. É parte inextricável da história da democracia que a multidão ingovernável e rebelde seja tratada como inimiga pelos políticos. Por isso, a demofobia diz respeito inclusive à possibilidade material da expressão violenta da potência multitudinária.

Vale frisar: o núcleo teórico do conceito de demofobia deve ser, portanto, atribuído ao pensamento de Spinoza, sendo Balibar aquele que fornece a chave para sua leitura.



Spinoza atribui à multidão uma potência, ao contrário da larga tradição do pensamento político que a divisa na chave da impotência e irracionalidade exclusiva. De qualquer forma, o conceito de demofobia, em consonância com o pensamento de Spinoza, não recusa o caráter violento da multidão, assim como não nega o medo que ela inspira. A multidão é, de fato, violenta e, frequentemente, perigosa e presa da ignorância. Essa não é, contudo, exclusividade dos corpos populares da multidão. A expressão da “douta tolice”<sup>28</sup> se aplica aos soberbos que dominam, em concordância com as proposições de Maquiavel sobre a depravação do monarca em uma forma de governo sem leis.

O ponto de vista de Spinoza põe no centro da política a multidão, sem sugerir qualquer espécie de idealização em relação a ela (a multidão não é necessariamente boa), nem qualquer detração (a multidão não é necessariamente má). Como bem desenvolve o teórico Warren Montag, esse ponto de vista, ao colocar a multidão no centro do pensamento político, tampouco demanda uma “obrigação moral”: é uma “questão de necessidade a qual se está condenado”, pois “Goste-se ou não, a salvação será coletiva ou não será”.<sup>29</sup> Ela se caracteriza antes por uma visão de proporção, de razão, de relações de potência, de consideração de uma ontologia relacional ou transindividual. A expressão da multidão (*multitudo*) se apresenta como o operador de estabilidade da vida política e não a vontade de um só ou de poucos. Ao fim e ao cabo, é a multidão quem governa.

É fundamental também reconhecer, com Spinoza, que o solo originário da política se encontra no terreno dos afetos. Em *Tratado Político*, o pensador afirma não só que a multidão é conduzida pelos afetos, mas também que ela constitui a circulação de afetos. Por essa razão, a lei de um Estado deve se amparar em elementos extrajurídicos (nos afetos) – o que fundamenta, portanto, a demofobia. Como pode a multidão, conformada pelos afetos, tomar os caminhos da liberdade? Em uma de suas proposições mais instigantes, Spinoza afirma que a multidão livre não se conduz pelo medo, mas pela esperança. Ainda que outra face da dúvida, a esperança é considerada uma paixão alegre e, como tal, aponta para a poten-

cialização da atividade da mente e do corpo, condizendo com a razão. Em todas as formas de governo, a multidão expressa potência de maneiras diferenciadas. Nas dinâmicas políticas democratizantes, a potência da multidão deve ser expressa e liberada e não contida e suprimida.<sup>30</sup> Medo e esperança traduzem, portanto, duas maneiras diferentes de pensar e praticar a política. Teorizar os movimentos da multidão tornou-se uma tarefa da filosofia e da teoria política, como ensinou Spinoza.

A paz não é ausência de guerra. Desafiado pelo jusnaturalismo de seu tempo, a sentença de Spinoza ladeia, de forma original, as teorias da guerra, do direito e da justiça de Hugo Grócio e Thomas Hobbes. Vale lembrar que no Estado que conduz os homens pelo temor, “(...) a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão”. Por isso, a cidade ou vida civil (*civitas*) que se mantém em razão de homens transidos de medo “merece mais o nome de solidão do que o de cidade”.<sup>31</sup> Para Spinoza, não é pelo medo, tampouco pelas “armas” que se “pacificam os ânimos”.<sup>32</sup> A verdadeira pacificação é conquistada pela virtude da concórdia (e não pela ausência de vício<sup>33</sup>), pelos direitos comuns e pela preservação da liberdade.

\*\*\*

Equívoca-se quem afirma encontrar justificação ou preconização da violência multitudinária em Spinoza. O filósofo se despe dos julgamentos morais que obstaculizam o pensamento político, crítica que faz à escolástica, para analisar os movimentos da multidão e compreender o encadeamento das causas como se explica os fenômenos da natureza, a ventania ou a tormenta.

Assim como não há uma prescrição da violência ou da guerra em Spinoza, não há também uma interdição moral. Com efeito, Spinoza se inquieta com a passividade diante das formas servis de vida. Os fatos brutos do mundo de hoje impressionam por mostrar a falta de limites ao se tolerar passivamente o intolerável – a repressão, as desigualdades, o racismo, as intromissões autoritárias comuns tanto a sociedades democráticas quanto a fascistas, como formulava Marcuse nos anos de 1960.

Todas essas tidas como formas de destruir a criação de uma vida sem medo e sem miséria. Como evitar a violência ou o estado tácito de guerra em sociedades como as nossas? Egresso de uma sociedade fascistizada, Marcuse observa nos Estados Unidos a luta pelos direitos civis para então compreender que, embora a ética condene, a história prova que empregar a violência se torna muitas vezes a forma, não de dar início à cadeia da violência, mas de suprimir a violência há muito existente, ordinária e naturalizada.<sup>34</sup>

Se o conceito de demofobia caracteriza o temor incutido pela multidão nos governantes como a forma de garantir direitos e preservar sua liberdade, por que Spinoza entende que a multidão livre se conduz pela esperança? Porque a multidão conduzida pelo medo vive sob o risco iminente de se tornar supersticiosa, autoritária e facínora. A imagem da multidão enfurecida que despedaçou os irmãos de Witt nas ruas da Amsterdã de Spinoza continua eloquente na memória, à qual tantas outras podem ser somadas. O medo, como paixão triste, tende a obnubilar o acesso às formas de pensar da razão. Por isso, a paixão triste deve ser submetida a uma “terapêutica” para que não reduza progressivamente a potência de pensar da mente e agir do corpo e não lance o corpo político no turbilhão de morte, para usar expressão de Balibar.

Uma multidão que se enreda na prática de perversidades, que não só assente, mas trabalha para redução de seus direitos, luta pela servidão como se lutasse pela sua própria liberdade. Torna-se útil que ela seja entendida nos quadros dessa teoria. O que Spinoza parece teimar em ensinar na última obra de sua vida é que a multidão se torna pouco temível quando se opera a adequação entre a vontade da cidade (a multidão) e a vontade do soberano. Por essa razão, a democracia apresenta-se como a forma mais provável de consolidar a estabilidade e assegurar a conservação do Estado. A democracia definida por Spinoza como a “forma mais natural e mais próxima da liberdade que a natureza concede a todos os homens”.<sup>35</sup>

Ademais, pensar como a democracia pode se deslindar da demofobia ou reduzir sua preponderância conduziria, de certo modo, a pensar formas de autonomização do corpo social? Se for possível considerar que

a questão da autonomia em Spinoza passa pela construção de uma *civitas* em que a multidão é conduzida mais pela esperança do que pelo medo, a agenda de pesquisa apresentada inicialmente ganha mais uma motivação. E assim Spinoza se mantém como um dos autores mais profícuos para se interrogar os dilemas contemporâneos.



Imagem – “Os corpos dos irmãos de Witt”, 1672-1675, Jan de Baen<sup>36</sup>

## Notas:

- 1 In: SECRETAN, Catherine; DRAGON, Tristan; BOVE, Laurent. *Qu'est-ce que les Lumières "radicales"?* Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.
- 2 ISRAEL, Jonathan I. *Enlightenment contested. Philosophy, modernity and the emancipation of man 1670-1752*. New York: Oxford University, 2006.
- 3 BALIBAR, Étienne. *Spinoza: from individuality to transindividuality*. DELFT: EBURON Publisher, 1997. Disponível em: <https://ptgustavlandauer.files.wordpress.com/2014/09/etienne-balibar-spinoza-from-individuality-to-transindividuality.pdf> Acesso em: 20 dez. 2011. 1993.
- 4 CHRISTMAN, John. Autonomy in Moral and Political Philosophy (verbete). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>. Acesso em: 12 jul. 2018.
- 5 AGUIAR, Thais Florencio de. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. Rio de Janeiro: Editorial Azogue, 2015.
- 6 SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 [1670], XVII.
- 7 Piketty demonstra em estudos de economia que as últimas décadas deram lugar a uma desigualdade galopante comparável apenas ao século XIX. In: PIKETTY, Thomas. *O capital no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- 8 SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, socialismo, democracia*. Rio de Janeiro: Ed Zahar, 1984.
- 9 DAHL, R. *Poliarquia*. Participação e oposição. São Paulo: Edusp, 1997.
- 10 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], VIII, parágrafo 3.
- 11 BALIBAR, Étienne. Ultimi Barbarorum. Spinoza: o temor das massas. *Discurso*, São Paulo, n. 18, p. 15, 1990.
- 12 BROWN, Wendy. *Undoing the demos. Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015; DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- 13 Retomam-se daqui para frente os argumentos apresentados em AGUIAR, Thais Florencio de. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. Rio de Janeiro: Editorial Azogue, 2015.
- 14 ROSANVALLON, Pierre. *Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992, p. 377.
- 15 Alusão ao livro de CHEVALIER, Louis. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. Paris: Hachette, 1984.
- 16 CONSTANT, Benjamin; GAUCHET, Marcel. *Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1997.
- 17 MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. *Os artigos federalistas*. Apresentação de Isaac Kramnick. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- 18 MILL, J. Stuart. *Considerations on representative government*. [2004]. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/5669>. Acesso em: 20 ago. 2009.

- 19 WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- 20 TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lembranças de 1848: As jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- 21 TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: leis e costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1998; TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- 22 TRAGTENBERG, Maurício. *A Revolução Russa*. São Paulo: Editora Unesp, 2007, p. 114.
- 23 BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- 24 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- 25 BALIBAR, Étienne. Ultimi Barbarorum. Spinoza: o temor das massas. *Discurso*, São Paulo, n. 18, p. 7-35, 1990.
- 26 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], VIII, parágrafo 4.
- 27 BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. Tradução de Bernardo Barata Ribeiro e Marcelo Barata Ribeiro. *Revista Conatus*, n. 2, vol. 4, dezembro, 2008, p. 91-97.
- 28 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], VII, parágrafo 27.
- 29 MONTAG, Warren. *Bodies, masses, power: Spinoza and his contemporaries*. London/New York: Verso, 1999; MONTAG, Warren. Who's afraid of the multitude? Between the individual and the state. *The South Atlantic Quarterly*, 104: 4, Fall 2005. Duke University Press. Disponível em: [http://www.generation-online.org/p/montag\\_afraid\\_multitude.pdf](http://www.generation-online.org/p/montag_afraid_multitude.pdf). Acesso em: 15 jan. 2012.
- 30 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], cap. 2 e 7.
- 31 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], TP, V, parágrafo 4.
- 32 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Edição bilíngue latim-português. Tradução e notas Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007 [1677], IV, apêndice, cap. 11.
- 33 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1677], X, parágrafo 8.
- 34 MARCUSE, Herbert. Tolerância repressiva. In: WOLFF, R.P.; MOORE Jr., B.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. A propósito desse tema, ver o filme brasileiro Bacurau.
- 35 SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988 [1670], TTP, XVI.
- 36 Imagem está disponível em domínio público ([www.rijksmuseum.nl](http://www.rijksmuseum.nl)) através do link: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Jan\\_de\\_Baen-\\_De\\_lijken\\_van\\_de\\_gebroeders\\_de\\_Witt.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Jan_de_Baen-_De_lijken_van_de_gebroeders_de_Witt.jpg)

## **Libertad como liberación: reflexiones con Spinoza sobre la actualidad**

*Jimena Solé* – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Universidad de Buenos Aires (UBA)

Como saben, durante los últimos cuatro años, en Argentina, el gobierno de Cambiemos ha llevado a cabo un plan de devastación. Una devastación material, que se comprueba en la devaluación de la moneda, la caída del poder adquisitivo de nuestros salarios, la destrucción de la industria nacional y el alarmante aumento de la pobreza; pero también ha llevado a cabo una devastación simbólica articulada en el desprestigio del pensamiento crítico, la persecución de las políticas de la memoria activa, el ataque contra la educación y la investigación públicas, y finalmente la degradación de los Ministerios de Cultura y de Ciencia y Tecnología a secretarías.

Esta devastación – decíamos en el Editorial del número 8 de la revista *Ideas*, publicado hace exactamente un año – tiene importantes efectos en las subjetividades: “el sentido común se transforma a toda velocidad y los valores se subvierten de un modo que consideramos claramente declinante”.<sup>1</sup> Se instala la idea de una supuesta meritocracia, que fomenta el individualismo, y lleva a la criminalización de la pobreza. Se ponen como modelo los casos de individuos que por sus propios medios y con mucho empeño logran superar circunstancias adversas. Se instala una ética del sacrificio, de la abnegación, de la austeridad. Se reivindica un republicanismo que bajo la apariencia de apertura al diálogo, consiste en la mera tolerancia de las opiniones diferentes.

Esta subversión de valores tuvo un fuerte impacto en la cotidianidad de quienes nos dedicamos a la docencia y a la investigación de la filosofía en instituciones públicas. Si hasta diciembre de 2015 – durante la década kirschnerista – nuestro trabajo había sido reconocido como parte del proyecto de un país justo, igualitario y soberano, a partir de la asun-

ción del ahora saliente gobierno de Cambiemos, nuestra existencia se vio puesta en tela de juicio. Nos vimos obligados a defender y justificar nuestra tarea frente al discurso de gobernantes, periodistas y trolls a sueldo, que cuestionaban el valor de la filosofía – y de cualquier investigación que no tuviese una aplicación o utilidad inmediata – y se quejaban de financiar con fondos públicos lo que denunciaban como un lujo superfluo, como mera curiosidad intelectual. Nos invitaban a dejar las investigaciones abstractas y devenir emprendedores.

A pesar de que ahora en Argentina tenemos motivos para esperar un futuro mejor, la devastación deja un terreno difícil y la situación de los países de la región es desesperante: la alianza entre el poder político despótico y la superstición se hace cada vez más fuerte; crecen la represión, la censura, la persecución ideológica; se fomenta el odio y el resentimiento; se perfeccionan los mecanismos de control; aumenta el malestar y la conflictividad social. En este contexto, persistir en el ejercicio de la filosofía, organizar coloquios, escribir artículos, publicar libros, reunirnos, pensar, hablar, debatir, son actos de resistencia. Y es particularmente un acto de resistencia reunirnos a pensar, como hoy aquí, la *libertad*.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la libertad. Sabemos que para Spinoza ser feliz es ser virtuoso y ser virtuoso es ser libre. Pero además, la libertad es la condición que hace posible la filosofía. No hay auténtica filosofía sin libertad. Quisiera dedicar los próximos minutos a explorar este vínculo entre filosofía y libertad, para repensar la libertad spinoziana en su carácter de fuerza que se ejerce, en su carácter de liberación. Una última aclaración antes de comentar: estas reflexiones surgieron durante mi relectura de un artículo de la Profesora Marilena Chaui, “Política y profecía” – relectura que hice en la preparación de una contribución para número 11 de la revista de cultura *Papel máquina*, dedicado enteramente a la figura de Chaui.

## Ruptura

Hacer filosofía implica realizar un quiebre. Esto lo relata el propio Spinoza, como una experiencia personal, en los párrafos iniciales del *Tratado de la reforma del entendimiento*.<sup>2</sup> La búsqueda de un bien verdadero



– el deseo de ser realmente feliz – junto con la experiencia de la decepción frente a los bienes que persigue la mayoría, depositan al ser humano en una contradicción. Es en esa contradicción, señala Chauí, donde se produce el momento inaugural del pensar: “la ruptura”.<sup>3</sup>

Filosofar es operar una ruptura. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, se trata de una ruptura con el modo vulgar de vivir, que deposita la felicidad en la riqueza, el placer y el honor. Filosofar es tomar distancia de un modo de vida que se revela pernicioso, liberarse de los valores y los mandatos sociales que sustentan ese modo de vida. Por eso, pensar es siempre una subversión. Esa subversión, tal como señala Chauí, es “efectuada por el deseo de vencer el dolor mortal de los conflictos interiores”.<sup>4</sup> La filosofía, como ruptura, como subversión de un determinado modo de vivir, se presenta como necesaria para superar ese dolor, esa contradicción, esa incomodidad.

### **Insumisión**

Ahora bien, si la filosofía es ella misma una necesidad, su ejercicio exige una determinada actitud. La diferencia entre filosofía y teología, señala Chauí, no reside en el contenido de sus verdades sino en la *actitud* que exigen de nosotros: “la teología exige obediencia y sumisión intelectual; la filosofía es el ejercicio libre del pensamiento”.<sup>5</sup>

La filosofía no es, entonces, un acervo de verdades, un caudal de saber, sino la manera en que se buscan esas verdades, la actitud que conduce a ese saber. Así, al exigir libertad de pensamiento, la filosofía exige apartarnos del camino de la sumisión, la aceptación y la pasividad.

### **Contradiscurso**

De este modo, la filosofía – que surge como ruptura con un determinado modo de vivir y de pensar, con un determinado modo de relacionarse con los otros y con uno mismo –, exige determinada actitud que se articula como un discurso de denuncia de la opresión y un llamamiento a la libertad.

En este sentido, la filosofía se constituye en Spinoza, esto también lo señala Chauí, como un “contradiscurso de la teología”. Pero no se

limita a eso. En tanto que implica una ruptura y un exige una actitud no sumisa, la filosofía permite detectar el carácter teológico de muchas otras doctrinas profanas. Así, se transforma en un arma contra cualquier discurso que apele a la obediencia, que utilice el engaño o el fomento de las pasiones para someter, dominar y entristecer.

La filosofía se muestra entonces como un poderoso dispositivo para resistir frente al discurso neoliberal, utilitarista e individualista que, como decíamos al comienzo de esta intervención, opera una transformación alarmante en las subjetividades. Pero no lo hace como un discurso más. No se trata de participar de la supuesta discusión tolerante, en donde cada uno tiene derecho a su opinión y todas las opiniones son válidas. Porque para articular su discurso, la filosofía exige una libertad de pensamiento que no se agota en la mera posibilidad de decir lo que uno piensa, siente, cree.

## **Actuar**

La libertad de pensamiento spinoziana, explica una vez más Chauí, “es simplemente poder pensar y poder actuar sin obediencia a ideas, preceptos, mandamientos y decretos trascendentes”.<sup>6</sup> No se trata del qué se dice, sino del cómo: de la actividad que da origen a esa expresión, a esas ideas.

La filosofía exige acción, exige que seamos activos. Somos causa adecuada de nuestras ideas adecuadas. Cuando pensamos, ejercemos nuestra potencia sin condicionamientos exteriores, afirmamos nuestra singularidad en la trama necesaria de las leyes inmanentes de lo real. Actuar es ser causa total de lo que sucede en nosotros y fuera de nosotros. Se trata de una noción afirmativa, una noción densa, ontológicamente cargada, de la libertad: el despliegue de la necesidad de la propia esencia, que conlleva una profunda transformación tanto de uno mismo como de nuestro entorno.

En este sentido se vemos que, además de exigir actitudes diferentes en los seres humanos, la filosofía y la teología – o cualquier otro dispositivo de dominación – también producen *prácticas* diferentes. La teología produce sumisión a la autoridad, aceptación de una supuesta verdad

revelada, obediencia a dogmas que no se comprenden por sí mismos. La filosofía exige una ruptura con la tradición, con la autoridad externa, con las enseñanzas aceptadas de manera acrítica. “No es sorprendente”, dice Chauí, “que, en el campo teológico-político y en el campo teológico-metafísico, la libertad sólo pueda manifestarse como insubordinación y revuelta, como pecado y herejía”.<sup>7</sup>

## Subversión

La filosofía es esencialmente subversiva porque exige al poder político libertad de pensamiento, porque desafía los dogmas que la teología pretende imponer, porque se articula como un discurso que no acepta la lógica de la mera tolerancia a la multiplicidad de opiniones sino que exige argumentos, persigue la génesis de las ideas. La filosofía – y la spinoziana es en este sentido un caso ejemplar – es subversiva porque es acción – y la acción es siempre acción libre.

## Filosofía

Que la filosofía, como actividad libre, es intrínsecamente subversiva, es siempre una lucha contra la esclavitud y la opresión bajo todas sus formas, lo aprendí de Spinoza. El proyecto ético-político spinoziano se presenta como un camino de liberación de los prejuicios, liberación del dominio de las pasiones, de la superstición y de los gobiernos despóticos. Exige una ruptura y motiva muchísimas otras. Exige una actitud insumisa y se articula como contradiscurso, que se vuelve un arma poderosa contra la teología y la política que aspira a la obediencia y nos conforma con una libertad vacía de contenido, ficticia.

Pero fue gracias a los participantes de este Coloquio, fue gracias a lxs spinozistas latinoamericanxs, que aprendí que los libros de Spinoza, publicados hace más de dos siglos, nos hablan a nosotros: nos dan herramientas para criticar nuestra realidad y nos exhortan a luchar por *nuestra* libertad. Porque en tanto que ruptura, en tanto que contradiscurso y actitud insumisa, la filosofía no se ejerce en el vacío, en la abstracción del pensamiento, sino que el quiebre se realiza en la propia realidad, la insumisión es frente a algo que experimentamos como opresivo, como

insostenible, como doloroso. Por eso estos textos, escritos en latín, en territorio holandés hace más de tres siglos nos interpelan a nosotros, habitantes de América latina.

Pero además Spinoza enseña que la filosofía es una exhortación a la acción, al ejercicio de la propia potencia. Por eso, como decimos en el texto Editorial del décimo número de la revista *Ideas*, creemos que en Argentina es tiempo de la reconstrucción simbólica y que la filosofía tiene un rol y una responsabilidad. Pasar de la tarea de resistir a la tarea de reconstruir. Ese es el desafío al que nos enfrentamos y creo que, también en esta batalla, Spinoza es un gran aliado.

#### Notas

- 1 IDEAS. Editorial. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, n. 8, 2018.
- 2 SPINOZA, Baruch de. Tractatus de Intellectus Emendatione. In: *Opera Posthuma*. Ámsterdam, 1677; SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Trad., introd. y notas de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.
- 3 CHAUI, Marilena. Política y profecía. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 16.
- 4 CHAUI, Marilena. Política y profecía. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 16.
- 5 CHAUI, Marilena. Política y profecía. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 17.
- 6 CHAUI, Marilena. Política y profecía. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 21-22.
- 7 CHAUI, Marilena. Política y profecía. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 21.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white, frothy waves and foam against a deep blue background. The water's texture is highly detailed, with intricate patterns of white foam and dark blue-green water. The overall scene is dynamic and captures the natural movement of the sea.

**[PERCURSO 2]**



## **Clientelismo, servidumbre y democracia: *sui juris* y política en Spinoza**

*Sergio Rojas Peralta* – Universidad de Costa Rica (UCR)

El marco de esta ponencia se encuentra en un texto previo sobre la relación de Spinoza con los antiguos (Platón particularmente) y la descripción de los regímenes políticos a partir de la unanimidad (*una veluti mente*) y la estabilidad (*el problema de la seditio* o de la *στάσις*). El problema de la democracia, así como de cualquier otro régimen político, es en primer lugar su concepto, sus géneros o formas y, por supuesto, su perseverancia. La duración y conservación del Estado depende de su forma y ésta a su vez de los criterios de libertad sobre los que descansa su concepto. Así, una cosa remite a la otra.<sup>1</sup> En ese sentido, Spinoza es el último de los filósofos antiguos, como dice Foucault.<sup>2</sup> La pregunta sobre la democracia consiste en sobre quién recae el gobierno, sobre qué parte de la población puede participar. Y Spinoza insiste sobre un criterio constante a lo largo del *Tratado Político (TP)*,<sup>3</sup> quiénes pueden elegir el Consejo supremo y quiénes pueden ser electos. Y además indica de manera clara que la ley recae sobre los otros que son *incapaces* de hacer la ley y de *autogobernarse*, de gobernarse a sí mismos. El tema es pues bastante clásico: ¿quién puede elegir?, ¿quién puede ser electo? Y estamos inclinados a pensar que se trata de todos, pero la descripción que hace supone la lectura de los lugares de exclusión y la razón de una tal exclusión.

La cuestión de la exclusión es fundamental en política – se podría decir acaso que es el núcleo de la política –, y atraviesa la descripción de los regímenes políticos en Spinoza, sin excepción. Por ello, concierne en primer lugar la cuestión de la servidumbre, y luego, como una modalidad de ésta, el clientelismo. Es cierto que Spinoza no menciona nunca *cliens* o *clientes* o “clientelismo”, pero se trata de un término que Spinoza debía conocer por su lectura, por ejemplo, de Tácito, en particular por usar los

términos comunes del derecho romano *sui juris* y *alterius juris*. El clientelismo describe una figura específica de la servidumbre que atraviesa todos los tiempos de modos diversos y, por ello, el núcleo de este texto está consagrado a él, aunque de manera esquemático por razones obvias.

El problema del clientelismo atraviesa tanto las dificultades de la democracia en su transparencia así como en su eficacia. Hace referencia de manera inmediata a la condición del individuo, y en esa misma medida despierta la idea de la formación y a la vez de la destrucción del Estado.

Parto en primer lugar de una breve descripción del concepto que de la democracia da Spinoza, para pasar a la servidumbre y ulteriormente al concepto de clientelismo. Aquí, vale la aclaración, con valor de axioma, según la cual no se atiende a los regímenes como deberían ser, sino como son, es decir, que son aquello que la experiencia – la historia – muestra tanto de los seres humanos como de los modos de organizarse, y así como los describe Spinoza.

## **Democracia**

La definición de la democracia, como la de los otros regímenes, es susceptible de darse extensiva o intensivamente. La extensiva parece referida negativamente, por al menos una propiedad por la cual conforman un conjunto, excluyendo a los individuos que carecen de dicha propiedad. La intensiva, por el contrario, no hace referencia a los miembros, sino a la esencia misma del objeto cuyas propiedades permiten construir extensivamente el conjunto. Dicho de esa manera, es difícil concebir la diferencia real entre una definición y otra, y el objeto que nos ocupa no lo facilita tampoco, porque la democracia definida extensivamente no significa, como veremos a continuación, que se trate de un conjunto lógico según el cual “todos sean democráticos” – lo cual no significa mayor cosa –, sino por el grado de posibilidad de participación de los miembros en el gobierno. Más aún, la regla formulada por Spinoza consiste en poder elegir y ser electo no deja de ser problemática, porque pese a su universalidad Spinoza introduce una serie de excepciones.

La definición extensiva hace aquí referencia a los miembros que son tenidos por ciudadanos o *súbditos*, en fin, sus miembros. Así, en primer



lugar, la definición extensiva supone – supondría, en principio – la ampliación de sus miembros a todos los habitantes de una sociedad (*civitas, societas*), sin más miramientos que la propiedad de *pertenecer* a esa sociedad. Y la idea leída contemporáneamente se traduce en la idea de participación, en la idea ya mencionada de poder elegir y poder ser electo, idea que ha reinado en la conformación de la democracia como forma de igualdad entre sus miembros o ciudadanía.

Pero Spinoza parece describir negativamente la democracia, casi por lo que no son los dos otros regímenes, y por las exclusiones que la definen: peregrinos, luego mujeres y siervos, niños y pupilos, y finalmente quienes han cometido un crimen y quienes conducen sus vidas de manera vergonzosa. Casi parece el régimen más *exclusivo*, lo cual se debe a que Spinoza plantea como exigencia la autonomía o libertad de los partícipes de la política y no el ideal de que todos participen sin atender a sus condiciones materiales. Esto está subrayado en el caso de las mujeres, cuando indica que en sus condiciones actuales (las del siglo XVII) están incapacitadas para participar, lo cual no significa que modificadas dichas condiciones no puedan participar. Este es el único elemento “performativo”, si no “prescriptivo”, que introduce Spinoza, con lo cual subraya su carácter materialista. Ciertamente, no dejan de ser paradójicas estas afirmaciones cuando se las compara con la idea según la cual la democracia es el régimen *absoluto*, pero es probable que no tenga que ver con una descripción extensiva, sino con una intensiva que depende del grado de autonomía de sus *actantes*. Exceptuando los peregrinos, los demás caen bajo una noción de tutela clásica sobre la que regresaré. Precisamente, la definición intensiva atacaría el carácter ya *autónomo* de los individuos. Este punto es problemático porque pone en juego el carácter constituyente de la democracia y se inclina hacia el carácter ya constituido.<sup>4</sup>

La exclusión se expresa en la democracia absoluta de esta manera:

De lo dicho en el artículo anterior, es patente que nosotros podemos concebir diversos géneros de Estado Democrático, pero no es mi intención tratar de cada uno, sino solamente de aquel en el que absolutamente todos, quienes están sometidos a las solas leyes patrias, y son además autónomos [*sui juris*] y viven honestamente,

tienen el derecho de votar en el Consejo Supremo y de presentarse a cargos/oficios del Estado. Digo expresamente que *están sometidos a las solas leyes patrias*, para excluir a los peregrinos, quienes se suponen dependen de otro Estado. Además, añadí *que aparte de estar sometidos a las leyes del Estado sean en las demás cosas autónomos [sui juris]*, para excluir a las mujeres y los siervos, que están en la potestad de los varones y los señores, y también a los niños y los pupilos, durante el tiempo estén bajo la potestad de los padres y los tutores. En fin, dije *y que viven honestamente*, para excluir en primer lugar a quienes son infames por causa de un crimen o de algún género vergonzoso de vida.<sup>5</sup>

Los requisitos son tres, pues, para formar parte de la democracia: estar sometido a las leyes, ser autónomo y vivir honestamente. Quienes cumplen con ello son electores y susceptibles de ser electos. Spinoza pone delante al individuo frente al régimen, en cuanto el individuo o cumple con esos requisitos y se integra *de pleno derecho* en la democracia, o no, y la democracia es el régimen del ciudadano libre *per se* y no por *concesión estatal*. Esto es, por supuesto, problemático en dos sentidos: primero, en cuanto considera que el individuo pueda gozar de esas tres vidas (sometimiento a la ley, autonomía y honestidad) al margen de la organización política;<sup>6</sup> luego, porque considera que la malicia del ciudadano procede del gobierno y no de los mismos ciudadanos.<sup>7</sup>

Además, la democracia está definida por el nacimiento (la herencia de la ciudadanía):

Finalmente, paso al tercer y completamente absoluto Estado, que llamamos Democracia. Dijimos de este que la diferencia con el aristocrático consiste principalmente en esto, en que en éste depende de la sola voluntad y libre elección del Consejo supremo que se nombre a éste o aquel patricio, de manera que nadie tiene el derecho hereditario de votar y de presentarse a cargos del Estado, y nadie puede reclamarlo para sí por algún derecho, como es caso del Estado, del que ahora tratamos. Pues, todos quienes han nacidos de parientes ciudadanos o en el suelo patrio, o quienes son merecedores de un bien por la República, o por otras causas por las que la ley debería dar al derecho civil, todos ellos, digo, reclaman para sí con derecho el derecho de votar en el Consejo

supremo y de presentarse a cargos del Estado, y no es lícito negárselos, salvo por un crimen o una infamia.<sup>8</sup>

A tal punto hay exclusión, que Spinoza subraya que ni en la democracia ni en la aristocracia son los *optimi* los que gobiernan,<sup>9</sup> de suerte que no le parece extraña la afirmación que en una democracia el Consejo supremo (órgano fundamental de gobierno en la descripción de los regímenes<sup>10</sup>) sea incluso inferior en número al de la aristocracia. De hecho, parece haber una disonancia entre la definición extensiva y la intensiva de la democracia – al menos para unos oídos contemporáneos. Si una regla de conformación de los regímenes políticos reside en poder elegir y en poder ser electo, la democracia tal como aparece en los últimos cuatro párrafos del *Tratado Político* está reducida en sus efectivos, en virtud de un criterio previo de selección, según la libertad material de los individuos.<sup>11</sup> En ese sentido, la democracia supone individuos libres, no los produce inmediatamente.

Pues cierto es que las sediciones, las guerras y el desprecio o violación de las leyes no se han de imputar tanto a la malicia de los súbditos como a la perversa condición del Estado. En efecto, los hombres no nacen civilizados [*civiles*], sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son por doquier los mismos. Si, de esta manera, en una ciudad reina más la malicia y se cometen muchos más pecados que en otra, es cierto que eso nace del hecho que tal ciudad no previó suficientemente la concordia ni suficientemente instituyó de manera prudente los derechos y, consecuentemente, tampoco obtuvo el Derecho absoluto de la Ciudad.<sup>12</sup>

En efecto, cuando describe los regímenes políticos, Spinoza formula por un lado la difícil hipótesis, si no imposible, de la disolución de la sociedad (punto de partida de lo estatal) y, en el otro extremo de la gama, la racionalidad de los agentes, situación que corresponde a la ausencia de Estado, según la cual los súbditos conocen las utilidades.<sup>13</sup> Y entre esos extremos, la gama va de la monarquía a la democracia, en sus diversas presentaciones. Spinoza presenta un doble *nacimiento* de cada régimen, desde una multitud original reproduciendo *grosso modo* la argumentación de Hobbes<sup>14</sup> o como la transición de un régimen a outro.<sup>15</sup> Más que una

gama de Estados, se trata de formas de bienestar común, cuya conformación sigue reglas de proporcionalidad entre los cargos públicos e intereses personales, por un lado, y el número de representantes y los representados por el otro. En la democracia dicha proporción se simplifica en uno, dado que se supone son los mismos en esta última proporción. Y la cuestión es tratada precisamente sobre la imposibilidad de aplicación de la noción de obediencia, si se entiende no tiene cabida cuando en un sociedad e poder está en manos de otros.<sup>16</sup> Con ello, el pueblo es libre porque actúa según su consenso y no por una razón exterior, sobre lo cual habría que volver.

La multitud define la democracia, pero la multitud libre hace referencia también a los otros regímenes: la monarquía, por ejemplo “es instituida por una multitud libre”.<sup>17</sup> En cualquier caso, la multitud juega un papel central en la formación del Estado antes que de la forma misma: “Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado”.<sup>18</sup>

Habría que añadir un comentario sobre la negatividad (la doble exclusión) de la democracia. No se trata de una ausencia de negatividad en los otros regímenes, sino por el contrario la aceptación misma de la negatividad. En democracia se es igualmente consciente de los apetitos (deseos)<sup>19</sup> que en los otros regímenes, pero la formulación de la exclusión, además de una forma más generalizada y puntillosa, subraya la necesidad de tener conocimiento de las causas que determinan a la ciudadanía, uno a uno. Este último detalle, al no ser generalizado en los otros regímenes, deja un margen mayor de ilusión, en razón de lo cual, y bajo la asunción de la tesis según la cual en democracia gobernantes y gobernados son los mismo, los otros regímenes son menos racionales. Ciertamente, el precio a pagar en democracia es mayor.

Y no son los regímenes los que producen seres libres (no sería acaso curioso), sino seres libres los que determinan los regímenes, como se ha dicho. Es la conjunción de individuos de un mismo talante o ingenio (*ingenium*) la que determina a su vez el talante de una nación. Asimismo, la nación a su vez produce las condiciones para reproducir ciertos comportamientos y según las leyes y costumbres.

La condición del Estado, del régimen político, favorece ciertas conductas y reprime otras. Ese es el objetivo de las normas, dar señales sobre cuáles conductas la sociedad supone útiles y cuáles no, y en qué grado en cada caso.

Cuando Spinoza inicia las descripciones de los regímenes hace una larga introducción sobre la concordia y la sedición en política, para concluir que la monarquía disfraza una aristocracia, debido a la impotencia de uno solo para conducir el Estado. Además, introduce un criterio entre la cantidad de gobernantes (potestad) y el fin de la transferencia de dicha potestad (servidumbre o auténtica paz): “Así pues, interesa a la servidumbre y no a la paz transferir toda potestad a uno solo: pues la paz, como ya dijimos, no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia”.<sup>20</sup> Habría que desarrollar más el concepto de paz y concordia,<sup>21</sup> pero baste aquí con subrayar el carácter formativo y activo de dichos conceptos, mientras la guerra y, más aún, la intestina hace referencia a un abandono del esfuerzo por la convivencia común.

Finalmente, la multitud de la democracia no puede ser entendida *stricto sensu* como absoluta, en el sentido que no hay absoluto en la medida en que haya una fuerza siempre superior.<sup>22</sup> Siempre hay un afuera. ¿Acaso el esfuerzo por la posesión, por la destrucción del esfuerzo no es lo que produce conquista, colonia, aniquilación? El afuera exige ser destruido o conquistado, detenido o repelido, y si no, destruir a su vez aquello que busca destruirlo o conquistarlo, etc. Sin afuera, no hay afecto; sin afuera, no hay poder ni política. Sin afuera, no hay muerte.

### **Servidumbre**

Se trata de un concepto sobredeterminado, acaso con un exceso de descripciones. Así, se entiende la servidumbre en primer lugar a partir de *alterius juris esse*.<sup>23</sup> Así, Spinoza define dependencia de la manera siguiente:

Quien tiene a otro bajo su potestad, lo tiene atado, o lo privó de las armas y los medios de defenderse o de huir, o le infundió miedo, o lo comprometió con beneficios de manera que quiere complacer más al otro que a sí mismo y quiere vivir más según el criterio del otro que del suyo propio. Quien tiene en su potestad al otro por el

primero o el segundo modos tiene solamente su cuerpo, pero no su mente; en cambio, quien la tiene por el tercer o el cuarto modos, ha hecho suyo el derecho tanto de su mente como de su cuerpo, pero sólo mientras dura el miedo o la esperanza; mas una vez desaparecidos ésta o aquél, el otro permanece autónomo.<sup>24</sup>

Los dos primeros modos (atadura o privación de medios de defensa o huida) hace referencia en efecto al cuerpo, a la sumisión física. Estos modos no vienen al caso aquí; en cambio, los modos que afectan tanto mente como cuerpo (miedo y compromiso por beneficios) hace referencia a una sumisión que supone de alguna manera un *do ut des*. En el caso del miedo, sabemos que dispara el mecanismo de la superstición,<sup>25</sup> el segundo da pie precisamente a obtener de otro una ventaja sometándose a los medios del otro.

En oposición, está la noción de *sui juris*, entendida como “autonomía” o “de derecho propio”. Estas dos categorías del derecho romano son descriptivas de una condición más que prescriptivas o morales,<sup>26</sup> hablan de la materialidad que es *reconocida por la ley* y a veces producida por la ley en los casos en que el individuo libre pasa a estar en situación de servidumbre (deudas, etc.). *Sui juris* hace referencia a la potencia del individuo: “aquellos que son eficaces [*pollent*] máximamente por la razón y son máximamente conducidos por ella son jurídicamente autónomos”.<sup>27</sup> La servidumbre es un término negativo por el cual se dice la dependencia doméstica de otro, y difiere del de obediencia, que alude al cumplimiento de la ley.

En segundo lugar, se entiende el concepto de servidumbre por el aspecto pasional del individuo, *affectibus esse obnoxius* (“estar sujeto a los afectos” o “ser sujeto de los afectos”),<sup>28</sup> contrario a *ex ductu rationis vivere* (“vivir por la guía de la razón”).<sup>29</sup> La libertad radica en el conocimiento racional y vivir con afectos alegres. En cambio, el sumisión no es meramente un mecanismo exterior (como en el caso anterior), sino que es doble: la exterioridad desempeña una función en la producción de pasiones y la constitución del cuerpo responde a dicha exterioridad.

En el *Tratado Teológico-Político*, Spinoza se refiere a tres figuras que se han solido usar para referirse a la servidumbre –<sup>30</sup> el siervo (*servus*), el hijo (*filius*) y el súbdito (*subditus*):<sup>31</sup>

siervo es quien debe obedecer los mandatos del señor, que ven únicamente la utilidad de quien manda; en cambio, el hijo es quien actúa por mandato de los padres, que le es útil para sí mismo; y en fin, súbdito es quien hace, por el mandato de la suma potestad algo que le resulta útil al común y consecuentemente también a sí mismo.<sup>32</sup>

Spinoza reúne en ese pasaje motivación de la acción y sujeto de la utilidad, con lo cual la obediencia depende más de elementos intrínsecos a la relación que con la relación de poder en sí misma que puede percibir como exterior. Dicho ejercicio se vuelve secundario entre la obediencia. Con ello se distingue el carácter interno de la obediencia frente al externo de la servidumbre.

Así, tanto en el *Tratado Teológico-Político* como en el *Tratado Político* o en la *Ética*, la noción de obediencia (*obedientia, obtemperare*) hace referencia a conducirse por la razón, mientras la servidumbre a conducirse por los apetitos o placeres, con lo cual la sumisión supone siempre una exterioridad dominante que impone motivación y fines.

Ahora bien, Spinoza es concluyente sobre el estatuto de los ciudadanos: “En segundo lugar, se ha de considerar también que los súbditos no son autónomos, sino que dependen del derecho de la Ciudad en la medida en que temen su potencia o sus amenazas, o en la medida en que aman el estado civil (por el Art.10 del Capítulo precedente)”.<sup>33</sup>

La dependencia jurídica responde al mecanismo de transferencia de derecho. Esto no los hace serviles, sino que debe responder al modelo de obediencia.

En tercer lugar, en función precisamente de dicha producción de afectos – según sean alegres o tristes –, la servidumbre se entiende también como una disminución de potencia o un derecho disminuido. Esto subraya la debilidad frente al otro. Asimismo, facilita la división de la sociedad, lo cual aparecerá como un mecanismo del clientelismo. Una sociedad fracturada en muchos grupos, cada vez más pequeños véase individuos, es una sociedad cuyos componentes son más débiles, luego más susceptibles de ser subordinados. El clientelismo funciona en escalas diferentes, de individuos frente a individuos, de individuos frente a grupos, de grupos frente

a grupos.<sup>34</sup> Depende, además, del imaginario de cada elemento (individuo o grupo, acaso incluso de los funcionarios del Estado). El clientelismo favorece el conflicto y deteriora fuertemente la paz. Asimismo, a su vez, la disminución de potencia, entendida como servidumbre, produce división.

### Cientes y clientelismo

Tampoco se abstenía de intrigas en el senado para premiar a sus *clientes* con honores y gobiernos, ante la mejor disposición de Tiberio, tan de su parte que no sólo lo celebraba como compañero de fatigas en sus conversaciones, sino también en presencia del senado y el pueblo, y permitía que efigies suyas recibieran honores por teatros y foros y en los puestos de mando de las legiones.<sup>35</sup>

La figura del cliente en el mundo romano, al que Spinoza podía tener acceso a través de Tácito o Tito Livio, es la de un subordinado o subalterno. Es la historia, por ejemplo, de alguien que funge como deudor. El cliente es *alterius juris*.

El clientelismo es un mecanismo político (“política clientelar”) consistente en producir dependencia de un *actante* sobre otro, creando un vínculo de aparente alianza. Por ejemplo, *grosso modo*, el vasallaje feudal descansa sobre la obligación de fidelidad a cambio de recibir defensa, obligación que supone en el vasallo la idea de pagar impuestos, pagar por el uso de los recursos del señor, participar en la defensa de los intereses del señor (*patronus*), etc. El cliente es aquel que se subordina – o está dispuesto a subordinarse – a cambio de una protección y, en general, de alguna ganancia. El señor debe poder responder a dicha solicitud, y a la vez saca fuerza de dicha dependencia. La relación supone en un momento una cierta reciprocidad como luego dejará claramente expuesto Hegel. Así, el clientelismo puede definirse a partir de la expresión *do ut des*, cuya reciprocidad es asimétrica.

El clientelismo revela parcialmente la naturaleza de la política, pues contiene un carácter de obligación, véase un carácter contractual, según el cual una parte ofrece lo que posee (su fuerza de trabajo) por aquello que carece (la seguridad y la riqueza) y la otra parte ofrece lo que ostenta (su fuerza militar y política) y recibe aquello para aumentar su poder



(trabajo para su capital).<sup>36</sup> En la medida en que el *señor* ofrece algún tipo de seguridad (campos para trabajar, molinos para moler el grano, tropas para defender las familias, etc), crea un cierto horizonte teológico-político, donde el miedo y la esperanza se inclina más hacia la segunda que hacia el primero.<sup>37</sup> En este sentido, no es de extrañar que la fidelidad alcanza un sentido simbólico por el cual el señor resuelve los problemas – y se espera por parte de los siervos que así sea –. En cambio, el señor espera una fidelidad prácticamente ciega a su poder, al punto que la relación puede funcionar como chantaje, extorsión, amenaza, etc... Por ejemplo, el derecho de pernada (*jus primæ noctis, droit du seigneur...*) supone una forma de poner en escena ese poder, forma de apuesta del poder y de retribución. Así pues, el clientelismo es la modalidad perversa de un cierto “contratualismo social” – para aceptar una denominación corriente y llamarlo de alguna manera –, cuando en *buena lógica* el contrato debería nacer entre pares. Sin embargo, la idea de paridad supone un reconocimiento y una evaluación de las “mercancías” paritario. Y esto no parece ser posible si, vista la oferta y la demanda, el objeto de la transacción es de suyo desigual, incluso el más común y banal como intercambiar ovejas por trigo, donde tanto el tiempo de trabajo (esfuerzo, *conatus*) no es el mismo o donde las posiciones de negociación puede volverse casi en extorsión. La capacidad de negociación responde a variables diversas que no siempre pueden ser contempladas en la “simple equiparación del tiempo de trabajo”. En el horizonte temporal, se inscribe la posibilidad o el requerimiento de volver a comprar bienes y servicios, por lo cual la compra no incorpora solamente un *hic et nunc* de las fuerzas, sino un futurible de dichas fuerzas.

Y la reciprocidad tiene la consecuencia de ligar y de supeditar al dominante – acaso entonces autónomo – al subalterno. Es evidente que el *alterius juris* depende del autónomo en función de la ley y no por una relación entre el *sui juris* y el *alterius juris*. En otras palabras, en buena lógica, el *alterius juris* está sometido al gobierno de la ley y no a las personas, éstas sólo tutelan su falta de derecho.

El clientelismo pone entonces en juego una negociación – la mayor parte de las veces tácita –<sup>38</sup> que por un lado está abierta al miedo y la

esperanza que el contrato emergente debe resolver medianamente para las partes y un ejercicio de poder consecuente con las ventajas y desventajas emergentes que superan o no las expectativas pero resuelven circunstancialmente el miedo o simplemente lo posponen. Y como las circunstancias se pueden ver modificadas, las expectativas, la negociación y el “contrato” están sujetos a revisión, normalmente cuando las circunstancias empujan los límites de lo soportable. Lo soportable es el concepto contrapuesto, el contradictorio, de la fragilidad y la vulnerabilidad iniciales. Indica ya no el miedo, ni la esperanza, sino la desesperación de la parte más débil, cualquiera que sea ésta (sea el pueblo avasallado por las medidas del tirano, ya sea el tirano rodeado por el pueblo que lo condena a la desaparición).

La cuestión clientelar no ha desaparecido con el tiempo, sólo se ha transformado. La razón probablemente responde a la fragilidad y vulnerabilidad de las personas, de las gentes, que se reúnen en una comunidad alrededor de una figura que ha obtenido previamente poder (por conquista previa, por herencia, etc.) y que puede facilitar la sobrevivencia de las familias que componen esas gentes. Maquiavelo ha descrito la forma militar y política de configuración de dicho poder y Marx y Engels han desarrollado el análisis después de Locke y Smith de la forma económico-política de la adquisición de capital que facilita este modo de socialización.

Spinoza da algunos ejemplos aquí y allá en el *Tratado Político*, que recojo a modo de ejemplo a continuación.

Para administrar la justicia, se ha de formar otro consejo con sólo jurisperitos, cuyo deber es dirimir los litigios, y someter a los delincuentes a las penas, pero así como todas las sentencias, que dicten, deberán ser aprobadas por quienes reemplacen/completan al gran Consejo, serán verificadas conforme al orden conforme de los procesos y con imparcialidad. Porque si una parte, que perdió su casa, pudiese demostrar que alguno de entre los jueces fue corrompido por el adversario gracias a un favor [*munere*], o que tuviera otro motivo común de amistad hacia él o de odio hacia él, o en fin que no fue acatado el orden habitual del proceso, se restituirá la causa legal integralmente. Pero tal vez estas no pueden observarse por quienes, cuando la cuestión es criminal, suelen convencer al

reo no tanto con argumento como con tormentos. Pero tampoco concibo yo otro orden de proceso diferente del que conviene al mejor régimen de la Ciudad.<sup>39</sup>

Ve Spinoza el problema en los procesos judiciales o en los procedimientos de formación de la ley, como en el pasaje siguiente. Es evidente que cualquier proceso puede ser interferido por los intereses de las partes, y que finalmente el acuerdo o el consenso se expresan de un modo u otro allí. Así, “No puede dudarse que nadie nunca inducirá en el ánimo corromper a ese Consejo con favores [*muneribus*]. En efecto, si alguien en tan gran número de hombres atrae para sí uno o más, no promoverá absolutamente nada, pues, como dijimos, la opinión que no tenga al menos cien votos es inválida”.<sup>40</sup>

La cuestión de la validez de las opiniones o de las sentencias resulta para Spinoza muy importante, pues se repite en varios pasajes en referencia a favores.<sup>41</sup> La corrupción de las reglas o de las conductas que deben ejecutarlas (gubernantes, *lato sensu*) destruye la unidad o la tendencia a la unidad porque favorece más los intereses atomizados más que los intereses comunes. Es evidente que el clientelismo favorece a los señores, crea una política de sumisión en lugar de una política de obediencia.

Además, contempla el caso en que además de favores y regalos haya en la relación una cuestión de *reconocimiento* para secuestrar la atención de los dependientes, como sucede en la manera de reclutar soldados para el ejército (mercenarios, que Spinoza no suele ver con buenos ojos, dado que su lealtad al Estado depende de unas monedas):

De donde resulta que los Reyes incitan más frecuentemente a los soldados que los reprimen, y suelen disimular más sus vicios que sus virtudes, y las más de las veces, para someter a los mejores, buscan a perezosos y a perdidos por el desenfreno, admiten favorecerlos [*juvare*] con dinero o favores [*pecunia, aut gratia*], estrechan sus manos, los aplacan con besos y hacen todos los servilismos por dominación.<sup>42</sup>

§1 Así, el punto de partida del clientelismo es la protección de los intereses de un individuo o de un grupo. Cada grupo tiene intereses par-

ticulares que buscan defender y, en la medida en que los logren defender, tienen derecho a defenderlos: en el sentido de ejercer una potencia para defenderse, pues cada individuo y cada grupo no renuncia a su potencia originaria. Y defendidos los intereses con más y mejores medios que el resto de la población, distorsionan o unifican las utilidades comunes de la sociedad.

El clientelismo exige por una parte subordinar a más y más individuos. Cabe aquí aclarar los lugares oscuros del clientelismo. [a] Si Spinoza se esfuerza por excluir cualquier carácter considerado servil, se debe a la facilidad que supone para un *servil* ser presionado y subordinado, *a fortiori* si el servil ocupa un cargo público.<sup>43</sup> La sobreposición entre ciudadano, súbdito y cargo público no suprime de ninguna manera la concordancia de los intereses. El problema de esta sobreposición consiste en el hecho de que, atendiendo la distinción que hace Spinoza entre dichas “funciones”,<sup>44</sup> los intereses del ciudadano en cuanto tal difieren de los del súbdito y de los cargos públicos. En el momento en que la modernidad acepta nociones de personas diferentes para dichas funciones es difícil que no se produzca una sobreposición de dichos intereses. El señor medieval protege a los siervos sólo en la medida en que eso significa un beneficio, pero toda su política tiene que ver con la sobrevivencia de su modo de vida. En la Antigüedad, es obvio que los siervos están a cargo de los señores y que precisamente los patricios, por ejemplo, dirigen la República romana, sin que haya una clara distinción entre las personas y los cargos que desempeñan. En fin, el conflicto de intereses revela las posiciones sociales, pero es obvio que quien detenta el cargo público gobernará pensando no sólo en sus intereses particulares (corrupción) sino que piensa que sus ideas han de ser seguidas por los demás<sup>45</sup> y se esfuerza en consecuencia por implantar un modelo social que considera bueno y probablemente lo beneficia a título personal.<sup>46</sup>

Y [b], la exclusión depende de un cierto carácter universal que la ley posee, en cuanto todos están sometidos a la ley *del mismo modo*. Incluir en el dominio de la ley individuos incapaces de someterse a la ley de la misma manera, introduce una distorsión en la aplicación de

la ley. Los autónomos se hacen cargo de los dependientes, cosa que en términos generales sigue siendo la regla en democracia hoy; lo que se ha modificado es la extensión de los conjuntos “independientes” y “dependientes”.

§2 El primer punto conduce al hecho de que el derecho de todos no es del todo común o no tiene un objeto cuyo interés sea comunitario, aunque todos puedan buscar las mismas cosas o aunque así parezca por la emergencia de un cierto consenso.<sup>47</sup> Así, el derecho expresa en el carácter particular de los intereses y a la vez el carácter competitivo por los mismos objetos.

§3 Ahora bien, en cuanto cada uno busca proteger sus intereses y ampliar sus derechos sobre cosas, cada uno busca monopolizar su dominio sobre las cosas. Esto es muy fácil de percibir en los procesos económicos: en materia económica, hay por una parte una tendencia a la competitividad (que supone una variedad de *actantes*) y por otra una tendencia de cada *actante* hacia el monopolio.

El axioma cuarto de la *Ética*, “En la naturaleza, ninguna cosa singular se da sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquella dada puede ser destruida”,<sup>48</sup> indica precisamente la idea de que el competidor busca sobrevivir, imponerse a los demás, de suerte que sea el dominante. Siempre, hay un competidor que expresa más potencia que otro, y a la vez, cada competidor se esfuerza en perseverar en el ser.<sup>49</sup>

Asimismo, a la inversa, el pequeño competidor está siempre sometido a una mayor presión por parte de los competidores más grandes. En una economía sin influencias políticas, sin *lobbies*, esas dos tendencias son difíciles de imponerse. Con *lobbies*, los mayores competidores pueden hacer presión no solo sobre el mercado, sino sobre el Estado y las leyes mismas a través de los legisladores y gobernantes, de suerte que quiebran cualquier ley que busque establecer una competencia antimonopolística, por ejemplo. De la misma manera sucede con otros grupos de presión, que reúnen individuos e intereses para lograr transformarlos en leyes.

Es evidente que el presupuesto de un mercado perfecto no existe, bajo el supuesto que las partes buscan beneficiarse modificando políticamente el mercado – más allá de las innovaciones que produzcan para desestabilizar la competencia –, así como es evidente la dificultad en que desaparezcan los *lobbies* de manera general, pues existen como expresión de los intereses de las partes.

Una cuestión que surge inmediatamente es en qué momento la prensa, las negociaciones de los *lobbies* u otras manifestaciones se convierten en opiniones sediciosas (*seditiosa opinio*),<sup>50</sup> en qué momento se pierde el consenso nuclear a partir de opiniones que cada vez más velan exclusivamente por sus intereses únicamente.

Por el contrario, las diferencias de opinión son admisibles siempre que no conduzcan a posturas que fracturen la sociedad, por esa ambición a imponer sus ideas a los demás y que vivan según el ingenio de otro.

Pero como la naturaleza es de tal manera que cada uno busca su utilidad privada con el mayor afecto, y juzga que aquellos derechos son más equitativos y son necesarios para conservar y aumentar sus bienes, y defiende la causa de otro en la medida en que cree estabilizar con esa acción su situación, de donde se sigue que necesariamente deben elegirse Consejeros a aquellos cuyas propiedad y utilidad privadas dependen de la salvación común de todos y de la paz; pero por eso es patente que, si eligen a alguno de cada género o clase de ciudadanos, lo útil para la mayor parte de los súbditos será aquello que tendrá la mayoría de votos en este Consejo.<sup>51</sup>

Spinoza suele buscar la unidad bajo la idea de la salvación del pueblo o del común. Debe crearse un mecanismo por el cual cada uno esté en función del otro – sin que sea una servidumbre –, de manera tal que cada uno reconozca en el otro su salvación y la del común a la vez.

§4 Esto significa que la estructura de la sociedad está sujeta a la fracturación de la competencia por el dominio de las cosas, lo cual conduce a la división de la sociedad y a su eventual polarización respecto de la solución de la protección de los intereses de cada uno.

Ciertamente, los miembros no buscan la disolución de la sociedad. El miedo a la soledad lo impediría, por una parte. Por otra, hay una tendencia a reunirse. Spinoza no abandona estos dos movimientos, que reproducen de alguna manera respecto de la tensión social un movimiento pendular. La fragmentación social no es sólo un horizonte, sino el contexto en el que lo político se constituye. Lo político se juega constantemente entre la permanencia, la sobrevivencia de la sociedad y su disolución y desaparición. Su esfuerzo por perseverar depende precisamente de la confluencia mayoritaria de los intereses de la ciudadanía, cuya atomización condice la desaparición.

Las ventajas que puedan sacar los gobernantes tienen que ver con alguno de los grupos en liza, pero no con el común de la sociedad. La imaginación, en cada uno, ya supone una división de las cosas, ver las cosas no en su eternidad, sino en su existencia finita. Las diferencias sobre las utilidades, sobre los intereses, atienden a la imaginación individual, sobrepuesta a la utilidad común. Evidentemente, la sociedad forma leyes de suerte que cada ciudadano no pueda vivir según su propio talante (*ex suo ingenio*) que es fuente de desaparición del Estado, en una obvia oposición entre vivir por su cuenta y vivir conducido por la razón:

Si la Ciudad concede a alguien el derecho y, consecuentemente, la potestad de vivir según su ingenio (pues de otra manera, por el Art.12 del Capítulo precedente, sólo habría dado palabras), por eso mismo, abandona su derecho y lo transfiere a quien le dio tal potestad. Pero si la Ciudad otorgó a dos o a más esa potestad, para vivir cada uno según su ingenio, por ello mismo dividió el Estado, y si en fin, otorgó esa misma potestad a cada ciudadano, por eso mismo se destruyó a sí misma y no se mantiene más Ciudad alguna, sino que todas las cosas regresan al estado natural.<sup>52</sup>

El derecho natural de los individuos ciertamente no se ha transferido en su totalidad a la sociedad (el individuo se puede defender, tiene libertad de filosofar, etc.), pero no puede en sentido inverso permitir un retorno del derecho al individuo que sea tan amplio de suerte que signifique la desaparición del Estado. Y de hecho, lo que en ese pasaje Spinoza explica es además el mecanismo del derecho, que va de la multitud

al Estado y luego este lo retorna a través de la ley a cada uno con unos límites tales que el Estado pueda existir. Vivir según su ingenio hace referencia además al estado natural en la medida en que el individuo puede defenderse por sus propios medios, repeler cualquier ataque y reparar por sí mismo los daños sufridos.<sup>53</sup>

§5 La división social supone la destrucción de la capacidad para resistir de los demás, dentro de una competencia.

§6 La concurrencia y la tendencia a suprimir rivales o competidores tiende a hacer del régimen un sistema oligárquico, cuyo arraigo es difícil de revertir debido precisamente al poder de los grupos de interés constituidos casi en órganos paralelos al Estado.

En fin, la multitud sigue existiendo pero es un concepto que si bien fundante desde el punto de vista teórico, en la cotidianidad suele transformarse en un mosaico bastante heterogéneo. Es evidente que el conflicto no desaparece, ni hay razones teóricas para que desaparezca, pero ese mosaico tiende con el tiempo a mostrar más diferencias. Para evitar que dichas diferencias terminen por producir una *seditio* o *στάσις*, una inestabilidad en el régimen político, la sociedad debería preocuparse de reducirlas. El conflicto es explicado en parte por la teoría de los afectos por Spinoza pero su resolución o, más aún, la posposición indefinida de su resolución, no puede ser negativa al modo como la paz en Spinoza tampoco es una noción negativa.

La explicación de la democracia descansa en un principio de autonomía de los ciudadanos, principio que Spinoza parece adoptar material y excluyentemente, y a la vez, sobre un principio de inclusión, la multitud. La autonomía expresa aquello que impide la formación del clientelismo. Ahí radica su importancia. Pero no basta con dicha autonomía, la sociedad ha de producir norma que proteja esa situación.

En el conflicto se muestra la existencia de una exterioridad de las partes, que la multitud tiene en sus partes un afuera. Cuando la sociedad revela con mayor fuerza dicho conflicto, revela cuán cerca está su Estado de disolverse.



## Notas

- 1 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 5/2, G III, p. 295.
- 2 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard/Seuil. 2009, p. 218.
- 3 Para la obra de Spinoza, seguimos las abreviaturas y modos de citar convencionales a partir de la edición de 1925 de Gebhardt y de la más reciente a cargo de Moreau y Lagrée (TTP=1999; TP=2005). Se cita por volumen y página de la edición de Gebhardt. Salvo indicación contraria, las traducciones de Spinoza me corresponden.
- 4 La dicotomía poder constituyente-poder constituido, presente en Sieyès remite a la *natura naturans-natura naturata*. Schmitt lo recalca (SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Madrid: Alianza: 1985, p. 188), nos pone en un *impasse*, sobre la cual puede verse Negri, quien sin embargo deja de lado esta doble referencia (NEGRI, Antonio. *El poder constituyente*. Madrid: Prodhufi, 1994). Suele ser el problema teórico en democracia sobre el problema de la representación.
- 5 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 11/3, G III, p. 359.
- 6 ¿Qué significa que el extranjero no esté sometido a la ley? Obviamente hace referencia a las leyes sobre los cargos públicos, pues no podría ser ni un bárbaro ni un rebelde. Tratar de definir la democracia por lo que falta del capítulo undécimo o los capítulos subsiguientes es conjetural y carece de base hermenéutica, aunque se busque hacer analogías con la construcción de los otros dos regímenes.
- 7 Ver SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 5/2 G III, p. 295.
- 8 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 11/1, G III, p. 358.
- 9 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 11/2, G III, p. 359.
- 10 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 8/3, G III, p. 325.
- 11 Digo aquí material, porque no se trata de una libertad en términos legales. Conservo el término “formal” en el sentido metafísico del siglo XVII, y no en un sentido *jurídico*.
- 12 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 5/2 G III, p. 295.
- 13 Obviamente no puedo entrar aquí a discutir sobre la utilidad en Spinoza. Véanse los capítulos 16 y 5 del *Tratado Teológico-Político* (SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III).
- 14 HOBBS, Thomas. *Leviatán*. México: FCE, 1980, p. 87. Habría que agregar en Spinoza el lugar que juega la *multitudo* en la producción de lo social. Véase sobre este

- punto MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969; MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS, 2011; NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993; ZOURABICHVILI, François. L'énigme de la "multitude libre". In: JAQUET, C; SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (Orgs.) *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 69-80; LORDON, Frédéric. Derrière de l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude. In: Jaquet, C; SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (Orgs.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 105-131; BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018; VALERO, Maria José Ángel. Sobre los dos conceptos de democracia en Spinoza. *Revista Laguna*, v. 35, p. 73-90, 2014.
- 15 Véase, *TP* 8/12, G III, p. 328.
  - 16 *TTP* 5/9 G III, p. 74.
  - 17 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, *TP* 7/26, G III, p. 319.
  - 18 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, *TP* 2/17, G III, p. 282.
  - 19 SPINOZA, Baruch. *Ethica*. In: *Opera*. Heidelberg: C. Winter, 1925, 1App G II, p. 78; *E* 2P35S, G II, p. 117; *E* 3P2S, G II, p. 141-144.
  - 20 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, *TP* 6/4, G III, p. 298.
  - 21 ROJAS PERALTA, Sergio. La soledad, el miedo a la soledad y la democracia. *Praxis Filosófica*, v. 50S, p. 25-42, 2020. doi: 10.25100/pfilosofica.v0i50.8866.
  - 22 SPINOZA, Baruch. *Ethica*. In: *Opera*. Heidelberg: C. Winter, 1925, 4AX, G II, p. 210.
  - 23 CRISTOFOLINI, Paolo. *Esse sui juris e scienza politica. Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 53-71. Spinoza emplea también la expresión *imperii juris esse* (*TP* 8/5, G III, p.326). Véase Blanco, 2008.
  - 24 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V., *TP* 2/10, G III, p. 280.
  - 25 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, *TTP* *præf*1, G III, p. 5.
  - 26 Por ejemplo:  
 "El concepto de *paterfamilias* o persona *sui iuris* no es estaba ligado al hecho de tener descendencia o de haber engendrado hijos, sino al de no estar sometido al poder doméstico de nadie. Un niño recién nacido era *sui iuris* si no tenía jefe familiar, y un hombre de edad madura y padre de numerosa prole podía ser jurídicamente *filius familias*, *alieni iuris*, si se hallaba bajo la *potestas* de un jefe familiar." (ARIAS RAMOS, J.; ARIAS BONETI, J.A. *Derecho Romano*. Madrid: Ed. Revista de Derecho Privado, 1977, p. 78).

- 27 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V., TP 2/11, G III. Cristofolini distingue dos sentidos de la expresión: no estar sujeto a la potencia de otro (TP 2/9) y ser capaz de uso de la razón (TP 2/11), acepción restrictiva que según él absorbe la primera (Cristofolini, Paolo. *Esse sui juris e scienza politica. Studia Spinozana*, 1, 1985, p. 53-55). Sobre el sentido liberal en el republicanismo, véase Steinberg, J.D. Spinoza on being *sui iuris* and the Republican Conception of Liberty. *History of European Ideas*, v. 34, n. 3, p. 239-249, 2008.
- 28 Véase v.gr. SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, TTP 16/3, G III, p. 190; 2005, TP 1/5, G III, p. 275; 1925, E 4P54S, G II, p. 250.
- 29 Véase v.gr. SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999, TTP, 16/10, G III, p. 194; 2005, TP, 2/5 G III, p. 277; 1925, E 4P18S, G II, p.223.
- 30 ARISTÓTELES. *Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2015, p. 1254a 21-1255b40.
- 31 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, TTP, 16/10, G III, p. 195.
- 32 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, TTP 16/10, G III, p. 195.
- 33 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 3/8 G III, p. 287.
- 34 Ver ENTELMAN, R.F. *Teoría de conflictos. Hacia un nuevo paradigma*. Barcelona: Gedisa, 2009; Caplow, T. *Dos contra uno: teoría de las coliciones en las triadas*. Madrid: Alianza, 1974. La lógica del conflicto tiene que ver con las formaciones de agrupaciones (alianzas), entre otros elementos.
- 35 TÁCITO. *Anales*. Madrid: Alianza, 2008, IV, 2, 3 (las bastardillas son mías).
- 36 Es difícil no ver que lo político descansa en un *do ut des* generalizado e imaginario, si no inmediatamente asimétrico. Se reúne la multitud en torno a la idea de distribución del trabajo, entre otras cosas. Véase Spinoza, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, TTP 5/3, G III, p. 46-47.
- 37 Ver a ese respecto la diferencia entre la “multitud libre” y la “multitud sometida o subyugada (*subacta*)” (SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 5/6, G III, p. 296): la multitud libre se inclina más hacia la alegría, más a la esperanza, en este caso, que al miedo, y la sometida al revés. Véase ZOURABICHVILI, François. L’énigme de la “multitude libre”. In: JAQUET, C; SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. (Orgs.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 69-80.
- 38 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 8/4, G III, p. 325-326. Se regresa al problema del consenso.
- 39 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 6/26, G III, p. 304. Un pasaje similar para la aristocracia en Spinoza, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 8/4, G III, p. 342.

- 40 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 7/9 G III, p. 311.
- 41 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 7/4, G III, p. 309; 7/21, G III, p. 316; 7/22, G III, p. 316-317.
- 42 Spinoza, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 7/12, G III, p. 312. En el párrafo siguiente (7/13), Spinoza vuelve sobre el tema. Ver SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 7/22, G III, p. 316-317.
- 43 Véase v.gr. MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.
- 44 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 3/1, G III, p. 284.
- 45 SPINOZA, Baruch. *Ethica*. In: *Opera*. Heidelberg: C. Winter, 1925, 3P31C, G II, p. 164.
- 46 Existen medios para combatir la corrupción, como la rendición de cuentas, modelos de transparencia, etc. Más difícil es el segundo punto, pues concierne a elementos estructurales más allá de los elementos particulares de corrupción, porque supone la posibilidad de defender intereses como políticamente relevantes. El beneficio particular puede ser más o menos visible, pero el sistema no puede más que autorizarlo en la medida en que entra en el debate de proyectos políticos para un país. El lobby de las grandes empresas trata de jugar sobre este último, pero tanto combina la vulgar corrupción, como el hecho de jugar sobre los grandes intereses públicos dado que muchas veces sólo ciertas empresas pueden atender ciertos problemas (grandes proyectos de carreteras, plantas hidroeléctricas etc.).
- 47 BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF, 2018, p. 189. El problema del consenso supone precisamente un núcleo de intereses y “opiniones” que no choquen entre sí y sobre los cuales descansa el resto de cosas en la vida pública.
- 48 SPINOZA, Baruch. *Ethica*. In: *Opera*. Heidelberg: C. Winter, 1925, 4Ax, G II, p. 211.
- 49 SPINOZA, Baruch. *Ethica*. In: *Opera*. Heidelberg: C. Winter, 1925, 3P6 & 3P7, G II, p. 146.
- 50 Véase v.gr. SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999. v. III, TTP 19/14, G III, p. 234.
- 51 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 7/4, G III, p. 309. Véase SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité théologique-politique*. Paris: PUF. 1999, TTP 16/5, G III, p. 191, donde formula las reglas “no hacer a otro lo que no se quiere sufrir” y “defender el derecho del otro como si fuera el propio”.
- 52 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 3/3, G III, p. 285. Esta idea según la cual otorga si el Estado a dos o más la potestad de vivir cada uno según su propio ingenio se reproduce en la aristocracia (Spinoza, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP, 8/1, G III, p. 323-324)
- 53 SPINOZA, Baruch. *Oeuvres. Traité politique*. Paris: PUF, 2005. v. V, TP 2/10, G III, p. 280.

## **Poderes precários e a ilusão de vida política**

*Daniel Santos da Silva* – Universidade Estadual do Paraná (Unespar)

Spinoza, para construir suas análises do regime monárquico e introduzir as propostas relativas a seus fundamentos, no *Tratado político (TP)*, VI, põe-se – como em outros momentos de suas reflexões – diante da opinião vulgar para declarar a impossibilidade desta; a argumentação segue da necessidade do que foi demonstrado nos cinco primeiros capítulos do livro, que seguem, por sua vez, as linhas traçadas na *Ética* e no *TTP*. A tese central que apoia a contraposição spinozana a certa experiência – veremos qual – é a de que o direito equivale à potência, logo não há legitimidade do poder soberano a partir de nada que escape das relações de força e das configurações consuetudinárias que constituem a multidão, cuja potência é a que define o direito da cidade. Um engano capturado e analisado, no sexto capítulo do *TP*, refere-se a um problema recorrente na obra política de Spinoza:

Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade (*ut unus solus summum Civitatis Jus obtineat, longè errant*). O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros ou amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o estado, que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo.<sup>1</sup>

Na *Ética*, o filósofo já despersionalizara a potência divina, e para fazer isso evidenciou a necessidade absoluta da natureza, demonstrando a existência necessária de uma substância infinita que produz sem cessar – melhor: eternamente – tudo que cai sob seu intelecto, que “nada” mais é que a ideia mesma desse ser absoluto, sua expressão infinita no atributo

pensamento (enquanto o *Tratado teológico-político* – *TTP* – esmiúça a pobreza, do ponto de vista do entendimento, de um deus legislador régio). E assim como demonstrara, ali, a fraqueza filosófica de um deus pessoal e inteligente e a insuficiência de seu poder caso fosse livre e criador em sua vontade, ele recorre no *TP*, similarmente, à ontologia do necessário para despersonalizar o poder político. Assim pode localizar seus efetivos exercícios, trazer ao comum – comunicar com base em afetos comuns –, pela filosofia, a disparidade muitas vezes insistente entre os poderes que *aparecem*, na figura de indivíduos, e as potências que efetivamente determinam os caracteres sociais e políticos, os quais envolvem hegemonicamente os afetos da esperança, do medo, da ambição e, como afeto primordial que define a potência/direito natural de cada ser humano, do desejo.

A percepção que Spinoza traduz como engano, logo no início da citação acima, envolve certamente mais do que é dito no próprio *TP*, e muito mais do que quero discutir aqui. Esse apontamento específico, na obra, compõe a abertura do estudo da forma monárquica de governo, mas cristaliza algo que permitirá uma passagem “tranquila” dos fundamentos ontológicos da política spinozana (os cinco primeiros capítulos do *TP*) para também os outros dois regimes, o aristocrático e o democrático. *Crer* que o poder soberano caiba em uma pessoa é uma aberração imaginativa – porque péssima – na medida em que as aparências políticas que seguem daí são tomadas como intocáveis; é crer, de certa maneira, que todas as vidas que organizam a cidade estão atadas sobre um abismo por um fio pendurado à cabeça do soberano.

No parágrafo anterior do mesmo capítulo (VI, 4), é refutada, ainda que não definitivamente, a experiência que crê serem a paz e a concórdia o repouso absoluto, o qual impediria o tênue fio da sociedade de se romper e deixar cair a todas e todos no abismo. Para isso, para que nenhum movimento brusco venha a derrubar a multidão, crê-se então necessário conferir todo poder a um só (*omnis potestas ad unum conferatur*); o confronto da *scientia politica* de Spinoza “contra” essa experiência – por não ser ingênua, sim muitas vezes cultivada, os confrontos são mais comple-

xos do que exponho no momento – é axial para a pretensão do filósofo: expor que tanto muitos conferirem o poder a um só, como um só ter condições de aspirar sozinho a todo o poder, são situações que indicam que a política passa a ser dominação e a paz, miséria: “se a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz”.<sup>2</sup>

O direito *ser* potência, por conseguinte, a essa altura, é mais do que uma tese ontológica, até mais do que uma passagem por uma ideia adequada de paz (como virtude) – é a posição de um critério fundamental para o que é de fato ação política, para a descoberta da rede em que ela se insere, se pensamos na inseparabilidade entre a ação e quem a executa; ou seja, não pode agir politicamente quem se proponha a encarnar sozinho o poder, tampouco é uma ação política a “transferência” de todos os direitos individuais a um soberano (com isso até Hobbes concordaria, pois a política está na ação do soberano). Da tese spinozana, segue que a ação política não pode conviver com a precariedade do corpo individual nem com o abandono do direito próprio.

Para exercer o poder, o rei eleito pela multidão chama para si forças de que, em parte maior ou menor, passará a depender, e tanto menos dono de si (no sentido de *sui juris*) é quanto mais depende de uma aristocracia que se esconde por trás de sua – frágil – figura real, por mais que sua imagem possa exceder a autoridade, *para o povo*, de baionetas apontadas para seus rostos. Quem é chamado pelo rei conhece sua real debilidade, dá conta melhor da dimensão de sua imagem, e, habitualmente presa da soberba, crê sempre ser capaz – como o outro não podia – de concentrar em si o poder. Maquiavel já esmiuçara isso, a seu modo, de como as conjuras podem se suceder umas às outras sem que o corpo político desvie um pouco que seja de sua rota de decadência. Porque, assim como é para Spinoza, as paixões humanas não distinguem classes quando nos assaltam, e quem pode alimentar-se da soberba assim o fará.<sup>3</sup>

A precariedade do poder, no *TP*, VI, 5, é assinalada por Spinoza em situações mais determinadas, em que o rei é criança, está doente ou sobrecarregado pela velhice, sendo rei “precariedade (*precarid*), e quem

na realidade tem o poder soberano são os que administram os superiores assuntos de estado ou que estão próximos do rei”.<sup>4</sup> Situações bem determinadas, com certeza, mas que necessariamente, cedo ou tarde, assomam – assim como um dos mais comuns ímpetos para quem pode dar-lhe razão, a libidinagem (*libidine*), que deita quem a cultiva aos pés de quem pode satisfazê-la. É possível ter o poder mais precariamente? A questão poderia enveredar a partir dessa pergunta, porém não são as linhas intensivas que delineiam essa precariedade, senão uma conjuntura, uma que permite que as coisas se movam *como se* um só pudesse deter todo o poder soberano.

\*\*\*

As mesmas determinações de precariedade do poder real reaparecem no oitavo capítulo do *Tratado político*, o primeiro dedicado à aristocracia. Porém, talvez forçando a vista – não sinto assim, mas pode ser –, vejo um tom propositadamente mais difuso nas linhas que Spinoza escreve relacionadas à monarquia, tom possibilitado pelos termos comparativos: “o estado monárquico é muitas vezes precário (*precarium*), seja pela pouca idade do rei, seja pela sua doença, ou pela velhice, ou por outras causas, enquanto a potência do conselho, pelo contrário, se mantém sempre idêntica”.<sup>5</sup> Entendo que, à proporção que a aristocracia é mais absoluta que a monarquia, esta tende a ser mais precária – do ponto de vista da ação política – que aquela, e isso envolve consequentemente que o engano seja uma quase instituição monárquica.

Para um olhar spinozano (já que falei de comparação), a filosofia política de Hobbes – não só por sua preferência pela monarquia – é uma lembrança constante do quão frágil é a barreira que impede a sociedade de recair em estado de guerra, a ponto de o medo pela própria vida ser a única ferramenta eficaz da soberania sobre seus súditos (medo universal, mas índice de solidão). É dizer, sim, estamos atados à civilidade por um fio. Spinoza está ciente do problema, por isso segue outro caminho: no caso, a perspectiva de que o poder volte à multidão (“a potência do estado, uma vez transferida para um conselho suficientemente grande, nunca



torna à multidão”), tocada em *TP*, VIII, 3, impossível para Hobbes (porque o poder nunca esteve na multidão, mas no povo e pela representação do soberano), significa o retorno ao estado de natureza. Isso não poderia ser o problema para Spinoza, já que o estado de natureza não é uma situação que abandonamos por entrarmos na política – qual seria então a vantagem de não permitir que a potência do império (*imperium potentia*) retorne à multidão? A potência que define o poder da cidade não é a da multidão?<sup>6</sup> Mas, por sua vez, não são as ilusões da multidão que têm a força de manter ou destruir formas políticas, e mesmo arrastar a servidão indefinidamente?

Deslocar o direito da cidade, retirá-lo da potência da multidão, do ponto de vista teórico, apenas cria falsos problemas. Porque a *existência* do rei ou a *existência* do conselho já exprimem a vontade da multidão, por mais “alienada” que possa ser (tais existências relatam, assim, histórias legíveis de uma sociedade). Por mais que possa iludir-se a respeito de quem *age* em determinadas formas políticas – ou não –, fato é que a expressão institucional dessa vontade da multidão – sua parte mais válida, pelo menos – é que é frágil quando dependente da imagem de unidade focada no rei. E essa fragilidade paralisa a multidão em um engano, como situado anteriormente. Daí o terceiro critério de superioridade da aristocracia em comparação com a monarquia (e repito a citação): “o estado monárquico é muitas vezes precário (*precarium*), seja pela pouca idade do rei, seja pela sua doença, ou pela velhice, ou por outras causas, enquanto a potência do conselho, ao contrário, se mantém sempre idêntica”.<sup>7</sup>

Mais uma vez, acredito que nem seja necessário apelar à frequência de vezes em que, na história, os reis e príncipes estavam doentes, ou eram demasiado jovens ou velhos, ou ainda se ausentavam para a guerra e para os negócios, ou quantos se entregavam sem penúria de energias à libidinagem... Spinoza não esconde, inclusive, sua repulsa pela vida cortesã, a qual gira ao redor dessa pequenina figura real. O que mais importa, e é um fato que decorre dos fundamentos da aristocracia, é que não pode ocorrer aquele engano vulgar de se confiar no *um* para a instauração

e preservação da paz e da concórdia, enquanto, tacitamente – por isso mesmo, pessimamente –, uma oligarquia aufere para si as vantagens do poder que *seria* político.

O *Tratado teológico-político* já realizara essa operação relacionando a precariedade do poder às configurações sociais que se nutrem do uso da força – aqui, não menos que no *TP*, apoiado na identidade entre direito e potência. Vejamos:

Ora, como já demonstramos que o direito natural tem por único limite a potência de cada um, segue-se que um indivíduo, necessariamente, cederá tanto do seu direito em favor de outrem quanto da sua potência transferir para ele, espontaneamente ou à força (*vi*). Nessa medida, quem tiver plenos poderes (*summam potestatem*) para dominar a todos pela força (*vi*) e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida, goza de um direito supremo sobre todos. Mas só manterá esse direito enquanto conservar o poder de fazer tudo o que quiser; de outro modo, o seu poder será precário (*precario*) e ninguém que seja mais forte estará, se não quiser, obrigado a obedecer-lhe.<sup>8</sup>

O domínio do medo necessita da força para se exercer – ou essa força será o povo, ou será estrangeira. Esse problema se segmenta em vários – mas, resumidamente, como pensa Spinoza, o cidadão que pega em armas, nesse caso, é movido por afetos, e são suas relações afetivas que o impulsionam a pegar as armas pela soberania ou contra ela –<sup>9</sup> e o medo constante e extremado (como o da pena capital) tende a transformar-se em indignação (e os que são assassinados por essa violência do poder, em exemplos).<sup>10</sup> A força do *um*, toda a rede que sustenta sua potência concreta não define o direito civil, e sua legitimidade está no direito de guerra (o que independe, com efeito, do regime monárquico).<sup>11</sup> Na indignação, o fio a ser rompido é, a princípio, com a soberania, não com a sociedade, nem com a própria cidade, necessariamente. Superada a ilusão de que a morte é o pior dos males, afasta-se, em simultâneo, a ilusão de que a paz baseada na inércia dos súditos renda uma vida verdadeiramente humana – mesmo que a multidão, ou a parte mais significativa dela, venha a recair em outras ilusões na sequência dos acontecimentos.

O poder será precário quando a base comum de seu apoio é a ilusão da sujeição inevitável, quando a multidão crê útil abandonar – imagina sê-lo possível – a potência própria para ações políticas.<sup>12</sup> Não há transferência da multidão à soberania, mas o medo pode estancar a tal ponto a vida comum que os poderes instituídos não convivem com contrapoderes visíveis que constituiriam direitos na mesma proporção que tais direitos/potências se inscrevessem na rede de conflitos características de uma dada sociedade. Vê-se que a precariedade do poder real é modalidade de uma configuração estagnante mais ampla – como tem de ser, se pensamos com Spinoza, já que o direito que define a ação política é sempre imanente à potência multitudinária, ou seja, não pode ser atualizado sem enfrentamentos (pontuais ou que percorrem a história de um povo), seja com/contra outras forças atuantes, seja contra os efeitos amortecedores do tempo.<sup>13</sup>

Se a violência do tirano, por exemplo, sedimenta pelo medo uma obediência passiva, que patina sem rumo apenas para não cair, a rede de conflitos que sustenta a multidão (enquanto movimentos de produção de direitos) e é por ela sustentada (enquanto contrapoderes capazes de determinar o mais possível as ações soberanas) é rasgada toda vez que a violência multitudinária é conduzida a descarregar-se nos suportes de imagem da servidão (o tirano) em vez de (re)conduzir o *imperium* a fundamentos que impeçam a tirania. A lição é maquiaveliana (de que vale matar o tirano sem atacar as causas da tirania?), e as “estruturas” imagéticas pensadas pelo florentino determinam igualmente a resposta “do poder” às ameaças internas ao corpo político:

Aqui, porém, não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. (...). Como é que ele (o novo monarca) pode encarar as mãos dos cidadãos ainda ensanguentadas pelo assassinio de um rei, cidadãos que se vangloriam de um parricídio como se fosse de uma boa ação e que fizeram tudo isso unicamente para que lhe servisse a ele de exemplo? É evidente que, se quer mesmo ser rei e não reconhecer o povo como seu juiz e senhor, se

não quer reinar *provisoriamente* (*nec precario regnare*), tem de vingar a morte de seu antecessor e contrapor assim um novo exemplo, de modo que o povo não ouse repetir tal façanha.<sup>14</sup>

Se o medo é o afeto mais comum da multidão, e se isso implica, em maior ou menor grau – mas o suficiente para que a dor constante seja preferível à morte –, uma paralisia na ideia que ela tem de si mesma, esse afeto não teria como ser contido nas linhas imaginárias ou geográficas que separam a multidão do poder soberano, e o pavor de que cidadãos derramem sangue real é a expressão coagulada de um medo que persiste em toda forma de soberania que não seja absoluta, democrática, ainda que quem exerça o poder se camufle por trás da figura real, do conselho aristocrático (como funcionários que dominam o aparato burocrático da cidade) ou, se posso arriscar, atrás da assembleia “democrática” (como em configurações históricas em que a economia e o mercado passam a dirigir a política).

\*\*\*

Claramente, a monarquia personalista rechaçada por Spinoza é o ponto mais baixo de uma sociedade em relação à produção de direitos. É onde a paz – segundo a construção propiciada pelos critérios spinozanos – é mais desfigurada e sua imagem comum mais dependente de uma ilusão, a qual é tanto mais nociva quanto mais fortalece a ideia de que a ação política é alheia à multidão e deve estar condensada em uma ou em poucas pessoas. Vimos que no *TP*, VI, 5, o cargo soberano pode ser subterrado por interesses que não são os do povo, nem os do rei, e pode assim servir de vácuo para ações que se travestem de políticas, mas são pessimamente ligadas a desejos pessoais. Uma monarquia que não tenha fundamentos tais que “toda lei seja vontade do rei, mas nem toda vontade do rei seja lei” terá fluxos de poder que disfarçam a ação política e que se legitimam por costumes e autoridades que não expressam o direito comum.

O que me lembra novamente Maquiavel: “são as forças que com facilidade ganham nomes, e não os nomes as forças”;<sup>15</sup> da consciência

spinozana desse fato, segue a precisão ao redor dos fundamentos dos dois regimes analisados (levando em consideração que, no *TP*, não são apresentadas as instituições do império democrático), unidos a ações prudentiais contra toda precariedade que não seja inevitável. Se extrapolo determinações do regime monárquico é porque, enfim, sem as precauções relativas à necessidade dos fundamentos, o conselho supremo aristocrático pode velar uma realidade oligárquica e/ou facciosa, e a defesa contra isso está justo na propagação da capacidade para a ação política institucional (pois aqui ainda é o medo da multidão pelos patrícios que garante a liberdade desta e, além disso, o conselho é uno, mesmo que múltiplo em sua conformação).<sup>16</sup>

E se há a contraposição a uma determinada experiência presa de uma teia de enganos relativos aos “lugares” e ações políticos, isso não significa que a *scientia politica* de Spinoza reaja negativamente a toda experiência – pelo contrário, é a lapidação desse conceito que permite, a partir da e com a ontologia do necessário, fundar uma mais que razoável *prática* política. Com efeito, a experiência do político, *atualmente*, mostra bem que forças de dominação, as repressivas, as mais autocentradas (distanciadas dos desejos da parte mais significativa da população?) não deixam de nomear e personalizar poderes, de fazer encaixar o poder de decisão da república nos limites de uma pessoa – em muitos casos, uma espécie de *frontman* inepto em política, mas que concilia, imageticamente, o que há de mais pavoroso (cultivado pelo pavor) na multidão e o que há de mais soberbo em quem age como se compusesse uma nobreza nacional.

Creio que, spinozamente, uma geografia mais detalhista das precariedades do poder, que coerentemente explora os territórios da monarquia (caps. VI e VII do *TP*), assumiria sem dificuldades que há uma tendência a se viver do engano onde quer que existam condições que levem ao desconhecimento da multidão do que é sua potência própria, não como um conjunto de pessoas, mas como forças que só podem coexistir na mesma cidade se têm em mente desejos fundamentais comuns – sem que haja, pois, a submissão de partes da multidão, cujas significâncias se

concretizam como se concretizam os direitos, se pensamos na face jurídica do corpo político. Enquanto a participação política não é um direito<sup>17</sup> (democrático e nunca assegurado, talvez nem assimilado pelo sistema jurídico, e sim em permanente resistência – como a que em nossos territórios exibem populações indígenas e de matriz africana há mais de meio milênio), sempre há uma certa precariedade do poder *político*, e isso é uma doença que cresce sempre que encontra alimento nos imaginários da multidão.

E, obviamente, a questão igualmente se põe em termos temporais. O tempo é efeito e causa de mobilizações coletivas cuja multiplicidade abre os poros do que essa perspectiva supõe como história; o tempo pesa, assim, quando organiza durações que apenas “desejam” permanecer durando, alonga-se como processo que marca nos corpos/memórias a servidão, disfarçada de vida. Esse alongamento faz crer que demandas e conflitos devam ser organizados por nomes, identidades, e que quem deve acerca disso tudo decidir deve ter *o nome, a identidade*. Outra experiência possível, entretanto, organiza a convivência de diversas temporalidades sem recorrer a identidades – originárias e fixas – e sem render-se a nomes (o que não os impede de serem usados). De outra forma, posso dizer que as assembleias populares são uma experiência de eternidade *mais* do que são eternos os conselhos de qualquer aristocracia, se posso assim livremente comparar termos para a eternidade.

Mas a liberdade já havia sido tomada quando transpus a precariedade do poder monárquico (muito ligada à concretude de nossos corpos físicos) para uma configuração aristocrática (em que o conselho não sofre dessas limitações). Tomei a liberdade maior quando por transpor a precariedade sem transpor seus termos – mas como acredito que o problema não está nos nomes, nem que exista configuração política que independa da fortuna, nem que historicamente exista um Estado absoluto (senão situações na história em que a soberania popular pôde agir soberanamente), essa “liberdade” não vai além de uma interpretação possível, spinozanamente.

## Notas:

- 1 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VI, 5, p. 49-50.
- 2 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VI, 4, p. 49.
- 3 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VII, 27, p. 80-81: “Talvez isso que escrevemos dê vontade de rir aos que restringem só à plebe (*plebs*) os vícios que são inerentes a todos os mortais, a saber, que no vulgo não há meio-termo, que é terrível se não teme, e que a plebe ou serve humildemente ou domina sobranceiramente, que é alheia à verdade e ao juízo etc.; a verdade é que a natureza é só uma e é comum a todos. Mas nós somos enganados pela potência e pela cultura, e daí o dizermos muitas vezes, quando dois indivíduos fazem a mesma coisa, que a um deles é lícito, e ao outro não fazê-la impunemente, não por ser diferente a coisa, mas quem a faz. A soberba é própria de quem domina. Se os homens se enchem de soberba com uma designação por um ano, o que não será com os nobres, que ostentam honrarias perpétuas! A arrogância destes, porém, reveste-se de fausto, de luxo, de prodigalidade, de uma certa conjugação de vícios, de doura tolice (*docta insipientia*) e de elegância na depravação (*elegantia turpitudinis*), de tal maneira que vícios repugnantes e torpes, se olhados um por um, pois nessa altura sobressaem maximamente, aparecem aos inexperientes e ignorantes como coisas honestas e dignas. Além disso, no vulgo (*vulgus*) não há meio-termo, se não teme, é terrível, pois a liberdade e a servidão não se misturam com facilidade. Finalmente, não é para admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de estado são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas coisas que não podem ser escondidas. Suspende o juízo é, com efeito, uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo nas costas dos cidadãos e que eles não falam sobre isso juízos errados nem interpretem tudo mal é o cúmulo da estupidez. Com efeito, se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada. Mas, como dissemos, a natureza é a mesma em todos. Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, e em toda a parte a verdade é, a maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas”.
- 4 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VI, 5, p. 50.
- 5 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VIII, 3, p. 89-90.
- 6 É importante seguir o retorno apontado por Espinosa nesse capítulo, indo ao *TP*, VII, 25: “Morto, portanto, o rei, morre de certo modo a cidade, o estado civil volta

ao natural e, por consequência, o poder soberano (*summa potestas*) volta naturalmente à multidão, a qual pode por isso fundar por direito leis novas e ab-rogar as antigas. Desse modo, é evidente que ninguém sucede por direito ao rei, a não ser quem a multidão quer que seja sucessor (...). Podemos também deduzir isso do fato de o gládio do rei, ou direito, ser na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais válida”.

- 7 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VIII, 3, p. 89-90.
- 8 ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XVI, p. 239.
- 9 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, V, p. 4.
- 10 ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XX, p. 309-310.
- 11 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, IV, 5, p. 40.
- 12 O grande exemplo dado por Spinoza de como um terreno de ação comum passa a ser exclusivo é do povo hebreu (ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XVII, p. 275-276): “Só depois de ter havido uma grande calamidade ou peste é que o povo, já cansado, se acalmou, mas num tal estado que preferiam todos morrer a continuar vivos. A bem dizer, era mais o fim da rebelião do que o início da concórdia. E assim aconteceu... houve grandes alterações, liberdade de fazer tudo, licenciosidade e covardia, razão pelas quais as coisas começaram a se deteriorar, até que, subjugados por diversas vezes, romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal, de modo que *a sede do poder deixasse de ser o templo para passar a ser uma corte* e os habitantes de todas as tribos continuassem, de fato, a ser concidadãos, mas em função dos reis e não já do direito divino e do pontificado. Tais alterações deram, no entanto, matéria abundante para novas desordens, de que resultou, enfim, a ruína total do Estado. *Que há, efetivamente, de mais insuportável para os reis que reinar a título precário e ter de tolerar um Estado dentro do Estado (quam precario regnare et imperium in imperium pati)?*”. Essa dependência do povo de uma figura real ata à memória da servidão passada a precariedade do reinado presente, indefinidamente: “com efeito, os profetas, que estavam dispostos a tudo, esperavam o momento oportuno, ou seja, a chegada ao poder de um novo rei, cuja autoridade é sempre precária enquanto pergunta a memória daquele que o antecedeu (*quod semper dum memoria praecedentis viget, precarium est*)” (ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XVII, p. 276-277). *Itálicos meus.*
- 13 Cecília Abdo Ferez escreve (en FERREZ, C. A. Derechos en guerra. Entrometer a Spinoza en la coyuntura latinoamericana. In: ITOKAZU, E. M. (org.). *Spinoza e nós.*



Spinoza atual/inatual, vol. 2. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2017, p. 73): “Pensar los derechos como dispositivos de contrapoderes, no sólo reinstala la lógica del conflicto al interior del propio *imperium* – volviendo al Estado latinoamericano contra sí, ‘descolonizándolo’, des-membrándolo y haciendo disputar sus partes, para reconfigurarlo de otros modos –, sino que permite interpretar el arraigo de estos nuevos derechos en cierta división social y en la politización con la que invisten modos ancestrales de organización comunitaria de la vida... entendiendo por *política* a esa inscripción de los derechos como dispositivos de contrapoderes al interior del propio *imperium*, motorizando el conflicto tanto en la sociedad, como al interior de los aparatos del Estado”.

- 14 ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, XVIII, p. 284.
- 15 MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução Martins Fontes. Revisão Técnica de Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007, I, 34, p. 106.
- 16 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, VIII, 1, p. 88: “se estes (os patrícios do conselho) forem só dois, cada um deles tentará estar acima do outro e o estado, em virtude da excessiva potência de cada um (*nimiam uniuscujusque potentiam*), facilmente se dividirá em em duas partes, ou em três, quatro ou cinco, se forem três, quatro ou cinco os que o detêm. As partes, porém, serão tanto mais fracas quanto mais forem aqueles a quem o estado for entregue. Donde se segue que, no estado aristocrático, para que ele seja estável, temos necessariamente de ter em conta, na determinação do número mínimo de patrícios, a grandeza do próprio estado”.
- 17 ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, XI, 1, p. 137.



## **A obediência consentida como meio afetivo de emancipação: para um exame crítico do uso livre da imaginação**

*Camille Chevalier* – École normale supérieure de Lyon (ENS de Lyon),  
Institute of Health Records and Information Management (IHRIM) e  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

No capítulo XIV do *Tratado teológico-político (TTP)*, Spinoza pretende estabelecer até onde se estende a liberdade de cada um para pensar as questões da fé. O autor defende a seguinte tese: cada um pode “adaptar as palavras das Escrituras a suas opiniões se existe um meio, nas coisas que têm a ver com a justiça e a caridade, de obedecer a Deus com uma alma o mais plenamente disposta”.<sup>1</sup>

A partir dessa afirmação, gostaria de perguntar em qual medida a obediência a Deus e os meios que a suportam podem permitir o uso livre da razão. Este artigo é derivado de uma parte da minha tese de mestrado, na qual estudei o conceito de *obsequium*, ou seja, obediência, submissão ou consentimento – de acordo com as diversas traduções. O *obsequium* designa o complexo afetivo de determinação à obediência. Quis pesquisar em quais condições esse processo passional permitiria o desenvolvimento da razão, antes de procurar fazer uma atualização do conceito do *obsequium* para propor uma leitura spinozista e crítica das relações de dominação que ocorrem nas democracias liberais. A interrogação fundamental segue a mesma.

Primeiro, apresentarei o que está em jogo nesse capítulo XIV do *TTP*. Sabemos que a fé requer apenas a obediência e não a ciência – esse é o ensinamento do capítulo XIII. Pode-se acreditar no que quiser sobre o que é Deus, desde que isso ajude a obedecê-lo. Alguns dogmas devem ser seguidos, como crer que Deus é onipotente, que ele é único, que tem um poder supremo, que é livre etc. Não importa a fé de garantir uma verdade sobre Deus, mas sim a obediência, e isso “com uma alma o mais

plenamente disposta” [*plus pleinement consentante*]. Sendo o objetivo garantir a obediência, é preciso criar um acordo, um consentimento, uma disposição ou um desejo de obediência.

Nesse objetivo de defender a obediência a Deus, Spinoza salienta que a fé deve permitir a liberdade de pensar. O uso livre da imaginação que apoia a obediência a Deus se parece com um direito a crer em qualquer coisa. Será que tal procedimento condena o desenvolvimento da razão? Será que ele envolve os homens em ficções supersticiosas? Ou será que, ao contrário, a obediência a Deus e o livre uso da imaginação para obedecer *sob a mais plena disposição da alma* possuem aspectos propedêuticos para o livre uso da razão? Vou tentar mostrar em quais condições podemos defender a ideia contraintuitiva de que a obediência consentida a Deus dispõe os homens ao livre uso da razão, apesar de parecer, mais evidentemente, constituir um obstáculo a ele. No final questionarei o papel que tem, nesse processo, a produção do consentimento.

### **Como a obediência a Deus impede o desenvolvimento da razão?**

Primeiro, a liberdade de pensar aparece como a liberdade de imaginar, de crer em qualquer coisa, inclusive no falso. A disposição à obediência parece suportar ignorância e submissão. Os dogmas piedosos para “inclinam a alma à obediência” são crenças falsas que confortam os indivíduos na ignorância e na superstição. Nesse sentido, a obediência a Deus é uma obediência passiva, a partir de ideias inadequadas. Ela impediria o livre uso da razão.

Para dispor os Hebreus à obediência, Spinoza escreve que “Moisés não quis convencer-lhes (...) pela razão, mas sim ligar-lhes por um pacto, juramentos e benefícios; ele exortou o povo a obedecer por medo das punições e por esperança de recompensas: meios que conveniam com a obediência, e não a ciência”.<sup>2</sup> O caso dos Hebreus é paradigmático de um Estado que condiciona tão bem os indivíduos a obedecer, para que eles adiram à necessidade da ordem, que impede todo desenvolvimento da razão ao invés de criar essa possibilidade. O que determina os indivíduos a obedecer supõe frequentemente ignorar a falsidade ou a mentira na qual repousa a obediência. Assim, o desenvolvimento da razão está longe de ser

promovido para evitar toda forma de rebelião. Em nome da obediência, é preferível reproduzir a ignorância e alimentar as ficções supersticiosas.

No *credo minimum* exposto ao fim do capítulo XIV, o segundo ponto de acordo com o qual “Deus é único” é preciso “para que Deus seja um objeto supremo de devoção, de admiração e amor”.<sup>3</sup> A forma de determinação à obediência a Deus é passional. A admiração e a devoção, que são formas passionais de amor, focam a atenção e limitam a diversidade de nossas afecções, impedindo o progresso da razão. A obediência a lei divina é baseada no amor, na adoração, na devoção, na esperança da salvação e no medo dos castigos. Essas paixões misturadas e persistentes que sustentam a religião não vão no sentido de um melhor conhecimento da natureza divina, nem das razões para a obediência em geral. Mas o conhecimento dos atributos divinos de justiça e caridade também dispõe os homens à obediência: entrevemos a possibilidade de defender um valor propedêutico à fé. O que, na obediência a Deus, permite dispor os homens a usar livremente da razão?

### **Como a obediência a Deus permite o desenvolvimento da razão, apesar de todos os fatores passionais?**

A obediência a Deus implica um conhecimento mínimo, dos atributos que compartilhamos com Deus: a justiça e a caridade. Obedecer a Deus apenas consiste em mostrar caridade e justiça e cultivar o amor ao próximo: “ninguém pode negar que quem ama seu próximo como a si mesmo por causa do mandamento de Deus é obediente e bem-aventurado segundo a Lei”.<sup>4</sup> O amor ao próximo é um afeto racional por excelência. E nos ensina a viver em amizade, concórdia e utilidade comum. Esse mandamento é “a única norma de toda fé universal”,<sup>5</sup> e Spinoza acrescenta que “tudo pode ser deduzido desse único fundamento ou pela razão só”.<sup>6</sup> O amor ao próximo, ou seja, a obediência a Deus, é racional em si. Este faz parte do conhecimento mínimo dos atributos de justiça e caridade que são tanto reveladas pelas Escrituras quanto ensinados pelo conhecimento racional.

No capítulo XIV, percebe-se um deslizamento de termos: a liberdade de acreditar em qualquer coisa, o livre uso da imaginação para sustentar a obediência se torna a liberdade de pensar, de filosofar. Para defender

a liberdade de pensar, que no início é o livre uso da imaginação, sem se preocupar com a verdade, Spinoza insiste na distinção entre a fé e a filosofia. A filosofia consiste em procurar a verdade, enquanto a fé só espera obediência. A fé pode conviver com o livre uso do pensamento, da razão e da imaginação, contanto que os homens obedeçam. Mas esse livre uso da imaginação surge depois como um aliado do desenvolvimento da razão: “A fé deixa cada um filosofar com a maior liberdade para que todo mundo pudesse pensar o que quiser” e “os fiéis são apenas os que praticam e incitam a justiça e a caridade, segundo suas disposições e as forças da sua razão”.<sup>7</sup> No capítulo XIV, Spinoza mostra como a liberdade de pensar permite simultaneamente sustentar a obediência a Deus, ou seja, o amor ao próximo, e a procura da verdade. A liberdade de imaginar qualquer coisa, que Deus seja fogo, espírito, luz, ideia, ou dragão, cria o consentimento e deixa espaço para pensar livremente, fora das disputas teóricas. O livre uso da imaginação se torna uma possibilidade de filosofar. Saber o que Deus é, e porque ele é um modelo de vida, não releva da fé, mas da filosofia.

A obediência a Deus e às disposições racionais que supõe – o amor ao próximo, a promoção das obras de justiça e caridade – fornecem condições ao desenvolvimento da razão. Por conta dessas disposições, a obediência a Deus pode superar a servidão passional que ela alimenta, e constituir uma propedêutica à vida sob a direção da razão.

### ***O Obsequium, ou o consentimento como meio afetivo de emancipação***

Quais são os efeitos do livre uso da imaginação e da obediência com uma alma o mais plenamente disposta? Depois de ter apresentado os dogmas fundamentais no *credo minimum*, Spinoza deduz que “quanto aos outros dogmas, cada um, se conhecendo melhor do que ninguém, deve pensar o que lhe parecerá o melhor para fortificar seu amor da justiça”.<sup>8</sup> Para favorecer as condições de cumprimento do amor ao próximo e da justiça, é necessário facilitar a obediência. O livre julgamento, livre uso da imaginação ou a liberdade de pensar, fora dos dogmas religiosos e dos conflitos que estes criam, devem permitir a cada um “adaptar esses

dogmas à sua compreensão, e os interpretar da maneira que lhe parece adequada para favorecer sua adesão, sem dúvida e com um acordo total, para obedecer a Deus com o maior consentimento”.<sup>9</sup> O maior consentimento parece essencial nesse processo: a liberdade de pensar apoia ou cria o consentimento, a mais plena disposição da alma (a obedecer), e permite conspirar no sentido do amor ao próximo, da justiça e da caridade. É interessante notar que a liberdade de pensar tem como objetivo permitir “obedecer a Deus com uma alma o mais plenamente disposta”, com o maior consentimento, com o acordo pleno da alma. O consentimento surge como um instrumento com uma utilidade dupla: por um lado, de dominação – para submeter os homens à obediência a Deus, ou seja, ao comportamento de justiça e caridade –; por outro lado, de emancipação – pois favorece a liberdade de pensar, a paz interior, a concórdia, e assim a potência de agir.

Nesse contexto de geração da obediência, que parece impedir o desenvolvimento da razão, se pode questionar o valor do consentimento como meio afetivo de emancipação. Essa emancipação não é uma anulação da obediência a Deus, mas o desenvolvimento da capacidade de filosofar. A partir desse exemplo da obediência a Deus, pode-se pensar uma forma de considerar a obediência consentida como meio afetivo de emancipação. Porém, tal proposição depende das condições de produção do consentimento. Uma dessas é incentivar o livre pensamento. Ampliando nosso questionamento, a pergunta que segue, a propósito do valor do livre uso da imaginação por exemplo, é a seguinte: em quais condições a imaginação não fica presa nas representações erradas, falsas, e se torna um meio de chegar a filosofar? Spinoza nos dá os meios conceituais para aprofundar isso.

Notas:

- 1 *TTP*, XIV, 1. Abreviações usadas: *TTP* designa o *Tratado teológico-político*, em seguida vem o número do capítulo e o número do parágrafo de acordo com a edição bilíngue: *Traité théologique-politique*. Trad. Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2012. A tradução dos trechos do *TTP* para o português a partir da edição francesa é minha; conseqüentemente, as aproximações não podem ser imputadas aos autores. Diogo Pires Aurélio, na edição portuguesa, traduz “será lícito a cada um adaptá-la às suas opiniões, se vir que desse modo poderá obedecer a Deus, de ânimo ainda mais consentâneo (...)”. Quis usar o conceito de disposição para abordar a noção de consentimento, seguindo as análises disposicionalistas de Pascal Sévérac e, mais recentemente, de Jacques-Louis Lantoiné, porque permite colocar em evidência o processo afetivo na produção de consentimento.
- 2 *TTP*, XIV, 3.
- 3 *TTP*, XIV, 10
- 4 *TTP*, XIV, 3.
- 5 *TTP*, XIV, 3.
- 6 *TTP*, XIV, 4.
- 7 *TTP*, XIV, 13.
- 8 *TTP*, XIV, 9.
- 9 *TTP*, XIV, 11.



## **Elias, Spinoza e os problemas do individualismo liberal**

*Pablo Pires Ferreira* – Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

O tema proposto por este Colóquio – filosofia e liberdade – nos inspira a trazer algumas reflexões sobre o Liberalismo. Isso porque talvez nenhuma ideologia tem sido tão eficaz em moldar o conceito de liberdade. Basta olharmos para a etimologia do liberalismo. Com efeito, se pensarmos em outras ideologias que se concretizaram como governo nos últimos 100 anos, enquanto o comunismo nos remete à palavra comuna ou comum; ou o fascismo, que nos leva ao fasces, símbolo dos magistrados romanos que lhes conferia o poder de flagelar e decapitar cidadãos desobedientes; o liberalismo, inevitavelmente, nos faz pensar na liberdade. Mas que liberdade é essa? Uma evidência pode ser dada, por exemplo, se observarmos quando alguns liberais acusam Cuba de violação dos direitos humanos. Trata-se, como sabemos, de país resistente aos ideários econômicos do Liberalismo. Veremos que tais acusações não dizem respeito ao direito humano à saúde universal, à educação, à moradia ou à segurança; mas sim acusações de afronta ao direito de liberdade política, de expressão, de difusão do pensamento e de movimento.<sup>1</sup> Em contraposição, não é natural observarmos denúncias de liberais voltadas contra as violações de direitos humanos que acontecem diuturnamente em países de economia de mercado e democracia burguesa, como os Estados Unidos; onde, segundo estatísticas da ONG<sup>2</sup> Homeless Children America, hoje à noite uma em cada 30 crianças dormirá nas ruas, totalizando cerca de 2,5 milhões de crianças sem moradia. Não entraremos no mérito do que ocorre em outros países latino-americanos, africanos ou asiáticos, submetidos ao mesmo receituário político-econômico liberal. Ao que aqui importa, é notável observar uma retórica de defesa da liberdade que é desatenta para com os direitos humanos sociais e se escandaliza com violações dos

individuais. Isso nos parece indicativo de que para os liberais a liberdade seja algo muito mais da esfera do indivíduo do que do social.

De fato, em entrevista concedida à revista *Women's Own*,<sup>3</sup> em 1987, a então primeira-ministra britânica, Margaret Thatcher, dizia o seguinte: “(...) não há essa coisa de sociedade. O que há são homens e mulheres individuais e suas famílias. E nenhum governo pode fazer nada exceto por meio das pessoas, e as pessoas precisam primeiro cuidar de si mesmas. É nosso dever cuidarmos de nós mesmos e só então cuidarmos de nossos vizinhos”.

Antes de abordarmos a negação da sociedade, é curiosa a menção não só ao indivíduo, senão também à sua família; o que nos remete ao economista Friedrich Hayek. Em um célebre ensaio chamado *Individualism: true and false*, o austríaco diferencia os processos sociais espontâneos dos racionalmente produzidos. Os primeiros seriam fruto de um individualismo verdadeiro, livre, no qual a realização dos objetivos individuais ocorreria de maneira voluntária e ativa, não sendo, pois, previamente desenhados por nenhum indivíduo em particular. Já os processos sociais racionais seriam produto de uma intervenção planejada e, por conseguinte, acabariam por cercear a liberdade. O resultado seria um falso individualismo, uma vez que nesses processos racionais os indivíduos seriam constrangidos pelos poderes daqueles que criaram tais processos. Voltemos ao que diz Thatcher: as famílias seriam agregados espontâneos, inclusive fundamentais para realização dos indivíduos, ao passo que, por exemplo, um sistema de previdência pública, por ter sido planejada e não surgido espontaneamente, restringiria a liberdade individual.

A negação da sociedade segue o mesmo roteiro. Não só para Hayek, senão também para Von Mises e toda a escola austríaca, não existe essa coisa de sociedade e sim processos sociais em função unicamente de escolhas individuais. Estamos a tratar do individualismo metodológico que, como afirma Bourdieu, não passa de uma atualização do *Homo oeconomicus* da economia liberal clássica, agora reconfigurado por inspirações neoliberais contemporâneas da filosofia do sujeito e da consciência. Um modelo matemático de um homem que busca maximizar sua satisfação e

suas vantagens individuais. Modelo continuamente atualizado e adaptado às circunstâncias para atender a uma praxiologia no sentido de tentar prever não escolhas racionais, mas sim as mais provavelmente satisfatórias, consideradas as capacidades cognitivas e lógicas limitantes dos agentes. A sociedade nada mais seria que uma abstração simplificada da soma de agregados de escolhas desse modelo de homem. De concreto, real e relevante, há apenas o indivíduo. Instituições como a família, as comunidades religiosas, dentre outros agregados intermediários espontâneos até poderiam ser considerados, mas sempre, em última análise, dependem do indivíduo. Assim, nações, países, classes sociais não passam de abstrações, e pensar a economia e a política a partir delas poderia servir a políticas que depreciariam a liberdade individual.

Da teoria à prática, Thatcher, como todos sabemos, juntamente com Reagan nos Estados Unidos e Pinochet no Chile aplicaram as teorias neoliberais fundadas no individualismo metodológico. São, em seguida, mimetizados por inúmeros outros governantes em maior ou menor intensidade, com maior ou menor eficácia na destruição do Estado de Bem-estar social: esse monstro visto por Hayek como uma etapa anterior no rumo às economias planificadas, como as do bloco comunista. Essas últimas encaradas como um caminho para o que os membros da Escola Austríaca entendiam como totalitarismo e servidão. Contudo, como apontam Rosanvallon, Pickety e outros, o saldo concreto do neoliberalismo tem sido um aumento gradual de uma parcela cada vez menor da população concentrando um patrimônio cada vez maior, em detrimento de uma maioria de trabalhadores que, inversamente, tem cada vez menos para sobreviver. Some-se a isso a degradação dos laços sociais, um aumento da descrença na política e o conseqüente retorno de governos protofascistas.

Diante desses fatos, portanto, faz-se urgente problematizar a eficácia do individualismo metodológico não só em trazer bem-estar, mas, especialmente, em representar a realidade. É o que faz Norbert Elias. Em *A sociedade dos indivíduos*, critica as concepções individualistas que creem na “‘sociedade’ como meio e os ‘indivíduos’ como o valor e o objetivo supremos”.<sup>4</sup> Porém, não menos intensamente, também duvida de holistas,

que entendem o “‘indivíduo’ como meio e o ‘todo social’ como o valor e o objetivo supremos”. Por tratar de objeto humano, ou seja, nós pensando sobre nós mesmos, Elias denuncia que tanto individualistas quanto holistas recorrentemente (usemos uma terminologia spinozana que não é a dele) se deixam levar por afetos passivos de medo e esperança, uma vez que tanto o holismo quanto o individualismo podem e são usados como armas ideológicas nas disputas de poder.

Em contraposição, propõe uma alternativa que pode ser explicada com a seguinte analogia sobre a relação entre as pedras e a casa por elas formada:

[Essa relação] nos proporciona um modelo simples para mostrar como a junção de muitos elementos individuais forma uma unidade cuja estrutura não pode ser inferida de seus componentes isolados. É que certamente não se pode compreender a estrutura da casa inteira pela contemplação isolada de cada uma das pedras que a compõem. Tampouco se pode compreendê-la pensando na casa como uma unidade somatória, uma acumulação de pedras [sem se pensar na sua forma e na função que cada uma desempenha na estrutura da casa].<sup>5</sup>

A mesma analogia poderia ser feita tomando-se o sistema solar. Impossível apreendê-lo no todo e nas partes sem levar em consideração a invisível interação gravitacional. Apesar de Elias ressaltar que o estudo da sociedade não deve se espelhar nas ciências naturais, essa segunda analogia serve para chamar a atenção sobre a importância daquilo que não se vê nem se mensura: as relações envolvidas no processo social. Cite-se: “Numa palavra, cada pessoa que passa por outra, como estranhos aparentemente desvinculados na rua, está ligada a outras por laços invisíveis, sejam esses laços de trabalho e propriedade, sejam de instintos e afetos”.<sup>6</sup> E essas relações não se limitam à biografia pregressa, pois se transformam constantemente. Para exemplificar, o sociólogo imagina uma conversa, cite-se:

(...) alguma coisa passa de um para o outro. É assimilada na estrutura individual das ideias deste. Modifica sua estrutura e, por sua vez, é modificada, ao ser incorporada num sistema diferente. [E segue]

Mas a direção e a ordem seguidas por essa formação e transformação das ideias não são explicáveis unicamente pela estrutura de um ou de outro parceiro, e sim pela relação entre os dois.<sup>7</sup>

Essa estrutura se estabelece por relações prévias de trabalho, de propriedade e afetivas. E são atualizadas constantemente, como no exemplo, numa simples conversa. Essa vamos chamar de multicausalidade nos remete a dois célebres conceitos spinozanos: o de transindividualidade, desenvolvido por Balibar<sup>8</sup> e o de *ingenium*, para o qual tomaremos como referência Pierre-François Moreau.<sup>9</sup> Para não sermos redundantes, pois ambos os conceitos já devem ser amplamente conhecidos por quem estuda Spinoza, sintetizemos. Balibar expõe que Spinoza é irreduzível aos dualismos; portanto, no âmbito das modificações da substância (dos indivíduos, se quisermos) nada é nem totalmente ativo, nem passivo. Completamente-se, por tratarmos de uma ontologia do infinito, tampouco haverá linearidade causal. Um indivíduo humano nunca poderá se dizer absolutamente ativo (ou livre), pois sempre haverá uma causalidade exterior a afetá-lo; e pelos mesmos motivos, nunca completamente passivo. E como ocorre essa causalidade? Sempre na ontologia do infinito, se A causa efeito em B, simultaneamente C, D, E e F também o fazem; e também simultaneamente B causa efeitos em A, C, D, E, F etc. Trata-se, portanto, de uma rede, de uma espécie de matriz relacional de ação e paixão. Balibar expõe então o que seria o processo de individuação. Aconteceria em três níveis: primeiro, a individualidade é a própria expressão produtiva da substância: se ela é causa, há efeito, há modificação, há indivíduo. Segundo, esses efeitos são infinitamente constituídos por outros efeitos, comportando uma relação de mesmo nível, subjacente e englobante. Terceiro, essa relação modular nunca será completa ou autossuficiente, manterá sempre uma mistura, uma troca com o exterior. E nessa teia causal, se pensamos nos seres humanos, os afetos – enquanto causas ou efeitos – não se sucedem um de cada vez, mas alternada e concomitantemente.

A transindividualidade integra-se com o conceito de *ingenium*. Todo indivíduo caracteriza-se por ter uma essência absolutamente singular definida como desejo; e por ter um corpo/mente único. E será da relação passional e ativa, igualmente única, dessa essência singular com o meio

que se define a índole, o temperamento, ou, no latim de Spinoza, o *ingenium* de cada um. De fato, cada indivíduo nasce com um corpo/uma mente, que no correr do tempo vai se modificando na interação de repouso e movimento com a natureza. Essa interação deixa marcas que definem distintos os temperamentos: pessoas corajosas ou covardes, aptas a resistir às adversidades ou fracas de espírito, misericordiosas ou cruéis, cada qual com sua maneira própria de continuar imaginando no mundo. E das relações dos diversos *ingenia*, nas discórdias ou imitações afetivas, surgem as facções e as consequentes disputas políticas.

Na crítica ao individualismo metodológico, a sociologia de Elias e a filosofia de Spinoza parecem se complementar. Ambas servem de suporte para aqueles desejosos em enfrentar ideologicamente a ontologia e epistemologia neoliberal com a segurança de não se cair em um estruturalismo holista. Ambas são armas para uma batalha ideológica necessária, pois, como os fatos indicam hoje no Brasil e no mundo, o neoliberalismo nada tem a nos oferecer senão a supressão da solidariedade, a imposição de agendas econômicas degradantes e um caminho para a servidão.

#### Notas:

- 1 Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2018-03/cuba-e-venezuela-reaparecem-em-lista-negra-de-direitos-humanos-da-oea>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- 2 Disponível em: <https://www.nbcnews.com/business/economy/one-30-american-children-homeless-report-says-n250136>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- 3 Disponível em: <https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- 4 ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar: 1994, p. 73.
- 5 ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar: 1994, p. 16.
- 6 ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar: 1994, p. 22.
- 7 ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar: 1994, p. 29.
- 8 BALIBAR, Étienne. [email] 31 ago. 2014, Nova Iorque [para] AGUIAR, Thais Florencio de, Rio de Janeiro. 46f. Artigo intitulado *Individualité et transindividualité chez Spinoza*.
- 9 MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.

## **A tal coisa semelhante a nós: a ambiguidade da imitação afetiva e os dois caminhos da antropologia não antropocêntrica em Spinoza**

*Baptiste Grasset* – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio)

### **A questão difícil da antropologia em Spinoza**

Fora da ontologia unitária dos corpos naturais, não há formulação válida das questões humanas, segundo Spinoza. Porém, com os recursos teóricos exclusivos de uma tal ontologia, será mesmo possível elaborar uma antropologia irreduzível tanto à biologia ou à zoologia quanto à física? À quarta das grandes perguntas sistemáticas kantianas, “O que é o homem?”<sup>1</sup> Spinoza nunca iria responder diretamente: inexistente na *Ética* qualquer definição do homem que faça deste uma coisa a parte das demais coisas da natureza (uma substância), ou uma coisa a parte da natureza (um número). Entretanto, mesmo que se conceda de bom grado a precariedade do conceito de antropologia quando aplicado à obra do autor da *Ética*,<sup>2</sup> precariedade de fato deveras condizente com seu famoso convite a não conceber “o homem na natureza qual um império num império”,<sup>3</sup> cabe observar que a dedução geométrica das paixões que se desdobra ao longo da Terceira Parte do livro opera como gênese ontológico-afetiva da etologia propriamente humana, até certo ponto antropocêntrica sem ser antropocêntrica.<sup>4</sup> Ora, não há dúvida de que tal gênese, ao reconduzir, de forma sintomatológica, comportamentos humanos até desejos naturais quantitativamente polarizados,<sup>5</sup> logra delinear um espaço suscetível de desdobramentos propriamente antropológicos. Aliás, não serão justo tais desdobramentos que irrompem na *Ética* quando, em meados da referida gênese, a partir da Proposição XXVII da Terceira Parte, surge um mecanismo (a imitação dos afetos) que, ao que parece, consegue levar a demonstração da escala modal geral dos corpos naturais muitíssimo complexos até a escala modal peculiar dos corpos humanos, isso sob a égide

da semelhança inter- e intracorpórea?<sup>6</sup> Entretanto, será mesmo possível internalizar total e satisfatoriamente a antropologia na ontologia da natureza? Decerto, que o homem não constitua alguma espécie excepcional no âmbito uno da natureza para o Spinoza de 1677 não quer dizer que o homem não possua uma essência.<sup>7</sup> Ademais, que essa essência não seja uma substância<sup>8</sup> não significa que não exista uma natureza humana, ou mais exatamente uma modalidade humana da natureza. Posto isso, para compreender essa modalidade, talvez se deva renunciar a pensar o homem. Melhor dizendo: talvez se deva deixar de julgar a natureza, a existência e o desejo quais meros predicados ou adjetivos do homem tido como sujeito absoluto ou substância autossuficiente; para lograr entender segundo que termos precisos certos modos muitíssimo complexos da natureza predicam singularmente (ou humanamente) esta. Ora, cabe notar que, na Terceira Parte da *Ética*, ao longo da dedução dos afetos característicos do modo humano da natureza, a relação entre os conceitos de *imaginação* e de *semelhança*, que ritma e adensa gradativamente o quadro das paixões, não é unívoca; pelo contrário, ela acata duas lógicas distintas, que delineiam dois caminhos também distintos para qualquer abordagem spinozista da questão da singularidade da potência humana.

**Primeiro caminho (heterodoxo): a coesão própria da região antropológica é decorrente do discernimento certo da humanidade pelo corpo**

O que um corpo humano pode, o que ele faz enquanto corpo, de imediato e constantemente, o que ele persevera em fazer tanto quanto pode, é utilizar as proporções naturais de movimento e repouso de que dispõe ao imitar seus pares,<sup>9</sup> ou seja, aquelas tais coisas semelhantes a nós de que fala reiteradamente a Proposição XXVII da Terceira Parte da *Ética*.<sup>10</sup> Sejam mais precisos: acertadamente ou não, a mente julga serem certos corpos semelhantes ao nosso; quanto ao corpo, ele discerne certas proporções precisas de repouso e movimento, o que logo desagua numa prática (a imitação dessas proporções). Porém, ao passo que a contribuição mental a esse processo de contágio é ressaltada por Spinoza,<sup>11</sup> assim como a do desejo à emulação,<sup>12</sup> parte da contribuição correspondente do corpo



– vale dizer, a execução das precisas proporções de movimento e repouso discernidas em corpos a ele semelhantes – se vê meio que escamoteada, isso em decorrência do destaque dado à imaginação na explicação desse processo.<sup>13</sup> Ora, a assimilação discernente dessas proporções pelo corpo humano ainda é indubitavelmente pressuposta pela Proposição XXVII e pelas Proposições seguintes. Daí a terminologia muito meticulosa, e aparentemente unívoca, que caracteriza a descrição spinozana da dinâmica imitativa.

Assim, enquanto a Proposição XXVII propriamente dita enuncia que “Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante”, seu primeiro Corolário esclarece que “se imaginarmos alguém, por quem jamais nutrimos afeto, afetar de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor a ele. Se, ao contrário, o imaginarmos afetá-la de tristeza, seremos afetados de ódio a ele”. Aqui calham quatro observações. Primeiramente: enquanto a Proposição trata das consequências afetivas duma relação efetiva entre duas coisas semelhantes (chamemo-las de coisa 1 e coisa 2), em que a coisa 1 imagina o suposto afeto da coisa 2, afeto pelo qual ela mesma se vê efetivamente atingida logo em seguida, o Corolário trata das consequências afetivas duma relação efetiva entre três coisas semelhantes (as coisas 1, 2 e 3), em que a coisa 1 imagina o afeto que a coisa 2 provoca supostamente na coisa 3, suposto afeto esse que provoca o atingimento da coisa 1 por um afeto efetivo, desta feita distinto do imaginado na coisa 3, porém polarizado de acordo com o valor conativo deste.<sup>14</sup> Segunda observação: não imaginamos que a coisa é semelhante a nós.<sup>15</sup> Ela é semelhante a nós. Efetivamente. E, por isso mesmo, quando a imaginamos afetada por tal ou tal afeto, o efeito real que nossa imaginação vai gerar será o nosso contágio por esse mesmo afeto que imaginamos. Aqui, o conteúdo imaginário é semântico (ele conota amorosa ou odiosamente a relação com a coisa semelhante), porém o ímpeto arqueoimaginário (isto é, o contágio<sup>16</sup> ou a reação<sup>17</sup>) é performático e remete ao *conatus* antropodiscernente de certos corpos, isto é, à potência característica (propriamente humana) que certos corpos têm, que é, de imediato, de existirem na intimidade somática

que eles discernem em seus semelhantes, os demais corpos humanos.<sup>18</sup> Terceira observação: *os corpos humanos se detectam e se individualizam humanamente ao se imitarem e se imitam ao se detectarem como humanos. É exatamente isso que o corpo humano pode.* Se a dinâmica imitativa é imaginária, e, portanto, predominantemente passional, a modificação primordial e visceral que a possibilita é uma prática do próprio corpo humano que consiste em logo imitar algo encontrado acidentalmente que, de maneira tendencialmente certa, esse corpo discerne como semelhante, como humano.

Outrossim, é justo tamanha *prática adequada*<sup>19</sup> que faz desse corpo capaz de executar proporções precisas de movimento e repouso um corpo humano, vale dizer, imerso na coexistência humana. Quarta e derradeira observação: retomei as expressões “contágio” e “imitação dos afetos” da tradição do comentário spinozista. Ora, vale enfatizar que ambas fórmulas apenas fazem sentido caso a semelhança seja *efetivamente discernida*. Pois, essa coisa sente efetivamente o que ela imagina(va) outra coisa efetivamente semelhante sentir.<sup>20</sup> Por conseguinte, é indubitável a relevância do questionamento antropológico para o Spinoza de 1677, porém a abordagem ontologicamente unitária que impera sobre as deduções da *Ética* leva seu autor a sempre reconduzir a especificidade humana à semelhança antrópica e à etologia corpórea socializante acima explicitada: daí que os afetos possam ser deduzidos, sem, entretanto, que seja plausível uma superação definitiva das paixões, nem *a fortiori* uma antropologia totalmente autossuficiente, a qual seria sempre suspeita de endossar postulados concernentes à excepcionalidade do arbítrio ou dos fins humanos. Inexiste, portanto, qualquer “corte antropológico” em Spinoza? Talvez exista sim no sentido em que somos cegos ante nossa visceral predileção para com os outros seres humanos: o discernimento corpóreo é inconsciente, apesar de certo. Há um salto vivido em primeira pessoa (do plural e do singular, indistintamente), salto inexplicado que corresponde à passagem abrupta e inconsciente dos interesses naturais que os homens nutrem para com suas afecções animais em geral<sup>21</sup> aos interesses naturais muito mais intensos que nutrem para com afecções inter-humanas.<sup>22</sup> Dito isso, esse corte não é ontológico. Arrastados pelo seu acerto

primordial (atinente à semelhança corpórea alheia), os homens vivem sob influências sugestivas e imaginárias; o que os leva facilmente a fazer da natureza e da existência meros predicados da humanidade e a cultivar diversas formas de antropocentrismo teleológico. Contudo, isso não implica que, para se emanciparem dessas influências eles devam almejar garantir sua suprassensibilidade ou sua supranaturalidade, e sim que eles devem compreender (e não repelir) seu fundo somático-afetivo visceral para, sobre tais bases, racionalizar suas condutas. Esse é o espaço próprio da antropologia etológica spinozana, alicerce de sua ética terapêutica por vir na Quarta e na Quinta Parte do livro.

**Segundo caminho (ortodoxo): não há região antropológica, e sim escala modal etológica baseada na compatibilidade ontológica dos corpos humanos**

Dito isso, vale admitir que, para além de sua aparente univocidade, as formulações de Spinoza sofrem certas variações que podem gerar legítimas dúvidas em seus leitores. Assim, num Escólio da mesma Proposição XXVII da Terceira Parte, Spinoza escreve a respeito do “Amor e [do] Ódio àquele que fez bem ou mal a *uma coisa que imaginamos semelhante a nós*”.<sup>23</sup> Aqui, inegavelmente, o autor estende o poderio da imaginação à própria semelhança e, por essa razão, ele parece solapar a validade real do discernimento corpóreo.<sup>24</sup> Isso condiz com as interpretações mais intelectualistas da *Ética*, que consideram que a imaginação é sempre suspeita de induzir a mente a permanecer no âmbito do conhecimento de primeiro grau. Pois, caso se desista de limitar a abrangência da imaginação e se passe a derivar inteiramente dela o processo da imitação afetiva, inclusive a detecção da semelhança, então, no lugar duma prática corpórea inconsciente e, apesar disto, adequadamente discernente da semelhança (como sustentado – quiçá escandalosamente – no âmbito do “primeiro caminho”), o que vige é um movimento de autossugestão imaginária que ocorre e se desdobra na ocasião dos encontros com corpos semelhantes; porém sequer se sabe se a coisa afetivamente afinada por esse movimento inconsciente acerta ou não quando crê imitar *semelhantes*; e assim é, até que a razão compreenda as causas adequadas desse

mecanismo de expansão dos afetos no indivíduo humano, e diagnostique o caráter acidental das causas particulares das paixões.<sup>25</sup> Mais, outra variação vocabular, desta feita no Escólio da Proposição XXII, tende a retirar do corpo o ato de assimilação discernente da humanidade de certos corpos externos: “cabe notar que não nos comiseramos apenas da coisa que amamos, mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, *contanto que a julgemos semelhante a nós*”.<sup>26</sup> Se o que temos chamado de discernimento da semelhança humana é um juízo, então ele deixa de ser uma assimilação performática, físico-afetiva, de certas proporções de movimento e repouso, para se tornar o termo conclusivo de uma inferência. Esse termo, quando alcançado, corresponde na mente à execução, no corpo, de precisas proporções de movimento e repouso, e, no *conatus* em seu conjunto, a um ímpeto de simpatia para com qualquer coisa que encontramos e à qual o juízo se aplica. Outrossim, se o discernimento é um juízo verdadeiro, o discernido – isto é, a semelhança – é constatado, e remete a um fato, a saber, a compatibilidade ontológica da natureza dos corpos em presença. Aliás, é para essa direção que parece apontar a Demonstração da Proposição XXVII: “*Se, portanto, a natureza do corpo externo for semelhante à do nosso Corpo, então a ideia do corpo externo que imaginamos envolverá uma afecção de nosso Corpo semelhante à afecção do corpo externo*”.<sup>27</sup> A mola efetiva da assimilação não é mais uma potência intrínseca da coisa 1, isto é, do corpo humano enquanto (justamente...) humano, que é, de imediato, discernente da semelhança alheia, e sim a semelhança ontológica efetiva, porém “cega”,<sup>28</sup> de dois ou mais corpos humanos (as coisas 1, 2, 3 etc.) quando se encontram; pois o corpo humano, autômato muitíssimo complexo e potente, sempre empenha, enquanto sua individualidade vive, certas proporções de movimento e repouso, cuja afinidade física com as proporções empenhadas por outros corpos é, decerto, acidental,<sup>29</sup> porém fundamentada em razões objetivas.<sup>30</sup> Não há necessidade aqui de uma harmonia preestabelecida entre as coisas semelhantes para elas se comunicarem: a afinidade ontológico-física dessas coisas as predispõe à afinação afetiva de suas potências. A semelhança da natureza de dois corpos é um fato ontológico; a semelhança não é discernida adequadamente por meio do prisma somá-

tico-imitativo, e sim dada como condição ontológica indispensável para que o contágio imitativo-afetivo possa ocorrer na imaginação.<sup>31</sup> Quanto ao conhecimento objetivo da semelhança, suas demonstrações só podem ser articuladas quando, para além das confusões imaginárias e da sucessão aleatória dos encontros e das afeções do corpo na ordem comum da natureza, a ordem e conexão das ideias das relações sociais (ou afetivas) chegam a coincidir com a ordem e conexão das coisas semelhantes a nós, o que corresponde nitidamente à empreitada spinozana de dedução *more geometrico* dos afetos e de emancipação etológico-cognitiva que dessa dedução decorre. No âmbito deste “segundo caminho”, se as relações humanas são o pressuposto da dedução das paixões, os homens são os resultados intermediários desta.<sup>32</sup> Pois, “Num certo sentido, não há homem; antes há ‘relações humanas’ que constituem ‘a vida dos homens’...”<sup>33</sup>

### **No meio do caminho da *Ética* tinha uma antropologia...**

Por sua vez, a quase totalidade das menções da imaginação na Terceira Parte da *Ética* têm a alegria ou a tristeza alheia como objeto, e, de modo algum, a semelhança dos corpos. Consequência 1: existe um espaço relevante para uma antropologia spinozista do poder próprio do corpo, do encontro e do reconhecimento visceral da humanidade: o que tenho chamado de discernimento imitativo. Por outro lado, a semelhança da natureza do nosso corpo com certos dos corpos externos que o afetam é constantemente dada como um dado efetivo bruto, imprescindível para explicar o mecanismo da imitação afetiva e a geometria das paixões. Consequência 2: não há, em Spinoza, espaço relevante nem para uma aptidão especificamente corpórea de discernir a humanidade de certos corpos externos, nem para uma antropologia autorreferencial. Vale salientar que nenhum desses dois caminhos interpretativos postula a existência de um corte antro-po-ontológico em Spinoza: simplesmente, o primeiro caminho almeja investigar o que ele considera serem os recursos próprios (propriamente antropológicos?) da intimidade somática imediatamente socializante dos homens; ao passo que o segundo caminho esgota a questão da humanidade na recondução da mesma até o conhecimento adequado de suas causas ontológicas. Em razão da ambiguidade do processo da imi-

tação afetiva, é preciso reconhecer que ambos os caminhos são spinozistas. Aliás, ambos respeitam escrupulosamente a primazia da existência efetiva dos corpos naturais; simplesmente, o primeiro caminho postula que, sobre a base de tal primazia, ocorre um mecanismo propriamente corpóreo que veicula a semelhança humana ao fazer dela, desde o início, um comportamento; enquanto que o segundo caminho não precisa da explicitação desse mecanismo, por preferir reconduzir todas as paixões humanas ao crivo discriminante de uma ontologia racional da natureza que, nessa altura da *Ética*, já foi fundamentada de forma totalmente autossuficiente. O primeiro caminho, herético, pretende elucidar o ângulo cego do mecanismo imitativo-afetivo para garantir sua inserção adequada na ontologia dos corpos naturais. O segundo caminho, ortodoxo, não enxerga ângulo cego algum nesse mecanismo; pelo contrário, considera que tentar explicá-lo recorrendo a argumentos que não sejam exclusivamente ontológico-objetivos é expor-se ao risco de parecer promover alguma determinação causal indevida entre corpo e mente onde há sempre de prevalecer a união ontológica sacramentada pela “Pequena Física” da Segunda Parte. No meio do caminho da *Ética*, tem uma antropologia... cuja relevância pressupõe que o caminho da *Ética* não seja uma antropologia.

## Notas:

- 1 Cf. KANT, Immanuel. *Logique*. Trad. L. Guillermit. Paris: Vrin, 1970 [1800], p. 25-26.
- 2 Para delimitações aguçadas dos problemas estruturais que persistem, talvez sem perspectiva de serem solucionados, sempre que se fala em antropologia ou na questão do homem em Spinoza, ver MATHERON, Alexandre. *Anthropologie et politique au XVIIIe siècle. Études sur Spinoza*. Paris: Vrin, 1986, Prefácio, p. 17-27. Para propostas, senão de solução, pelo menos de pistas passíveis de aprofundamentos férteis, ver DE CUZZANI, Paula. Une anthropologie de l’homme décentré. In: CHARLES, Syliane; GAGNON, Jacques-Henri (Eds.). *Revue Philosophiques*, Société de Philosophie du Québec, v. 29, n. 1, 2002, p. 7-21; VINCIGUERRA, Lorenzo. Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l’homme. In: *L’Homme*, revue de l’EHESS, Paris, n. 191, 2009/3, p. 7-26.

- 3 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III, Prefácio, p. 232-233.
- 4 Assim, de imediato, a teoria spinozana dos afetos se situa, por exemplo, num âmbito alheio aos quadros de “caráteres” típicos do moralismo francês do mesmo século: com efeito, neste, embora tais caráteres fossem volúveis e hipócritas o bastante para comporem personagens adequadas à mascarada mundana, eles sempre se viam avaliados pelo crivo sobranceiro de normas fixas, extramundanas e, por isso mesmo, prenhes de inexorável ceticismo antropológico quando confrontadas à realidade dissaborosa do comércio dos homens, e ao acirramento das tensões entre as posturas requeridas pelo decoro e as imposturas condenadas pela moral. Sem parecer contestar a terminologia geral dos elementos pertencentes ao quadro clássico que, na época, recapitula vícios e virtudes essencializados moralmente de maneira *qualitativa*, a dedução *more geometrico* das paixões introduz todavia uma análise lógico-genética de composição *quantitativa* dos afetos tristes ou alegres, que só é possível graças à autossuficiência da ontologia dos corpos naturais na qual ela se inscreve e de cujas demonstrações, apresentadas nas duas primeiras partes da *Ética*, ela jamais deixa de manter a escrupulosa observância.
- 5 Em vez de hipostasiar, de maneira impávida, as condutas numa qualificação moral, ainda que para desmascarar a maioria delas (como La Bruyère ou La Rochefoucauld); ou em vez de reduzir as razões conativas da vida afetiva dos homens às interações obscuras de seu livre-arbítrio com a razão inercial da existência física deles (como Descartes).
- 6 Para detalhes sobre a especificidade da teoria spinozana do contágio afetivo, e sobre aquilo que a aproxima ou a distingue, por um lado, da teoria do contágio passional que alicerça o mecanismo catártico na *Poética* de Aristóteles (cf. notadamente: I449b28) e, por outro lado, da teoria do sentimento moral em Adam Smith (cf. SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. L. Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002, III, II, 159), ver: Afinal, existe uma tristeza ativa? Mímese natural e catarse política das paixões em Spinoza. In: GRASSET, Baptiste Noël Auguste; FRAGOSO, Emanuel Angelo de Rocha; ITOKAZU, Ericka Marie; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. (Orgs.). *Spinoza e as Américas. X Colóquio Internacional Spinoza*. Coleção Argentum nostrum. Rio de Janeiro/Fortaleza: Editora da UECE, 2014, volume 2, p. 255-265, em particular p. 262-3. Sobre aquilo que a aproxima da teoria da simpatia em David Hume (cf. HUME. *Tratado da natureza humana*. Trad. D. Danowski. 2. ed. São Paulo: Ed. da Unesp, 2000, Livro II, Parte 1, Seção 11, parágrafo 2, p. 351), ver: KLEVER, Wim. More About Hume’s Debt to Spinoza. In: *Hume Studies*, v. XIX, n. 1, p. 55-74, April 1993, em particular p. 59-61 e 65-66.
- 7 Cabe lembrar aqui que, se por um lado Spinoza rejeita as definições tradicionais do homem como “um animal de estatura ereta”, como “um animal bípede, sem pena”, ou como “um animal racional”, por não serem, justamente, definições, e

- sim “explica[ções] [d]as coisas naturais só pelas imagens das coisas” – o que, aliás, explica segundo ele as “tantas controvérsias” a esse respeito entre “os Filósofos” (ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), II, 40, Escólio I, p.198-199), por outro lado ele endossa, embora de maneira condicional e limitada, a definição aristotélica do homem como “animal social” (ESPINOSA, 2015 (c.1677), IV, 35, Escólio). Para um estudo que se detém sobre tais condições e limites, ver: ROUSSET, Bernard. *L’Immanence et le Salut. Regards spinozistes*. Paris: Kimé, 2000, em particular p. 30-31.
- 8 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), II, 10, p.140-1: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”.
  - 9 Cf. GRASSET, Baptiste. O que certos corpos podem. In: *Spinoza e Nós/XI Colóquio internacional Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2017, v. 2, p. 202-213, para mais detalhes sobre essa capacidade do corpo humano. Em particular p. 205.
  - 10 Cf. GRASSET, Baptiste. O que certos corpos podem. In: *Spinoza e Nós/XI Colóquio internacional Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2017, v. 2, p. 202-213, em particular p. 203-211.
  - 11 Cf. ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III 22, p. 272-3. A esse respeito, ver a terceira parte do presente trabalho.
  - 12 Cf. ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III 27, Escólio, p. 278-9.
  - 13 Esse destaque é deveras útil, já que, sob o feitiço da imaginação, a unidade conativa (no caso do modo finito humano, união vital e afetiva da mente e do corpo), que se vê paulatinamente delineada a partir do Escólio de III, 9 (ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), p. 252-5), assume a primeira figura de sua tendência cognitiva, ainda inconsciente e, por isso, permeada de passividade. Isto foi prenunciado desde a Segunda Parte: “as imagens das coisas [são] as afecções do corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas” (E II 17, Escólio, p. 168-9). A imagem é produzida a respeito de certas afecções do corpo, e induz a mente a por certas coisas de que tem ideias como coexistentes com esse corpo, isto é, a crer nesta coexistência. Enquanto vestígio, ela é o signo de que movimentos e repousos do corpo andam *pari passu* com ideações mentais a respeito de coisas externas a esse corpo. Na mente, a posição ideativa (semântica) da existência ou da presença em ato dessas coisas externas persiste, enquanto não surgir a ideia da exclusão da referida existência ou presença em ato; ora, pelas suas forças próprias, a mente não é capaz de criar do nada essa ideia, isto é, as partes fluidas do corpo não são capazes,



sozinhas, por si só, de cessar de ‘reencontrar, no seu movimento espontâneo, [as] superfícies... refletidas da mesma maneira que quando foram impulsionadas pelos corpos externos para aquelas superfícies’ (E II 17, Demonstração, p. 166-7). Aliás, se, no modo natural humano (feito de muitíssimos modos naturais e inserido no meio de muitíssimos modos naturais), a irrupção e a persistência dos signos imaginários acatam uma lógica inercial, vale dizer, uma ordem e conexão mecânicas, consecutivas e extensivas, também cabe frisar que, neste modo (muitíssimo complexo corporal e mentalmente), os correlatos semânticos correspondentes à persistência desses signos observam uma lógica conativa, ou seja, uma ordem e conexão afetivas, compositivas e intensivas. Sobre tais bases, segundo o “primeiro caminho”, o que se imagina a partir da Proposição XXVII não é a semelhança e sim os afetos dos semelhantes; ora, para lograr imaginar esses afetos, é preciso ter discernido antes a semelhança conosco daqueles a quem a imaginação atribui afetos.

- 14 Algumas precisões complementares se fazem necessárias: serão as relações mencionadas (entre duas coisas semelhantes na Proposição, e entre três coisas semelhantes no Corolário) unilaterais, bilaterais ou multilaterais? Caso A: caso se postule o *caráter totalmente imaginário* da sequência, isto é, caso se avalie que a imaginação também se aplica à identificação da semelhança da(s) outra(s) coisa(s), então a relação entre as coisas semelhantes é, no máximo, de natureza meramente unilateral (a coisa I imagina tudo). Corrijo: nesse caso, a relação entre as coisas semelhantes é originalmente inconsciente e bilateral e, em seguida, semi-inconsciente e unilateral na imaginação. Caso B: pelo contrário, caso se defenda que *a imaginação afetiva não alcança, e até pressupõe o caráter ontológico da relação entre coisas efetivamente semelhantes*, então tal relação é efetivamente bilateral na Proposição e multilateral no Corolário, embora as consequências afetivas ocorram “noeticamente”, digamos, ou seja, mediante a imaginação da coisa I. Melhor dizendo, a existência efetiva de duas coisas semelhantes é necessária para gerar o contágio afetivo da coisa I mediante a sua própria imaginação na Proposição; e a de três coisas semelhantes é necessária para gerar a reação afetiva da coisa I mediante a sua própria imaginação no Corolário. Vale acrescentar o Caso C, que conjumina os casos A e B: trata-se daquilo que eu chamarei de “caso do leitor ou do espetador spinozano”. Aqui, a semelhança também é imaginada (como no caso A), só que se ela pode sê-lo em dado momento M, é porque replica imaginativamente a semelhança efetiva discernida anteriormente a M (isto é, durante uma situação correspondente ao caso B). Por exemplo, a fim de alimentar o interesse que o leitor spinozano cria pelas aventuras de alguma personagem fictícia do romance que está lendo, ou a fim de sustentar o interesse do espectador spinozano pelas situações que envolvem alguma personagem vivida por um ator no palco, é necessária a imaginação pelo leitor/espectador dos afetos que atingem personagens fictícias, e, portanto, em última análise, a imaginação da própria semelhança

dos corpos dessas personagens fictícias com o corpo do leitor/espectador. Porém, isso ocorre porque e somente porque o corpo do leitor/espectador em questão já tem discernido, até o momento de sua leitura ou do espetáculo prestigiado, vários corpos humanos efetivamente existentes: melhor dizendo, para poder imaginar a semelhança fictícia, sua mente tem de resgatar a lembrança de imagens de corpos realmente semelhantes e os vestígios sugestivos de suas afeções humanas; e seu corpo tem de imitar as proporções de movimento e repouso daqueles corpos discernidos como realmente semelhantes no passado, para conseguir discernir a semelhança fictícia e atribuir às personagens fictícias, que ele imagina discernir como semelhantes, as proporções de movimento e repouso corpóreos que vão conferir plausibilidade sugestiva ou verossimilhança à obra de arte.

- 15 Portanto, no “primeiro caminho”, descarta-se o caso A da nota de rodapé precedente.
- 16 Quando o afeto que toma conta da coisa 1 mediante a sua imaginação é o mesmo que ela imaginava atingir a coisa 2. É claro, conforme forem introduzidas sucessivas variações em torno da polaridade afetiva que a coisa 1 imagina na coisa 2 que ela discerne como semelhante a ela, a consequência será que, *mantida a mesma relação performática de contágio*, essa relação passará a corresponder à modificação da coisa 1 ora por um afeto semelhante ao por ela imaginado na coisa 2 (caso a polaridade afetiva que, na imaginação da coisa 1, envolve a coisa semelhante seja positiva), ora por um afeto contrário ao por ela imaginado na coisa 2 (caso a polaridade afetiva que, na imaginação da coisa 1, envolve a coisa semelhante seja negativa). Observação complementar: inexistente neutralidade afetiva na vida real dos homens: existirá ambiguidade, ou confusão afetiva, ou flutuação do ânimo, conforme as etapas ulteriores da dedução vão evidenciar, porém em circunstância alguma haverá neutralidade, pois o encontro do homem com o homem é sempre um evento prenhe de interesse.
- 17 Quando o afeto que toma conta da coisa 1 mediante a sua imaginação visa a coisa 2 em função do afeto que esta, supostamente, gerou na coisa 3. É claro, conforme forem introduzidas sucessivas variações em torno das polaridades afetivas respectivas que a coisa 1 imagina nas coisas 2 e 3 que ela discerne como semelhantes a ela, a consequência será que, *mantida a mesma relação performática de reação*, ela irá corresponder à modificação da coisa 1 ora por um afeto respeitante à coisa 2 e afinado com o afeto imaginado pela coisa 1 na coisa 3 (caso a polaridade afetiva que, na imaginação da coisa 1, envolve ambas as coisas 2 e 3 seja positiva – e caso a coisa 3 não seja bastante rara para envolver a coisa 1 numa relação de rivalidade com a coisa 2), ora por um afeto respeitante à coisa 2 e desafinado com o imaginado pela coisa 1 na coisa 3 (caso a polaridade afetiva que, na imaginação da coisa 1, envolve ambas as coisas 2 e 3 seja negativa – ou caso tal polaridade seja positiva, porém concernente a uma coisa 3 demasiado rara para não envolver a coisa 1 numa relação de rivalidade com a coisa 2), ora por um afeto respeitante

- à coisa 2 e mitigado (caso as polaridades afetivas respectivas que, na imaginação da coisa 1, envolvem as coisas 2 e 3 difiram entre si) – caso este que corresponde à célebre “flutuação do ânimo”, introduzida em ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III 31 (p. 286-7), e prefigurada em III, 17 (p. 264-5), que caracteriza a maior parte da vida afetiva dos homens. Outrossim, a observação complementar da nota de rodapé precedente também vale aqui.
- 18 Para uma desambiguação do meu uso do termo “discernimento” em relação a Spinoza (já que ele próprio confere outro sentido à palavra na Demonstração da Proposição 52 e no Escólio da Proposição 55 da Parte III da *Ética*), ver: GRASSET, Baptiste. O que certos corpos podem. In: *Spinoza e Nós/XI Colóquio internacional Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2017, v. 2, p. 207-208.
- 19 É claro, o uso desse epíteto para designar uma operação propriamente corpórea beira a mais desmedida heresia. De acordo com a letra e a terminologia da *Ética*, não faz o menor sentido uma afeção ser adequada: no máximo, o discernimento inconsciente da semelhança, se existisse, seria a causa acidental do afeto (conforme parecem confirmar indiretamente III, 15 e III, 50). Outrossim, por surgir dentre “a ordem comum da natureza” (II 29, Corolário), ele remeteria a um dos matizes do conhecimento perceptivo, “confuso e mutilado” (ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677)), da mente. Consequência: seja em relação a esta mente, seja em relação ao corpo da mesma, ou aos “corpos externos”, a afeção corpórea antropodiscernente seria – em hipótese alguma – suscetível, por si, de contribuir a um “conhecimento adequado” (ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015). Entretanto, o “primeiro caminho” que vem sendo investigado aqui se debruça sobre as ambiguidades da própria demonstração que Spinoza dedica à imitação afetiva. Que essas ambiguidades possam apontar para margens e rastros interpretativos (num sentido derridiano) que vão, decerto, de encontro às referidas letra e terminologia não é suficiente para calar as questões que levantam; até porque o ímpeto social surge justo nesse espaço precário do detecção ontológica visceral e inconsciente da semelhança antrópica (sob a forma de precisas proporções de movimento e repouso que o corpo humano logra discernir ao imitá-las).
- 20 Não é apenas que tal afeto talvez sequer se encontre nesta coisa semelhante. É que, com toda certeza, esse afeto se encontra originalmente na coisa humana que, supostamente, ele “contagia”. Portanto, se o foco real desse contágio não fosse distinto do foco passional (imaginado) e não fosse um encontro efetivo, efetiva e adequadamente discernido, numa prática do corpo humano, como encontro de um semelhante, ele não passaria de um auto-“contágio” imaginário, e então as coisas humanas se pareceriam bastante com mônadas cuja semelhança e interação social teriam de obedecer sempre a alguma espécie misteriosa de harmonia preestabelecida...

- 21 Caso (abordado de III, 14 até III, 20) dos desejos unilaterais que visam coisas não semelhantes a nós, isto é, dos *apetites* que, para existirem, apenas requerem a existência efetiva de um só corpo tão complexo quanto o do animal humano.
- 22 Caso (abordado a partir de III, 21) dos desejos multilaterais que visam coisas semelhantes (ou não) a nós, isto é, das *paixões* que, para existirem, requerem a existência efetiva de duas, três ou mais coisas tão complexas quanto o animal humano.
- 23 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III, 27, Escólio da Demonstração do Corolário III, p. 280-281 (grifos meus). Esse trecho destoa nitidamente do restante da demonstração, na medida em que o objeto da imaginação, que, nas demais menções que Spinoza faz da mesma, é a alegria ou a tristeza alheia, passa a ser, de repente, a coisa semelhante a nós que, acredita-se, sente essa alegria ou essa tristeza: “Caeterùm de Amore, & Odio erga illum, qui rei, *quam nobis similem esse imaginamur*, benè, aut malè fecit”, e não mais “Ex eo, quòd rem nobis similem, ... *aliquo affectu affici imaginamur*, eo ispo simili affectu afficimur” (Proposição XXVII, proposição principal), nem “si aliquem nobis similem *aliquo affectu affectum imaginamur*”, nem “adeóque ex hoc, quòd rem aliquam nobis similem *aliquo affectu affici imaginamur*” (Demonstração da Proposição XXVII), nem “in nobis ingeneratur ex eo, quòd alios nobis símiles *eandem Cupiditatem habere imaginamur*” (Escólio da Demonstração da Proposição XXVII), nem “Si *aliquem ... imaginamur Letitiâ afficere* rem nobis similem” (Proposição XXVII, Corolário I). Os grifos são meus.
- 24 Portanto, reencontramos agora o caso A da nota de rodapé 14, que o “Primeiro caminho” descartou.
- 25 Tal objeto amado não é um *bem em si*, tal pessoa odiada não é má, tal situação ambivalente não é fadada *per se* a *sê-lo*...
- 26 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III 22 Escólio, p. 272-273 (grifos meus).
- 27 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Ed. da USP, 2015 (c.1677), III 27 Demonstração, p. 278-279 (grifos meus).
- 28 No sentido de: imaginada, às vezes de forma certa, outras não. Pois, muitas coisas dessemelhantes também são tidas como semelhantes a nós pela imaginação. Portanto, se a semelhança mesma é imaginada, inexistente critério interno à imaginação para firmá-la, e a imitação afetiva imita cegamente coisas que o indivíduo humano imagina serem semelhantes a ele. Mais, sobre tais bases, e nessa altura, inexistente critério interno à mente para firmar a semelhança. Isso muda posteriormente, quando a razão, sobre a base do critério ontológico da semelhança da *natureza* dos corpos copresentes, passa a concatenar ideias adequadamente ordenadas e conectadas das relações sociais e afetivas.
- 29 Pois a semelhança desses corpos é encontrada em meio à dessemelhança despercebida de muitos outros; e a imaginação não raro nos induz a confundir ambas.

- 30 Pois, quando usadas nas relações com outros corpos humanos, as proporções de movimento e repouso de um corpo humano são imediatamente capazes de sugerir afinações afetivas, o que simplesmente não pode acontecer, ou não tão intensamente, com outros corpos, demasiado dessemelhantes.
- 31 Mesmo assim, quer o que chamei de discernimento da semelhança seja uma prática corpórea (uma intussuscepção espontânea de precisas proporções motrizes, como no “primeiro caminho”), quer ele seja um ato mental (um juízo, como neste “segundo caminho”), resta que seu mistério reside no fato de ele ser *tendencialmente certo*: claro, é possível “errar” e investir a respeito de meras imagens, palavras ou ficções a carga afetiva que, espontaneamente, se dedica ao semelhante (aliás, a eficácia de toda ilusão antropomórfica, por exemplo, alicerça-se nesse erro); no entanto, aqui, mesmo quando se erra, a carga desviada, isto é, o ímpeto afetivo, há de existir; o que apenas pode acontecer se o ímpeto for deflagrado em relação a objetos antrópicos (seja uma narrativa, uma personagem, figuras de deuses dotados de livre-arbítrio etc.), vale dizer, em relação a “vestígios” de semelhança desvirtuados, mal aplicados. Ora, de que vestígios se trata? De precisos vestígios de proporções de movimento e repouso corpóreos previamente suscitados em nós de maneira certa pelo discernimento certo da semelhança alheia efetiva. Consequência: se o “segundo caminho” está certo e se o discernimento é uma operação mental, um juízo, então pode acertar ou não, mas, em qualquer hipótese, 1) não sabe por que está certo ou errado (ele é, portanto, um conhecimento de primeiro grau, inadequado); dito isso, 2) inclusive quando está errado, é porquanto resgata erradamente vestígios certos de semelhança antrópica efetiva. Spinoza não fornece explicações a respeito – e o “primeiro caminho” foi desbravado sob o frágil auspício de tal silêncio. No entanto, mesmo assim, segundo o “segundo caminho”, essa *tendência certa* do juízo discernente da semelhança não autoriza a elaboração de uma antropologia *per se*. Fora da reconstrução geométrica e dedutiva dos desdobramentos da potência afetiva de certos indivíduos muitíssimo complexos, não há espaço para uma antropologia, na medida em que focar nas crenças da e na semelhança e em seus limites é correr o risco constante de ver as análises da potência humana recaírem numa teleologia religiosa da humanidade.
- 32 Em III, 29, quando o homem vem – *en passant*... – revezar a coisa semelhante a nós, na dedução geométrica das paixões.
- 33 VINCIGUERRA, Lorenzo. Les trois liens anthropologiques. Prolégomènes spinozistes à la question de l’homme. In: *L’Homme*, revue de l’EHESS, Paris, n. 191, 2009/3, §23.



## Transições do desejo

Luiz Carlos Montans Braga – Universidade de São Paulo (USP) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

(...) o homem frequentemente julga as coisas apenas por seu afeto [*quod homo saepe ex solo affectu de rebus iudicat*].<sup>1</sup>

### Revolução copernicana no campo jurídico

Tratar os temas direito e afetos em chave conceitual de proximidade, procurando explicitar pontos de tangenciamento e de entrelaçamento, pode ser visto como escandaloso para os olhos positivistas.<sup>2</sup> Ao senso comum jurídico, com efeito, afeto é tema a ser objeto da psicologia, sem qualquer relação com leis, decisões judiciais, ciência do direito.

Essa distância de áreas do saber não é casual. O que poderia, afinal, aproximar, de um lado, o tema dos afetos, objeto da psicologia e, de outro, o direito, tema da ciência jurídica? Aproximação descabida?

Teses escandalosas ao senso comum jurídico não se resumem ao rol acima indicado. O que os juristas diriam sobre a identificação de direito a potência [*jus sive potentia*],<sup>3</sup> dando-se a esse conceito um caráter físico-ontológico? Uma revolução copernicana no campo jurídico?

É com esta expressão que Alexandre Matheron qualifica aquilo que Spinoza propôs em termos de teoria do direito.<sup>4</sup> Spinoza teria, segundo o autor,<sup>5</sup> os instrumentos teóricos para levar ao limite a tese do direito como potência, o qual, por seu turno, no caso dos homens, é a própria potência da substância como intensidade modal, o infinito se expressando no finito. De fato, a norma suprema, a lei natural da substância, é a do esforço (*conatus*) de cada ser, todo e qualquer, para perseverar em seu ser.<sup>6</sup> E o *conatus*, no caso dos homens, de acordo com Matheron, não se reduziria a um instinto de conservação biológico. Ele seria algo mais, a saber, “(...) ele consiste em nossa tendência a atualizar todas as consequências da nossa essência individual, entendendo-se que essas consequências (...) levem necessa-

riamente à nossa manutenção na existência; ele engloba, então, a totalidade de nossos desejos e de nossas ações”.<sup>7</sup> O que diferenciaria Spinoza de Hobbes, de acordo com Matheron, portanto, não seria pouca coisa. Em um (Hobbes), tratar-se-ia de evitar a morte. Esse o instinto de conservação, o *conatus* tal qual se apresenta nos homens. No outro (Spinoza), trata-se da totalidade dos nossos desejos e de nossas ações.<sup>8</sup> E conclui Matheron com a seguinte consideração: “Assim está feita, de uma forma ‘escandalosa’, a ‘revolução copernicana’ em matéria de direito (...)”.<sup>9</sup>

Matheron se refere a desejos e ações. O que isso implica para o campo da relação entre afetos – sendo o desejo um dos afetos primários –<sup>10</sup> e direito natural (*conatus*) de cada homem?

### **Conceitos que se atravessam**

Dado esse pano de fundo, nada banal, segundo o qual Spinoza teria realizado uma reconceitualização do direito, gostaria de mostrar, neste segundo momento, em que medida os conceitos de afetos e de direito natural se aproximam. Com efeito, a revolução copernicana proposta por Spinoza, ao que indica a tese de Matheron, passa pela maneira como Spinoza concebe os afetos, uma vez que o *conatus*, no caso dos homens, engloba a totalidade de seus desejos e ações.<sup>11</sup>

Outro ponto, indicado no início da argumentação, que passa pelo tema do direito natural e dos afetos, é o que segue: no início do artigo, propus a tese da distância que as teorias do direito de linhagem positivista estabelecem entre os dois campos. Trata-se de mostrar como Spinoza os alinhava, distanciando-se das teses, por assim dizer, vencedoras na história da filosofia do direito. Outra tese spinozana que se distancia das linhagens do direito abordado como *dever-ser*, especialmente aquelas de viés positivista, é o da identidade entre direito e potência, e o peso que Spinoza dá ao direito natural, ao afirmar, por exemplo, que este se conserva no estado civil.<sup>12</sup> Como se atravessam, pois, tais conceitos, ou seja, direito natural e afetos, segundo a filosofia spinozana? É o que procurarei esboçar a seguir.

No *Tratado teológico-político*, quando da passagem ao capítulo XVI, evidencia-se uma mudança de temática. Antes, Spinoza procurou provar a tese da separação entre teologia e filosofia. Agora, passa a tratar de ou-



tro tema, a saber, até onde deve ir, numa *optima republica*,<sup>13</sup> a liberdade de cada súdito-cidadão de pensar e dizer o que pensa. Os fundamentos da República e o direito natural do indivíduo são os conceitos que deverão ser tratados para o esclarecimento do tema, de acordo com Spinoza.<sup>14</sup> Afirma, sobre o direito natural de cada indivíduo: “Por direito e instituição natural [*Per jus & institutum naturae*]<sup>15</sup> entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo [*regulas naturae uniuscujusque individui*],<sup>16</sup> regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira”.<sup>17</sup> O exemplo movimentado para indicar um caso do que foi estabelecido como geral é o dos peixes. Com efeito, afirma Spinoza, as leis naturais da substância fazem que os peixes sejam determinados a nadar, assim como os maiores a comerem os menores. Em ambos os casos o que se tem é a expressão da lei natural – as regras da natureza de cada peixe e de todos eles. Continua Spinoza o argumento dizendo que a natureza, de um ponto de vista absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder.<sup>18</sup> Eis o ponto de vista da substância, que na *Ética I* se apresenta na P 17 e corolários 1 e 2.<sup>19</sup>

Da substância Spinoza vai aos modos na continuação do argumento. Trata, assim, do direito natural de cada indivíduo. E estabelece uma de suas teses mais importantes para o campo jurídico ao escrever que “(...) o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência”.<sup>20</sup> E acrescenta: cada indivíduo tem direito a agir conforme está naturalmente determinado, pois “(...) é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado (...) [*in suo statu*]”.<sup>21</sup> Essa tese é bastante próxima, senão idêntica, à tese presente na *Ética III*, ou seja, a de que cada indivíduo se esforça por perseverar em seu ser – a tese do *conatus*<sup>22</sup> como fundamento da ação de cada indivíduo e, portanto, de cada homem.

A argumentação spinozana iguala, então, no que se refere ao aspecto do esforço para perseverar no ser, ignorantes e sábios. Com efeito, afirma o autor, “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência [*sed cupiditate & potentia determinatur*]”.<sup>23</sup>

A hipótese que pretendo desdobrar a partir deste excerto, em razão do uso, por Spinoza, da expressão “desejo”, é a de que o conceito de afeto está entrelaçado ao conceito de potência ou direito natural. De fato, o desejo, de acordo com Spinoza, é um dos afetos primários.<sup>24</sup> E, como visto no excerto acima, do *Teológico-político*, o direito natural de cada homem se determina pelo desejo e pela potência.<sup>25</sup> O ponto é: por que Spinoza usa o conceito de desejo, um dos afetos primários, de acordo com a *Ética* III,<sup>26</sup> ao tratar de direito natural no capítulo do *Teológico-político* em que o tema é abordado? Procurarei mostrar, abordando passagens da *Ética* III, a afinidade e o entrelaçamento entre tais conceitos. O conceito de direito natural, entendido como potência, ecoa no conceito de afeto.

Muitos elementos essenciais da teoria do direito spinozana estão apresentados nestas passagens. E eles se aproximam sobremaneira dos elementos da teoria dos afetos presentes na *Ética*.

Com efeito, no *Tratado teológico-político*, pelas passagens acima, fica claro o uso de um vocabulário presente na *Ética III*: “regras da natureza de cada indivíduo”;<sup>27</sup> “agir de uma certa maneira”;<sup>28</sup> “que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado”;<sup>29</sup> “O direito natural de cada homem *determina-se*, portanto, não pela reta razão, mas pelo *desejo* e pela *potência*”.<sup>30</sup>

Tal rol de conceitos é nuclear na parte III da *Ética*. De fato, Spinoza faz, na *Ética* III, as afirmações a seguir descritas sobre o tema do desejo, do esforço e da variação da potência do homem. “Cada coisa esforça-se [*unaquaeque res*], tanto quanto está em si [*quantum in se est*], por perseverar em seu ser [*in suo esse perseverare conatur*]”.<sup>31</sup> Por sua vez, a Proposição 7 define este esforço: “O esforço [*conatus*] pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual”.<sup>32</sup> Nas definições dos afetos, por seu turno, esse vocabulário fica ainda mais próximo ao do *Teológico-político*. Na definição 1, Spinoza afirma sobre o desejo: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”.<sup>33</sup> E, na explicação a esta definição, afirma: “Compreendo (...) pelo nome de desejo todos os esforços

[*conatus*], todos os impulsos [*impetus*], apetites [*appetitus*] e volições [*volitiones*] do homem, que variam de acordo com seu variável estado (...)”.<sup>34</sup>

Ora, no *Teológico-político*, o desejo foi definido como aquilo que determina o direito natural de cada homem. Isto é, o direito natural de cada homem, como afirmou Spinoza, “*determina-se (...) não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência*”.<sup>35</sup> Assim, pela definição de desejo da *Ética*, pode-se concluir que o que determina o direito natural é o desejo, termo sinônimo a *conatus*, impulso, apetite, volição. O desejo foi definido como sendo “(...) a própria essência do homem (...)”.<sup>36</sup> Mas não apenas. Spinoza complementa, como citado acima: “(...) enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”.<sup>37</sup> Pode-se concluir, pois, que Spinoza sustenta, em ambas as obras, as seguintes posições: (a) O direito natural de cada homem é determinado pelo desejo e pela potência; (b) o desejo é o mesmo que apetite, vontade, impulso, *conatus*; (c) o desejo, por seu turno, é a própria essência do homem; (d) tal essência é desejo enquanto é determinada, por sua vez, por uma dada afecção de si mesma a agir de alguma maneira.

Aprofundo essas teses a seguir.

O desejo fora inicialmente definido no Escólio da Proposição 9 da *Ética* III, no mesmo sentido retomado na definição I dos afetos. Mas o que interessa a esta parte da argumentação é apontar a seguinte tese spinozana: o desejo é considerado um afeto primário,<sup>38</sup> assim como a alegria e a tristeza. A alegria é apenas uma transição [*transitio*] para um estado de maior potência, uma transição do desejo para mais, até um limite máximo, ao passo que a tristeza é uma transição para um estado de menor *perfeição ou potência*, até um limite mínimo.<sup>39</sup> Limite máximo e limite mínimo em que a coisa singular deixa de ser o que é, isto é, deixa de ter certa e determinada disposição de movimento e repouso e de constituição de partes para manter o seu ser. Digo *perfeição ou potência* na medida em que aumento da perfeição é o mesmo que aumento de realidade,<sup>40</sup> e a realidade é o ser da substância.<sup>41</sup> Ora, o ser da substância é o mesmo que potência.<sup>42</sup> Se o desejo é a transição da potência do homem, de um mais

a um menos e vice-versa, até um limiar máximo e mínimo, é nesse sentido, ao que indicam os textos, que o desejo determina o direito natural de cada homem.<sup>43</sup> Por isso, talvez, Spinoza use as expressões “pelo desejo e pela potência”<sup>44</sup> ao dizer que “pelo desejo e pela potência” se determina o direito natural de cada homem. De fato, sendo o desejo o afeto definidor da essência do homem – enquanto esta é determinada pelas afecções de si mesma –, sua transição é aumento ou diminuição da potência mesma da essência de cada homem. Em uma palavra: a transição do desejo é alegria, se há aumento do desejo, ou tristeza, se há diminuição do desejo.

Parece claro, pelo que se argumentou até este momento, que o conceito de direito é mais amplo que o conceito de afetos. Afetos, ou seja, desejo, de um lado, e desejo em forma de alegria e tristeza, como *transitio* de um mais a um menos e vice-versa, de outro. Com efeito, o direito é a própria realidade da natureza inteira, é a potência mesma da substância.<sup>45</sup> Mas a realidade do direito natural no que se refere aos homens se dá afetivamente, como algo advindo da determinação do desejo, o qual, para os homens, é variação de potência dentro de um limiar mínimo e máximo. Nesse ponto, ao que indicam os textos, o tema do direito natural *dos homens* encontra o tema dos afetos *dos homens*.<sup>46</sup> Ou melhor: o tema do direito ecoa no tema dos afetos humanos.

Procurei mostrar como passagens do *Teológico-político*, aqui analisadas, levam à constatação da existência de uma afinidade conceitual densa entre ambos os textos – *Ética* e *Teológico-político* –, e, especificamente, entre o capítulo XVI deste e a parte III daquela. Portanto, pela leitura que propus, o direito natural dos homens é conceito ligado ao de afetos humanos.

Curiosamente, a palavra *jus* (direito), no que se refere à *Ética*, aparece, pela primeira vez, no Escólio da Proposição 3 da *Ética II*,<sup>47</sup> mas lá está para explicitar uma tese que será combatida por Spinoza, a saber, a posição do vulgo quanto ao conceito de Deus como tendo direito sobre todas as coisas, o que traria, por consequência, às coisas, a contingência, visto que Deus, por meio de milagres, poderia intervir a qualquer momento no mundo criado. Após essa passagem, a expressão direito [*jus*] aparece

apenas na parte IV da *Ética*, não havendo qualquer menção à expressão na parte III, ainda que haja o uso, por Spinoza, com certa abundância, da expressão potência,<sup>48</sup> que é sinônimo de direito para o autor. Tal ausência implica que não há qualquer relação entre o conceito de direito spinozano e a parte III da *Ética*, a qual trata dos afetos dos homens?

Respondo pela negativa. De acordo com os argumentos levantados acima, há relação entre o conceito de direito e a parte III da *Ética*, ainda que a palavra *jus* (direito) não esteja presente na parte III. É certo, como visto, que o conceito de direito é mais amplo que o conceito de afeto. A potência da natureza como um todo é o direito da natureza como um todo, isto é, a potência da natureza inteira é o direito de um ponto de vista absoluto. Mas o direito, no mundo dos homens, se manifesta como variação da potência do desejo, como alegria ou tristeza, pois a variação afetiva é a variação da potência, a qual é o mesmo que direito.<sup>49</sup>

Tratei, na argumentação acima, da relação de proximidade conceitual entre a *Ética III* e o *Teológico-político* para mostrar como o tema do direito natural dos homens, de um lado, e o dos afetos, de outro, se atravessam. Há esta afinidade conceitual também entre a *Ética III* e o *Político*, mas, em razão do espaço, não poderei desenvolver esse ponto, que deixo para outra oportunidade.

A análise dos textos das duas obras indica que (a) os conceitos de direito e de afetos são interligados, bem como (b) o conceito de direito somente pode ser compreendido em seu lastro ontológico. Ainda que o termo *jus* não apareça diretamente no corpo do texto da *Ética III*, os conceitos dessa parte da *Ética são os mesmos presentes já no Teológico-político*, como procurei mostrar na argumentação aqui exposta. A potência ou direito natural, quando se está a tratar dos homens, depende de como se determina o desejo, isto é, um dos afetos primários,<sup>50</sup> e sua transição de uma maior potência (alegria) a uma menor potência (tristeza) – e vice-versa. Essa estreita relação entre os conceitos de afetos e direito deságua na política. Não casualmente, além das afinidades entre o *Teológico-político* e a *Ética III*, trabalhadas neste artigo, o texto do *Político* se inicia, na versão latina, com a expressão *affectus*.<sup>51</sup>

A revolução copernicana no campo jurídico, operada por Spinoza, conforme aponta Matheron, ainda tem muito a esclarecer aos juristas de nosso tempo, os quais continuam operando com as ilusões da lei como dever-ser abstrato, deslocado das tensões sociais e sem qualquer lastro ontológico. Qual o futuro dessa ilusão? Difícil questão. Mas Spinoza pode auxiliar na retirada do véu. Ou seja, explicitar o fundamento ontológico do direito e, no caso dos homens, sua relação com os afetos. Sem opacidades.

Notas:

- 1 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. 2. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, III P 51 Esc, p. 221
- 2 Ver, por exemplo, em uma das matrizes teóricas do positivismo, a definição de direito em: KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Trad. J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. XI do prefácio à primeira edição.
- 3 *G* III, p. 280; *TP* II 10, p. 17; *TTP* XVI, p. 234-235. As obras de Spinoza que serão mencionadas se encontram na edição crítica de Carl Gebhardt (ESPINOSA. *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1972 [1925], 4 v.). Para citação da edição de Gebhardt: *G*, seguido do tomo em romano e da página em arábico. As traduções consultadas são: de Tomaz Tadeu para a *Ética* (*E*) e de Diogo Pires Aurélio para o *Tratado político* (*TP*) e para o *Tratado teológico-político* (*TTP*). Ver: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. 2. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008; ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Para *TTP*: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Quando citadas a *E* e o *TP*, usar-se-á a seguinte abreviação: para a *Ética* *E*, seguido da parte em romano, *D* para definições, *Def af* para definição dos afetos, *A* para axiomas, *Dem* para demonstrações, *P* para proposições, *Cor* para corolários, *Ap* para apêndices, *L* para lemas, *Esc* para escólios, *Post* para postulados, *Explic* para explicações. Um numeral arábico indicará o número de cada um desses itens, bem como, após, a página da edição consultada. Para o *TP*, numeral romano indica o capítulo e arábico indica o parágrafo e, após, a página da edição de D. P. Aurélio. Para o *TTP*, numeral romano indica o capítulo, seguido da página, em arábico, da edição de D. P. Aurélio.
- 4 Matheron usa o termo revolução copernicana em matéria de direito. In: MATHERON, Alexandre. Le pouvoir politique chez Spinoza. In: *La Multitude Libre: Nouvelles Lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Amsterdam, 2008, p. 131-140, especialmente p. 134.

- 5 MATHERON, Alexandre. Le pouvoir politique chez Spinoza. In: *La Multitude Libre: Nouvelles Lectures du Traité politique de Spinoza*. Paris: Amsterdam, 2008, p. 133.
- 6 *E III P 6*, p. 173.
- 7 *E III P 6*, p. 133-134. Tradução minha.
- 8 *E III P 6*, p. 134.
- 9 *E III P 6*, p. 134. Tradução minha.
- 10 *E III P 11 Esc*, p. 179.
- 11 *E III P 6*, p. 134.
- 12 *Ep 50*, p. 398-399; ESPINOSA, Baruch de. *Correspondência*. Trad. e notas de Marilena Chaui. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 375-399.
- 13 *G III*, p. 189; *TTP XVI*, p. 234.
- 14 *TTP XVI*, p. 234.
- 15 *G III* 189.
- 16 *G III* 189.
- 17 *TTP XVI*, p. 234.
- 18 *TTP XVI*, p. 234.
- 19 *E I P 17 cor 1 e 2*, p. 39
- 20 *TTP XVI*, p. 234-235.
- 21 *G III*, p. 189; *TTP XVI*, p. 235.
- 22 *E III P 6*, p. 173. Importa destacar uma diferença entre expressões que, a meu ver, mostra antes uma distância vocabular que uma diferença de conceitos. Trata-se das expressões “em seu estado” (*TTP*) e “em seu ser” (*Ética*). Sobre a questão, ver: SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 363.
- 23 *G III*, p.190; *TTP XVI*, p. 235.
- 24 *E III P 11 Esc*, p. 179.
- 25 *TTP XVI*, p. 235.
- 26 *E III P 11 Esc*, p. 179.
- 27 *TTP XVI*, p. 234.
- 28 *TTP XVI*, p. 234.
- 29 *TTP XVI*, p. 235.
- 30 *TTP XVI*, p. 235 – grifos meus.
- 31 *E III P 6*, p. 173.
- 32 *E III P 6*, p. 175.
- 33 *E III Def af 1*, p. 237.
- 34 *E III Def af 1 Explic*, p. 239.
- 35 *TTP XVI*, p. 235 – grifo meu.

- 36 *E III Def Af 1*, p. 237.
- 37 *E III Def Af 1*, p. 237.
- 38 *E III P 11 Esc*, p. 179.
- 39 *E III Def af 2, 3*, p. 239. Para a questão dos limites da potência, ver: DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968, p. 186.
- 40 *E II Def 6*, p. 81.
- 41 *E I P 10 Esc*, p. 23.
- 42 *TTP XVI*, p. 235.
- 43 *TTP XVI*, p. 235.
- 44 *TTP XVI*, p. 235.
- 45 *TTP XVI*, p. 234.
- 46 Diogo Pires Aurélio elabora tese próxima a esta, porém focando a questão da imaginação como uma das maneiras de conhecer dos homens. Ver: AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Colibri, 2000, p. 116, 222.
- 47 *E II P 3 Esc*, p. 83.
- 48 Por exemplo, em *E III P 7 Dem*, p. 175; ou em *E III P 8 Dem*, p. 175.
- 49 *TTP XVI*, p. 234-235.
- 50 *E III P 11 Esc*, p. 179.
- 51 *TP I 1*, p. 5; *G III*, p. 273.



An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white-capped waves and foam. The water transitions from a deep blue in the lower half to a lighter, turquoise blue in the upper half. The text "[PERCURSO 3]" is centered in the middle of the image.

**[PERCURSO 3]**



# **Spinoza y el populismo: los afectos en la perspectiva agonista**

*Francisco Rivera* – Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

## **I.**

Hace tiempo que el populismo se encuentra en el centro del debate público en América Latina, pues, con el fin de dotar de razón a un fenómeno que en principio para una larga tradición de pensamiento estuvo cargado de cierta negatividad connotativa, el trabajo que Ernesto Laclau efectuó a la luz de una vuelta a lo popular como campo de análisis social, produjo importantes aportes en nuestra comprensión de la política y la democracia. En oposición a ciertos paradigmas holistas tanto funcionalistas como estructuralistas, el populismo nos ofrece un punto de vista peculiar para entender el modo en que se dan las luchas hegemónicas y los procesos de identificación en una sociedad. Es por esto que, se vuelve relevante un estudio de aquellos aspectos singulares de la teoría populista que puedan entrar en diálogo con cierta tradición materialista en la que Spinoza posee un ineludible protagonismo.<sup>1</sup> En el presente trabajo nos proponemos poner de relieve los recientes aportes de la politóloga belga Chantal Mouffe para quien el tema de los afectos, considerado hoy un “boom” en el campo de las Ciencias Sociales y las humanidades, goza de una singular trascendencia para el modelo de la democracia agonista, frente a otros modelos agregativos y deliberativos que representan enfoques racionalistas e individualistas.<sup>2</sup> Para la autora, mientras que las emociones se encuentran vinculadas al individuo, las pasiones poseen un singular contenido político en el sentido que son el lugar en donde se yergue el conflicto y se produce la identificación colectiva bajo lógicas de equivalencia, diferenciación e imitación. Con lo cual, solo basta repasar alguno de los primeros pasajes del *Tratado Político* para sopesar la similitud con la manera en como Spinoza entiende a las pasiones humanas, vale decir, como aquellas que “nos conflictúan” y que constituyen la “na-

turalidad común de los hombres”, resultando estas entonces, el punto de partida para un estudio fundamental de la política democrática.<sup>3</sup>

Ahora bien, si tomamos en cuenta la matriz teórica a partir de la cual se erige el planteo de “La razón populista (2005)”, podemos apreciar la fuerte influencia ejercida por el psicoanálisis y el post-estructuralismo en la elaboración de las principales tesis sostenidas por Laclau en ésta obra y en otras como “Hegemonía y estrategia socialista (1987)”, pero principalmente en “Política e ideología marxista: capitalismo, fascismo, populismo” de 1978. A pesar de existir un conjunto de referencias y recuperaciones de Luis Althusser en la obra temprana del teórico político argentino, sobre el final de la propuesta madura y sistemática desarrollada en “La razón populista”, las referencias al spinozismo se vuelven evidentemente negativas. Pues para el autor, existe un problema en el punto de partida Nietzscheano-Deleuziano de la inmanencia, ya que ésta se encuentra vinculada a procesos de secularización determinados por mecanismos universales, espontáneos y subyacentes.<sup>4</sup> Al parecer según Laclau, el inmanentismo radical que se sigue de ésta postura adoptada deliberadamente por Michael Hardt y Antonio Negri<sup>5</sup> en “Imperio”, deja fuera del análisis una requerida negatividad fragmentaria de la base social que resulta irreductible a la inmanencia pura y que constituye la base de la politicidad en la articulación hegemónica de demandas colectivas. En este sentido, Étienne Balibar responde que se vuelve difícil entender las críticas lanzadas a la onto-antropología política spinoceana cuando se trata de entender una doctrina que virtualmente rechaza la “antinomía básica de la metafísica y la ética que surge de la dualidad: individualismo vs holismo, o el camino de los opuestos para comprender la “comunidad humana” en los cuales se da primacía o a la intersubjetividad, o a la sociedad civil, o a la interioridad, o a la exterioridad”.<sup>6</sup> La sugerencia de definir a la ontología de Spinoza como una ontología relacional compleja aún más la comprensión de los procesos de individuación en el horizonte de un materialismo aleatorio. Es por esto que, para no extralimitar nuestra investigación, sopesaremos aquellos aspectos de la teoría populista que nos permitan entender la manera en cómo se producen las formas de identificación a partir de una base afectiva. Éste movimiento,

nos coloca en situación de desplazar a la *Demanda* cómo lugar *sine qua non* del análisis político para colocar al *Deseo* cómo base constitutiva y momento previo a la constitución del cualquier demanda, en el horizonte de producción de “movilizaciones pasionales” específicas, que en el marco de una democratización radical de la sociedad, nos permita concebir una distinción nosotros/ellos de un modo que sea compatible con las instituciones democráticas en su dinámica de producción.

## II.

El tema de los afectos posee una gravitación central en la actualidad, tanto en el ámbito de las Ciencias Sociales como de las Humanidades bajo el denominado “giro afectivo”. Éste viraje teórico que vincula a diversas tradiciones de pensamiento, algunas influenciadas por Gilles Deleuze y Félix Guattari, otras por las neurociencias y el feminismo o el constructivismo, involucra una constelación de enfoques entre los cuales la teoría populista posee un lugar significativo. Es por esto que, en su conferencia<sup>7</sup> dictada el 11 de noviembre de 2014 en la universidad de Valparaíso con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa, Chantal Mouffe ofreció algunas claves para entender el significado que el populismo otorga a las pasiones y el lugar que desempeñan éstas en la política. Bajo el nombre de “*Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*” el texto que posteriormente fue publicado, contiene referencias explícitas a la teoría spinoziana de los afectos y su importancia para una rehabilitación del modelo de democracia agonista. Para Mouffe, *lo político* es la dimensión de antagonismo presente en las sociedades humanas que surge de una gran variedad de relaciones sociales, mientras que *la política* procura establecer un orden y organizar la coexistencia humana bajo condiciones que están signadas por lo político.<sup>8</sup> En efecto, sólo cuando se reconoce el carácter inerradicable del antagonismo es posible pensar de una manera propiamente política, en tanto que, lo que está en juego es la constitución de identidades bajo la forma de una discriminación *nosotros/ellos* que se da en el marco de un investimento libidinal o afectivo, pues las pasiones, en contraposición a las emociones privadas constituyen cierto tipo de afecto común, afectos que son movilizados en

el ámbito político bajo la forma de identificación *nosotros/ellos*. En consecuencia, existe un papel fundamental desempeñado por los afectos en la constitución de identidades políticas.

Ahora bien, si tomamos en cuenta el abordaje que la tradición filosófico-política realizó de los afectos o las pasiones a lo largo de la historia, encontramos que son pocos los casos en los que la valoración de éste aspecto de la condición humana es entendido positivamente, pues cómo bien nos dice Spinoza en el proemio al capítulo I del Tratado Político: “Los afectos que nos conflictúan son concebidos por los filósofos como vicios en los que caen los hombres por su propia culpa, y por eso suelen ridiculizarlos, lamentarlos, reprenderlos o, cuando quieren mostrarse más morales, detestarlos (...)”.<sup>9</sup>

En éstas célebres líneas Spinoza nos muestra un hecho que hoy es motivo de fecundas investigaciones, pues, si bien la exploración del vínculo entre razón y pasión no es nada nuevo, en la actualidad existe una renovada tematización de los afectos, con varias décadas de producción, que ha modificado nuestra manera de entender los procesos de subjetivación social y la producción de identidades políticas.<sup>10</sup> Si bien la tematización de las pasiones ocupó un lugar importante en el pensamiento moderno, principalmente durante el siglo XVII con desarrollos como los de Hobbes, Descartes, Pascal, y el mismo Spinoza principalmente en la parte tercera de la *Ética*, es a instancias de Nietzsche y el psicoanálisis que volvió a resucitarse el interés bajo una inversión platónica del deseo. En este sentido, fue Freud quien puso de relieve el papel clave que desempeñan los lazos libidinales afectivos en los procesos de identificación colectiva.<sup>11</sup> Pues cómo señaló el austríaco en su *“Psicología de masas y análisis del yo”*, la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder que consiste en una manifestación de la actividad anímica pública, al tiempo que ésta, como lugar de la sugestión, la imitación y el contagio, induce afectos que producen un aumento de la pasividad, teniendo como efecto la disminución de la capacidad racional del individuo. Así, en el mismo sentido que la libido funciona como término perteneciente a la teoría de la afectividad que cohesiona la masa, es energía compuesta por instintos relacionados con todo aquello susceptible de ser comprendido

bajo el concepto de amor; dicho en términos de Laclau, como modelo alternativo de agrupamiento social la sociedad adquiere las características del individuo que en la definición del grupo coloca un objeto en el lugar del yo ideal identificándose mutuamente a través de sus yoes<sup>12</sup> a partir de un vínculo libidinal con el líder. Aquí, la necesidad de un líder se toma a mitad de camino, puesto que, éste solo será aceptado en la medida en que comparte rasgos comunes con aquellos que supone debe liderar. Los liderados son *in pari materia* (deben interpretarse juntos) con el líder, es decir que este último se vuelve *primus inter pares* (primero entre pares).

Ahora, si prestamos atención a lo que nos dice Spinoza en la definición VII de la parte II de la *Ética* en relación al modo de composición que da lugar a la producción de individuos colectivos, el modelo desarrollado por Freud no dista mucho, aunque posee sus diferencias sustanciales, con la concepción spinoziana de las naturalezas singulares: “Entiendo por cosas singulares, a las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular”.<sup>13</sup>

A la vez, en el *Tratado Político* nos dice:

El derecho de naturaleza en lo que respecta concretamente al género humano, puede ser difícilmente concebido sin haber entre los hombres derechos comunes (...) cuanto mayor sea el número de los que se hayan reunido, tanto mayor derecho tendrán todos juntos (...) donde los hombres poseen una ley común y todos ellos parecen guiados por un solo pensamiento, es seguro que cada uno de ellos tiene tanto menos derecho, cuanto mayor es la potencia con la que lo superan todos los demás juntos.<sup>14</sup>

Y también,

Se deduce que el derecho del que tiene el poder supremo, es decir, el soberano, no es más que el derecho de naturaleza, el que se define no por la potencia de cada uno de los ciudadanos tomados por separado, sino por la multitud conducida en alguna forma por un mismo pensamiento.<sup>15</sup>

Ahora bien, cabe preguntarnos ¿En el caso de Spinoza de que poder es cohesionada la multitud? Además ¿Cómo es posible que ésta sea guiada por alguien que detenta el poder del conjunto reunido? Si nos atenemos a la manera en cómo Spinoza entiende el *imperium democrático*, podemos afirmar la presencia de un movimiento colectivo y necesario en la naturaleza humana hacia una construcción política signada por la libertad, pues como sostiene Stefano Visentin, en su libro “*El movimiento de la democracia*”:

la democracia posee una valencia doble: es la expresión de un movimiento propio del desplegarse de la existencia de una colectividad: por un lado principio constitutivo de toda relación política y por otro mejor régimen político entre los diversos posibles. Al interior de este proceso, juega un rol decisivo la dinámica colectiva de los afectos y de la imaginación que constituyen su impulso propulsor originario. Solo el operar determinado de la potencia afectiva e imaginativa de la multitud hace posible la transición hacia modalidades de gobierno de la cosa pública cada vez más extendidas y por ello más capaces de acceder a decisiones más racionales y más cercanas a la utilidad común.<sup>16</sup>

Sobre este punto, Freud nos ofrece algunas respuestas, pues nos dice que ese “algo en común” que hace posible la identificación entre los miembros del grupo no puede consistir exclusivamente en el amor por el líder, sino en algún rasgo positivo compartido por el líder y los liderados. Aquí Mouffe ve una importante conexión, al poner en evidencia las afinidades entre el conatus spinozista y la libido freudiana nos dice que los afectos “maleables y susceptibles de ser orientados en diferentes direcciones” son el lugar común no solo de la articulación política, sino de las movilizaciones pasionales en la medida que un cuerpo queda sujeto a la acción de otro cuerpo en el marco de una lógica deseante motivada por el vínculo afecto-afección.<sup>17</sup> En consecuencia, cuando es afectado por algo externo el conatus o esfuerzo general por perseverar en nuestra existencia experimenta afectos que lo llevan a desear algo y actuar en consecuencia, pues el proceso de producción de afectos comunes en la configuración de identidades políticas son el resultado de afecciones que se perciben cómo el espacio en el cual lo discursivo y lo afectivo se articulan en prácticas específicas.<sup>18</sup>



\* \* \* \*

Por lo visto, existe una similitud manifiesta entre la lógica imaginativa y pasional de la multitud en tanto impulso originario del *imperium democrático*, con las formas de identificación sobre a base del vínculo libidinal que conecta los designios del líder con los liderados, aunque también ciertos obstáculos difíciles de eludir como lo son las distinciones entre Masa y Multitud o el más problemático, la diferencia entre conatus spinozista como principio de autoafirmación y la libido freudeana con sus pulsiones de vida y de muerte. Entonces, si salvamos estas distancias (aunque nadie esté obligado a hacerlo) ¿Cómo pensar las movilizaciones afectivas en el terreno de la política democrática? ¿Qué tipo de racionalidad interviene en la composición de afectividades emancipatorias o con una tendencia hacia la liberación de los muchos? A diferencia de la masa entendida por Freud como el lugar de la homogeneización y jerarquización del Deseo humano, en Spinoza, la multitud es una potencia plural de producir efectos causados por la comunión concordante o discordante de cierto tipo de afectos, sean ellos tristes o alegres. La doble cara de la imitación afectiva como base común a partir de la cual el deseo humano se compone y descompone según grados de potencia, permite explicar las configuraciones pasionales de ciertos grupos sociales que disputan el sentido de un común político. Es por esto que, las movilizaciones afectivas deben ser comprendidas a la luz de sus determinaciones, pues, el Deseo humano en tanto esfuerzo de perseverar en el propio ser y esencia actual de los individuos que conforman un cuerpo colectivo más potente, es susceptible de ser capturado y codificado en función de ciertas demandas y necesidades, adhiriendo la fuerza vital a cierto tipo de objetos del deseo que producen servilismo o libertad.

Ahora, pensar una estructuración dinámica del deseo bajo formas políticas contra hegemónicas orientadas a la libertad y la igualación de potencias en un horizonte democrático, se muestra como una clave interesante para pensar determinadas direcciones pasionales, pero sin perder de vista el carácter anómalo e irreductible de la potencia multitudinaria que instituye el estado político y otorga sustento al poder soberano. Pues, la demo-

cratización gradual de la sociedad es el resultado de la dinámica afectiva común que bajo lógicas de composición y descomposición de potencias en conflicto, produce el cuerpo político que adquiere mayor o menor potencia según su grado de perfección, vale decir, según la calidad del conjunto de relaciones que constituyen el *imperium democrático*. En conclusión, la relación afecto-afección que produce determinadas direcciones del deseo de los muchos, es pasible de ser tematizada mediante una analítica de las pasiones que dé cuenta del carácter de los afectos que componen un cuerpo colectivo y por lo tanto comprender sus determinaciones estructurales. Pues cómo nos enseña Spinoza, la liberación individual y colectiva se consigue en la medida que se comprendan las causas productoras de la servidumbre, vale decir, a partir de una crítica radical de la superstición que heterodetermina la imaginación de los muchos. En este sentido, la democracia spinozista cómo movimiento hacía la libertad en la igualación de potencias no carentes de fragmentariedad plural, involucra una disputa simbólica y material por el lenguaje y las instituciones en el proceso de constitución de la multitud libre, la cual, se opone a aquellas determinaciones que la circunscriben en una actitud servil. En definitiva, a la luz de cierta interpretación populista de la afectividad spinoziana que priorice las pasiones del amor por sobre las de odio, las alegres por sobre las tristes, la esperanza por sobre el miedo, es que un spinozismo de izquierda puede contribuir a la construcción de mediaciones discursivas que movilicen una potencia popular contrahegemónica, y por lo tanto una liberación agónica del deseo que radicalice la política democrática del favor bajo un horizonte alternativo al de las configuraciones neoliberales de la subjetividad sobre-determinadas por los mecanismos que capturan y totalizan la sensibilidad.

Notas:

- 1 A lo largo del *corpus* populista se pueden encontrar variadas referencias, ya sea explícitas o implícitas, en las que aparecen a modo de crítica o de valoración positiva, ciertos aspectos de la obra de Spinoza. Cabe destacar que tanto Ernesto Laclau como Chantal Mouffe discutieron sus ideas con una amplia gama de filósofos e intelectuales de mediados y fines del siglo XX, entre los cuales se destacan

- Slavoj Žižek, Jurgen Habermas, Jacques Rancière. Entre los filósofos spinozistas abundan alusiones a Antonio Negri y Michael Hardt (v. LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 297-303; LACLAU, Ernesto. *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012; ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Etienne. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987; y también algunas páginas menores sobre Gilles Deleuze).
- 2 MOUFFE, Chantal. *Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso, Chile: Manifiestos, 2016, p. 21.
  - 3 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 298.
  - 4 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 297- 303.
  - 5 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 297-303.
  - 6 BALIBAR, Etienne. *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2016, p. 14.
  - 7 MOUFFE, Chantal. *Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso, Chile: Manifiestos, 2016.
  - 8 MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 16.
  - 9 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Buenos Aires: Quadrata, 2014, p. 29.
  - 10 En relación a este tema recomiendo el estudio de Alf Lara y Giazú Enciso Domínguez denominado “El Giro Afectivo”, *Athenea Digital*, v.13, n. 3, p. 101-119, nov. 2013; y el libro *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, México: Comp. Mariana Ariza, UNAM, 2016.
  - 11 FREUD, Sigmund. *Psicología de masas y análisis del yo*. Obras Completas, v. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006, p. 88.
  - 12 LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 81.
  - 13 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Madrid: Editora Nacional, 2004, p. 86.
  - 14 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Buenos Aires: Quadrata, 2014, p. 38.
  - 15 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Buenos Aires: Quadrata, 2014, p. 43.
  - 16 VISENTIN, S. *El movimiento de la democracia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011, p. 9-11.
  - 17 MOUFFE, C. *Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso, Chile: Manifiestos, 2016, p. 37.
  - 18 MOUFFE, C. *Política y pasiones: el papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Valparaíso, Chile: Manifiestos, 2016.



## **“Morte aos nossos inimigos”: o desejo de destruição pode seguir de uma ideia adequada?**

*Álvaro Lazzarotto* – Universidade de São Paulo (USP)

### **Querem-nos mortos**

*A gente tá sendo atacado:* usurpam nosso governo, roubam nosso petróleo; assassinam nossas Marielles, massacram nossos funkeiros; incendiam nossos terreiros, sufocam nossas escolas. Alienígenas de baixo da Avenida Presidente Vargas vêm à tona (por aqui os vemos claramente desde 2013), infectados de um ódio epidêmico que bafejam sobre nós.

Mas aqui estamos nós, vivos! Aqui, onde (nas palavras de um jesuíta do *Quinhentos*) “há frios e calmas, mas não muito grandes”; aqui, onde “os céus são muito puros e calmos, principalmente de noite”; aqui, onde “a lua é mui prejudicial à saúde, e corrompe muito as cousas”,<sup>1</sup> teimamos amar viver. Eternos garrinchas gabirus e mapuches descendo de El Alto para repovoar a cidade arrasada. Lulas, Beneditas, Franciscos, Cristinas, Evos, Erundinas, Albertos, Marilenas, Maurícios, Vivas, Vivis, Diegos, Braulios, Felipes, Marianas, Olivas, Homeros, Pablos, Thaíses, nós: Lunga e Malunguinho, atropelados, famintos, cambaleantes – e festeiros.

Mas querem acabar com a festa. Pior: está claro e evidente que nos querem mortos, servis. E nós? Desejamos nós a morte aos nossos inimigos?

\*\*\*

Spinoza argumenta que, sob a condução da razão, as ações que decorrem da necessidade da natureza de cada um não implicarão qualquer dano para os outros.<sup>2</sup> E acrescenta: “quem vive sob a condução da razão se esforçará o quanto pode para fazer com que não se defronte com afetos de ódio”.<sup>3</sup>

O que podemos deduzir à primeira leitura de tal afirmação? Nós, que buscamos em festa cultivar a razão, como havemos de lidar com o ódio

que ora nos incendeia? Spinoza é peremptório quando afirma que “o ódio nunca pode ser bom”.<sup>4</sup> Ou seja: que o ódio jamais nos será útil. Podemos, assim, entender que os desdobramentos do afeto de ódio também perpetuarão, necessariamente, o estado passional, mantendo-nos inescapavelmente servos da tristeza?

Conhecemos a definição spinozana do ódio – “a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”.<sup>5</sup> Sabemos que o ódio deve ser entendido, por isso, como puro padecimento – uma vez que, imersos em ódio, “de nossa natureza segue algo (...) de que não somos causa senão parcial”.<sup>6</sup> Tratando-se de uma paixão triste, o ódio é simultaneamente causa e efeito de ideias confusas, o que reforça a impossibilidade, no pensamento spinozano, de o ódio ser, de alguma maneira, útil.

No entanto, o esforço para destruir o que se odeia é previsto pelo filósofo como necessário, da mesma maneira como é necessário o esforço por fazer presente a coisa amada.<sup>7</sup> Haverá, pois, desejo de destruição – necessariamente – quando estivermos plenos de ódio. *O esforço de destruição da causa de tristeza, contudo, poderá eventualmente decorrer de uma ideia adequada?* Ou o desejo de destruição, quando dirigido a outros homens, é única e simplesmente fruto (e causa) de padecimento? Em outras palavras: sob determinadas condições, a destruição do inimigo pode se dar sob um motor racional, pode se tratar de uma movimento ativo, pode envolver um afeto alegre?

A título de exemplo: do que se trata, na perspectiva spinozana, a alegria tupi ao devorar um inimigo odiado? Ou, ainda: que diferença há, no que diz respeito aos afetos, entre a reação sanguínea de Bacurau, eivada do ódio àquilo que lhe quer exterminar, e a indiferença insensível daqueles exterminadores?

### **A conversão do ódio: da paixão à ação**

Não é o intuito desta exposição forçar, no pensamento spinozano, a possibilidade de se revelar alguma utilidade na paixão do ódio – teríamos, para tanto, de fechar os olhos à reta demonstração da Proposição 45 da *Ética* IV, a sustentar que “o ódio nunca pode ser bom”. Interessa, isto sim, pensar possíveis desdobramentos desse afeto, considerando a possi-

bilidade de sua conversão em algo distinto – um afeto ativo, que decorra estritamente da liberdade de nossa natureza.

Entretanto, não seria a força da razão aquilo que poderia coibir o afeto triste, não seria a força da razão o que poderia transformar o ódio num afeto alegre. Spinoza nos adverte que “o conhecimento verdadeiro (...), enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto”.<sup>8</sup> Isso também a experiência já nos demonstrou, de inúmeras maneiras: pois quantos de nós não tentamos converter certas intenções de votos, na última eleição, por meio de uma argumentação racional rigorosa, e ainda assim demos com os burros n’água? Quantos de nós não insistimos em uma paixão que claramente nos dilacerava? Quantos de nós não sabíamos ver o melhor e acabamos por fazer o pior?

Lá do *Seiscentos*, insistentemente, Spinoza nos alerta: apenas um afeto pode coibir um afeto! Logo, pelo mero fato de ser verdadeiro – o que a ressalva “enquanto verdadeiro” nos indica –, o conhecimento racional não pode coibir um afeto triste. Mas, “enquanto é considerado como afeto”, o conhecimento verdadeiro é sim capaz de conduzir à liberdade.

Diante do exposto, voltemos agora os olhos para este ponto essencial: que a ideia, o conhecimento, é também afeto. “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômicos”.<sup>9</sup> Sentimo-nos tristes e perguntamo-nos por quê. Sentimo-nos alegres e perguntamo-nos por quê. Como explicação para o que sentimos, podemos elaborar, de um lado, uma ideia confusa – mal me quer, bem me quer, mal me quer, bem me quer, você me deixou, que tristeza, você voltou, que alegria –; ou, de outro, podemos elaborar na mente a operação causal adequada, que considere a ideia “em si, sem relação ao objeto”, “a ideia que (...) tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira”.<sup>10</sup>

Pensem, agora, em nossa amarga concretude: perseguidos, atacados, diante de algo que nos quer exterminar, podemos reagir elaborando tanto uma ideia confusa daquilo que causa a nossa tristeza, quanto uma ideia adequada. No primeiro caso, pela definição spinozana, padeceremos de ódio; no segundo, porém, por sermos causa adequada da ideia

que elaboramos – e, assim, do afeto que experimentamos – nossa ação (ou reação) será afetada de alegria. Se “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto”, esse mesmo conhecimento, “enquanto é considerado como afeto”, é sim capaz de coibir um afeto como o ódio, caso tal conhecimento – *enquanto afeto* – lhe seja um afeto contrário e mais forte.

Conhecer verdadeiramente o bem e o mal é elaborar ideias adequadas quanto à utilidade das coisas. De tais ideias – que são, como explica Spinoza, também afetos –, podem seguir tanto os desejos de fazer presente aquilo que alegra, quanto de destruir aquilo que entristece. Nada parece impedir que um desejo originado do conhecimento verdadeiro, que “segue em nós enquanto agimos” e que, “portanto, deve ser entendido só por nossa essência”, que um desejo cuja “força e crescimento devem ser definidos pela só potência humana”,<sup>11</sup> possa levar a um movimento destrutivo. Parece concebível, assim, pela perspectiva spinozana, que um desejo de destruição (que o ódio necessariamente provoca) seja mantido caso se possa conceber adequadamente a causa do ódio. Nesse caso, o ódio em si poderia deixar de existir, coibido pela alegria que decorre do conhecimento adequado, mas ainda assim poderíamos reconhecer como mais útil o afastamento ou a destruição do que nos ameaça submeter. Nesse caso, o desejo de destruição seria mantido por um afeto ativo – alegre –, cujo motor é o conhecimento adequado, e não mais o ódio ou a confusão.

Contudo, é necessário termos em mente que a experiência afetiva não se resume a embates pontuais, como se a cada instante fôssemos afetados por um único vetor causal, contra o qual seria necessário reagir por meio de um afeto igualmente único. Caminhamos, pelo contrário, numa selva afetiva complexa, em que múltiplos afetos interagem numa dinâmica agônica, que frequentemente se desenrola além do instantâneo, perdurando no curso do tempo. Além disso, por sermos parte da natureza, somos sujeitos a infinitas causas exteriores, e frequentemente a alegria que segue uma ideia adequada pode sucumbir na tempestade de afetos cujas causas nos são externas, e que em muito excedem a nossa própria potência.

Provém precisamente daí o motivo de fundarmos cidades.



## Alegria civil

Da perspectiva individual, a resposta a um ataque sofrido pode ser tanto um triste padecimento, de cujas causas se vão elaborar ideias confusas, quanto um conhecimento verdadeiro. No entanto, mesmo a elaboração racional da ideia adequada pode, na dinâmica agônica da selva afetiva, não resultar em alegria posto que, da infinidade de causas exteriores, seguirão também, necessariamente, maus encontros e afetos tristes. A vida civil, entretanto, aumenta as chances de que, das causas exteriores, sigam bons encontros e afetos alegres.

Se pensarmos, agora, sob a perspectiva do corpo político, o desejo de destruição do inimigo pode ser, de acordo com Spinoza, uma ação lícita. Cumpre, aqui, antes de prosseguirmos, assinalar aquilo que o filósofo compreende por *inimigo*. No *Tratado Político*,

[i]nimigo (...) é aquele que vive fora do Estado, no sentido em que, nem como aliado, nem como súdito, reconhece a sua autoridade. Não é, com efeito, o ódio que faz o inimigo do Estado, mas sim o direito, sendo que o direito que tem o Estado sobre aquele que não reconhece a sua autoridade (...) é igual ao que ele possui sobre aquele que lhe causou danos: está, portanto, no direito de o obrigar, por todos os meios de que disponha, a submeter-se-lhe ou a ser seu aliado.<sup>12</sup>

Domingas conhece, em Bacurau, que não há qualquer aliança possível com o homem sem humanidade, a quem oferece o melhor que tem à mesa – a culinária da sua comunidade. A ideia que Domingas elabora é verdadeira: trata-se de um inimigo. E Domingas é parte de um corpo maior, a própria Bacurau, que se abre para a amizade, para o estrangeiro (desde que venha na paz). Maximamente fundada e conduzida na razão, a cidade Bacurau abre-se – que é como sempre se encontrou no mapa, aberta – para festejar o amar viver.

Quando a festa, a saúde do corpo político, se mantém sobre regras fixadas tendo em vista o que lhe é maximamente útil – em outras palavras, quando permite que na cidade se viva maximamente sob os ditames da razão –, Spinoza prevê, diante do fustigar das ameaças de extermínio, a possibilidade de uma reação destruidora, mas que se trata, antes de tudo,

de afirmação, de luta pela alegria ou liberdade – e não de padecimento. Rejeitar o medo, destruir sua causa, para afirmar certa potência do múltiplo, aberto, criativo! E reforça: “[o] que quer que seja dado na natureza das coisas e que julguemos (...) poder impedir que existamos e fruamos a vida racional, é-nos lícito remover pela via que pareça mais segura”.<sup>13</sup> O desejo de destruição, tão passional quando se trata de indivíduos humanos – que o elaboram na forma confusa da imagem (que pouco ou nada diz sobre o encadeamento necessário das causas) –, elabora-se, na cidade, quando aquilo que está sob ameaça de morte é o próprio *conatus* desse corpo incomensuravelmente mais complexo, múltiplo, quando o que está sob ameaça é sua própria conservação. O que ocorre, aqui, não é a vingança contra o tirano na sua dimensão de indivíduo humano (este, somente um braço da tirania, que o excede incomensuravelmente), mas sim o desejo político de lutar – que pode exigir a destruição do inimigo – como entendimento adequado das forças de manutenção da própria cidade.

É conhecido – e a experiência farta demonstra – o risco de se insistir na necessidade ou na licitude de um movimento político destruidor. Querirão dizer que somos equivalentes aos assassinos, aos tiranos genocidas, que um extremo acaba por tocar e equivaler ao extremo que lhe é mais distante. Mas o fato é que não é o próprio desejo de destruição aquilo que marcará a diferença fundamental entre uma cidade e outra, entre nós e o Terceiro Reich, entre nós e as milícias, entre Hitler e Stalin etc. Spinoza é atento ao fato de que, quanto ao direito natural, as cidades todas se assemelham: “se atendermos genericamente ao direito de cada um”, se considerarmos, pois, sua potência, não haverá “nenhuma diferença essencial” entre uma cidade e outra.<sup>14</sup>

O que distingue essencialmente a ação, como iluminou Thaís Aguiar durante sua exposição neste Colóquio, é todavia o conteúdo do que cada uma reivindica, que não permite “igualar o que é absolutamente diferente”. O que define o caráter de certo desejo de destruição é, isto sim, os meios e os fins para que está fundada a cidade – que podem apontar na direção da servidão ou na direção da liberdade.

Proponho, assim, ao pensar como Spinoza, como um canibal que não quis comer Hans Staden, ou como a inscrição que devia estar escondida

no fundo do alçapão civil que a prudência dos fundadores de Bacurau deixou construído, a saudável sentença que se repetia no direito tupi:

*Xe anama poepika re xe aju* – estou aqui para vingar em você a morte dos meus amigos!

*Nde roó, xe mokaen será kuarasy ar eyma riré* – antes que o sol se ponha, vou ter assado a sua carne!<sup>15</sup>

Notas:

- 1 CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2009, p. 81.
- 2 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P37, Esc. 2, p. 435.
- 3 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P. 46, Dem., p. 451.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P. 45, p. 447.
- 5 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIII*, P. 13, Esc., p. 259.
- 6 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIII*, Def. 2, p. 237.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIII*, P. 13, Esc., p. 259.
- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P. 14, p. 339.
- 9 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P. 8, p. 391.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EII*, Def. 4, p. 127.
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, P. 15, Dem., p. 401.
- 12 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, cap. XVI, p. 334.
- 13 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Edusp, 2018, *EIV*, cap. VIII, p. 497.
- 14 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, cap. V, § 6, p. 45.
- 15 STADEN, Hans. *Hans Staden*. Rio de Janeiro: Dantes, 2004, p. 161.



## **Autonomia e subordinação do povo brasileiro na primeira metade do século XIX: a difícil constituição de um corpo comum**

*Cristina Rauter* – Universidade Federal Fluminense (UFF)

Proponho-me, neste capítulo, a estudar os afetos que movem o povo brasileiro em sua perseverança no ser, tendo como foco a primeira metade do século XIX, período em que se deu nossa independência. Este breve texto se insere num trabalho maior em elaboração. Para Spinoza, um povo é um grande indivíduo multiplamente composto, amalgamado por afetos de semelhança. Quando forma um só corpo e uma só mente, constituindo-se em corpo comum da multidão, torna-se mais forte para lutar pelo que é comum a todos. Por sua vez, quando está tomada por afetos tristes, como o ódio mútuo ou a competição, essa multiplicidade de indivíduos discrepa entre si. Nesse caso haverá enormes dificuldades para a constituição desse corpo comum e para a superação dos obstáculos que se interpõem à sua perseverança enquanto coletivo.

É a partir da proposição 27 da *Ética* III: “por imaginarmos que alguma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante”<sup>1</sup> que tomamos a semelhança como espécie cimento na formação dos coletivos humanos, tendo por base os afetos. Ao nos considerarmos semelhantes experimentamos afetos comuns. É por meio da imaginação que estabelecemos esses critérios de “semelhança” e tal como os afetos, estes são instáveis. O Brasil é um país cindido, em que mais da metade da população tende a não ser vista pela outra parte como “semelhante”. A outra parte, minoritária numericamente, ocupa o governo, faz as leis e é dona das riquezas e, podemos dizer, não considera como semelhante aquela que constitui a maior parte da população.

Para Spinoza, a natureza inteira é um grande indivíduo multiplamente composto. Se olharmos de perto, cada indivíduo é composto por

múltiplos indivíduos, e assim sucessivamente. E não é pelo fato de aprendermos nos livros de história que o brasileiro é um povo e que o Brasil é uma nação que de fato o seja, no sentido de buscar para si próprio, ou para os indivíduos que a constituem, aquilo que os potencializa.

A imensa desigualdade social brasileira tem merecido por parte dos governos mais recentes a mesma “solução penal”, materializada na frase de um remoto presidente da República Velha, Washington Luiz: “No Brasil, a questão social é caso de polícia”. No século XXI as consequências desse tipo de “solução” fizeram com que nos tornássemos a terceira população carcerária do mundo, e com uma marca que nos é peculiar: a da insalubridade, da fome e outros maus tratos que nossas prisões superlotadas propiciam aos que ali cumprem pena. Nas prisões brasileiras, a pena de morte, inexistente na legislação, se faz existir na prática, pelo elevado número de mortes ocorridas durante o cumprimento da pena. De outra forma ainda a pena de morte existe na prática: nos assassinatos de pretos e pobres por armas de fogo praticados pela polícia e por milícias armadas, justamente daqueles não considerados semelhantes.

Em meu livro *Medo do crime no Brasil*<sup>2</sup> estudei o modo como os brasileiros costumam lidar com a questão criminal. Pelos meios de comunicação aprendemos a temer e a considerar que o maior problema do país são os assaltos e os bandidos que podem nos atacar nas esquinas, e não nossa imensa desigualdade de renda, o desemprego, a poluição, o saneamento básico, entre outros. Por meio do estigma de criminoso, uma parte do povo – os moradores de favelas e periferias – torna-se causa dos infortúnios vividos pela outra parte. A pobreza é pensada como desvio moral e associada ao crime, que é localizado preferencialmente como uma prática desse grupo de indivíduos mais pobres e que costumam ser também os de pele mais escura.

Por que tem sido tão difícil para os brasileiros constituir um corpo comum? Para Spinoza, a constituição do corpo comum da multidão corresponde a um aumento de potência, a uma variação para mais do *conatus* coletivo. Sofremos uma enorme redução de nossa potência, enquanto povo brasileiro, quando o estado trata tão mal sua parcela preta, índia, mestiça e pobre, como se não fosse cidadã. É um processo que vem ocorrendo

desde o chamado “descobrimento” do Brasil atravessando todo o período colonial. Mas naquele período de nossa história, éramos Colônia de outro país. Porém, essa situação de subordinação e de ausência de autonomia se prolongou até os dias atuais e eis o que nos parece estranho. Creio que precisamos estudar as razões de sermos como somos, de termos permanecido até hoje em muitos aspectos um país colonial sem sê-lo, um país que não é senhor de seu próprio destino, ou que com frequência não está “sob a jurisdição de si mesmo”<sup>3</sup> conforme a expressão usada por Spinoza no *Tratado político*. Busquemos brevemente, estudando o século XIX, avançar nessa direção. Já mencionamos o fato de sermos um país cindido entre o Brasil da pobreza, formado principalmente por aqueles que têm a pele mais colorida, os índios e seus descendentes, os pretos escravizados e seus descendentes, os mestiços em geral, e, também, pelos brancos, os de pele mais clara, os descendentes de imigrantes europeus, os que são considerados ou se consideram brancos; esse segundo indivíduo sendo o dono das riquezas.

Estudando o século XIX brasileiro, podemos examinar alguns fatos históricos muito elucidativos no que diz respeito às dificuldades que nosso povo enfrenta para se tornar autônomo. Alguns acontecimentos-chave, na primeira metade do século XIX, narram uma história repleta de percalços: a vinda de D. João VI para o Brasil, a abertura dos portos, a criação ou tentativa de criação do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves e a independência.

O “Século Perdido”: esse foi o significativo título dado a um evento realizado pela faculdade de História da Universidade de Coimbra, em outubro de 2019. Com esse título se queria incentivar a pesquisa sobre o século XIX, pouco estudado pelos historiadores portugueses por ter sido um século inglório para o país. É o século em que Portugal perde o Brasil, a joia da Coroa, e empobrece. Mas os destinos da pequena matriz e de sua enorme Colônia permanecem entrelaçados.

Como se sabe, o filho de D. João VI, Pedro I, proclama a independência e seu neto reinará como imperador por quase 50 anos. Essa história muito singular não parece dizer respeito à luta de um povo contra a

opressão de outro. Nossa independência em 1822 está longe disso. Não se pode dizer que houve luta, e nem que havia propriamente um só povo! Havia aqui eram os chamados índios, estranho nome dado aos diferentes povos que viviam nesta terra, que falavam línguas diferentes, tinham religiões e costumes diferentes e constituíam diferentes povos ou diferentes indivíduos. Mais tarde chegaram os negros sequestrados da África para se tornarem escravos, que também pertenciam a diferentes povos, falavam línguas diferentes e vinham de diferentes regiões da África. O que os negros escravizados tinham em comum era a vivência cruel de terem perdido sua liberdade, de terem sido arrancados de seus reinos, de seu povo, de suas famílias. Havia certamente muita tristeza envolvida nesse tornar-se brasileiro. Entre os portugueses, também havia diferenciações importantes: havia a corte que vinha com o príncipe, mas sempre houve também o povo pobre que vinha em busca da sobrevivência.

Para um branco de origem portuguesa, ser brasileiro e ser português, na primeira metade do século XIX era uma questão de difícil discernimento. Alguns portugueses, quer nascidos na Europa ou no Brasil eram proprietários de terras, donos de escravos, com frequência também traficantes de escravos. A independência, assim, não foi a vitória de um povo, o brasileiro, que se rebelou contra um opressor, o português, mas fruto de uma negociação entre grupos econômicos dominantes de lá e de cá. A maioria dos habitantes dessa terra, de pele mais escura, índios, negros libertos, pardos livres ou pequenos comerciantes, não participou ativamente dessa assim chamada “independência”. Ela não dizia respeito a eles, que permaneciam tão escravizados e tão subalternos quanto antes.

Pode ser dito que, na independência, o que houve não foi uma crise do sistema colonial, mas disputas em torno de interesses de portugueses nos dois hemisférios: a burguesia enraizada no Brasil *versus* aquela enraizada no Porto e em Lisboa. Após a independência, Pedro I criou definições jurídicas sobre quem era brasileiro, tão amplas quanto dizer que os portugueses que residiam no Brasil à época da independência eram brasileiros ou aqueles que prestassem juramento ao rei.<sup>4</sup> Na verdade, esses seriam considerados mais brasileiros do que os pretos e mestiços que aqui viviam. Seriam também mais brasileiros que os habitantes originá-



rios dessas terras, que foram deixando de ter importância econômica ao mesmo tempo que a importância do chamado “braço escravo” cresce.

Podemos dizer que um povo se constitui a partir de seus afetos de semelhança, de suas lutas e de suas experiências comuns. Os povos que habitavam essa região do mundo, no século XIX, separados por sua cor, por sua história, por suas experiências, não chegavam a se constituir num povo que pudesse lutar por sua autonomia. A experiência de ser brasileiro não poderia estar desligada da espoliação e da traição a seu próprio povo, da tristeza, da tortura e da morte dos seus. Para a parcela minoritária branca, estava por certo ligada ao enriquecimento proporcionado pelo trabalho escravo e pelo tráfico de seres humanos. A independência foi feita por um grupo que queria autonomia para participar de um mercado que se abria com o imperialismo inglês, o que tornava a vinculação exclusiva com Portugal uma restrição.

Passemos agora a examinar mais de perto esse acontecimento insólito e anterior à independência, sendo o que contribuiu de fato para mudar a posição do Brasil no mundo – o de um rei que foge para a Colônia, deixando pra trás seu reino e seu povo desprotegidos (segundo uma versão), ou que sabiamente percebe uma saída, iluminado estrategista que teria sido, quando da iminente invasão de seu país pelas tropas de Napoleão. Na segunda versão, ele procura fazer dessa terra a sede de um novo reino, o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, muito maior do que aquele minúsculo pedaço de terra que fora a matriz.

Quem vai à cidade do Porto, em Portugal, se depara hoje com o imponente monumento às guerras peninsulares, no centro de uma bela praça, a Rotunda da Boavista. O monumento narra, além de batalhas entre tropas francesas de um lado e inglesas e portuguesas do outro, o sofrido episódio, no qual a população da cidade do Porto, apavorada, durante a invasão das tropas de Napoleão à cidade, corre em fuga para uma ponte sobre o rio Douro. A ponte desaba com o peso e cerca de 4 mil pessoas morrem, incluindo-se aí grande número de legionários franceses em armas e muitos civis, entre eles mulheres e crianças. No alto do monumento, sobre uma coluna no centro da praça, um imponente leão, sím-

bolo da Inglaterra, guarda a cidade do Porto. Olhando esse monumento, cuja lenta construção iniciou-se em 1909 mas só foi inaugurado em 1951, percebemos também as vicissitudes do povo português em direção à sua própria difícil autonomia, ainda que Portugal tenha um dia sido nossa “matriz”. Pode-se compreender muito melhor a fuga para o Brasil de D. João VI para preservar um reino que soçobrava, e perceber que depois de tudo, a Inglaterra tenha sido a grande vencedora. O monumento é curiosamente explicativo a esse respeito, pois o leão inglês, no alto de uma enorme coluna, contempla a cidade como se fosse seu dono.

Visitando-se o bairro da Ribeira, às margens do Douro, há uma singular homenagem às assim chamadas “Alminhas da Ponte”. Até hoje a cidade vela seus mortos – eis o sentido do pequeno monumento em homenagem às vítimas da queda da Ponte da Barca.

Quando da invasão de Portugal pelas tropas de Napoleão, em 1808, a população não sabia se deveria tratá-las como aliadas ou inimigas, o que traduz bem o grau de insegurança vivido pela população. D. João VI praticara, até sua partida, a ambígua política de buscar agradar a uma e a outra das nações poderosas da Europa naquele momento, a França e a Inglaterra. Quando as tropas francesas se retiraram derrotadas, foram recompensadas pela Inglaterra com despojos de guerra e o que conseguissem arrecadar em Portugal, sem nenhuma resistência por parte dos ingleses, aqueles que seriam os aliados de Portugal naquele conflito.<sup>5</sup> Se Portugal saía da guerra sem rei e arruinada, a Colônia se beneficia da ida do rei para lá? Em parte, isso é verdade, pois como Colônia de Portugal, ao Brasil não era permitido comerciar livremente com nenhum país exceto com a matriz e deveria se abster de produzir quaisquer produtos que interessassem a Portugal produzir.

Mas tudo isso teria que ocorrer evitando-se a todo custo a sublevação da massa escravizada, a exemplo do que ocorrera em São Domingos e também a participação de pretos e mestiços livres, ou portugueses e estrangeiros não alinhados à casa real. No momento que D. João VI retorna a Portugal, uma manifestação para que D. João VI permanecesse no Brasil e jurasse à constituição espanhola, mais liberal, foi violenta-

mente reprimida por seu filho, prestes a assumir o poder. Com cerca de 30 mortes e muitos feridos, surgiu na praça da Constituição, onde tudo se passou, uma pichação: “Açougue dos Bragança”.<sup>6</sup>

Aparentemente, o que se queria evitar a todo custo é que o povo colorido que aqui se formava tivesse qualquer participação política,<sup>7</sup> fosse ela contra ou a favor da realeza. No Brasil, a independência não deu lugar à república, como ocorreu em países da América espanhola e sim a um império. Os grupos dominantes se organizaram antes de mais nada contra o povo, esse povo muitas cores que começava a se formar, composto de alforriados recentes, escravos de ganho, portugueses pobres, pequenos comerciantes, indígenas aculturados...

Diz Spinoza que na vida social os homens podem ser tomados por afetos tristes e quando isso ocorre eles discrepam entre si. Por sua vez, quando estão sob a condução da razão, os homens concordam entre si e buscam o que melhor para todos (*Ética* IV, prop. 37). Sob a condução da razão os homens conseguem um certo tipo de paz que não é a paz proporcionada pelo medo. Essa não é uma verdadeira paz, mas apenas ausência de guerra. Sob a condução da razão, os homens podem tornar-se capazes de desejar para os outros o que desejam para si mesmos, alcançando uma paz mais duradoura. Esse tipo de paz, que emerge das práticas coletivas e das lutas comuns, diz respeito a um conhecimento raro. Quando dois indivíduos multiplamente compostos se encontram, esse encontro pode também levar à destruição de um dos indivíduos cuja potência é menor. Ou fazer com que um dos indivíduos seja alterado a tal ponto que se torne outro.

A paz não é obtida pelo medo ou simplesmente pela obediência. Perseguir a paz e a concórdia é uma questão de engenharia política, de se construir estratégias nesse sentido. Como dissemos, os homens podem estar tomados pelo ódio mútuo – que é uma paixão – e, dessa forma, tornarem-se reciprocamente contrários. Quando discrepam entre si, os homens tornam-se inimigos, com grande prejuízo para todos (*Ética* IV, prop. 34). Podemos compreender as dificuldades para que esse povo múltiplo, constituído por tão diversas experiências, muitas vezes trazido contra a vontade para essa terra, ou de quem foi roubada a terra de seus ances-

trais, ou ainda os que se especializaram em espoliar e enriquecer à custa do trabalho alheio pudesse constituir-se num corpo comum.

### **A permanência da escravidão no Brasil**

A memória de um povo, os hábitos por ele adquiridos, podem determinar sua ação presente. Nesse sentido, afirmamos que a instituição da escravidão determinou e determina ainda hoje as práticas do estado brasileiro dirigidas a esse povo não considerado cidadão. Afirmamos a centralidade da escravidão para uma compreensão da vida social brasileira: a materialidade de seus efeitos, que duram até hoje, é a principal razão de sermos um país cindido.

Ao dizermos que a escravidão não acabou, que é presente na vida dos brasileiros ainda hoje, dizemo-lo no sentido da Proposição 17 da *Ética* II: a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado. Ora, como nada foi feito para que os antigos escravizados fossem incluídos na sociedade, a escravidão permaneceu presente. A memória de um povo ou de um indivíduo se constituem pelo hábito, pela maneira singular de unir e concatenar as imagens das coisas, como lemos na proposição 18 na mesma parte da ética. A porção branca ou considerada branca da sociedade brasileira, minoritária mas dominante, continuou agindo e pensando como antes, ainda que uma lei tivesse libertado os escravos. No momento da abolição da escravidão, André Rebouças, abolicionista negro, assinalava que a abolição só surtiria os efeitos desejados se viesse com uma reforma agrária, o que não ocorreu.<sup>8</sup> Não ocorreu também nenhum projeto educacional que fizesse com que a educação deixasse de ser elitista como era, voltada apenas para a elite branca.

A igreja católica foi um importante meio de institucionalização da escravidão: o batismo dos escravizados antes do embarque nos navios “tunbeiros” funcionou como uma formalidade necessária para tornar-se escravizado. Difundiu-se a ideia de que escravidão era uma benção, pois cristianizava os negros, outrora pagãos. Apenas no Brasil e nos EUA, depois da independência, seguiu sendo importante a escravidão, o que

não foi o caso na América espanhola. Porém no Brasil, a escravidão foi nacional enquanto nos EUA restringiu-se ao sul do país.

O hábito tão difundido no Brasil do trabalho escravo, cuja existência durou mais de 300 anos, deixou de fazer parte há mais tempo da vivência do povo português. Medidas do Marquês de Pombal contribuíram para pôr fim à presença de escravizados em Portugal ainda no século XVIII, isso apesar de que classes dominantes portuguesas tivessem lucrado e mesmo sobrevivido do tráfico de escravos depois disso. Laurentino Gomes<sup>9</sup> mostra como a nobreza portuguesa estava assentada sobre a escravidão. Segundo o historiador, o famoso infante D. Henrique, que aprendemos ter sido o fundador da nação portuguesa, foi um traficante de escravizados. Os descobrimentos, além de motivados pela busca de especiarias, foram em grande parte impulsionados pela perspectiva da mão de obra escrava, no que Portugal se especializou.

Portugal montou um poderoso esquema, triangular, no qual negros escravizados saíam da África e aportavam de início na Europa e no Brasil, e mais tarde somente, no Brasil, contando com as excelentes condições de navegação entre os dois continentes, melhores do que as existentes entre o norte e o sul do Brasil, por exemplo. A destruição de Angola foi o correlato da construção do Brasil. Enquanto povo angolano foi sendo dizimado pela escravidão, a produção açucareira cresceu no Brasil desde século XVIII.

Para Luiz Felipe Alencastro, a famosa vinda da família real para o Brasil em 1808 e abertura dos Portos não representou, para o conjunto do povo que aqui vivia, uma real melhoria, pois sua economia seguiu tendo como sustentáculo a escravidão. D. João VI, que teria contribuído para a modernização e a autonomia para o Brasil, foi também um defensor intransigente da continuidade da escravidão. Porém, a escravidão deve ser vista como um negócio em si mesmo, como uma *comoditie*, que não se justifica apenas pelas necessidades da cultura do açúcar. Essa vocação para a escravidão da monarquia portuguesa naquele período se traduz no extraordinário número de negros escravizados que aqui aportaram, até a primeira metade do século XIX.

Há, portanto, uma parte significativa da população que aqui vivia, mais da metade, que não é emancipada e está à margem dos benefícios que a abertura dos portos e a elevação à condição de reino trouxeram. No coração da economia brasileira está a escravidão, que encerra práticas de pilhagem de povos. Podemos dizer sem exagero, como o faz Alencastro, que o Brasil é país cuja história se funda na violência e no consentimento.<sup>10</sup>

Já mencionamos que afetos tristes rondaram a experiência de tornar-se brasileiro, e novamente aqui encontramos elementos para fazer essa difícil afirmação. Porém, para Spinoza, os afetos são instáveis, e variam como os fenômenos da natureza, o que significa essa configuração dos afetos pode mudar. Um povo resiste e age de acordo com as marcas do seu passado, com os hábitos adquiridos, e há nessa resistência, esforços por apagar ligações e determinações passadas, ainda que esses esforços e ligações passadas façam parte das suas disposições presentes e singulares. O *conatus* de um povo é também uma luta para destruir algumas partes suas que trazem consigo a morte e destruição, nessa afirmação estratégica e autorregulada que ele faz de sua singularidade.<sup>11</sup> É por meio do conflito, da guerra que ele resiste, numa história singular e coletiva. Para Maquiavel, o conflito é saudável e positivo se não for negado e oculto. O racismo brasileiro permaneceu em grande parte oculto ou minimizado, ao se enaltecer a miscigenação como prova de que o racismo não existia, o que seguramente não foi uma forma produtiva de lidar com o conflito.

A partir da abertura dos portos brasileiros ao comércio com outros países, D. João VI vislumbrou a possibilidade de sobrevivência econômica de Portugal com a criação de um Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Portugal vivera por quatro séculos da exploração de territórios ultramarinos e foi sendo reduzido à humilhante condição de “canapé europeu de D. João VI”.<sup>12</sup> As finanças exprimiam a ruína econômica portuguesa, e uma saída para Portugal poderia ter sido a formação desse Império comum. Os historiadores mencionam o ciúme do povo português e o sentimento de traição em relação ao rei, que pode ter dificultado essa união. Os povos brasileiro e português também não puderam constituir-se num só corpo.

Em 1810, um decreto muito desfavorável a Portugal e ao Brasil e francamente favorável à Inglaterra regulamentou o comércio entre esses países ao modo imperialista, aprofundando o empobrecimento de Portugal no “século perdido”, pois taxava de forma abusiva os produtos portugueses e as exportações brasileiras. Mesmo assim, para o Brasil, tornou-se mais vantajoso o comércio depois da abertura dos portos. Graças ao trabalho escravo, o Brasil pôde vender seu açúcar a preços favoráveis, pois tinha esse “plus” de vantagem.

Parte da elite brasileira, portuguesa ou não de nascimento, ansiava pelas reformas republicanas em Portugal, que poderiam ter dado um lugar de igualdade ao Brasil, num possível Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. O Brasil envia deputados como representantes num parlamento que seria instalado, uma vez que prevalecesse uma solução constitucional. Mas algumas reações racistas contra os representantes brasileiros tiveram lugar, tendo sido estes chamados de macacos. É curioso que a revolução do Porto de 1820 tenha sido liberal para Portugal, mas restauradora para o Brasil: o que parte das classes dominantes portuguesas desejava naquele momento é que o Brasil retornasse à condição de Colônia, o que pode ter sido a motivação principal para a independência, em 1822.

Após a abertura dos portos, por volta de 1817, o Rio de Janeiro começava a superar a importância de Lisboa e tornava-se a capital de fato do império. O Brasil, que tinha sido nos séculos anteriores a joia da Coroa ou as tetas nas quais Portugal mamava, como o teria dito um sincero rei de Portugal, tornava-se o maior centro mundial do tráfico de escravizados. Só recentemente os habitantes e visitantes do Rio de Janeiro se deram plena conta do extraordinário número de negros escravizados que entrou na cidade pelo Cais do Valongo e de outros pontos da costa brasileira, na primeira metade do século XIX. O Memorial dos Pretos Novos narra outra faceta dessa triste história: a do cemitério da igreja católica onde eram enterrados os que pereciam ao chegar, após uma viagem de torturas e sofrimentos. O cemitério era na verdade um depósito de despojos humanos danificados, desmembrados e misturados ao lixo.

Há muitas razões para que não sejamos ainda um povo autônomo, livre e capaz de proporcionar o que é melhor a todos. Precisariíamos avançar, para uma visão mais completa das lutas nessa direção, no conhecimento das lutas do povo negro na direção de sua autonomia, que aconteceram ao longo de todo o período da escravidão e que continuam até hoje, porque a escravidão não acabou. O *conatus* de um povo é também a luta para conhecer o que se passou, explicitar os conflitos e assim poder destruir algumas partes suas que trazem consigo a morte, o ódio mútuo, a vingança e abrir espaço para a afirmação de sua singularidade.

Notas:

- 1 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- 2 RAUTER, Cristina. *O medo do crime no Brasil: controle social e rebelião*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2018.
- 3 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- 4 RIBEIRO, Gladys Sabina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no primeiro reinado*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.
- 5 OLIVEIRA LIMA, Manuel. *D. João VI no Brasil*. [S.l.]: [s.n.], 1908. E-book.
- 6 SCHWARCZ, Lilia e STARLING, Heloisa (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: 2009. E-book.
- 7 SOUZA, Iara Lis Carvalho. *A pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo*. São Paulo: Unesp, 1999.
- 8 CARVALHO, Maria Alice Rezende. André Rebouças e a questão da liberdade. In: SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloisa (Orgs.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: 2009. E-book.
- 9 GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. E-book.
- 10 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 355.
- 11 BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política de Spinoza. In: *Espinosa e a psicologia social*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- 12 OLIVEIRA LIMA, Manuel. *D. João VI no Brasil*. 1908. [S.l.]: [s.n.], 1908. E-book.



## **Imaginação, afetos e bolsonarismo na Baixada Fluminense e na zona oeste do Rio de Janeiro nas eleições de 2018**

*Alexandre Pinto Mendes, Igor Moniz, Lara Miranda, Roberta Ochi e Vinicius Assis* – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

A ideia deste capítulo é apresentar o processo de produção de nossa intervenção no XVI Colóquio Internacional Spinoza. A liberdade não foi apenas o tema do colóquio de 2019, mas é e tem sido a força motora deste encontro desde sua origem, há 17 anos. Razão pela qual foi possível que, ao invés de uma comunicação escrita, apresentássemos uma pequena peça audiovisual, mais especificamente um microdocumentário<sup>1</sup> sobre as eleições presidenciais brasileiras de 2018 nas regiões do entorno de nossa universidade, a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. O filme acabou se tornando uma pesquisa de campo, permitindo que os entrevistados – não os realizadores – construíssem o fio narrativo a partir do qual se seguiu um proveitoso debate entre nós, que pretendemos expressar aqui.

Desde o ano de 2019, diante da evidente ascensão do neoconservadorismo e da extrema-direita na América Latina e do cenário político brasileiro desde as movimentações antidemocráticas que resultaram no golpe de 2016, o Grupo de Estudos em Teoria do Estado e Filosofia Política do curso de Direito da UFRuralRJ<sup>2</sup> decidiu dedicar-se ao estudo da ideologia. Impactados pela eleição de Bolsonaro, pensávamos que uma das características marcantes dos primeiros momentos de seu governo foi reabilitar no debate público os termos “ideologia” e “ideológico”, então utilizados como qualificativos acusatórios para todos os pontos de vista e posições políticas desalinhadas ao governo. De categoria analítica voltada, em sua melhor interpretação, à cartografia semiótica da política, a ideologia tornava-se (paradoxalmente) um instrumento de identificação, sinalização e perseguição do inimigo, na “guerra cultural” que seria empreendida pelo recém-eleito presidente.

Abreviando o percurso em benefício dos leitores, diríamos que nossas discussões sobre a ideologia, sobretudo a partir de críticas à concepção marxista ortodoxa do conceito,<sup>3</sup> nos conduziram à leitura do apêndice da parte I da *Ética* e à teoria da imaginação spinozanista. Embora tenhamos optado pela leitura, na sequência, não da parte II desta obra, onde são demonstrados os fundamentos de tal teoria, mas do *Tratado teológico-político* (*TTP*), o estudo da superstição em seus mecanismos práticos, encontrado no *TTP*, correspondeu melhor à urgência em pensar a conjuntura. A inserção territorial da Universidade Rural na periferia da metrópole do Rio de Janeiro, onde as denominações neopentecostais e o conservadorismo católico são parte do cotidiano das comunidades, influenciando decisivamente a vida pública local, tornou a tarefa ainda mais conveniente.

Despertou nosso interesse o fato de localidades com condições de vida e de trabalho precárias, a despeito de sua densidade populacional e importância econômica, ajudarem a eleger com votação expressiva, acima dos 70%, um candidato cujo discurso não apresentava qualquer política para enfrentar os problemas que a população dessas áreas historicamente enfrenta. Além disso, grande parte destes votos, por mais de uma década, elegeu para presidência da República candidatos do Partido dos Trabalhadores, Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016). Considerando o que Bolsonaro manifesta em seus discursos e atitudes, notadamente sua defesa aberta do fim da democracia e das liberdades e, lendo o texto de Spinoza, a hipótese que imediatamente levantamos foi se seriam as eleições de 2018 um exemplo daquilo a que Spinoza se refere no prefácio do *TTP* como um “combate pela servidão como se fosse pela salvação”: desejar a servidão a tal ponto que, o ato mesmo de entrega de sua própria liberdade nas mãos de um homem, seja experimentado como libertação.

Convém expor alguns elementos objetivos que auxiliam a explicar nossa hipótese, sobretudo para justificar o nosso recorte geográfico. Na cidade de Seropédica, onde está a sede da UFRuralRJ, podemos ver, pelos últimos dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que a cidade, de mais de 78 mil habitantes, possui apenas 17,2% de sua população economicamente ativa ocupada (2017);

37,4% de sua população com rendimento nominal mensal *per capita* de até meio salário mínimo (2010); 35,9% de sua população sem acesso a esgotamento sanitário adequado (2010); e 14,07 óbitos por mil nascidos vivos (2017).<sup>4</sup> Apesar desses indicadores, 71,82% da população seropedicense votou, no segundo turno, em Bolsonaro. Na eleição anterior, Dilma recebera 63,18% dos votos no segundo turno.

Em Nova Iguaçu, maior cidade da região, com mais de 796 mil habitantes, onde a universidade tem um de seus *campi* mais importantes, apenas 13,6% de sua população economicamente ativa é ocupada (2017); 38,7% de sua população com rendimento nominal mensal *per capita* de até meio salário mínimo (2010); 16,9% de sua população sem acesso a esgotamento sanitário adequado (2010); e 14,96 óbitos por mil nascidos vivos (2017). Apesar disso, 72,48% dos iguaçuanos votaram em Bolsonaro no segundo turno em 2018, enquanto 63,85% haviam votado em Dilma Rousseff nas eleições de 2014.

A cidade de Japeri também foi importante em nosso trabalho, como se verá adiante. Analisando as informações reunidas pelo IBGE seu respeito, trata-se de cidade de mais de 95 mil habitantes, que possui um IDH de 0,659 (2010). Apenas 7,7% de sua população é ocupada (2017); 41,4% de sua população com rendimento nominal mensal *per capita* de até meio salário mínimo (2010); 31,7% de sua população sem acesso a esgotamento sanitário adequado (2010); e 16,21 óbitos por mil nascidos vivos (2017). No segundo turno de 2018, 66,48% dos japerienses votaram em Bolsonaro, enquanto em 2014, 72,36% votaram em Dilma.

Já na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, em bairros que abrigam uma considerável parcela da comunidade acadêmica da UFRRJ (Bangu, Campo Grande e Santa Cruz) a tendência também pode ser observada. Em Bangu, por exemplo, bairro de mais de 220 mil habitantes, o rendimento nominal familiar *per capita* é de R\$ 653,26 (2010), menos da metade em comparação com a média para a cidade do Rio para o mesmo período (R\$ 1.492, 63);<sup>5</sup> morrem 12 bebês com menos de 1 ano de idade a cada 1 mil nascidos (2015). Apesar desses índices, 70,90% dos banguenses escolheram Bolsonaro como seu candidato no segundo turno das

eleições presidenciais de 2018. Dilma recebera 63,97% na disputa em 2014 no mesmo bairro.<sup>6</sup>

Seria um erro, como disse um dos entrevistados no documentário, considerar esses números como provas de uma “conversão” das populações dessas áreas ao bolsonarismo antes ou durante as eleições de 2018, ou descuidar das singularidades dos processos políticos em cada localidade, embora nitidamente tenha ocorrido uma convergência de resultados. Também não queremos sugerir que naquele momento o próprio bolsonarismo – assim nomeado mais por falta de alternativa do que por precisão conceitual – já tinha todos os contornos de uma ideologia e de um movimento político desenvolvidos. O que nos pareceu decorrer dessa convergência, considerando a realidade material dos cidadãos da Baixada Fluminense e da zona oeste do Rio, era que havia algo mais que a manipulação do medo motivando a ida às urnas e o voto em Bolsonaro. Nem conversão, nem pura farsa, algo se passara entre estes extremos.

Para evitar generalizações apressadas, nossa proposta de trabalho foi dar voz a lideranças culturais, políticas e comunitárias que vivem e atuam nesses territórios: tentar compreender “por dentro” da imaginação e dos afetos comuns o que se processara naquela conjuntura. O filme que exibimos durante o Colóquio foi montado a partir de sete entrevistas, com atores cujos contatos foram propiciados em grande medida pela atividade extensionista no Núcleo de Assessoria Jurídica Popular Marli Coragem do curso de Direito da UFRRJ. Os discursos dos entrevistados são as respostas dadas a duas perguntas, exibidas em quadro no vídeo: “como você explica a votação expressiva de Bolsonaro em sua cidade ou em seu bairro?” e “qual foi o afeto/sentimento que motivou o voto em Bolsonaro?”.

Ao responderem à primeira questão, alguns dos entrevistados disseram ter se surpreendido com a vitória de Bolsonaro, enquanto outros já esperavam esse desfecho. Para uma ex-vereadora de esquerda de Seropédica, inicialmente, havia descrença de que Bolsonaro iria de fato se candidatar à presidência e, posteriormente, no período de campanha, que sairia vencedor, pois sua trajetória política era conhecida. “Mas aconteceu”, disse a entrevistada, ressaltando o caráter insólito da situação.

Esperada ou não a vitória eleitoral, quase todos os entrevistados apontam que a adesão ao candidato, por parte de parcela considerável da população de suas localidades, se deu em nome da mudança não de governo, mas do sistema político como um todo. Nas palavras de um líder comunitário de Japeri:

(...) quando eu pergunto para as pessoas elas falam que queriam mudança, mudança no sistema político, não tava aguentando a mesmice que era, segundo roubalheira e tudo, o sistema como um todo, né? Não tava vendo só aquela eleição como uma candidatura a presidente, eles queriam mais uma mudança de sistema do que tudo a votar naquela proposta que tava sendo colocada.

Uma das hipóteses levantadas para explicar o que teria dado às eleições de 2018 esse caráter especial, de oportunidade de mudança sistêmica, seria a possibilidade vislumbrada de “acabar” com a corrupção e, com isso, propiciar uma solução para os graves problemas sociais do país. “Derrubar o PT”, disse uma dirigente sindical de Seropédica, seria a maneira de enfrentar todos esses problemas em conjunto. Na visão dos entrevistados, a mídia desempenhou um papel crucial para criar um cenário de criminalização das esquerdas, principalmente do PT, a partir da operação Lava Jato. E não apenas a mídia convencional. A utilização das redes sociais, como o WhatsApp, para disseminar notícias falsas, influenciaram o voto de tal maneira que, segundo um ativista de Bangu, na zona oeste do Rio, tornou-se possível a vitória de um candidato “que não teve nenhum programa de governo, não teve nenhuma proposta; não se falou de trabalho, não se falou de renda, não se falou de nada”.<sup>7</sup>

O mesmo ativista destaca outro ponto-chave da campanha eleitoral de Bolsonaro segundo os participantes da pesquisa: o discurso de combate à violência por meio do armamento privado da população e da convocação dos chamados “cidadãos de bem” a se unirem às forças policiais e militares para defenderem suas famílias por si próprios:

Quem mora na Vila Aliança e acorda de manhã com um camarada colado no portão dele com um fuzil AK-47 ou um AR-15, ele quer acabar com isso. Quem mora na favela do Sapo, e também vive essa mesma situação, ele quer acabar com isso. Quem mora em

áreas de milícia também quer acabar com essa situação das milícias, que cobra até hoje pra você vender “sacolê”.<sup>8</sup> Então claro que a população foi sendo levada a uma situação onde favoreceu um discurso de combate à violência a partir do modelo de que é a Lei de Gerson: “cada um por si”.

Por fim, todos os participantes observaram a influências das igrejas durante as eleições. As pessoas foram orientadas a votar pelos seus pastores ou, “no caso do povo de Igreja Católica, através dos seus orientadores de grupos de casais, de grupo de jovens etc.”. Na visão de uma das entrevistadas em Seropédica, que não se surpreendeu com o resultado da votação, essa influência foi decisiva nesse município:

Em Seropédica, a grande maioria dos moradores é evangélica, de alguma igreja evangélica. Inclusive, aqui tem o Dia da Bíblia. Então, eu relaciono isso com a questão religiosa. A gente tem cada vez mais o surgimento de igrejas evangélicas e eu acho que isso influenciou diretamente. A gente tinha conhecimento sobre o papel dos pastores nas igrejas, fazendo campanhas, pedindo votos ao Bolsonaro. Estão usando a questão religiosa como importância para as eleições, a questão da família... Então, eu acho que isso foi uma influência direta na hora do voto. Inclusive, Seropédica é um dos municípios que mais tem evangélicos, numericamente. Então, eu acho que isso representou o resultado, que não me surpreendeu, por conta disso. Nós já esperávamos. Nós conversávamos com as pessoas e elas usavam as questões religiosas para dizer por que motivo iriam votar no Bolsonaro: para mudar tudo que estava ali, para acabar com a bagunça, para colocar ordem, para salvar as famílias. Então, eu acho que a questão religiosa responde diretamente a este resultado.

A segunda pergunta feita durante as entrevistas, mencionada acima, procurou captar os afetos dos eleitores na perspectiva dos entrevistados. Notamos que as respostas à primeira questão já antecipavam em algumas das entrevistas esse tema, já que a explicação dada para o voto em Bolsonaro não foi, em nenhum caso, o de uma escolha informada e plenamente racional entre as alternativas disponíveis. Sobre esse ponto, aliás, os moradores de Japeri enfatizaram que o voto nas eleições de 2018 representava para muitos eleitores uma decisão diante da “falta de opção”, pois

não se sentiam contemplados pelos candidatos que restaram no segundo turno. Ainda assim, o sentimento antipetista predominou em todos os municípios e na zona oeste do Rio de Janeiro.

Tendo em vista a impossibilidade de separar as causas apontadas para eleição de Bolsonaro dos afetos que motivaram o voto a partir das respostas, procuramos estabelecer uma correlação a partir das falas dos entrevistados, conforme o Quadro 1.

### Quadro 1

<b>Explicação para o voto</b>	<b>Afetos</b>
Acabar com a corrupção/mudar o sistema político	Ódio/vingança Esperança (na mudança)
Violência urbana	Insegurança/medo
Orientação das igrejas	Esperança (na salvação das famílias, da pátria, na mudança das condições de vida)

Fonte: elaborado pelos autores.

Em duas entrevistas, foi mencionado o episódio da facada durante a campanha com uma análise diferente sobre os efeitos que isso causou na imaginação popular em relação a Bolsonaro.<sup>9</sup> De um lado, se apresentou a perspectiva de que, após o incidente um afeto de compaixão teria levado eleitores até então indecisos a votar em Bolsonaro. Outro dos entrevistados afirmou que a facada não teria passado de um factoide, com o objetivo de criar expectativas de que, sob o governo de Bolsonaro, incidentes de violência teriam respostas rápidas, tanto no socorro às vítimas quanto na punição do agressor.

O arrependimento de parcela significativa dos eleitores foi registrado também na fala de duas lideranças comunitárias, uma de Japeri e outra de Nova Iguaçu. Com um ano de distância entre as eleições e as entrevistas, já era possível notar, como disse um deles, que as pessoas não estavam vendo a mudança em que depositaram suas expectativas. Mas a decepção com Bolsonaro, se bem que crescente hoje no contexto de pandemia da Covid-19 (quando estamos finalizando este texto),<sup>10</sup> não deve

ser motivo para descuidar de compreender o sucesso de Bolsonaro em 2018 da mesma maneira que é preciso urgentemente entender o que leva à estabilidade de apoio de pelo menos 30% da população a esse político.

Associar esses acontecimentos à crise democrática no Ocidente, à ascensão mundial da extrema-direita após a crise do capitalismo de 2008 ou ao fim da Nova República Brasileira pós-golpe de 2016 são proposições de extrema importância para análise. Porém, pensar esse mesmo fenômeno a partir das periferias é pensar na perspectiva daqueles para quem a democracia e a Nova República *ainda não tinham sido ou apenas começavam a ser*. Nesses contextos, o retrocesso geral pode se confundir com a generalização e ampliação de dinâmicas já experimentadas há décadas. Isso não significa que a elevação do nível de vida e as conquistas políticas e sociais das décadas anteriores sejam ignoradas, ou não tenham impactado na estruturação das dinâmicas dessas comunidades. Mas elas se reposicionam e se diluem no quadro de referências dominantes (e estáveis) nesses territórios, que é o da extrema pobreza e violência.

Na segunda edição de seu livro *Dos barões ao extermínio – uma história da violência na Baixada Fluminense*, o professor da UFRuralRJ José Cláudio de Souza Alves<sup>11</sup> analisa esse processo para tentar explicar a gestação e consolidação do poder político e econômico dos grupos paramilitares hoje conhecidos como milícias. Um dos aspectos mais importantes enfatizados pelo autor, e decisivo para entender o bolsonarismo na Baixada Fluminense e na zona oeste do Rio de Janeiro (justamente áreas de proeminência política e econômica das milícias), é a inexistência de uma linha divisória entre o poder de Estado e o poder desses grupos. Originados dos aparatos de repressão da ditadura e da estrutura policial militar por ela criada, eles não podem ser caracterizados como “poder paralelo”, justamente porque constituem um ramo importante do esquema geral do poder de Estado. Embora o autor não o faça, acreditamos que essa constatação possa ser estendida ao poder teológico-político, particularmente de certas denominações cristãs, que dificilmente pode ser entendido como lateral ou independente nesse mesmo esquema.

Aparentemente, nada disso é novidade no Brasil: o retrocesso tem ares de repetição trágica.<sup>12</sup> Mas, se a singularidade do nosso presente



reside no amálgama dessas dinâmicas em torno da figura do presidente da República, e da suposta recolocação dos dilemas da modernização do país – sua entrada no campo das chamadas “democracias consolidadas” – a resposta dos moradores das periferias do Rio de Janeiro soa como uma aposta no passado, pois o futuro prometido pelas versões à esquerda e à direita da ideologia do progresso nacional demorou demais e não se concretizou. O voto em Bolsonaro revelaria, então, não apenas o descrédito das instituições da República de 1988, mas do imaginário progressista presente, guardadas as diferenças de formulação, tanto no projeto neoliberal de modernização da direita moderada, quanto no projeto nacional democrático e popular das esquerdas, que de algum modo balizavam, até 2018, a disputa político-institucional brasileira.

Na conjuntura brasileira, portanto, o terreno da luta política e ideológica parece se deslocar abruptamente para o passado, diante da invocação da suposta grandiosidade perdida pelo país com a Nova República e do anúncio, paradoxal, de um novo tempo pelo resgate de virtudes deixadas para trás, mas nunca esquecidas. Uma reinvenção mítica<sup>13</sup> do passado, cautelosamente engendrada para que o “mito”, o “Messias”,<sup>14</sup> traga de volta esse tempo sem corrupção, de respeito aos valores familiares e temor à Deus. Até os monarquistas brasileiros, figuras esdrúxulas certamente, mas ainda operantes, promovem um impensável retorno ao cenário público (um suposto descendente da “família real” se tornou deputado federal em 2018), inspirando militantes bolsonaristas que hasteiam a bandeira do império em manifestações de apoio ao presidente. O sequestro do passado pela extrema-direita brasileira encontrou o terreno fértil da sobreposição das crises econômica e política internas com a crise planetária do sistema capitalista e da civilização por ele engendrada.

Todavia, é nas contradições não resolvidas na transição da ditadura militar para o governo civil nos anos 1980 que devemos buscar as causas do relativo sucesso de tal sequestro. A mais importante foi a chantagem, muitas vezes explícita, em torno da memória e da justiça quanto aos crimes da ditadura militar. A ideia de que houve um pacto de esquecimento dos crimes do Estado brasileiro é hoje a posição oficial do Brasil sobre esse tema. Ela é um dos motivos determinantes para a decisão do Supremo Tri-

bunal Federal, na ADPF 153, proferida em 2010, que manteve a extensão aos agentes do regime a anistia concedida aos crimes políticos pela lei nº 6.683 de 1979 (Lei da Anistia). Essa interpretação foi duramente criticada pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, que determinou a revisão deste entendimento em sua sentença condenatória do Brasil no Caso da Guerrilha do Araguaia (Gomes Lund e Outros *vs.* Brasil). Depois disso, a Comissão Nacional da Verdade, criada no governo de Dilma Rousseff como uma tentativa de ao menos expor os perpetradores de violações de Direitos Humanos, não contou com a colaboração do Poder Judiciário sequer para obrigar as forças armadas a entregar seus arquivos e os militares da ativa ou aposentados a depor. Não sem razão, o reacionarismo contemporâneo sente-se confortável com o silêncio produzido por esse suposto “pacto de esquecimento” para postular a reescritura da história nos seus termos.

Ao escrever o *Tratado teológico-político*, Spinoza nos mostra justamente o quanto a memória é decisiva para que o sentido coletivo da experiência humana ganhe consistência no tempo. Toda rememoração é também uma maneira de reafirmar as causas que levaram à instituição mesma de um corpo político, e mobilizar os afetos que permitam reavivar os sentidos possíveis dessa instituição. Ela pode ser mobilizada para que um povo supostamente insubmisso,<sup>15</sup> como os antigos hebreus, lembre-se da necessidade da obediência à lei, e não aos juízos privados de cada um, razão pela qual se instituíram entre eles ritos e cerimônias tão detalhados que “de fato, o povo não podia fazer nada, sem que ao mesmo tempo, não fosse obrigado a lembrar-se da lei e seguir ordens que dependiam apenas da vontade do chefe”.<sup>16</sup> O esquecimento da lei e da tentativa de substituí-la é uma das causas da ruína de seu Estado, já que afasta este povo das mesmas causas que levaram à sua instituição.<sup>17</sup> Estas determinavam que sua religião estivesse diretamente ligada à conservação do Estado, mas, a partir do momento em que os pontífices se apossaram dos assuntos políticos e puderam decretar “todos os dias coisas novas, a respeito das cerimônias, da fé e de tudo o mais, com a pretensão que fossem sagradas e se revestissem de tanta autoridade como as leis de Moisés”,<sup>18</sup> perdeu-se não só sentido original da lei como abriu-se a possibilidade de que a religião (cívica, nesse caso) degenerasse em superstição.

A plasticidade que a distância temporal confere ao passado tem, portanto, limites. Uma reescritura da história que, por exemplo, apague os crimes passados dos que detém ou detiveram o poder, só pode ter sucesso enquanto a superstição domina as imaginações populares e, portanto, a memória enquanto projeção temporal dessas imaginações. E quanto mais insólitos são os materiais da superstição – como os milagres para a teologia – maior o seu poder para fazê-lo. Os leitores de Spinoza sabem que o medo é a causa que alimenta e conserva a superstição, como exposto logo no prefácio do *Teológico-político*. Porém, para incitar os ânimos daqueles que não presenciaram os acontecimentos históricos que marcam a história de um povo, a *admiração* é o afeto que potencializa a transmissão intertemporal das superstições. Isso fica evidente, por exemplo, pela linguagem e pela forma como se constroem as narrativas nas sagradas Escrituras sobre os milagres, para “impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação dos homens”,<sup>19</sup> como nos exemplos da abertura do mar vermelho por Moisés ou na interrupção dos movimentos do sol e da lua no tempo de Josué. Diz Spinoza: “(...) se a Escritura narrasse a destruição do Estado como fazem habitualmente os historiadores políticos, o vulgo ficaria inteiramente indiferente; pelo contrário, descrevendo tudo poeticamente e atribuindo tudo a Deus, tal como costuma fazer, ele fica extremamente comovido”.<sup>20</sup>

A superstição em Spinoza, como sublinha Homero Santiago,<sup>21</sup> não é apenas um preconceito da mente, a que os homens estariam naturalmente sujeitos por sua ignorância das causas das coisas, conduzindo-os à crença nos fins e no livre-arbítrio, como exposto no Apêndice da Parte I da *Ética*. A originalidade da superstição residiria em *sistematizar* esses preconceitos numa estrutura, numa “fábrica do real”: no sistema da superstição, todas as coisas podem ser remetidas às causas transcendentais que explicam o sentido e a ordem do mundo como produtos da vontade divina. O slogan bolsonarista de campanha, nas eleições de 2018, escancara a intenção explícita de basear a comunicação do candidato em imagens transcendentais: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Em nosso pequeno documentário, como dissemos, não passou despercebido de uma das entrevistadas que Bolsonaro tenha se beneficiado

da superstição em estado puro para se projetar, em especial após o já mencionado ataque sofrido em evento de campanha. Nas palavras dessa moradora de Japeri:

(...) é cultural seguir alguém que fala, alguém que induz. Nós não temos formação política alguma nesse país, então as pessoas são induzidas idealmente a votar e um dos fatores que eu acho que foi extremamente relevante para que o Bolsonaro fosse eleito foi realmente a fachada que ele tomou, tornou-se um mártir naquele momento. Muitas pessoas que não pensariam em votar no Bolsonaro naquele momento tiveram um sentimento de “Caramba! Piedade! O cara tava lutando, o cara tava em prol de melhorias no país e foi atacado!”.

A fachada, ao tornar o homem comum um mártir, possibilita a santificação de sua imagem. Momentos após essa declaração, a mesma entrevistada nos disse que muitos eleitores o viam como “salvador da pátria”. A imagem da salvação completa o quadro mítico perfeitamente. Só a salvação explica que, no gesto mesmo que deveria expressar a liberdade de um povo, este entregue esperançosamente a sua liberdade nas mãos de um tirano. Felizmente, e não sem muitas lutas, cada novo dia de seu governo vem ajudando a destruir o mito.

Notas:

- 1 Não teria sido possível a apresentação desse filme sem o trabalho de edição e montagem de Larissa Munck, a quem agradecemos imensamente.
- 2 Além dos signatários do texto, integram o grupo o professor Fernando Bonadia, do Instituto de Educação da UFRRJ, e os estudantes Patrick Saigg e Guilherme Jacques. Agradecemos especialmente ao professor Bonadia pela leitura atenta, discussão do texto no seu esboço e sugestões, no final do primeiro semestre de 2020.
- 3 Essa crítica pode ser encontrada em autores marxistas como Bakhtin e Althusser. Trata-se sobretudo de negar uma leitura “representacional” da ideologia, afirmando a ligação intrínseca entre a materialidade dos signos e práticas e o que o marxismo costuma a denominar de consciência, conseqüentemente negando qualquer resíduo de autonomia desta em relação a tais signos e práticas, como algumas leituras neohegelianas de Marx parecem sugerir.

- 4 Os dados socioeconômicos sobre as cidades da Baixada Fluminense expostos neste texto estão disponíveis em página dedicada às municipalidades brasileiras do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em 6 dez. 2020. Já os dados eleitorais foram extraídos da página do Grupo Globo, disponível em: <https://especiais.g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/eleicoes/2018/apuracao-estado-presidente/2-turno/>, e do Tribunal Superior Eleitoral, disponível em: <http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-eleitorais>. Acesso em 6 dez. 2020.
- 5 Os dados agregados sobre renda são utilizados na composição de um índice de desenvolvimento humano municipal (IDHM) e podem ser consultados em: [www.atlasbrasil.org.br](http://www.atlasbrasil.org.br). Já os dados sobre os bairros foram obtidos em na página do Instituto Pereira Passos dedicadas às estatísticas municipais: <http://www.data.rio/datasets>. Acesso em: 6 dez. 2020.
- 6 Em Campo Grande, bairro de mais de 328 mil habitantes (2010) notamos que o rendimento nominal familiar *per capita* é de R\$ 878,61 [2010]; 80,78% dos domicílios particulares permanentes têm seu esgotamento feito pela Rede Geral de Esgoto ou pluvial (2010); morrem 11,2 bebês com menos de 1 ano de idade a cada 1 mil nascidos (2015). A despeito destes índices, em todas as zonas eleitorais do bairro, mais de 74% dos moradores de Campo Grande escolheram Bolsonaro como seu candidato no segundo turno das eleições presidenciais de 2018. Por fim, observando os dados referentes a Santa Cruz, bairro de mais de 217 mil habitantes (2010) e com um IDH de 0,742 (2000), percebemos que, neste: o rendimento nominal familiar *per capita* é de R\$ 509,71 (2010); 75,50% dos domicílios particulares permanentes têm seu esgotamento feito pela Rede Geral de Esgoto ou pluvial [2010]; morrem 17,1 bebês com menos de 1 ano de idade a cada 1 mil nascidos [2015]. Apesar desses índices, em todas as zonas eleitorais do bairro, mais de 70% dos moradores de Santa Cruz escolheram Bolsonaro como seu candidato no segundo turno das eleições presidenciais de 2018. Em 2014, Dilma recebeu 54,7% dos votos em Campo Grande e 58,7% em Santa Cruz.
- 7 Por fim, vale mencionar que dois dos entrevistados, após falarem das expectativas de mudança como causa dos votos em Bolsonaro, salientaram que parte dos eleitores em suas localidades se arrependeu e percebeu que a proposta apresentada nas eleições não é o que está sendo colocado em prática desde o início do mandato.
- 8 Sacolé, mistura das palavras saco e picolé, também conhecido como dindin, chup-chup ou geladinho, é uma espécie de sorvete embalado num pequeno saco plástico de formato cilíndrico, em geral fabricado artesanalmente, muito popular no Brasil.
- 9 Durante um evento de campanha no dia 6 de setembro de 2018, na cidade de Juiz de Fora (MG), Jair Bolsonaro foi aparentemente apunhalado no abdômen enquanto era carregado no alto por um grupo de apoiadores. O então candidato foi imediatamente socorrido e levado a um hospital público, e seu agressor preso e apresentado às autoridades.

- 10 A socióloga Esther Solano, responsável por diversos levantamentos de campo sobre as opiniões políticas de manifestantes nas ruas brasileiras desde 2013, realizou recente pesquisa com a também socióloga Camila Rocha, em que se buscou identificar quais eram as razões alegadas de rompimento e de permanência do apoio dado a Bolsonaro. O relatório está disponível em <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/16277.pdf>. Acesso em: 6 dez. 2020.
- 11 ALVES, José Cláudio de Souza. *Dos barões ao extermínio – uma história da violência na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.
- 12 Durante os debates em nossa sessão no Colóquio, tivemos o privilégio de ouvir o comentário da profesora Marilena Chauí, que enfatizou esse aspecto da repetição na história do Brasil, dando o exemplo das semelhanças entre as estratégias de marketing político de Collor e Bolsonaro, e lembrando também de como era organizada a simbologia das marchas pela família, pela tradição e propriedade antes do golpe militar de 1964.
- 13 A expressão é retomada aqui no sentido de Marilena Chauí (Mito fundador e sociedade autoritária. In: ROCHA, André (Org.). *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Coleção Escritos de Marilena Chauí, v. 2. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013): “ao falarmos de mito, nós o tomamos não apenas no sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade (isto é, no sentido grego da palavra Mythos), mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade”.
- 14 O nome completo de Bolsonaro é Jair Messias Bolsonaro. Durante a pandemia de Covid-19, questionado pela imprensa sobre a falta de controle do governo com relação ao avanço da doença e do número de vítimas no Brasil, o próprio presidente faz um trocadilho com seu nome e afirma “e daí? Sou Messias, mas não faço milagres”.
- 15 Não são mais insubmissos que qualquer povo, dirá Spinoza no Capítulo XVII do *TTP*.
- 16 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, V, p. 88 (75).
- 17 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, XVII, p. 272-274 (217-219).
- 18 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, XVIII, p. 279 (222).
- 19 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, VI, p. 107 (91).
- 20 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, VI, p. 107 (91).
- 21 SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019, p. 50.

An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white foam from breaking waves against a backdrop of deep blue and green water. The perspective is from directly above, looking down at the churning water.

# [PERCURSO 4]





## **Uma breve análise sobre a “moldura” do *Tratado teológico-político* de Spinoza**

*Luísa Nunes de Oliveira Baffi* – Universidade de São Paulo (USP)

A célebre obra de Baruch Spinoza aqui abordada, o *Tratado teológico-político* (*TTP*),<sup>1</sup> tem sua estrutura dividida por alguns comentadores em três partes, cada uma delas composta por sete capítulos. A análise sobre a qual nos debruçaremos tem como objeto principal o prefácio e o capítulo XX dessa obra, buscando abarcar algumas correlações entre sua introdução e sua conclusão.

O prefácio, que tem o papel de introduzir todo o trabalho filosófico que dali se segue, é pertencente ao primeiro bloco temático, que se estende até o capítulo seis. Nessa primeira parte do texto, Spinoza constrói a definição real da religião revelada, como um objeto particular determinado, caracterizada a partir de uma religião singular: a hebraica. Assim, tratando-se de uma religião profética fundada na crença da revelação divina, aquele que a interpreta e a transmite aos demais é o profeta. Por meio da descrição e da análise de fatos religiosos, profecias, milagres, ritos, cerimônias e leis, que permitem compreender esse tipo determinado de religião – cuja gênese é a relação entre homem e deus, mediante imagens ou sinais – chega-se à ideia da religião hebraica como uma religião revelada particular, e, portanto, chega-se à essência particular da religião hebraica.

Ou seja, neste primeiro momento, que antecede seu método propriamente dito de interpretar as Escrituras, o filósofo pretende apresentar a definição real da ideia de religião revelada. A definição real spinozana tem como característica fundamental o fato de não ser apenas uma definição nominal, nem uma apresentação de características, mas, sim, ser aquela que oferece a causa do objeto definido. É preciso ter a gênese necessária de um objeto, a causa que o produz, para que se extraia sua definição.

É o que Spinoza fará aqui: buscar a definição real do objeto “religião revelada”. Assim, só depois de determinar sua gênese o filósofo se permitirá mostrar suas propriedades e características, tomando como exemplo uma religião determinada, a hebraica. Portanto, a religião hebraica comparece no início do texto como uma ilustração de propriedades existentes numa religião revelada. Sua definição está sendo traçada nos seis primeiros capítulos, e, assim, Spinoza mostrará que o que produz a religião revelada é a ideia de que verdades, ordens, decretos e mandamentos são explicitamente apresentados pela divindade.

O capítulo XX, todavia, diz respeito aos sete últimos capítulos, isto é, ao último bloco temático, que opera em dois níveis. Em um nível, Spinoza contrapõe a essência da religião revelada a uma outra forma distinta de religiosidade, chamada ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII de religião natural. Enquanto a religião revelada tem como causa a revelação feita diretamente pela divindade aos seus crentes, a natural tem como causa o sentimento interior da presença da divindade no indivíduo, sendo, portanto, uma religião que não suscita leis, decretos, mandamentos, ritos e cerimônias. Trata-se de um sentimento religioso, que decorre de uma ética da justiça e da fraternidade entre os homens. Feito esse contraponto entre a religião revelada e a religião natural, o outro nível desses capítulos trata da diferença, em essência, do regime teocrático hebraico e do regime republicano greco-romano-cristão.

Assim, o tratado chega a uma dupla conclusão: a diferença entre religião revelada hebraica e religião revelada cristã; entre teocracia e república; entre religião revelada e religião natural. A partir disso, Spinoza pode demonstrar que a essência teocrática do estado hebraico se apresenta como uma singularidade histórica determinada, cuja causa singular é a natureza singular do povo hebraico e da sociedade hebraica. Por isso, não pode, se não de uma maneira violenta e fraudulenta, se impor como um modelo universal da política ou da religião. E é justamente para demonstrar isso, que Spinoza faz operar o método de interpretação das Escrituras. O método mostrará a particularidade e a singularidade da religião hebraica, portanto, que não se pode universalizá-la.

Por fim, pode-se observar uma relação fundamental entre esses momentos do texto a partir da conclusão do prefácio, em que Spinoza coloca a importância da separação entre a política e a religião instituída. Essa ideia percorrerá todo o livro e será retomada no capítulo XX, quando, já na conclusão, Spinoza mostra, em primeiro lugar, que a religiosidade pertence ao foro privado de cada indivíduo, que deve gozar de plena liberdade em suas crenças privadas; mas, em segundo lugar, que, no que se refere aos aspectos públicos dos cultos religiosos, o poder soberano é o único que tem o direito de interpretar o direito civil e o direito canônico, isto é, os aspectos legais do poder republicano e os dos cultos religiosos públicos. Dessa forma, portanto, tendo o poder legal exclusivo, só a autoridade civil republicana pode decidir entre o justo e o injusto ou entre o piedoso e o ímpio. O importante dessa conclusão é observar que a autoridade civil só mantém esse poder sob uma condição: a condição de assegurar a liberdade de pensamento e de expressão a cada um dos cidadãos, isto é, a liberdade individual de pensamento e palavra no espaço público.

Dessa forma, podemos concluir que o papel do prefácio na argumentação é de simplesmente introduzir o leitor à demonstração de por que a liberdade política é necessária, enquanto o capítulo XX se propõe a explicar o que poderia acontecer se essa liberdade não fosse assegurada. Assim, entre a proposição do prefácio e a conclusão se intercala o percurso que permite passar de um momento ao outro, de tal modo que o núcleo está emoldurado pela proposta – no prefácio – e pela conclusão – no capítulo XX.

Acredito que um exemplo extremamente importante dessa correlação entre a proposta e a conclusão se encontra na forma como Spinoza apresenta a relação entre sua obra e as autoridades de seu contexto sociopolítico. Porém, para entender esse aspecto é importante que se explicita qual a abordagem que cada momento do texto segue.

O prefácio, por exemplo, além de apresentar uma estrutura retórica, ou seja, não geométrica, pertence ao gênero deliberativo. Como se sabe, a retórica, desde Aristóteles, consagrou a existência de três gêneros (demonstrativo, deliberativo e epidítico) e definiu o deliberativo como

aquele cujo objeto é a distinção entre o útil e o nocivo – o bom e o mal –, portanto, o prefácio tratará daquilo que é útil, bom e honesto. Ao mesmo tempo, enquanto texto retórico, a intenção do prefácio é persuasiva, e, por isso, procura a benevolência do leitor com a apresentação das razões honestas do autor, isto é, a boa-fé do filósofo e das suas intenções. Por fim, sendo retórico, o texto não se dirige ao intelecto do destinatário, mas ao ânimo do ouvinte, aos seus sentimentos, mesmo que isso não signifique que o bom retor não invoque, com grande frequência, a razão, para que o leitor possa compreender os argumentos do autor. Em outras palavras, o filósofo não se afasta a razão propriamente dita, mas se dirige prioritariamente aos ânimos.

Seguindo este registro, Spinoza afirma, no prefácio, que submeteria o seu livro ao parecer da autoridade política, para que essa determinasse se havia algum conteúdo prejudicial à vida republicana. Chegando ao capítulo XX, por fim, após toda a argumentação ao longo do livro, e já não seguindo este modelo retórico deliberativo, podemos entender como isso de fato é abordado. De fato, no decorrer do livro e deste capítulo, Spinoza estabeleceu os critérios pelos quais a autoridade política pode avaliar uma obra de pensamento, permitindo-lhe, na conclusão, declarar que não é permitido ao soberano intervir na liberdade de pensamento e de opinião dos cidadãos, principalmente quando estas se apresentam como racionais, como é o caso de seus escritos.

Assim, entre a conclusão do prefácio e a do capítulo XX, se estabelece uma ironia contínua, muito típica dos textos políticos de Spinoza, em que o filósofo conduz o leitor a aceitar uma tese comum e usual (no caso, submeter o escrito às autoridades políticas), para, por fim, expor algo extremamente audaz (isto é, impedir que essas autoridades censurem o texto). O caminho que autor segue pretende partir de um elogio feito à república de Amsterdã, carregado de um alerta aos cidadãos do risco que o clero gomarista (defensor da monarquia teocrática) representa. Disso, se dá que submeterá seus escritos às autoridades políticas, uma vez que estes vão para o espaço público. Porém, o fundamental desse discurso é a forma como, antes disso, Spinoza estabelece quais as regras que permi-

tem ou proíbem a intervenção da autoridade política sobre um texto de pensamento.

Em suma, o núcleo dessa defesa sustenta que a liberdade de opinião deve ser garantida pelo poder político se ele quiser se conservar e conservar a paz, a concórdia e a segurança. Isso porque, dessa maneira, não haverá, entre os cidadãos, o desejo de usurpar a autoridade estabelecida. A argumentação não é baseada em valores morais, mas, sim, em uma questão propriamente política, qual seja, a conservação da segurança e liberdade dos cidadãos é condição para a conservação da própria soberania. O critério, que se mantém no campo político, se refere à utilidade.

No entanto, se lembrarmos do risco indiretamente apontado por Spinoza da interferência do clero gomarista nas decisões políticas holandesas, compreenderemos por que, afinal, Spinoza tanto publicou seu livro sem nome de autor, quanto assim o fez por meio de uma editora falsa, uma vez que sabia que essa era a única forma de a obra circular pela sociedade.

Ou seja, Spinoza sabia que, se ele submetesse sua obra às autoridades holandesas tais como elas eram, o *TTP* nunca seria publicado. Por isso, termina seu livro dizendo que, se a autoridade pública, na relação com o pensamento e a opinião, se comportasse dessa maneira racional e justa – tal como descrita ao longo do capítulo XX – seria correto e obrigatório que todos submetessem a elas todo o tipo de pensamento e opinião, quando colocados a público.

Portanto, o problema fundamental que Spinoza aborda e enfrenta ao longo dessa obra é justamente a qualidade das instituições e das leis vigentes. Assim, segundo a admirável análise política spinozana, as absurdas falhas dessa autoridade, acarretam diversas consequências devastadoras ao corpo político, e, justamente por isso, ele não submeterá seus escritos a essa autoridade. Por fim, conclui-se que, esse fato, e essa estrutura argumentativa como um todo, só podem ser compreendidas quando estabelecida e explicitada a correlação entre esses dois momentos da obra, aparentemente opostos.

Notas:

- 1 ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

## **Discurso religioso e autoridade política em Spinoza**

*Rafael dos Santos Monteiro* – Universidade de São Paulo (USP)

Este texto intenta pensar a política pelos discursos de poder que agem para libertar, ou para justificar e aprofundar a submissão às autoridades. Um estudo do *Tratado teológico-político* nos é útil para isso, na medida em que nele Spinoza desenvolve uma crítica à influência das religiões na política, na qual é crucial entender a diferença entre a fala dos profetas judeus e a dos apóstolos cristãos. Como mostraremos, trata-se da diferença entre a teocracia politicamente constituída daqueles e o ilegítimo poder teológico desses últimos. Como o *Tratado* visa mostrar, enquanto os primeiros falam a uma teocracia coletivamente legitimada, esses últimos professam para persuadir e submeter fiéis a uma autoridade particular.

Entender o que ocorre com o discurso profético, quando dele se apropriam os doutores da igreja católica, exige de nos começarmos entendendo qual era o sentido da prática religiosa dos profetas, antes de ser alterado ao entrar em contato com as intenções de outros homens e com as necessidades de outra época. Num ponto convergiam, entre os séculos XVI e XVII, os vários discursos políticos empenhados em retomar na Europa uma teocracia de inspiração romana: a história hebraica, tal como descrita nas Sagradas Escrituras, é um exemplo a se voltar tendo em vista a proposição de uma boa sociedade.<sup>1</sup> Moisés, ao pronunciar aos judeus dispersos aquilo que deveriam seguir para que permanecessem protegidos em segurança, lhes oferece os dogmas morais da religião hebraica e as leis de seu estado. Suas palavras são um imperativo religioso ao mesmo tempo que civil. Dessa maneira, a autoridade política do discurso religioso de Moisés está aí posta, no momento em que ele se apresenta como intermediário e revelador da palavra divina sob a qual se unem os hebreus, pela mesma voz com que convida o povo a congregar-se numa sociedade organizada porque é obediente às leis reveladas a ele

por Deus. Muitos foram os intérpretes que, valendo-se de uma pretensa exclusividade hebraica desse arranjo político, dado por Deus aos únicos homens capazes de realizar a sabedoria exigida por ele, utilizaram-no como modelo prescritivo de compreensão política. A crítica de Spinoza consistirá, contudo, em voltar às conclusões universalizadas dos teólogos contra as premissas históricas que os refutam. A especificidade do povo hebreu, e a da importância de Moisés em sua fundação, deve ser entendida por outras razões. É o que adverte Spinoza, destacando aquilo que é próprio de toda profecia, ou seja, ser uma fala adaptada à capacidade de compreensão de seu destinatário:

Quando dizemos que Moisés, nas passagens do *Pentateuco* atrás citadas, *falou de modo a ser entendido pelos Hebreus*, não queremos negar que Deus só a eles prescreveu essas leis do *Pentateuco*, ou que só a eles tenha falado, ou enfim, que os Hebreus não tenham visto coisas tão admiráveis como a nenhuma outra nação foi dado ver; o que pretendemos dizer é apenas que Moisés quis, *desse modo e, sobretudo, com esses argumentos*, admoestar os Hebreus, adaptando-se à sua mentalidade infantil para melhor os vincular ao culto de Deus. Quisemos, além disso, mostrar que os hebreus não foram superiores às outras nações, nem pela sua ciência nem pela sua piedade, mas por uma outra razão.<sup>2</sup>

Primeiramente, cabe fixar que a profecia deve ser entendida como um *modo de falar*, imagético, material e historicamente determinado pela experiência corpórea dos falantes e ouvintes. Daí a necessidade de estudar as particularidades da língua como primeira condição para se entender o que os profetas intentavam comunicar. Em segundo lugar, é premente entender que a eleição divina, pretendida universal e referir-se a uma essência eterna dos judeus, é descrita por Spinoza como algo que lhes ocorre na história de sua constituição como povo, reunião de indivíduos num corpo complexamente organizado de uma maneira particular, por causas particulares e produzindo efeitos expressivos particulares. Em outras palavras, a eleição dos Hebreus não possui nenhum sentido ontológico, porque nada acrescenta ao ser de cada um deles antes da aceitação das palavras de Moisés. Refere-se, contudo, ao campo social e



político,<sup>3</sup> porque nos explica a maneira como aquelas pessoas se reuniram, se organizaram e sobreviveram enquanto obedeceram aquelas leis específicas reveladas nas profecias de Moisés.

Aqueles que defendem uma teocracia cristã se valem de Moisés como paradigma para todo poder eclesiástico, tomando-o como fundamento teórico para todo poder que deve ser-lhes necessariamente atribuído. Ao fim e ao cabo, desconsiderando o particularismo histórico, Moisés se torna modelo universal para pastores e sacerdotes. É justamente a arbitrariedade dessa dedução que Spinoza denuncia em sua crítica. Por isso, ainda que tenham havido muitos outros profetas, mesmo na história do povo hebreu, que apresentam profecias e falas com características próprias ao contexto em que viveram, aqui destacamos apenas o que se refere à fala de Moisés, dada a importância dele tanto para os teólogos quanto para Spinoza.

Acerca daqueles “efeitos expressivos” aos quais nos referimos agora há pouco, é interessante notar como essa incapacidade dos judeus libertos de fundarem por si mesmos uma comunidade política, posto que têm em Deus, pelo que lhes conta Moisés, o princípio e continuidade da união, perdura num hábito forte o suficiente para se manifestar numa característica linguística e gramatical. Como insiste Spinoza, seguindo sua crítica à interpretação teológica da eleição hebraica, “(...) Moisés, conhecendo o caráter e o ânimo insubmisso da sua nação, vê com toda a clareza que só com grandes milagres e com o especial auxílio externo de Deus é que eles poderiam levar a bom termo a obra iniciada. Sem este auxílio, pereceriam irremediavelmente”.<sup>4</sup> Por essa dependência a um exterior que age moderando as paixões dos judeus em prol do convívio social, produz-se neles uma tendência (destacada por Spinoza para esclarecer o que entendiam eles por milagres)<sup>5</sup> a direcionar a Deus a causa de todos os eventos grandiosos e surpreendentes, enfim, aqueles sem uma causa elucidativa imediata. Como bem nos explica Chauí: “É, portanto, característica do *ingenium Populi* hebraico o costume de deslocar para um poder externo aquilo de que desconhece a causa eficiente real – o povo não se reconhece como causa de seu Estado e desloca para uma causa exterior imaginária aquilo que efetivamente dependeu dele”.<sup>6</sup> Vemos aqui como a

história fundadora do povo hebraico determinou, por um gerenciamento do *conatus* coletivo, a maneira como eles se comunicavam. Como Spinoza o faz em tantas passagens do *TTP*, é de suma importância atentar a esse fato para a compreensão da especificidade da fala profética hebraica. Do emaranhado das características gramaticais da língua hebraica, emerge um modo de falar, mas também a imagem que esse povo faz de si mesmo e da autoridade política, exprimindo-se aí sua relação com um poder que é sagrado e, simultaneamente, civil. Não chega a ser um modo de compreensão intelectual, mas uma imagem que eles faziam de si mesmos se mostrando num modo de falar. De toda forma, uma autopercepção historicamente determinada.

Antes de nos aprofundarmos nessa particular relação entre o sagrado e o civil no estado hebraico, é importante refletir aqui sobre a ressignificação no sentido de sagrado realizada por Spinoza. Tendo em vista a imanência de Deus e a unidade do real, não se tratará jamais de defender o sagrado como se este fosse um âmbito extramundano, em oposição e apartado da realidade tida por profana. A sacralização de algo também não pode ser uma manifestação imediata da natureza de Deus nas coisas, quase como uma epifania fantástica. Ambos os equívocos são comuns à visão teológica, com seu Deus benevolente interferindo na ordem do mundo por meio de milagres e em espaços privilegiados pela presença e gerência dos escolhidos; num procedimento que pretende instituir espaços de sagrados absolutos, porque visam transformar a essência mesma das coisas. No capítulo XII, a fim de mostrar “(...) por que motivo a Escritura, ou qualquer outra coisa muda, se deve dizer sagrada ou divina (...)”,<sup>7</sup> o filósofo nos explica que:

Chama-se sagrado e divino aquilo que se destina ao *exercício da piedade e da religião*. Uma coisa é sagrada só enquanto os homens a *usarem religiosamente*; se os homens deixarem de ser piedosos, de imediato ela deixa de ser sagrada; se a utilizarem para perpetrar ações ímpias, então essa mesma coisa que antes era sagrada tornar-se-á imunda e profana.<sup>8</sup>

Essa noção de *uso* é entendida por Spinoza como uma conjuntura de sentidos particulares que se forma numa experiência linguística gregária.

É dela que deve partir a busca do sentido de uma palavra num texto, o significado de uma frase ou mesmo o sentido de todo o texto. No caso da sacralidade, ela se manifesta numa experiência de interação com os objetos, de maneira que a intenção de quem usa e o efeito alcançado constroem ou transformam o sentido de algo. Para Henri Laux, essa maneira de determinar a sacralidade de uma mensagem contesta a exclusividade da autoridade dos juízes hebraicos.<sup>9</sup>

Ao propor outro sentido de sagrado, Spinoza liberta-o do aprisionamento feito por uma interpretação que se pretendia hegemônica e totalitária, permitindo assim uma compreensão que ressalta a implicação prática, histórica, política e diversa das significações. No capítulo XII, Spinoza visa deixar patente que o “verbo de Deus” manifesto nas Escrituras, mesmo tendo sido o texto tantas vezes corrompido, mantém-se incorrupto. Nosso filósofo não busca apenas inocentar-se das acusações de cometer iniquidades contra a Bíblia, pois, denunciando as várias circunstâncias que distorceram o significado dos textos, quando se misturaram às intenções dos autores originais particularidades de intérpretes e tradutores, ele põe em xeque a sacralidade dos livros canônicos. O alvo de Spinoza é justamente aqueles que, tão atidos em personificarem uma santidade, reduzem a religião às práticas supersticiosas e passam a “(...) adorar simulacros e imagens, isto é, papel e tinta, em vez da palavra de Deus”.<sup>10</sup> A religião, assim como as palavras escritas no papel que versa sobre ela, não possui um sentido sagrado em si mesmo, pelo qual ela, seu documento e aqueles que o tomam devam ser respeitados e seguidos porque Deus os ungiu com áurea sacra. Só com muita superstição os homens passam a acreditar nesta autoridade que só oferece sinais e prodígios como prova. Spinoza pretende nos fazer atentar para a necessidade prática do sentido de uma coisa, as circunstâncias que o engendram e realizam.

É o que podemos depreender do capítulo XIX do *TTP*, em que Spinoza nos esclarece sobre a relação entre direito sagrado e civil, e como ela ocorria particularmente no caso do estado hebreu. Como veremos, trata-se de volvermos os olhos para o que verdadeiramente cabe ao âmbito sagrado,

e a quem cabe, de onde poderemos vislumbrar a distorção realizada pelos teólogos. A reinterpretação que faz Spinoza da eleição hebraica nos mostra que, enquanto aqueles indivíduos agiram em acordo com as leis reveladas, estavam seguros, mas não porque as leis fossem sagradas em si mesmas, mas porque elas versavam sobre a boa disposição do estado e o que deviam eles fazer para preservar a união e a concórdia útil ao coletivo. Obedecer a Deus significa, antes de tudo, ser justo e caridoso com o próximo, e apenas isso é revelado pela profecia. Com efeito, é a ação dos indivíduos que institui o sentido sagrado das coisas e das práticas.<sup>11</sup>

Com efeito, uma prática política dedicada à justiça e à caridade só pode ser incentivada numa sociedade constituída e por meio daquele ou daqueles que empregam um direito dedicado a esses valores e atado a estas normas; noutros termos, somente por meio da soberania e da autoridade de mando de quem a possui. Spinoza nos explica assim a única maneira pela qual a religiosidade e o sagrado são estabelecidos pela prática política: “Concluimos, portanto, que a religião, quer seja revelada pela luz natural ou pela luz revelada, só adquire força de lei por decreto daqueles que detêm a soberania e que, a não ser por intermédio deles, Deus não possui nenhum reinado especial sobre os homens”.<sup>12</sup> Vemos assim que a justiça divina se manifesta, e apenas dessa forma pode ser, nas decisões dos justos. Nesse sentido, a história da teocracia hebraica não é só um exemplo paradigmático, mas nos oferece a descrição histórica do modo como, na ordem profana dos eventos, o sentido sagrado emerge na experiência política usual dos corpos organizados. Como explica Spinoza, “(...) para que a religião profeticamente revelada tivesse força de lei entre os Hebreus, foi preciso que cada um deles cedesse primeiro o seu direito natural e que todos decidissem, de comum acordo, obedecer apenas àquilo que lhes fosse profeticamente revelado por Deus (...)”.<sup>13</sup>

Spinoza visa assim arredar os efeitos da religiosidade ao compromisso com a conservação da paz e da segurança coletivas, além de delimitar a jurisdição do sagrado ao “exercício da piedade e do culto religioso externo”.<sup>14</sup> Como ele acrescenta neste mesmo trecho, “(...) não da piedade em si mesma e do culto interno, quer dizer, dos meios pelos quais a mente

se dispõe no seu íntimo e com todo o seu ânimo a prestar culto a Deus”.<sup>15</sup> Essa ressalva é feita para marcar que o soberano nada pode sobre a interioridade dos cidadãos, sobre a relação que cada um mantém com o divino e a compreensão do sagrado estabelecida nos diferentes cultos. Tal como uma parcela do direito natural individual permanece intransferível na fundação do coletivo, ninguém pode abdicar de sua liberdade para dispor de uma consciência religiosa própria. Não é dela que o poder político precisa, mas de garantir que haja um espaço onde as ações não coloquem em risco a segurança coletiva. Com efeito, a religiosidade e o sagrado que o soberano, ou aqueles que possuem a soberania instituem é a condição de possibilidade para todas as outras práticas que podem instituir sacralidade para coisas diferentes, diferentes espaços e manifestações do sagrado.

O soberano é descrito por Spinoza como um protetor do sentido sagrado dos usos em sociedade, pois cabe a ele, mesmo permitindo a diversidade de culto e compreensões, cuidar para que nenhuma das práticas religiosas ponha em risco a integridade e saúde do corpo coletivo. É a sobriedade de Moisés, profeta fundador e legislador de seu povo, que ele aconselha, e são os excessos da cristandade e de seus pontífices que ele condena.

Cumpra-se assim um dos objetivos do *TTP*, ou seja, separar o que cabe à religião e o que cabe à política. Da mesma forma, há aqui uma defesa da Holanda tolerante dos irmãos De Wit, de uma república mais preocupada com as práticas políticas, menos com a diversidade de cultos religiosos. Totalmente diferente do sagrado absoluto e monopolizado que autoritariamente impunham o clero calvinista gomarista e os rabinos da comunidade judaica de Amsterdã. Qualquer poder que se apresente como religioso e não se realize materialmente dessa forma que Spinoza define não passa de falsificação despótica e autoritária. Um discurso que se pretende religioso apenas nas palavras que usa, nos ornamentos e nos rituais que prega, sem uma prática piedosa que lhe valide e lhe dê conteúdo, é mera encenação para amedrontar e aprisionar supersticiosos na servidão afetiva.

Enquanto a fala dos profetas judeus, particularmente a de Moisés, se limitava à prática em sociedade, a dos apóstolos permitirá a emergência de um discurso que extrapola o cultivo das virtudes políticas. Tomemos, como faz Spinoza, a história dos primeiros apóstolos doutores da igreja católica. Discípulos de Cristo que anotaram seus ensinamentos e escreveram aquilo que posteriormente viria a compor o assim chamado Novo Testamento. Sobre eles Spinoza discorre no capítulo XI do *TTP*, analisando elementos em que se diferenciam e se aproximam dos profetas. Enquanto Moisés ofereceu ao povo hebraico leis que deviam ser obedecidas como mandamentos divinos, os apóstolos acabaram conquistando autoridade tanto para pregar aquilo que haviam recebido de Cristo, confirmando por sinais que eles eram aqueles que mereciam confiança por terem andado junto ao filho de Deus, como para ensinar da forma mais cômoda e eficaz a religião àqueles a que se dirigiam, da forma que julgaram mais persuasiva.

Destacam-se, assim, dois momentos da fala apostólica, um pelo qual ela reproduz os dogmas mais simples de Jesus, outro pelo qual ela ensina estes mesmos dogmas visando propagar a religião de Cristo em outros povos, adaptando-a conforme conviesse às exigências de compreensão e assimilação por distintos povos. Como Spinoza escreve no capítulo XI, “(...) os apóstolos tinham recebido, não só o poder de pregar a história de Cristo, como profetas, isto é, confirmando-a por sinais, mas também a autoridade para ensinar e admoestar pela via que cada um achasse melhor”.<sup>16</sup> Começemos a notar aqui como às intenções originais do mestre os apóstolos vão somando as suas, o que inevitavelmente terminará provocando desvios na doutrina primária.

Observemos a particular relação desses homens com o poder instituído. Enquanto a fala de Moisés se caracterizava por uma particular relação com o seu povo, pois com suas palavras funda uma nação e profere as leis para o bom convívio, os apóstolos pensam uma religião universal que possa ser oferecida a todas as nações. Mais que isso. O cristianismo surge como um culto privado, vivido e organizado por indivíduos que o pensam apartados da praxis política e das relações de poder vigentes nas nações em que vivem e o pregam. Como nos faz lembrar o próprio Spinoza,

De fato, não foram os reis que ensinaram, a princípio, a religião cristã, mas simples particulares que, por longo tempo, contra a vontade dos que detinham o poder e de quem eram súditos, se reuniam habitualmente em Igrejas privadas, instituíam cerimônias sagradas, administravam, organizavam e decidiam tudo sozinhos, sem terem minimamente em conta o Estado.<sup>17</sup>

Spinoza faz essa observação, no capítulo XIX, a fim de mostrar que é um fato, uma situação particular na fundação da Igreja católica, que terminará nas disputas de poder entre clérigos e reis, tão presentes nos estados cristãos. Só mesmo esse fato para tornar contestável e fazer objeto de disputa algo que parece tão evidente, isto é, a unidade e a coesão entre autoridade civil e sagrada. Entre os hebreus, profetas e ouvintes estavam submetidos à mesma autoridade, o que concedia certa “espontaneidade”<sup>18</sup> política à persuasão impingida pela profecia. Ao contrário da autoridade de Moisés, garantida pelo contexto político no qual ele falava, a autoridade do apóstolo deve ser reconstituída em seu discurso, apresentando-se como seguidor de Cristo e referindo-se aos milagres dele. Porém, não sendo a rememoração dos feitos milagrosos de Cristo suficiente, o apóstolo se aproveita dessa autoridade para proferir opiniões segundo sua própria interpretação, manipulando o pensamento dos que o ouvem. Como nos explica Chauí:

(...) o apóstolo não se limita a tirar conclusões do que lhe foi revelado, como qualquer homem faz, mas está investido de autoridade para ensinar suas conclusões como verdades da fé e pode fazê-lo segundo lhe agrade. Ao mesmo tempo que se declara apóstolo para que sua autoridade seja reconhecida, essa mesma autoridade lhe confere o poder para selecionar o que deseja transmitir, de sorte que controla o pensamento e a opinião dos destinatários.<sup>19</sup>

Na falta de algo que unificasse a doutrina, como eram as leis para os profetas judeus, os Evangelhos dos apóstolos não exprimem senão a diversidade de relatos de uma mesma história, e as Epístolas diferentes meios de ensinar e conceber os ensinamentos de Cristo. Como também concorda Chauí: “A diferença não passa, portanto, entre discursos derivados (Epístolas) e um discurso original (Evangelhos) que suprimiria os

erros dos outros e, sim, entre um discurso teológico e um discurso apenas histórico e religioso”.<sup>20</sup> É dessa maneira que Paulo, quando vai pregar aos gregos, apresentando-se como propagador das palavras salvíficas do ressuscitado, se vale da mentalidade dos gentios e lança mão de argumentos filosóficos para os convencer. Dada a liberdade de ensinar conforme lhe convém e às capacidades de compreensão de seus ouvintes, ocorreu que cada apóstolo, em suas Epístolas, estabelecesse fundamentos distintos para a religião cristã, e é justamente Paulo, considerado fundador da Igreja Católica, quem mais introduz especulações filosóficas e pode ser identificado como responsável pela criação da teologia como técnica de persuasão. Compreensíveis são assim as palavras de Spinoza ao fim daquele capítulo XI:

Daí que nenhum dos apóstolos tenha filosofado mais do que Paulo, que foi chamado a pregar aos gentios. Os restantes, que pregaram aos Judeus, isto é, a gente que desprezava a filosofia, adaptaram-se também sua idiosincrasia e ensinaram a religião despojada de especulações filosóficas. Quão feliz seria agora o nosso tempo se a víssemos igualmente liberta de toda superstição!<sup>21</sup>

Quando, à medida que a religião se aproxima do estado e os reis passam a dela se valer, o cristianismo é tomado como a religião oficial e os teólogos introduzem na política suas particularidades, sua relação pessoal com o poder e, principalmente, o desejo de limitar a si mesmos o direito de interpretar e executar as leis divinas que aproximam o sagrado dos negócios do estado. Para que a Igreja não perdesse o poder de decidir sobre o que devia ser tomado como justo ou ímpio, seus sacerdotes se cercaram de meios para que reis e governantes não pudessem tomar cargos reservados aos sumos pontífices. Daí a necessidade de proibir casamentos ou quaisquer uniões que terminassem misturando as linhagens e no nascimento de príncipes-sacerdotes. Ademais, os sacerdotes e teólogos estenderam os dogmas para além dos ensinamentos práticos, tornando-os assuntos complexos demais para a compreensão do vulgar. Como explica Spinoza, a consequência disso para a religião foi que “(...) o seu supremo intérprete tinha de ser supremo filósofo e teólogo e atender a uma infinidade de especulações inúteis, o que só é possível a particulares com bastante tempo livre.”<sup>22</sup> A teologia, tendo



surgido, com Paulo, como ferramenta de conversão, se transforma assim em procedimento para resguardar a autoridade religiosa dos eclesiásticos. Os doutores acabam por, de fora do estado, pretender impor uma gestão das coisas públicas baseada num sentido de sagrado proposto por eles mesmos. Terminam por impor uma infinidade de normas e leis deduzidas de um sistema que se pretende necessário, porque produto de altíssimas reflexões e de uma hierarquia celestial. Contudo, como insiste Spinoza nos capítulos I e II do *TTP*, acerca das profecias e dos profetas, o efeito moralizante sobre condutas e ânimos não era conseguido porque convenciam por meio de especulações mirabolantes, mas simplesmente porque cativavam com a sinceridade e a honestidade dos relatos.

O discurso teológico sobre a prática sagrada surge de uma fala que se dedica a uma realidade material que não é a sua. Como nos faz observar Chauí sobre os primeiros teólogos da Igreja católica, “seu ócio concerne à sua desocupação inicial com a vida pública, pois, contrariamente a Moisés, o teólogo não é um fundador político”.<sup>23</sup> Com efeito, eles se exprimem por um discurso que só pode descrever seu objeto de maneira abstrata e sem um ponto ou critério concreto que possa validá-lo, incapazes de resguardar as discussões que suscitam de controvérsias e disputas insolúveis. E isso pela posição em relação à prática, um modo de vida, digamos, apolítico.

A crítica de Spinoza ao poder teológico-político do discurso religioso da cristandade se concentra em denunciar a arbitrariedade da metafísica sustentada pelos intérpretes teólogos, mostrando a falsidade de suas fontes. Ou seja, não existe conteúdo filosófico nas Escrituras do qual possa ser deduzido o império de Deus e do soberano. Além do grandioso trabalho de desconstrução da metafísica teológica realizado na *Ética* I, observamos que, no *TTP*, denuncia-se que a transcendência do Deus concebido pela teologia, bem como a do soberano, é em verdade o desdobramento de um fato que começa na relação entre a fala e a experiência material, na prática política dos teólogos que formulam uma visão de mundo partindo de uma experiência religiosa privada. Como argumentam os teólogos quando se metem a falar de política, o poder do soberano, que lhe permite

formular as leis e julgar sem ser julgado, é doado por Deus, pensado como ser independente e separado do mundo tal como o soberano está separado da sociedade.<sup>24</sup> Contudo, uma investigação mais detida das noções de Deus e Soberano perpetradas pelas doutrinas teológicas nos mostra que, contrariando as teorias políticas que dizem ser necessário deduzir da transcendência divina a superioridade e intocabilidade do Soberano, em verdade, ambas são produzidas em simultâneo visando unicamente justificar a autoridade despótica dos reis. Do que, assim propomos, podem ser entendidas como expressões das intenções dominadoras desses oradores. Expressões de um *conatus* autoritário impondo-se sobre mentes e corpos de fiéis supersticiosos, atados a uma servidão ideológica e afetiva. Além de sua crítica e reposição dos termos no plano da ontologia, a reflexão política de Spinoza também se atém à maneira como uma tal argumentação se apropria de uma leitura particular das Escrituras para fundamentar a transcendência de Deus e o absolutismo político. Tal falsificação teórica não é conseguida sem alguns procedimentos argumentativos discursivos, igualmente apropriando-se da história hebraica e de alguns elementos daquela sociedade que possuem outro sentido num contexto completamente diferente.

No apêndice à *Ética I*, Spinoza, empenhado em libertar os homens daqueles preconceitos que os impedem de compreender a essência do Deus imanente como ele demonstrou, critica não apenas a doutrina que se ergue sobre esses preconceitos, mas também a maneira precisa como ela termina enredando tantos corpos e mentes. É interessante notar como a descrição da gênese da metafísica teológica que aí se opera desenvolve noções da compreensão spinozana de servidão afetiva. Incapazes de entender as causas dos fenômenos naturais e as de seus apetites, os homens terminam por projetar na natureza as explicações que inventam para desviarem à própria ignorância. É assim que, sem entenderem a potência afirmativa do próprio desejo, crentes de que desejam aquilo de que carecem, onde se encontra o fim de seus sentimentos, projetam para a natureza a mesma compreensão, de sorte que também ela lhes parece agir movida por fins externos. Imaginam assim finalidades à espera de que tudo possa ser explicado dessa forma, seus afetos e a própria natureza. Esta última só pode

vir a ser produzida por outros seres, dotados de tanta liberdade quanto nós mesmos, que necessitam de adoração, razão pela qual criam tudo o que há no mundo visando o benefício e o prazer dos homens. Assim lhes parece bom e agrada, aplacando, ainda que tão precariamente, o desamparo e o desespero ante a uma passionalidade tão oscilante e imprevisível quanto se multiplicam afetos e fatos inexplicáveis, tão capenga se lhes mostra esse arremedo de solução. Porque a natureza não cessa de os surpreender, sendo os bens tão incertos quanto os males, e essas elucubrações imaginativas nunca alcançam a essência das coisas e de si mesmos, os homens continuam na produção de meios e na instituição de procedimentos e poderes pelos quais acreditam conseguir aplacar a ignorância e precaver-se do inopinado. É assim que surgem rituais, cerimônias e regras de conduta, por meio das quais esperam ser preferidos pelos Deuses, recebendo as suas graças e evitando os seus castigos.

O resultado é uma produção mental que não exprime a humana potência de compreensão e superação de caducas explicações preconceituosas, mas a reprodução da limitação de nosso conhecimento imediato e de nossa fraqueza ante as forças exteriores, caracterizando a servidão afetiva que nossa condição nos impõe. Como muito bem nos lembra Spinoza noutra ocasião da *Ética*, nossa “(...) mente está submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas”.<sup>25</sup> Ainda no apêndice, Spinoza prossegue nos mostrando quem são e como procedem aqueles que se valem da sedução desses discursos pretensamente elucidativos. A criação *ex nihilo* e a intervenção divina compõem a doutrina pela qual “Teólogos e metafísicos” argumentam que tudo no mundo foi feito para o nosso desfrute, e que por isso devemos adorar a Deus e esperar seu beneplácito salvador. Segundo Spinoza, para “dar mostras de seu engenho”, indicando a finalidade para qual cada coisa foi criada, os “Seguidores dessa doutrina” chegaram ao ponto de inventar uma maneira de argumentar, “(...) não a redução ao impossível, mas à ignorância”.<sup>26</sup> É assim que, atribuindo a todo evento uma finalidade, e a causa da finalidade a uma causa eficiente anterior, quando se deparam com a sucessão infinita de causas, terminam por requisitar a vontade de Deus, sua sabedoria inatingível pela alma

humana, para findar o desejo por uma resposta que aquiete. Asilo da ignorância, o silêncio da vontade divina emudece sem que se exija palavra sobre seus desígnios. Mais do que calar, o objetivo aqui é reter a atenção no espanto e no medo frente a tão grandiosa Natureza, pois, como conclui Spinoza, os “(...) intérpretes da natureza e dos Deuses (...) sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade”.<sup>27</sup> Fazendo uso do afeto de admiração, jogando com a mentalidade do vulgo, tomada de veneração por aquilo que não compreende, o discurso teológico vale-se de meios pelos quais impõe sua autoridade e aprisiona os ouvintes, impedindo-os de voltarem-se e enxergar as cordas do titereiro que os manipula.

O que destacamos aqui é mais do que uma forma de argumentar referindo sempre à vontade insondável de Deus a razão elucidativa de todas as coisas; é um recurso por meio do qual o sacerdote unge a si mesmo de um poder inventado por ele próprio, valendo-se de um mecanismo que tinha suas razões para funcionar entre os judeus humildes, mas acrescido dos malabarismos da teologia para sustentar autoridade teocrática numa sociedade não teocrática, sobre indivíduos que não possuíam aquela relação com a palavra tal como era sentida e falada pelo idioma hebraico.

Com tudo o que dissemos aqui, acreditamos ser possível concluir que o poder dominador da teologia é forjado num procedimento de distorção da linguagem religiosa dos profetas, criando assim um sistema de pensamento da servidão, em que modos de pensar e falar operam simultaneamente num modo de vida determinado: a submissão supersticiosa ao poder dos sacerdotes. O conteúdo ideológico do discurso dos teólogos é um uso específico da linguagem religiosa, capaz de comunicar uma visão de mundo e mantê-los submetidos a um modo de vida servil. É claro que o mesmo pode ser dito das profecias, com a diferença muito importante, sempre destacada por Spinoza, de que os profetas se dedicavam à estabilidade de toda a coletividade visando submeter todos ao poder necessário à conservação do corpo político.

Se as ideias estão encarnadas nos corpos, vemos que é pela linguagem e pelos discursos de inspiração política que elas se manifestam e

operam moldando a experiência e os modos de vida. Se o discurso teológico e profético tem poder de submeter à servidão, é porque eles, agindo sobre e pelos afetos, são capazes de sugerir ideias e comportamentos, ou seja, oferecer aos fiéis a promessa de lhes conceder a virtude, a segurança, a salvação. Contudo, o que garante a eficácia do discurso do apóstolo, quando este profere suas opiniões políticas e impõe o seu monopólio da palavra sagrada, é esta sua capacidade de esconder o particularismo de sua fala por debaixo de imagens apresentadas como se fossem conceitos universais. Com efeito, a fala apostólica se constrói num esforço, seu *conatus* próprio, por superar e ocultar o fluxo de contínua mudança das condições materiais e históricas que determinam a produção de uma autoridade política. Valendo-se de uma interpretação enviesada das escrituras, os apóstolos visam universalizar como dogma político aquilo que é particular e próprio ao contexto da política hebraica, petrificando *ad infinitum* aquele instante em mortos e enfraquecidos conceitos.

Notas:

- 1 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 61.
- 2 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 166, grifos nossos.
- 3 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 110.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 174.
- 5 Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 217.
- 6 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 111.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 292.
- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 293, grifos nossos.

- 9 LAUX, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin, 1993. p. 102.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 292
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 372.
- 12 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 374
- 13 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 373.
- 14 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 371.
- 15 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 371.
- 16 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 289.
- 17 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 380.
- 18 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 53.
- 19 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 56.
- 20 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 59.
- 21 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 290.
- 22 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. 3ª edição. Trad., interpr. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2004, p. 380.
- 23 CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 45.
- 24 Cf. CHAUI, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 87.
- 25 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Sob a coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015, c. 1677, p. 241. *Ética* III, proposição 1, corolário.
- 26 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Sob a coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015, c. 1677, p. 115.
- 27 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Sob a coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015, c. 1677, p. 117.

## **Spinoza a contrapelo: articulações, tensões e políticas derivadas das críticas da religião, da história e da identidade**

*Benito Eduardo Araújo Maeso* – Instituto Federal do Paraná (IFPR)

*Marcos Antonio de França* – Universidade de São Paulo (USP)

Inicia-se este trabalho com a assunção de sua incompletude: trazer à arena pensamentos tão díspares como os de Spinoza e os marxistas ocidentais, principalmente Walter Benjamin, não é uma tarefa que possa ser cumprida em poucas páginas. O que se deseja aqui é iniciar um experimento de aproximação e simultâneo distanciamento entre alguns de seus conceitos, pois não se trata de estabelecer filiações, mas averiguar de que forma são trazidos à baila certos temas em comum que os autores abordam.

O primeiro ponto é a crítica do papel da religião enquanto elemento de atuação política no corpo social. Para isso, nosso foco será em elementos do *Tratado teológico-político* de Spinoza e em dois textos de Walter Benjamin: as populares *Teses sobre o conceito de História* e o pouco conhecido (visto que permaneceu inédito até 1955) *Fragmento teológico-político*, nomeado dessa forma por ninguém menos que Theodor Adorno.

### **Uma política que não sabe sua gênese?**

No *Tratado teológico-político*, Spinoza observa, com fina ironia, o estranho papel da religião na formação dos vínculos de uma sociedade e como seu funcionamento pode acarretar em formas de obediência irrefletida em uma comunidade. Inicialmente, Spinoza trabalha por oposições: segurança *versus* fortuna (ou razão *versus* contingência); medo *versus* esperança; conhecimento empírico *versus* ausência de conhecimento para definir o modo de funcionamento do denominado Supersticioso. É pela superstição que se implementa a relação entre religião dogmática e regime monárquico, mecanismos que permitem sua estabilização (ou seja,

mantê-la sob controle pela legislação sobre o pensamento e a palavra). Os contrapontos subsequentes (entre monarquia *versus* república e os princípios cristãos *versus* a vida prática dos cristãos) buscam demonstrar a necessidade da crítica do poder teológico político, a partir de um encadeamento de raciocínios que opera da seguinte forma: a) há uma aderência entre servidão política e superstição; b) a superstição opera sob o pretexto da religião; c) a religião instaura um tipo determinado de poder (o poder teológico, que é na verdade um poder político) e; d) logo, é preciso efetuar uma crítica do poder teológico-político

*A questão é que, se a teologia (vista como um saber incapaz de alcançar sua própria gênese, pois da ordem da revelação) está imbricada com a forma pela qual estabelecem-se as regras que orientam uma sociedade, tais regras não seriam compreensíveis pela Razão.* Uma política teológica é uma política na qual não há reflexão a respeito das razões pelas quais deve-se ou não seguir um conjunto de regras. A ausência da razão torna tal saber e tais procedimentos vazios de sentido, ou dotados apenas do sentido de coerção.

Ainda no prefácio, entre os parágrafos 8 a 13, Spinoza apresenta a ordem de exposição do texto. Chama especial atenção a terceira parte, quando Spinoza coloca de forma clara que religião e filosofia possuem fundamentos diferentes, sendo maneiras totalmente diferentes de pensar. Por essa razão, não é admissível interferência da religião na liberdade de pensamento, ou vice-versa. Analogamente, a liberdade da autoridade política reside em sua diferença em relação à autoridade religiosa e à autoridade teológica. Além disso, a autoridade política e a filosofia precisam ter fundamentos e modos de operação diferentes. Assim, o poder político também não pode interferir, censurar, determinar a filosofia e vice-versa.

Spinoza busca preservar o ensinamento, derivado de Moisés, de que a autoridade religiosa deve estar subordinada à autoridade política. Para isso, é preciso demonstrar os fundamentos da política, pois ninguém renuncia ao direito natural de pensar a menos que esses direitos sejam transferidos para uma autoridade – que só será autoridade se mantiver esses direitos em mãos.



Com isso em mente, a vinculação de teologia e política só é possível de forma autoritária e irrefletida. A instituição e o exercício autoritário do poder decorrem de um poder que seja teológico-político, porque a teologia é feita de certezas cuja origem permanece desconhecida. A teologia é o campo da obediência assim como a filosofia o da liberdade. É isso que define o *campo teológico* – a submissão a certezas de origem desconhecida. Assim sendo, a separação entre filosofia, política e teologia não se faz pelo tipo de verdade que elas alcançam, e sim pelo tipo de prática que elas produzem, já que a teologia não alcança verdade alguma. Uma estrutura política que não conhece sua gênese é, por definição, alienante e autoritária, onde a servidão ocorre de forma voluntária.

### **O Messias que não está no além**

Em um texto que veio à luz somente muito depois de sua morte, o *Fragmento teológico-político*, Walter Benjamin envereda por uma discussão similar a de Spinoza, ainda que não pelos mesmos caminhos. Seu *Fragmento teológico-político*<sup>1</sup> compartilha o completo rechaço à presença da teologia como elemento aglutinador da vida política.

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele redime, consuma, concretiza a relação deste acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o Reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (Ziel), mas termo (Ende). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do Reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de Espírito da Utopia, de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia.<sup>2</sup>

Tal negação da teologia se articula com a ideia presente nas *Teses* de que o Messias somos, ao fim e ao cabo, nós mesmos. Se, como Benjamin descreve, “a ordem do profano tem de se orientar sobre a ideia da felici-

dade”,<sup>3</sup> isso é sinal de que a redenção somente virá quando forem criadas as condições, via ação do humano na História, para o resgate de uma alteridade concreta. Citando Michael Lowy, “a redenção messiânica e revolucionária é uma missão que as gerações passadas nos atribuem. Não há Messias enviado do céu: nós mesmos somos o Messias”.<sup>4</sup>

Benjamin promove uma clivagem entre o conceito de messianismo e a ideia da religião, entendendo o primeiro como “uma tênue força a que o passado tem direito”:<sup>5</sup> a redenção dos que foram silenciados. É nesse direito, nesse apelo, que residiria a felicidade, na busca da salvação aqui e agora. Benjamin vê a religião, de maneira análoga a Marx, como operando o estabelecimento de uma ordem histórica – que promete a salvação no além-tempo – que impede o despertar de tal força. Porém, esta, dialeticamente, aparece pelas brechas desta tentativa de impedimento, na relação do humano com a natureza e com seu semelhante. De uma forma própria, a realidade secular é evanescente e este evanescer dá-se na natureza: o salvador, ou salvação, é natureza. Buscar a evanescência, quer dizer, o apelo do passado que aparece de forma fugidia no presente, é a tarefa da política.

“Pois a natureza é messiânica devido a sua eterna e total transitoriedade. Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá que chamar-se nihilismo”.<sup>6</sup>

Se os autores operam uma crítica da religião e da teologia como elementos de composição social, seria possível analisar outros elementos que dão amálgama a esse *telos* sob o prisma que ambos compartilham? Mais especificamente: existiria um elemento spinozano na crítica de Benjamin ao capitalismo, visto como “religião de culto e culpa permanente”?

## **Redenção e poder**

Para que isso possa ser respondido, é importante observar que a presença do elemento teológico imbricado à organização social faz com que a esperança da *libertação* substitua a razão e a *liberdade*, entendidas aqui como o preceito spinozano de que a vida em comum deveria ser fruto do princípio de amor ao próximo, ainda que a prática cotidiana seja a do ódio. Como aponta Spinoza,

Depois, a própria Escritura também nos ensina com toda a clareza e muitas passagens o que cada um deve fazer para agradar a Deus, quando diz que toda a lei consiste unicamente em amar ao próximo: nessa medida, ninguém pode negar que todo aquele que ama o próximo como a si mesmo porque Deus manda é realmente obediente e feliz segundo a lei, enquanto aquele que odeia e despreza o próximo é rebelde e insubmisso.<sup>7</sup>

Spinoza vê o crescimento desta esperança no coração da política como efeito da organização da religião em Igrejas. Já Benjamin vê a sobrevivência deste princípio teológico como aquilo que escapa, que se evanesce, da história dos vencedores, que possui claramente, uma religião oficial. Ocorre um deslocamento temporal da redenção messiânica, que passa a ser uma *promessa* e não uma *ação*. Como também indica Spinoza, “Daqui se conclui, uma vez mais, que ninguém deve ser considerado fiel ou infiel a não ser pelas suas obras”,<sup>8</sup> o que inverte o argumento clássico da existência de Deus por meio de suas obras para a fé, que somente pode ser considerada como existente se tomarmos as obras como resultado das ações daquele que crê.

O papel de Cristo como Messias acaba por ser colocado em uma perspectiva diferente, pois é a narrativa de sua morte e ressurreição que operará tal deslocamento. Para os pensadores judaicos (e islâmicos também), Cristo não é o Messias e nem poderia ser, pois sua mensagem é radicalmente diferente de certa visão dominante de que, no mar de indiferença e violência para com o outro que determina a natureza humana, o Messias deveria ser uma personificação do líder que reuniria pela força toda a comunidade, unificando assim as forças sociais – ou, de forma simétrica, o líder absolutista e centralizador seria a personificação desse Messias desejado.

Porém, a mensagem crística traz em si a concretude do mundo, a verdadeira natureza humana, a ação e a reação. Por essa razão, o cordeiro é um símbolo controverso, porque se deixa imolar passivamente. O símbolo mais paradoxal do que podia ser o homem e não a humanidade, levando o ideal do amor ao próximo as últimas consequências e deixando atrás de si os rastros do fracasso.

A redenção, assim posta, vem pela necessidade de estar e agir no real e não por se afastar dele. O Messias é a constatação da fé, de uma vocação, mas não uma fé estática e distante das coisas do mundo, que subtraiu da filosofia o valor da consciência que tem de si, para colocá-la a serviço dos seus delírios. Filosofia e fé são coisas distintas. Por isso a história tem seu fim na redenção dos corpos, que assim podem deteriorar-se em paz e se eternizar na memória. Retornar à natureza que é seu verdadeiro *telos*. Não uma memória personificada e distinta da coletividade à qual pertence, mas o necessário fluxo da ordem natural. Cristo é um homem. Um modelo de conduta: um ser ético. Já o apóstolo Paulo, um político que disputa com Tiago o ser das coisas da fé. Como lembra Spinoza, tais políticos partem de posições diversas neste debate: um apostando na fé por si mesma, outro nas obras como índices de fé.

Para Spinoza, é a ação que determina a fé, a obra não é um mero artifício caracterizado por um edifício ou um artefato ou qualquer coisa material individual. A obra é uma *atitude coletiva* que não se cristaliza em bens materiais. Mais que isso ela é o resultado produzido por uma vida ética. Para Marx, é o movimento ativo que determina a sociedade em suas trocas, em seu trabalho, em sua estruturação como tecido social no qual a vida ética spinozana – a solidariedade, a ação em comum – seja o elemento constitutivo. Para Benjamin, tal necessidade de movimento, chamada por ele de redenção, é eminentemente prática: é o povo que prepara, por suas ações, responsabilidades e *obras*, a vinda do Messias, que só virá quando toda a alteridade abstrata se desfizer, quando a sombra do indivíduo universal se dissolver.

Por isso na mitologia judaica a porta da tradição, por onde o Messias deve passar, está fechada. Mas, para Spinoza, não somente para o judeu, mas para todas as comunidades que não entenderam o seu verdadeiro sentido, a sua verdadeira vocação de fé que se resume na base do que fundamenta a humanidade em seu estado natural, em sua razão, qual seja, respeito ao próximo e amor a Deus, sendo que o primeiro subsume o segundo. O respeito é o amor que se deve dirigir ao outro como a si mesmo, pois essa é a condição *sine qua non* da integridade e da observância aos ordenamentos de Deus, ou seja, a alteridade é à base da liberdade e da verdadeira fé.

## O Messias do capital

Nas comunidades religiosas, cria-se uma identidade iridescente, transcendente, que perpassa a vida num plano totalmente ideal. É numa identidade assim que, analogamente, o capitalismo cria seu lugar, em um âmbito totalmente alijado da realidade concreta. A obra aí então ganha um outro sentido, pois ela é nada além da realização material do indivíduo. A prosperidade da comunidade é medida pela quantidade de bens materiais que os indivíduos possuem. É desse lugar que ele lança os seus decretos para dentro dos templos (*shoppings*) que afetam a todos, independentemente da idade, gênero, etnia ou poder aquisitivo.

Essa é a razão pela qual o capitalismo é comparável as religiões massivas que pregam a esperança e o medo futuros, indexando esses dois polos à prevenção perante a morte: uma vida longa e saudável dependeria diretamente da quantidade de produtos e bens que o indivíduo deve possuir. Isso precisa ser pensado dentro dos conceitos spinozanos de medo e esperança: o primeiro sendo a causa que origina e alimenta a superstição e a segunda como uma alegria instável que surge da ideia de alguma coisa da qual há dúvida de sua realização (sendo o medo, na *Ética*, a tristeza inconstante que surge do mesmo tipo de ideia). No prefácio do *Tratado teológico-político*, Spinoza nota que se os homens estão na adversidade, “já não sabem pra onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam”.<sup>9</sup>

Se no tempo de Spinoza sua crítica era voltada à união entre o poder político monárquico e o religioso, que mantém os homens sob o controle e o engano da religiosidade por meio do medo para que lutem pela sua escravidão “como se fosse pela sua salvação, e não considerem uma ignomínia, senão o máximo honor, dar seu sangue e sua alma para o orgulho de um único homem”,<sup>10</sup> nas sociedades atuais pode-se assumir a ideia benjaminiana do capitalismo ocupando o papel da religião na sociedade, uma religião “sem sonho e sem piedade”, ou “sem trégua”: o sistema produz o desespero e a culpa de seus integrantes, pois é preciso o culto constante, a liturgia constante, a aceleração da engrenagem para mantê-la operante. A diferença entre o pensamento spinozano e benjaminiano

nesse aspecto é a de que o capital opera como religião não para a manutenção do poder de um estado ou governante, mas sim para a manutenção de seu próprio poder.

Na sociedade do capital mundializado, as posses e o *status* do homem são suas garantias de segurança. O capital não apenas substitui a religião como sistema formador das regras sociais. Ele torna-se o sistema de culto e transformação da realidade em sua narrativa divinizante, na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis. Se na época da aristocracia o poder era transmitido por direito divino, a riqueza é a recompensa que o deus-mercado destina a seus mais fiéis e dedicados seguidores.

Assim, se o capitalismo serviria à satisfação das mesmas inquietudes e tensões às quais, no passado, eram da esfera da religião (ou do sagrado), um de seus temas é a salvação do homem. O trabalho como purificação tem a dupla função de promover o sustento e reaproximar o humano do divino, pois o sucesso no trabalho está imbricado ao direcionamento da pulsão (tentação, paixões) para uma atividade prática: trabalhar afastaria o homem do pecado. Essa conjunção de valores entra diretamente no coração da sociedade, universalizando a culpa introjetada no indivíduo. A culpa geral, como no passado dizia-se que a morte de uma pessoa era *vontade de Deus*, agora transfere-se para a situação financeira e as relações de trabalho. Pobreza, miséria, desemprego, ganham um status metafísico: estar excluído da sociedade é estar excluído da graça divina, punido por Deus por algum ato que o sujeito fez ou por uma aparente vontade misteriosa da economia. Deus e capital equivalem-se. O efeito prático deste processo é chamado por Benjamin de *generalização do desespero*: o juízo final, a ira divina, é o colapso da economia e das relações sociais mediadas pelo capital.

Como elemento final, a mercadoria assume o caráter de objeto ao qual o culto é direcionado. Por isso, a máquina aponta sempre para coisas que parecem impraticáveis e inatingíveis ou estabelece relações de permuta e troca entre ações e recompensas. Suas bases são universais e seus dogmas bem estabelecidos. Sua base: o consumo. O consumo é o aparato

do pertencimento assim como nos cultos religiosos. Com isso se cria uma ideia de *comunidade*.

### **Justiça é ação pelo comum**

Resumindo: pelo medo da necessidade e da carência, ainda que estas sejam fictícias, ideológicas ou fantasmagóricas, aceita-se a escravidão; se a escravidão é vista como a forma de evitar tal risco, luta-se em sua defesa contra a liberdade. O capitalismo, que vende a ideia de que fora dele existe apenas a carência, é defendido religiosamente por aqueles que sofrem as carências geradas para o seu próprio funcionamento. A gestão do medo pode ser usada para a manutenção do *status quo*, seja o medo que perpassa o estado criticado por Spinoza ou o sistema econômico-social baseado na promessa de sucesso e redenção financeira.

Novamente são as diferenças, a inclusiva e a exclusiva, que operam simultaneamente. A diferença inclusiva acolhe a manifestação do outro formando tanto a comunidade como a protouniversalidade, ainda que essa universalidade e esse acolhimento não signifiquem salvaguarda. Em consequência disso se segue que quando somos incluídos em um grupo nos excluímos de outros com os quais tínhamos alguma afinidade. A diferença exclusiva elimina a possibilidade da manifestação do outro a título de salvaguardar a si mesmo. Assim, a máxima spinozana se reverte pois, se o amor ao próximo é a condição máxima da obediência a Deus – e isso independentemente de que religião se professa, essa premissa por si só se anula sendo colocada como algo interno a um tipo de comunidade específica ou a determinados indivíduos castrando os direitos de liberdade de expressão e de ação. Como aponta Spinoza ao término do *Tratado teológico-político*:

não há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada quanto profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de fazer o que quiser e de dizer aquilo que pensa.<sup>11</sup>

O verdadeiro sentido da justiça está, então, na solidariedade para com os outros e a inclusão de todos no que diz respeito a humanidade.

Para Spinoza, tal objetivo somente poderá ser alcançado materialmente pela ação, pela liberdade e pela razão, no que é acompanhado, por exemplo, por Marx e pela ideia de que a História somente começará a partir do momento em que a ação (a práxis, a revolução) quebre as cadeias da superstição, da opressão e do ópio social. Benjamin mantém essa interpretação, mas reconfigura a ideia da teologia – ou do componente messiânico – como um horizonte, um *motto* e uma norma de conduta, buscando resgatar o que considera seu caráter comunal. Se nossas ações são o caminho para o retorno (ou vinda) do Messias, elas são o meio para o estabelecimento de uma sociedade livre da superstição e da violência. Logo, os três autores compartilham, cada qual a seu modo, a ideia de que, no fundo, ser o Messias é ser humano, e qualquer estudo do “teológico” é ao final o estudo da própria política. O Messias somos nós, assim como Deus é Natureza.

Notas:

- 1 Quando da publicação deste texto em francês, no ano de 2000, os tradutores Maurice de Gandillac e Pierre Rusch adicionaram uma nota de rodapé onde descrevem a polêmica sobre a datação do texto original. Gandillac observa que uma carta de Gershom Scholem, datada de 11 de novembro de 1970, assegura que o *Fragmento* foi escrito em 1920-21, na mesma época que “Para uma crítica da violência”, e por isso não conteria relação com as concepções marxistas, sendo um texto impregnado de anarco-misticismo metafísico. A mesma nota comenta que Adorno o datou como sendo de 1937, ainda que Scholem diga que Benjamin teria tentado enganar o parceiro no Instituto de Pesquisa Social lendo um texto antigo como se fosse novo. De qualquer forma, Rusch observa que, mesmo que a broma benjaminiana seja real, o texto é análogo às Teses sobre o Conceito de História: “Parece que no ano de 1937, os trabalhos de Benjamin no domínio da filosofia da história o tinham levado a relançar este texto já antigo, mas que conservava, aos seus olhos, toda sua atualidade. A ‘brincadeira’, se brincadeira havia, não era de toda forma gratuita”. (BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico-político*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Disp. em <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html>. Acesso em 28/01/2021)
- 2 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 23.



- 3 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 23.
- 4 LOWY, Michael. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. *Aviso del incendio*. México: FCE, 2002, p. 50
- 5 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 10.
- 6 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 24.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 308.
- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 310.
- 9 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 125.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 128.
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurelio. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 391-392.



## **O problema da Superstição: o que pode a Razão e o Intelecto para se afastar da Servidão e buscar a Liberdade e a Felicidade?**

*Bruno Henrique de Souza Soares* – Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Spinoza abre o Prefácio de sua obra *Tratado teológico-político* com palavras categóricas a respeito da causa da Superstição. Diz ele: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição”.<sup>1</sup> Mas como é impossível que a fortuna seja sempre favorável – ainda mais a todos e a cada um – os homens se deparam com a sensação de incerteza e, conseqüentemente, sentem medo e esperança a despeito das coisas desejadas e não garantidas *pelos caprichos da Fortuna*. Tal mecanismo está intimamente relacionado com a suposição de um finalismo: a imaginação de que há um propósito para as coisas que ocorrem, um desígnio último perpetrado por alguma entidade sobrenatural, e que seria interpretado a partir de sinais como a posição dos astros e das estrelas no céu, no sangue de animais sacrificados, ou em outras tantas coisas extravagantes.

A implicação de uma visão finalista está vinculada à ignorância da compreensão a respeito das causas, pois, ao invés de compreender a causa das coisas, como algo veio a ser e existir, a mente supersticiosa prefere considerar certos sinais como marcas evidentes de um propósito maior que carrega um destino inexorável, uma finalidade dentro de uma determinada concepção em que se tem fé. Inversão: projetam como causa final posto que ignoram a causa primeira ou causa próxima de determinada coisa. Talvez tal mecanismo se dê pois seja mais fácil imaginar ficções de um pretenso propósito final que compreender o que causou algo.

Enquanto a superstição se arvora nesse mecanismo, ou mais propriamente, tal inversão é seu efeito, a sua causa é clara: são os afetos de medo (e por derivação, esperança). Pois que os homens vivem na maior parte de

sua vida em busca de bens incertos e instáveis, a superstição é algo “que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos”.<sup>2</sup> E seus efeitos são nítidos e marcantes: ilusões da mente, acessos de furor, inconstância do ânimo – que a mudança entre medo e esperança denotam com facilidade. Tal o destino da superstição: a impotência e Servidão Humana. Pois, sendo assolado por tal inconstância, perdemos a capacidade de guiarmos a nós próprios, e nossa potência é obliterada. Nesse sentido, cabe perguntar: o que pode a Razão e o Intelecto para se afastar da superstição e buscar um caminhar rumo à Felicidade e à Liberdade Humana?

### **Conhecimento e afeto na filosofia de Spinoza**

A filosofia spinozana estabelece uma relação entre Afetos e Conhecimento, ou seja, que os afetos que temos sempre portam uma forma de perceber e conhecer as coisas. Tal relação, que se funda numa concepção original da unidade do Corpo e da Mente, permite compreender a dinâmica existente entre pensar, de um lado, e sentir/padecer ou agir, de outro. Dialogando com a tradição, Spinoza estabelece uma noção muito própria do que sejam os afetos e de sua relação com o conhecimento.

Na história da Filosofia é abundante o tratamento dos afetos, geralmente como sinônimo de paixão. A título de exemplo, o filósofo Aristóteles, em sua busca para entender o que é a alma [*Anima*], diz ser necessário “(...) considerar e conhecer a sua natureza e substância, bem como todos seus atributos, dentre os quais uns parecem ser as afecções da alma”.<sup>3</sup> Desse modo, afecção pode ser entendido, aqui, como uma condição ou qualidade de sofrer uma ação, ou mesmo ser afetado por ela, implicando uma modificação sofrida por uma ação externa. Tal noção de afeto/afecção foi identificada como paixão [*pathos*] em grande parte da história da Filosofia.

Mas será que a noção de afeto comportaria apenas passividade ou exterioridade? Pois a tradição parece estabelecer o vínculo entre afetos, paixões e passividade. Ora, em que medida as coisas que nos afetam exteriormente determinam nosso aumento ou diminuição de agir e viver, nossa disposição do ânimo? Em Spinoza é central o conceito de afetos [*Affectum*]. O mesmo afirma no século XVII: “(...) ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode

a Mente para moderá-los”, e assim, propõe compreender os afetos “(...) como se fosse Questões de linhas, planos ou corpos”.<sup>4</sup> Nesse sentido, é imprescindível compreender a vinculação da natureza e forças dos afetos com a ontologia spinozana. Assim, pode-se reconhecer que a própria ordenação das partes desta obra é significativa: se Spinoza não inicia a *Ética* pelo estudo da mente, das paixões ou da liberdade humana é porque há uma exigência fundamental, a saber, que o conhecimento do que quer seja comece pela ideia da *causa primeira* de todas as coisas, isto é, *Deus sive Nature*. Ora, a mente, as ações e paixões humanas, nossa servidão e liberdade (as partes II, III, IV e V da *Ética*) devem necessariamente ser deduzidas do conhecimento da causa eficiente imanente de si e de todas as coisas (a parte I, o *De Deo*), a substância única que, da necessidade de sua própria natureza divina “[...] devem seguir infinitas coisas em infinitos modos [*infinita infinitis modis*]”.<sup>5</sup>

Estabelecida a relação *intrínseca* do estudo dos Afetos dentro da ontologia spinozana, cabe compreender a *força* [*vis*] que os afetos possuem. Diz Spinoza que o Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada e diminuída, e de outras que não aumentam nem diminuem nossa potência.<sup>6</sup> Ou seja, se estabelece uma relação entre os Afetos e o aumento ou diminuição de nossa própria potência, pois cada coisa se esforça o quanto pode para perseverar no seu ser.<sup>7</sup> E esse esforço [*conatus*] envolve a própria essência do homem, que é o Desejo [*Cupiditas*], isto é, “(...) quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição, são variáveis”.<sup>8</sup> Desse modo, os afetos [*affectum*] indicam modos de percepção das afecções [*affectio*] corporais à medida que a Mente é ideia do Corpo.<sup>9</sup> Ou seja, o afeto é uma ideia da afecção do Corpo [como e enquanto afetado *por algo*]. Mas os afetos em Spinoza não significam apenas passividade. Em sua filosofia, os afetos podem levar o homem tanto a padecer, quando somos apenas causa inadequada ou parcial de algo, quanto a agir, quando somos causa adequada, isto é, quando só de nossa natureza se segue algo em nós ou fora de nós que pode ser entendida clara e distintamente como sua causa.

Portanto, o modo como os afetos atuam em nós se dá na relação que a Mente tem com o Corpo, enquanto aquela é ideia desta, pois não sen-

timos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar.<sup>10</sup> Sendo assim, e considerando que toda ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas,<sup>11</sup> logo o que quer que aumente ou diminua a potência de agir do Corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminua a potência de pensar de nossa Mente;<sup>12</sup> assim, todo Afeto [*Affectum*] como ideia da Afecção [*Affectio*] envolve os modos de pensar, maneira que a mente percebe o próprio corpo ser afetado internamente ou exteriormente. Assim, todos afetos têm sua origem na Mente como ideia da afecção que o corpo sente.

Conforme Marilena Chauí,<sup>13</sup> a teoria spinozana das maneiras de conhecer é exposta com algumas diferenças em três de suas obras: no *Breve tratado de Deus, do Homem e de seu bem-estar*, fala-se em maneiras como adquirimos os conceitos, no *Tratado da emenda do intelecto*, em modos de percepção, e na *Ética*, em gêneros do conhecimento: em síntese, há o primeiro gênero, a Imaginação [*Imaginatio*], ancorada nas sensações e ficções humanas, assim como na experiência vaga; há o segundo gênero, a Razão [*Ratio*], isto é, a capacidade de compreender as coisas ao trabalhar com noções comuns, que comporta certo nível de abstração, pois ainda trabalha com exterioridades e não frui a coisa singular nela mesma;<sup>14</sup> e, por último, o terceiro gênero, a Ciência Intuitiva [*Scientia Intuitiva*], como conhecimento das essências singulares em sua estreita relação com o real, onde o conhecimento não é algo deduzido, mas envolve fruição e gozo da própria coisa.<sup>15</sup>

De todo modo, parece de capital importância reconhecer que os três gêneros do conhecimento, não devem ser concebidos como degraus ou supostos níveis hierárquicos, onde a imaginação devesse ser superada e abandonada pela razão, e esta, pela intuição. Não só porque é impossível abandonar a imaginação como conhecimento do corpo, sendo que a mente é ideia desse corpo; mas, sobretudo, porque há uma força própria, positiva, da imaginação. Ao que tudo indica o próprio Spinoza indica a *valência* que cada um dos três modos possui, assim como *sua virtude e seus limites* (ou mais propriamente, limites e virtudes do primeiro gênero e segundo gênero e só virtude do terceiro gênero). Segundo Lívio Teixeira

ra,<sup>16</sup> todos os gêneros ou modos do conhecimento possuem seu *plano de realidade*, e concebê-los como níveis a serem superados, ou seja, abandonados logo que se alcançasse o suposto nível superior, seria perder de vista seu caráter *necessário*, e seria concebê-los abstratamente, *isto é*, sem relação com o Todo. Assim, ao considerar o primeiro gênero não como inferior, mas como a necessária constituição de um modo de pensamento que existe, e tem um campo que lhe é próprio, pode-se compreender a natureza do conhecimento em seus gêneros, como modos do atributo do Pensamento. Como Spinoza demonstra a valência e valor da imaginação, a respeito da distância do sol:

(...) ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que, quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. Com efeito, mesmo se depois conhecermos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante o imaginaremos perto, já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o corpo é afetado por ele.<sup>17</sup>

### **Imaginação e razão: forças e debilidades**

Enquanto a imaginação é o campo que agitam as paixões, onde padecemos diante de coisas que ocorrem exteriormente a nós mesmos, ou seja, somos apenas causa inadequada, a razão permite que sejamos causa adequada, pelo esforço da Mente a pensar e a compreender as coisas. Mas cabe ressaltar que Spinoza considera que a razão, em si mesma, não tem o poder de controlar as paixões. Diz ele que “(...) um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”.<sup>18</sup> Contudo, cabe a pergunta: se apenas uma paixão vence outra paixão, apenas um afeto vence outro afeto, de que forma podemos passar do primeiro ao terceiro gênero [e seus afetos correspondentes]? Qual o peso que tem os afetos oriundos tanto da Razão quanto da Imaginação, para que se possa realizar o esforço de passagem ao terceiro gênero, e ver a coisa singular em sua relação com o Todo,

como num golpe de vista, perceber algo singular em sua relação com o conjunto que lhe faz parte, como um *múltiplo diferenciado*?<sup>19</sup>

Para responder a tal questão, parece apropriado reconhecer que os afetos predominantes na vida ordinária se situam, não exclusivamente, mas preponderantemente, no primeiro gênero, a Imaginação. Assim, quando a imaginação indica a constituição da afecção pelo qual um objeto afeta o Corpo, e a Mente forma uma ideia de tal objeto, não parece haver nada de questionável. Porém, quando se toma a imaginação pela própria coisa, ao invés da constituição do corpo afetado por dada afecção, inverte-se causa e efeito e tomam a própria ignorância como saber.<sup>20</sup> Assim, considerando que uma coisa pode afetar de diversas maneiras distintas,<sup>21</sup> a depender simultaneamente do objeto que afeta um corpo e do corpo afetado, a imaginação (como um modo de conhecimento) pode assumir sua virtude [*virtus*], ou seja, sua força [*vis*], de indicar a constituição da afecção, e permitir a passagem ao segundo gênero, a Razão [*Ratio*], ou, em um sentido contrário, se amparar nos limites naturais deste modo de conhecimento e ser um fio condutor, por assim dizer, da Superstição [*Superstitionem*], como uma espécie de cristalização da imaginação que se imagina simplesmente,<sup>22</sup> isto é, imagina algo como livre, ignorando as suas causas.

### **Delimitação do problema: a força da superstição como “o maior de todos os afetos”**

Assim, parece que a Superstição se apresenta como um problema não apenas em termos teológico-políticos, que seria um de seus efeitos, mas já como e enquanto forma de conhecer as coisas. Como diz Spinoza no *TTP*: “(...) a causa que origina, conserva e alimenta a superstição é o medo”,<sup>23</sup> e tais afetos são motivados pelo desejo imoderado de bens incertos, que todos estamos naturalmente sujeitos; e que tais bens, sendo por sua própria natureza, extremamente variável e inconstante, produz ilusões na Mente e acessos de furor, e que se vinculam com afetos como Ódio, Esperança, Cólera e Fraude, e que não provém da razão, mas tão somente da paixão, e “(...) da paixão mais eficiente”.<sup>24</sup> Assim, a Superstição *substitui a compreensão pela causa* pela ideia de finalidade.<sup>25</sup> Ao que parece, a superstição, movido pela *paixão mais eficiente*, atua numa



espécie de *interdição* da passagem aos outros modos de pensar, aos outros gêneros do conhecimento. Assim somos impedidos a termos um corpo e uma mente que possa ter múltiplas afecções e afetos – o que é, por definição, a potência humana. Limitados apenas no primeiro gênero de conhecimento, obliteramos toda potencialidade do atributo Pensamento em seus diferentes modos.

Ora, se a superstição é inevitável, algo que todos os homens estão naturalmente sujeitos, parece haver uma certa clivagem em superstições efêmeras e outras que se estruturam em sistema de crenças. Que haja *superstições* passageiras, que outros afetos contrários possam vir a suprimi-la, é coisa natural e compreensível. Contudo, o problema é quando a *Superstição* se solidifica, por assim dizer, em um sistema de certezas que persiste e dificilmente possa vir a ser abalado pela flutuação do ânimo. Tal variação poderia contribuir para que a superstição possa ser abalada e contribuir para o que corpo e a mente possa ser afetado de diversas maneiras, que seria a passagem a uma maior perfeição do Corpo e da Mente, que leva, necessariamente, a padecer menos e agir mais, portanto, operar com a razão e a intuição e seus respectivos afetos que envolvam ação,<sup>26</sup> e, portanto, que sejamos causa adequada do que fazemos, aumento do conatus que expresse a nossa potência.

Contudo, a obra de Spinoza coloca um problema que nos parece fundamental: como dito no *TTP*, *por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação?* Ao que nos parece, a causa de preconceitos que se transformam em superstição é esta: “(...) que os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto tem medo”, indicando um “(...) caráter amedrontado e triste”.<sup>27</sup> Tal medo (ou esperança) tem como causa o desejo de bens incertos e imoderados; e produz uma certa disposição prévia “(...) a acreditar seja no que for”,<sup>28</sup> à medida que imaginar uma coisa como livre é necessariamente ignorar as suas causas.<sup>29</sup> Desse modo, como a superstição é um *modo de imaginar*, e esta não indica “(...) a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação”,<sup>30</sup> parece-nos que a ignorância atinente à imaginação (justamente como um modo) é *causa* da inversão das coisas e da própria manutenção do estado de ignorância.

Dessa forma, nossa pesquisa visa aprofundar a compreensão do papel que a Mente, como e enquanto ideia do Corpo<sup>31</sup> pode ter diante de determinados afetos. Ou, como adverte Spinoza, se faz necessário “(...) conhecer tanto a potência quanto a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos”.<sup>32</sup> Pois, o que podemos diante de certos afetos eficientes que produzem a superstição?

É fundamental considerar que o afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente (*isto é*, ignorando suas causas), e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) *o maior de todos*.<sup>33</sup> Portanto, *ao imaginar simplesmente*, seu afeto correspondente seria excelso, o maior de todos? Não residiria aqui o âmago da força que a superstição possui na vida humana? E se for o caso, como ficaria a potência dos afetos que se originam de ideias adequadas? Teria força contra (ou diante) do afeto imaginado simplesmente? Spinoza afirma que ao entender as coisas como necessárias, isto é, a partir de ideias adequadas, nesta medida a Mente tem maior potência sobre os afetos, ou dele padece menos.<sup>34</sup>

Mas é preciso recordar que a força pelo que o homem persevera na sua potência de existir é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas externas.<sup>35</sup> Se de um lado o afeto que seja uma paixão deixe de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta,<sup>36</sup> nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.<sup>37</sup> Como conceber que o afeto que se origina da razão é o mais potente,<sup>38</sup> e o que imaginamos simplesmente<sup>39</sup> seja o maior de todos? Que força tem a Razão e o Intelecto diante da Superstição? Que relação há entre a potência dos afetos *e a sua força de afetar*? E de que modo conceber a força de sustentação dos preconceitos que se tornam superstição dentro da experiência proposta na *Ética* como busca do *Amor Dei Intellectualis*? Tais perguntas motivam essa reflexão em busca de uma adequada interpretação para esse problema que importa à uma filosofia que afirme a sua potência de existir, e, portanto, se afaste da servidão, isto é, impotência de agir e pensar, e, logo, privação de nossa essencial atual, esforço [*conatus*] de perseverar na existência.

## Notas:

- 1 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, prefácio.
- 2 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, prefácio.
- 3 ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012, p. 45.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EIII Praef.
- 5 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EI P16.
- 6 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EIII, P1.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EIII P6.
- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EIII AD1, Exp.
- 9 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EII P13.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EII Ax 4.
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EII P7.
- 12 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EII P11.
- 13 CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 20. Cabe ressaltar, desde já, a importância, na obra *Ética*, do uso do vocábulo *percepção* quando se refere ao primeiro gênero, a imaginação, e seu abandono paulatino, à medida que passa ao segundo e terceiro gênero, e nestes, passa a usar o vocábulo *conhecimento*. Tal sutileza é digna de nota e merece um tratamento mais aprofundado na execução deste projeto.
- 14 TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração em Espinosa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- 15 TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração em Espinosa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- 16 TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração em Espinosa*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- 17 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EII P35 S.
- 18 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, EIV P7.
- 19 Nesse sentido, a referência ao múltiplo diferenciado é de Marilena Chaui, de modo a vincular nossa reflexão com a busca de uma integração entre o Todo e a singularidade.

- 20 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EI A*.
- 21 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EIII P51*.
- 22 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV, P5*.
- 23 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6.
- 24 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6.
- 25 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EI A*; ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, *Praef*.
- 26 Cabe indicar a diferença da Superstição em seu aspecto passageiro, inevitável, de um lado, e como sistema estruturado de crenças, de outro. Na projeto de Mestrado ao qual esta comunicação é uma síntese, procurar-se-á aprofundar essa percepção inicial.
- 27 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, *Praef*.
- 28 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, *Praef*.
- 29 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P5 D*.
- 30 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EI A*.
- 31 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EII Def 3*.
- 32 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EIV P17 S*.
- 33 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P5, grifo nosso*.
- 34 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P6*.
- 35 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EIV P3*.
- 36 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P3*.
- 37 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EIII P4*.
- 38 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P7 D*.
- 39 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. 2ª reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *EV P5*.

## **A virtude no *Tratado teológico-político***

*Eduardo Couto da Cunha Kratochwil e Armando Turbae Júnior* – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

O uso do termo “virtude” faz-se presente no *Tratado teológico-político* (*TTP*) inúmeras vezes. Em especial, no capítulo primeiro, “Da profecia”, que se mostra que tudo o que ia além da capacidade de compreensão dos hebreus era atribuído a Deus, a expressão “o espírito de Deus”, conforme se apresenta em certas passagens da Escritura, faz referência a uma força acima dos homens que se move como um “vento fortíssimo” sobre as águas, isso que é definido pela palavra *ruagh*. O poder criador de Deus que enviou seu espírito feito bondade na revelação. Significa, ainda, o espírito de Deus na mente do homem para auxílio contra os apetites da carne. Um dos significados de *ruagh* é, também, o termo “virtude”, que recebe nas passagens de Jó e Números o sentido de “aptidão” e de “capacidade” do homem. Devido à problemática da tradução e da interpretação dos textos sagrados, Spinoza se encaminha em seu método de interpretação dos textos sagrados para a filologia, a gramática e a retórica hebraica. E indica a virtude no imaginário profético como o espírito de Deus nos homens que se apresenta em sabedoria, prudência, zelo pela justiça e caridade.

São exemplos de virtude desde o papel do legislador na instituição do corpo coletivo atravessado por conflitos internos, o que se vê no próprio Moisés, que conquistou a opinião de seu povo, não por meio de astúcia, mas pela divina virtude, até em Salomão, que na sua sabedoria é alguém que fala em virtude da luz natural. Além desses, a virtude dos súditos em obedecer em vista da manutenção do Estado e exemplos como o de Isaías na autenticidade e ajuda aos pobres.<sup>1</sup> Já no cristianismo, Tiago e João com a mensagem da verdadeira religião ser antes de tudo a disposição para obras, do que restringir-se a um ato de fé.

Esses exemplos são, apenas, partes das diferentes acepções que o termo virtude recebe no *TTP*. Surge, no entanto, questões que merecem nossa

atenção. Dessa maneira, caberia indagar: qual acepção do termo “virtude” poderia estar integrado ao campo do imaginário religioso? Ao considerarmos as menções elogiosas a Salomão e a Isaías, quais as razões para serem lembrados como exemplares naquilo que o *TTP* coloca como virtude religiosa dentro das críticas feitas à superstição? Seria possível admitir nos problemas da transcendência divina a causa para que a tema da virtude no interior do *TTP* se apresente em oposição às consequências da superstição?

Tendo em mente essas questões, seguiremos o caminho que Spinoza percorre na crítica à tradição teológico-metafísica para tecer considerações sobre o esboço que a virtude recebe no contexto literário do *TTP*. Buscaremos, para tanto, seguir a argumentação de Spinoza sobre a verdadeira fé e a beatitude ante o poder político que a teologia instaura sobre a religião, recorrendo a certas passagens da *Ética*, sem, contudo, comparar o tema da virtude com essa ou as demais obras de Spinoza. Vejamos, ainda, que no período histórico de publicação do *TTP* no ano de 1670 é o segmento orangista conservador que se vale do fundamento calvinista de condenação da razão para sustentar a repressão e a perseguição àqueles que buscam a autonomia do pensar, se utilizando do cânone teológico como estratégia de conquistar poder.

Primeiramente, reforçemos que a virtude adquire ao exemplo de Salomão a função de um ensinamento ético para uma vida que se modele como sábia e prudente. O termo “virtude” também se define, alhures, como uma prática, uma conduta de vida, o chamado “hábito da virtude”, recebendo, por isso, ao exemplo de Isaías a definição de boas ações e ajuda prestada aos pobres.

A partir do método de interpretação dado à Escritura por Spinoza, o que deve ser concluído resulta, exclusivamente, daquilo que se pode constatar dos livros sagrados, afastando mistérios e creditando rigor à interpretação no contexto de produção dos textos e a quem se destina o discurso profético. Ao que nos interessa, entre as histórias (milagres) e as revelações à maneira que o filósofo interpreta, o ensinamento dos profetas se estrutura por preceitos morais e “se baseia principalmente no fato de eles terem o ânimo predisposto para a justiça e a bondade”.<sup>2</sup> Para atribuir

autoridade a cada um, deve-se “saber quais opiniões que são enunciadas como leis e quais as que são como ensinamentos morais”.<sup>3</sup> Como também “importa conhecer a vida, os costumes e os estudos do autor, além de que podemos explicar as palavras de alguém tanto mais facilmente quanto melhor conhecermos o seu talento e sua maneira de ser”.<sup>4</sup>

Ora, isso é válido apenas para aquelas passagens obscuras. Já para aquelas outras que podem ser perceptíveis por força do hábito de uma certeza moral ouvida sem surpresa, de forma que facilmente se forme uma opinião clara,<sup>5</sup> o simples da mensagem basta para apreensão de sua ideia em sentido verdadeiro, ainda que não possam ser demonstradas. É possível afirmar que essa clareza que se reveste o ensinamento profético em seu resultado se iguala aos resultados práticos da clareza advinda de demonstrações rigorosas<sup>6</sup> da razão reflexiva do entendimento humano.

O judaísmo, tendo sua origem no Livro Gênese do Antigo Testamento, assim como o cristianismo e o islamismo, é a afirmação e manifestação da verdade como religião revelada. Essa verdade não é aquela que orienta as especulações da razão. É a verdade que Deus revela ao homem. Sem que o mesmo saia de seu mundo, mesmo que isso ocorra por visões e sonhos de pessoas escolhidas pela divindade. Na verdade, o que se revela por meio dos escolhidos, os profetas, é a manifestação da vontade de Deus sobre todas as coisas e o destino dos homens, na qual, os crentes devem confiar e cumprir todos os desígnios.

A vontade de Deus explica, ulteriormente, que é dado ao homem conhecer o seu destino e todas as coisas por meio do conhecimento parcial das leis divinas, sobretudo, de sua vontade. Decretos, mandamentos, ordenamentos, comandos: tudo isso é o que emana da divindade por meio dos profetas para que estes respondam aos homens sobre a ordem do mundo e a ordem do mundo humano. A lei divina se vale, portanto, de um ser humano para ser conhecida na religião judaica. Na verdade, no que diz respeito à lei divina a revelação não é suficiente, a lei deve, acima de tudo, ser lembrada e relembada. Nesse sentido, a tarefa do profeta reside em rememorar as promessas dos castigos e os caminhos da redenção quando as leis são transgredidas. Isso torna os profetas conhecedores do

que se pode compreender sobre Deus e o dever consequente, do qual, são por Ele imbuídos para a transmissão aos seus ouvintes.

Os profetas concebiam as revelações moldadas ao engenho e ao hábito do comum dos homens, e não tratavam de leis universais, por exemplo, sobre a essência de Deus ou a dos homens, mas de ensinamentos muito simples. Dotados de uma virtude singular e acima do comum,<sup>7</sup> a virtude dos profetas não era outra senão a virtude da imaginação, pela qual a revelação divina era transmitida por meio de “palavras ou imagens, as quais, ora eram reais, ora imaginárias”.<sup>8</sup> Distinta dos princípios e das noções da razão, a imaginação dos profetas vinha acompanhada de um sinal para sua certeza, ou seja, os sinais deviam persuadir o profeta. Sem compreender realmente o que se passa na Natureza, a imaginação como um conhecimento por imagens e por ouvir dizer se limita a representar as coisas e a indicar mais o estado em que um corpo se encontra. Isso que fazia variar a profecia de um para outro, em função da imaginação de cada um e da compleição física de cada profeta e, finalmente, das opiniões de que eles estavam imbuídos.<sup>9</sup>

A profecia não tornava, portanto, os profetas mais sábios. Ela explica a maneira como o profeta lidava com os homens em situações específicas, especialmente, quando o medo de males futuros ou de bens que não aconteçam, e/ou quando a esperança de bens futuros ou de males que não aconteçam os faziam oscilar. Como a fortuna não lhes era sempre favorável, os homens começaram a crer numa condição de peças em um tabuleiro colocado por Deus e a acreditar seja no que for para alcançar o que cobizam. Apesar da surpreendente “facilidade com que toda a gente se persuadiu de que os profetas sabiam tudo quanto o entendimento humano pode atingir”,<sup>10</sup> eles ignoravam as especulações.<sup>11</sup> Louvados e lembrados pela “piedade e perseverança da vontade”,<sup>12</sup> estavam mais voltados à caridade e à vida prática do que à ideia de Deus ou da Natureza. Os profetas como homens de retidão moral e grande imaginação são os “vigias” de Deus, dando ao povo hebraico as leis para as recompensas e a salvação, além de lhes manter obedientes. O que fazia os homens oscilar menos ao se manterem sob uma regra de vida.



Salomão parece destoar, entretanto, dos demais profetas ao ser menos lembrado pelo dom profético do que por sua sabedoria, “designada por sabedoria de Deus, ou seja, divina, fora do comum”.<sup>13</sup> O *TTP* se refere ao que a escritura indica sobre a luz natural – entendimento ou conhecimento – como lei divina por invocar os ensinamentos de Salomão, aquele cujas palavras o povo acolheu com tanto respeito como as dos profetas. A lei divina referida aqui é a lei divina em seu sentido absoluto, decorrente da necessidade absoluta de Deus, um ser único e que está em toda parte. Entre o entendimento do homem, a luz natural, e a lei divina, o que há é a ontologia spinozana estabelecendo o homem como parte da natureza divina, na qual e pela qual, ele é constituído como parte da potência de Deus.<sup>14</sup> Sob esse aspecto, o entendimento, o pensar do homem, por ser comum a todos é uma lei natural das leis divinas ou direito de Natureza, isto é, uma parte da potência da Substância una e absoluta. Um direito de Natureza o qual ninguém deve abdicar de cultivar e desenvolver, uma vez que o homem e tudo que existe faz parte da natureza divina.

A referência a Salomão no capítulo IV do *TTP* surge, sobretudo, para apoiar a ideia de virtude como “saber” e como prêmio de si mesma. Porque quem deseja seguir a lei divina deve procurar amar a Deus “não por temor ao castigo, nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama etc., mas apenas porque conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo”.<sup>15</sup> O que Spinoza ressalta sobre amar a Deus como soberano bem é o amor e o conhecimento de Deus como o fim último de nossas ações, para o qual todos devem se dirigir.

Para o filósofo, o entendimento é a melhor parte do nosso ser, restando-nos buscá-lo e aperfeiçoá-lo, tanto quanto possível, de todas as formas, pois, é na sua perfeição que deverá consistir o soberano bem. Posto isso, a referência à Salomão não se faz porque ele tenha a ideia de Deus ou que seja matemático, mas sim que o seu talento em conformidade com suas opiniões não agia em prejuízo de suas revelações. Nelas ele foi superior, pela luz natural, aos seus contemporâneos por falar de Deus em maior conformidade com a razão a partir de termos como “virtude”, este um meio para atingir a salvação.

O ensinamento moral revelado por Salomão no âmbito da relação entre o entendimento, o pensar, e a virtude do homem religioso não sendo, então, contrário aos postulados racionais, aproxima essa relação que se encontra na experiência. Além do que, para a fé não colidir com a razão, ao leitor filósofo caberá, especialmente, colocar-se criticamente acima da linguagem legalista da Bíblia, afastando de si o caráter de recompensa da salvação e de castigo da perdição.<sup>16</sup> Deixando de lado, com isso, a indecisão e os benefícios incertos da fortuna para conceber a necessidade da ordem natural da lei divina, na qual as coisas acontecem e transcorrem para todos na vida comum, para os ímpios e pios da mesma forma.<sup>17</sup> Para encontrar em si os meios de conservar seu estado e perseverar na existência, sem acreditar, com isso, estar infringindo a lei divina revelada, mas se dirigindo ao encontro da alegria que a verdade de Deus, das coisas e de si mesmo proporciona.

Vejamos, então, que quanto maior o conhecimento das coisas naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é causa de todas as coisas). Logo, “mais participa da suma felicidade aquele que ama acima de tudo o conhecimento intelectual de Deus e que daí extrai maior prazer do que de qualquer outra coisa”.<sup>18</sup> O amor de Deus nasce para a razão do conhecimento de Deus, devendo-se ser buscado por noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas. Quanto à fé na Escritura por meio de sua doutrina, ela não pode nos ensinar o conhecimento e o amor de Deus, tal como a razão proporciona. Para quem reconhecer, no entanto, possuir “em si nada de mais importante que o entendimento e a mente sã”<sup>19</sup> e/ou uma virtude religiosa que afaste de si preconceitos, a universalidade da lei divina<sup>20</sup> adquire a forma de um convite à virtude por um decreto de Deus.<sup>21</sup> Uma vez a lei divina inscrita na mente do homem como direito de Natureza, o entendimento avançaria na experiência a partir do conteúdo de certas ações, por exemplo, o dar a cada um o que lhe é devido,<sup>22</sup> isto é, o cultivo da caridade com o próximo nos âmbitos da vida social e política. É o que Salomão parece dizer quando afirma que “o justo se alegra quando chega a hora do julgamento, mas os injustos tremem”.<sup>23</sup>

Mesmo com fundamentos e objetivos diferentes, o que parece aproximar a fé e a razão é, principalmente, a utilidade que são para a vida em sociedade. Tanto para a virtude religiosa, quanto para a virtude da razão, o que decorre, inicialmente, como resultado se dá no meio, sempre no meio que se confia para um caminho menos inseguro e estável. No caminho pode-se ter a companhia da liberdade ou da servidão, eis a questão do problema. A virtude pode se movimentar pela liberdade ou pela servidão quando o esforço pelo útil define a essência de nossas ações. Diante disso, Spinoza sustenta que se pode, somente, conhecer alguém por suas obras, e quem realizar ações como a caridade, a alegria, a paz, a paciência, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança, a lei divina não se opõe. Portanto, esse alguém “quer se guie só pela razão ou só pela Escritura, é realmente guiado por Deus e possui a beatitude”.<sup>24</sup> Ademais, três máximas sintetizam o princípio da justiça e da caridade: existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, a obediência a Deus consiste unicamente na justiça e na caridade e a subordinação da piedade e religião ao interesse público. O que demonstra que a justiça e a caridade não são avessas à vontade divina, mas são acima de qualquer outra ação a materialização da vontade de Deus.

Isso pode ser reconhecido, do ponto de vista da fé, nas obras de um homem cujo amor a Deus é fonte de suprema felicidade, pela qual, ele se encaminha à beatitude. Essa verdadeira vida, é o que Salomão busca sustentar quando afirma, segundo a tradução de Spinoza, que também “o entendimento é para o seu dono uma fonte de vida e o suplício dos insensatos é sua insensatez”.<sup>25</sup> Nesse sentido, esse entendimento não se refere à prática de cultos e cerimônias, mas à perfeição do homem que pode aumentar e diminuir de acordo com a natureza e a perfeição daquilo que ele mais ama. Pois, como:

todas as coisas que existem na natureza, implicam e exprimem a ideia de Deus na medida da sua essência e da sua perfeição. Por conseguinte, quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus, ou seja (já que conhecer o efeito pela causa não é outra coisa que conhecer alguma propriedade da causa), quanto mais conhecemos as coisas

naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é causa de todas as coisas). Sendo assim, todo o nosso conhecimento, isto é, o nosso bem supremo, não só está dependente do conhecimento de Deus, como até reside exclusivamente nele.<sup>26</sup>

Aquele que é, então, obediente à lei por conhecer a verdadeira razão das leis e aceitar a necessidade da lei divina natural, é mais perfeito e participa da suma felicidade porque age com ânimo perseverante por sua própria decisão e disciplina. Buscando isso, poderá percorrer a vida sob a tranquilidade de ânimo sem recear o mal por amor ao bem.

Na Escritura, dentre os profetas é Isaias quem Spinoza cita para dizer que a lei divina é universal e se restringe a uma verdadeira regra de vida, a qual não se aplica à adesão a ritos exteriores ou cerimônias. Dessa forma, o que a lei revelada ensina e sintetizado por Spinoza no capítulo XIV do *TTP* nos dogmas da fé universal (*fidei universalis dogmata*),<sup>27</sup> pode ser absorvido num pequeno número de ensinamentos que dizem o que Deus é, o seu poder soberano, e a simplificação da obediência a ser vivenciado na tranquilidade de ânimo, em detrimento do medo e de bens incertos, e em práticas de amor ao próximo. Isso tem por consequência o estabelecimento que os cultos e as cerimônias não terem valor algum e nenhum papel a ocupar na verdadeira religião.

No encontro de resultados práticos da fé e da razão promovido pela virtude religiosa e a virtude da sabedoria, conjecturamos que: I) Caso a natureza dos homens estivesse propensa em sua constituição a abraçar a razão; II) Caso estivessem os homens propensos a reconhecer de boa fé na Sagrada Escritura a verdadeira beatitude e o caminho da salvação pelas crenças religiosas e seus preceitos morais; o que se seguiria, primeiramente, é que a verdade para eles se tornaria inabalável e a tranquilidade de ânimo com segurança suplantaria, na maior parte, o medo e a esperança. O que ocorre é, porém, que a maioria se encontra intensamente afetada<sup>28</sup> ao julgar a Natureza, as coisas e os homens a partir de ficções, uma disposição imaginativa que os coloca menos propensos a conhecerem suas potências e impotências, como também a promoção da piedade e da paz social, e a poder “imaginar mais distinta e vividamente”.<sup>29</sup>

Spinoza chama a atenção sobre o fato do comum dos homens ser se conduzir atentos às coincidências fortuitas de presságios e de sinais, para abater o medo de desgraças ou a espera de melhores dias. Os homens dominados por toda e qualquer superstição conforme as circunstâncias não confiam em si e nem na razão para evitar os males e atrair os bens. Daí, diante da incapacidade de salvar a si próprios, imploram o auxílio divino com promessas e suplílios afirmando ser a razão cega “porque não pode indicar-lhes um caminho seguro em direção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas”.<sup>30</sup>

O medo é a origem, a conservação e a sustentação da superstição, portanto, é natural aos homens. Uma vez que todos são sujeitos a isso, a maioria encontra-se em variáveis e inconstantes estados de ânimo, como fazem “todas as ilusões da mente e os acessos de furor”.<sup>31</sup> A consequência dessa condição natural é a superstição ser sustentada por meio da esperança, do ódio, da cólera e da fraude, porque não se origina da razão, mas, unicamente, da paixão, e da paixão mais forte, o medo.<sup>32</sup> A superstição ao ser o reflexo do ânimo enfraquecido, se torna o motor da religião, esta concebida na institucionalização da casta religiosa cujo objetivo é regular e manter os homens obedientes a leis, regras e mandamentos fixos, ordenados por Deus. Porque, enfraquecidos, os homens acabam sujeitos às manipulações do poder estabelecido, dentro de nosso intento, o poder teológico-político.<sup>33</sup>

Por estarem raramente tranquilos ao persistirem em sua penúria, essa disposição assume o estado servil, restando aos homens buscarem nos responsáveis pelo culto as novidades das codificações da lei revelada como recompensas para a satisfação do ânimo, e auxílios externos a sua ansiedade. E para aqueles transgressores que buscam em si outras formas de se comunicar com Deus, resta a perseguição e a tortura. O que gera inumeráveis conflitos de inveja e ódio, além de inumeráveis guerras.

Com a instituição do culto e das cerimônias religiosos, a superstição move os homens por entre estratégias de adulação ao dirigente do mun-

do, isto é, o Deus antropomorfizado. Ora colérico, ora misericordioso, o que depende do quanto cada um lhe presta culto e cerimônias conforme são orientados ao agradarem os responsáveis do culto. É por intermédio dos sacerdotes e teólogos responsáveis pela ordem religiosa que surge o poder teológico-político. Neste, a vontade de Deus é revelada, porém não revelada por todos, nem acessível a todos, mas aos escolhidos que detém, sobretudo, o direito divino em comandar os demais. O poder teológico-político quanto mais conserva os homens ignorantes da verdadeira natureza de Deus, das coisas e de si mesmo, mais adquire força. Ao justificarem o destino do mundo e das coisas na vontade de Deus, sustentam que as leis políticas também não foram instituídas pelos seres humanos, mas pela vontade divina. Deixam, assim, de lado o amor em propagar a divina religião para satisfação de suas avarezas e ambições.

Um dos melhores textos de Spinoza para uma análise de sua crítica à tirania que o poder teológico-político instaura e a superstição com que adorna a religião é o Apêndice da *Ética* I. Nele realiza a gênese da superstição por um dado que a constatação da experiência lhe admite: “os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômnicos disto”.<sup>34</sup> Essa fórmula remete não só ao *conatus* como a ideia de um esforço referido à mente e ao corpo, simultaneamente, na “afirmação do apetite pelo útil com consciência presente em todo homem”.<sup>35</sup> Mas também ao *conatus*, que vem a ser a essência atual de toda coisa, possuir o desejo como forma particular no homem, isto é, a consciência do esforço para conservação que determina o homem a apetecer isso ou aquilo por considerar útil.

Ao fundamentar a ideia de homem num ser desejante e ignorante das causas, o filósofo expõe a liberdade que a maioria imagina ter, principalmente, na junção da consciência das vontades e dos apetites com a ausência de cogitação, precisamente, daquelas causas que os levam a querer e apetecer. Um espaço em que o não sabido ou ignorado ao conviver com o conhecido faz a relação da consciência com o não consciente oferece um contorno a condições propícias para o surgimento do preconceito e da superstição.<sup>36</sup> Isso fica ainda mais claro com uma outra

consequência dessa estrutura ligada ao homem: eles tendem em tudo a um fim sob o crivo do útil que apetezem. Assim, atraídos e encantados pelos fins, anseiam por saber a causa final das coisas, vindo a sossegar, somente, quando tão logo as escutem. Nesse ponto, o que infere Spinoza é que o agir livre para o fim a que apetece, coloca os homens na inquietude que reside entre o “ansiar” (*expetecere*) e “sossegar” (*quiescere*), até que o fim seja atingido.

A continuidade da argumentação do apêndice se movimenta, mais ainda, em direção ao que contribui para o incremento da superstição. Como não chegamos a conhecer as causas finais de muitíssimas coisas, ocorre uma operação de projeção à exterioridade a partir da semelhança consigo próprio. Pois, se os homens não conseguem ouvir as causas finais de outrem, “nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio”.<sup>37</sup> Essa desconcertante constatação traz como consequência uma interioridade que se crê livre. Ao se tornar posse de um homem, a presunção dessa consciência o leva a comparar suas ações às ações alheias, e com isso julgar o outro a partir dos fins que se satisfaz comumente, como se o outro pudesse ou devesse agir tal como ele próprio. E assim como nós fazemos isso, o outro também o fará com outro, este outro assim também com outro, e sucessivamente. Esse processo que nos remete àquela imagem da roda da existência de um ciclo de repetição intransponível, é o que leva a concluir que “emerge e generaliza-se um campo de julgamento recíproco e de valoração comparativa de ações que não devemos hesitar em conceber como o campo da moralidade e o berço de toda moral possível”.<sup>38</sup> Donde, sucede um rígido código prescritivo definidor de noções como bem e mal, castigo e recompensa.

Esse movimento que se volta do exterior e que assenta a interioridade como propriedade da consciência se orienta, também, ao mundo; para o converter sob o ajuizamento e as opiniões numa crença livre. E como encontram diversos meios em si e fora de si para obter o que lhes é útil, não só forjaram para si a ideia de que alguém assim as dispôs para seu

deleite, como o próprio Deus fez, tal como eles, tudo em vista de um fim. Ao se convencerem que os dirigentes da natureza era um Deus dotado de liberdade humana que cuidou de tudo e tudo fez para seu uso, e como nada ouviram sobre o engenho deste:

tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram que os Deuses dirigem tudo para o uso do homem, a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra; donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e insaciável avareza.<sup>39</sup>

Essa estrutura de natureza desejante própria ao homem é que sustenta a superstição e é propagada pela tradição teológico-metafísica, de forma que os mandamentos e a vontade de Deus devem ser obedecidos. Criador aos moldes de um artesão, fora do mundo, Deus governa como um príncipe sob os caprichos de sua vontade, promulgando e suspendendo leis da Natureza (os milagres), punindo e recompensando os homens, estes como Sua semelhança dotados de livre-arbítrio e destinatários de toda criação. A teologia como uma forma de racionalizar a Bíblia constrói a imagem de Deus, atribuindo as qualidades de um super-homem cuja vontade é uma força sobrenatural e caprichosa, desconhecida para o homem. O homem fadado a percorrer a vida luta contra si em seus desejos singulares e se torna contrário aos outros, temendo e odiando quase todos.

O que surpreende no ineditismo da crítica direcionada ao poder teológico-político construída por Spinoza é não atribuir ao tirano qualidades perversas e maldosas, nem por imagens de anjos ou demônios. Ao estabelecer o finalismo como único preconceito da superstição e motivo pelo qual a maioria lhe dá aquiescência, o percurso argumentativo demonstra que a naturalidade da estrutura das “gêmeas siamesas”, consciência e vontade, explica como a superstição tem início no movimento desejante de vida e liberdade por meio do esforço pela útil. O que acontece é que com a dedicação do esforço em entender e explicar as causas finais de todas as coisas, a partir da necessidade com que Deus é identificado por sua autoridade de decretar leis necessárias aos homens, as coisas se



tornam contingentes em si mesmas. Essa liberdade se recobre como escolha voluntária de objetos contingentes. Assim, adivinha-se a natureza de Deus pelas coisas da Natureza que são destinadas a satisfazer os homens em suas necessidades e em suas faltas. O comum dos homens, por não encontrar no bem supremo (conhecimento de Deus e amor de Deus) nada que possa “tocar, comer ou, enfim, que tenha relação com a carne, sua principal fonte de prazer”,<sup>40</sup> julgam-no como uma coisa insignificante.

A virtude no imaginário religioso assume um papel antagonista ao vício. O par surge como modelo de moralidade que impõe finalidades externas ao apetite e desejo do homem, obrigado por sua salvação a obedecer. A virtude surge, portanto, para aplacar um estado impotente produzido pela superstição. Porém, seja a virtude, seja o vício, o problema está em desejar o desejo do outro. Está em imaginar que as respostas estão na exterioridade, como se as coisas tivessem alguma qualidade em si mesmas. O que ocorre, na verdade, é que as coisas são boas porque nos esforçamos por elas, pois, bom é o que aumenta o *conatus* e mal o que diminui o *conatus*. Portanto, o poder teológico-político ao promover, por meio da superstição, o aumento ilusório do *conatus*, acaba por submeter os ânimos, quando estes imaginam subjugar o poderio externo. Dominado pela exterioridade e se identificando com o poder que o domina, a servidão coloca, além disso, o indivíduo em contradição consigo mesmo e contrário aos demais, por considerá-los como obstáculos à sua carência insaciável.

Como não faz parte do propósito do *TTP* apresentar um projeto de vida ética que se inicia na imaginação até o conhecimento das essências singulares, a linguagem própria no *TTP* do amor a Deus explica-se por sua ideia que temos em nós, ainda que essa ideia se apresente em menor ou maior perfeição: nada pode existir sem Deus e sua ideia está em nós. Para Spinoza, a ideia desse ser pode tanto fazer parte presente numa certa regra de vida no âmbito da vida religiosa, de um Deus que ama e cuida dos homens, quanto no uso especulativo da razão, no ser infinito causa de todas as coisas e do qual a mente humana é uma parte. Para o objetivo do *TT-P* de reforma da imaginação e defesa da liberdade frente aos po-

deres teológico-políticos, as duas alternativas não se excluem. É natural da mente ser capaz de ligar-se ao que é causa de sua existência. Na obra, essa disposição no nível imaginativo de efetuar uma regra de vida concordando com o assentimento da vontade ao mandamento da revelação é identificado como sendo uma capacidade dada no “entendimento”, uma “decisão”, que torna o fiel apto ao esforço em acordar sua conduta com os mandamentos da revelação. Tanto na fé, quanto na razão, a virtude é sempre pensar. E quem cultiva o conhecimento conserva-se, nos ensinamentos de Salomão, através da vigilância, da atividade e dos bons conselhos, por não depender da fortuna, mas “da sua própria virtude interior (isto é, do auxílio interno de Deus)”<sup>41</sup>. Porque a virtude se assume, assim, como um movimento de interiorização da causa interna dos apetites e um processo de organização de uma nova relação com a exterioridade, a qual, abandona o medo e a inquietude do ânimo.

#### Notas:

- 1 De acordo com o *TTP*, entende-se por caridade não causar dano a ninguém e a ajuda prestada a todos sem distinção (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 292).
- 2 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 117.
- 3 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 119.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 119-120.
- 5 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 118.
- 6 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 130-131 e anotação VIII.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 29.

- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 30.
- 9 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 35.
- 10 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 39.
- 11 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 47-48.
- 12 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 41.
- 13 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 25.
- 14 Vale citar o que o Apêndice da Parte I da *Ética* afirma da “natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que é único, que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita” (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 109).
- 15 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 70.
- 16 SPINOZA, Baruch de. *Correspondance*. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: Éditions Flammarion, 2010, p. 138.
- 17 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 111.
- 18 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 69.
- 19 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 70.
- 20 Como Spinoza sustenta: “a lei divina, que torna os homens felizes e lhe ensina a verdadeira vida, é universal (...)” (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 80).
- 21 Segundo o Escólio da Proposição XXXVI da *Ética* V esse “Amor ou felicidade é chamado glória nos códices sagrados. Pois seja este Amor referido a Deus, seja à Mente, pode corretamente ser chamado de contentamento do ânimo (...)”. (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 569).

- 22 O capítulo XVI do *TTP* nos traz a definição de justiça como: “a disponibilidade constante para atribuir a cada um aquilo que, de acordo com o direito civil, lhe é devido” (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 243).
- 23 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 68.
- 24 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 93-94.
- 25 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 77.
- 26 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 69.
- 27 Deus existe; Deus é único; Deus está em toda parte; Deus possui o poder soberano sobre todas as coisas; o culto e a obediência a Deus consistem apenas nas práticas de justiça e caridade; aqueles que obedecem a Deus seguindo essa regra de vida são salvos; Deus perdoa os pecados daqueles que se arrependem: esses são os dogmas da fé universal (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 69).
- 28 Nos remetemos ao que a Proposição V da *Ética* V sugere ao afirmar que “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) o maior de todos” (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 531).
- 29 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 533.
- 30 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 6. Nessa passagem do Prefácio do *TTP* o alvo preferencial de Spinoza é Calvino, em que a vontade de Deus é incompreensível à esfera humana e, assim, fundamento teológico para se afirmar ser “a razão cega”. Para o espírito reformado calvinista conservador, sustentar a procura humana por Deus em especulações racionais, além de inútil para a salvação traz em si um ímpeto que evidencia uma destrutiva tendência a autossuficiência humana. Uma franca desobediência e ingratidão para com a bondade do criador.
- 31 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 7.
- 32 “O medo é a tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 347).

- 33 O poder teológico-político, alvo de Spinoza na sua vertente calvinista orangista, intentando reavivar os fundamentos da teocracia hebraica, se instrumentaliza na letra em Calvino de condenação à razão e atua persuadindo os crentes de que tal condenação deve ser acompanhada pela recusa de todo livre pensar.
- 34 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 111.
- 35 SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. Tese (Livre-Docência em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 105.
- 36 SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. Tese (Livre-Docência em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, 2011.
- 37 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 111.
- 38 SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. Tese (Livre-Docência em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, 2011, p. 108.
- 39 ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 113.
- 40 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 70.
- 41 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 78.



An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white, frothy waves and smaller ripples. The water is a vibrant blue-green color, and the overall scene is bright and dynamic. The text "[PERCURSO 5]" is centered in the middle of the image.

**[PERCURSO 5]**





## **Liberdade de expressão e liberdade de docência em um estado bem ordenado: Spinoza e a liberdade de ensinar no TTP**

*Débora Corrêa Gomes* – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

À altura do primeiro trimestre de 1673, Spinoza é convidado a lecionar a cátedra de filosofia na Universidade de Heidelberg. A iniciativa de convidar o filósofo holandês parte do príncipe eleitor do Palatinado renano, Carlos Luís. O príncipe eleitor tinha em seu círculo de amizades intelectuais renomados entre eles o próprio Descartes, filósofo com quem a irmã do príncipe, a abadessa Isabel, mantinha uma intensa correspondência filosófica.<sup>1</sup>

Em resposta à carta enviada por Fabricius, emissor do convite de Carlos Luís a Spinoza, o filósofo gentilmente declina ao chamado, justificando sua negativa, em primeiro lugar, em razão de sua pouca habilidade com uma atividade em público. Em segundo lugar, Spinoza explica que a cátedra lhe tomaria um tempo que o afastaria da atividade propriamente investigativa. Em terceiro lugar, Spinoza justifica a recusa ao convite, tomando em consideração a seguinte passagem da carta de Fabricius:

em nenhuma parte, lhe seria possível encontrar um soberano mais favorável aos homens de gênio, entre os quais ele (o príncipe eleitor Carlos Luís) inclui Vossa Senhoria. Ademais, haverá inteira liberdade para seus trabalhos filosóficos, e o príncipe confia em que Vossa Senhoria não abusará dessa liberdade para perturbar a religião estabelecida.<sup>2</sup>

Spinoza responde a tal afirmação, então, com a seguinte ressalva:

(...) desconheço onde deveriam ser traçados os limites da liberdade de filosofar, para que não se dissesse que busco perturbar a religião estabelecida, pois a discórdia não brota do ardoroso entusiasmo pela causa da religião, mas das múltiplas paixões e

do afã belicoso de pessoas que encontram meios de contradizer e condenar tudo, sem excetuar nem mesmo o que é perfeitamente correto. Já experimentei essas dificuldades em minha vida discreta e solitária, e decerto teria de esperá-las em maior grau ao ocupar um cargo tão público.<sup>3</sup>

Essa resposta à carta de Fabricius nos remete imediatamente a certas passagens do *Tratado teológico-político* que fora publicado anonimamente poucos anos antes, sobretudo as passagens do capítulo de encerramento do referido tratado. No capítulo XX do *TTP*, ao tratar da finalidade do Estado, Spinoza escreve que “o fim do estado não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções. (...) o verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade”.<sup>4</sup>

Considerando a resposta de Spinoza à missiva enviada por Fabricius, podemos concluir que a liberdade de filosofar que é mencionada nesta carta pelo filósofo não se trata de uma liberdade de pensar e de divulgar o conhecimento apenas em círculos restritos, mas, ao contrário, a liberdade de filosofar é, ao mesmo tempo, a liberdade de poder expressar *publicamente* o pensamento e a liberdade de ensinar o que se conhece, uma vez que o objeto do diálogo entre Fabricius e Spinoza é, exatamente, o *ensino* da filosofia.

O problema do limite da expressão do pensamento e, por consequência, do limite de ensinar, indicada por Fabricius, já havia sido tratado por Spinoza no último capítulo do *TTP*.<sup>5</sup> Assim, em uma primeira leitura, nos chama a atenção a resposta de Spinoza acerca da tensão entre a liberdade de filosofar e a religião estabelecida. O que nos parece estar aqui em questão, no entanto, é que a autoridade política, nesse caso o eleitor do Palatinado, pretende deixar a responsabilidade da imposição de limites à expressão e à docência ao próprio filósofo, o que para Spinoza é absurdo. Spinoza não nega que limites possam ser necessários à expressão de ideias “em um estado bem ordenado”, como ele mesmo afirma na introdução ao tema a ser tratado no capítulo XVI do *TTP*.<sup>6</sup> Entretanto, que o próprio filósofo imponha limites à sua liberdade contradiz o próprio exercício do pensamento.

A partir dessa introdução geral acerca da liberdade de expressão e de docência, algumas questões podem ser colocadas. Considerando somente a *dimensão política da questão da educação* cabe a pergunta: o filósofo está autorizado a divulgar livremente seu conhecimento em qualquer contexto? Dessa pergunta, segue-se imediatamente outra: a autoridade política, por sua vez, pode autorizar a atividade docente sem quaisquer limitações? Se a resposta for afirmativa, pergunta-se: se a atividade docente, bem como a liberdade de expressão forem irrestritas, elas não podem colocar em risco alguns dogmas religiosos ou algumas regras do ordenamento do estado? E se a autoridade política tiver o direito de limitar a atividade da docência, pode também limitar as questões e as temáticas tratadas pelo filósofo nessa atividade? E pode decidir quais os temas que podem ou devem ser tratados publicamente?

O exame dessas questões que se referem à dimensão política da educação, exige para a sua compreensão, entretanto, inicialmente, o tratamento da *dimensão ética da educação*. É a consideração dessa dimensão que nos permite examinar as questões por nós levantadas de modo adequado. A necessidade de se tratar primeiramente da dimensão ética se explica porque, em Spinoza, a ética é o próprio fundamento da política.<sup>7</sup>

### **A dimensão ética da educação**

O tratamento da dimensão ética da educação exige que se abstraia do âmbito propriamente político, apresentado por Spinoza no *TTP* e no seu inacabado *Tratado político (TP)*, e se coloque em relevo a quarta parte da *Ética*. A tarefa desta seção da obra fundamental de Spinoza é a análise do problema da servidão humana ou da impotência da alma perante a força dos afetos. Enquanto o homem vive sob o domínio dos afetos não pode agir por virtude, pois o homem age *por virtude* quando conduz suas ações não pela força dos afetos, mas, pelo contrário, quando conduz as suas ações pelo *conhecimento do que é verdadeiramente útil*.

Essa afirmação segue-se da proposição 20 da quarta parte: “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais

cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente”.<sup>8</sup>

Além disso, no corolário da proposição 22 da quarta parte, Spinoza escreve que: “o esforço para se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude”.<sup>9</sup> Se a conservação de si é o fundamento da virtude, quanto mais o homem puder conservar-se, tanto mais virtuoso ele será.

Na última das definições do conjunto de definições da quarta parte, Spinoza afirma que a virtude e a potência são a mesma coisa. Ora, se a potência de cada um é aumentada ou diminuída em razão dos afetos, a virtude do homem dependeria sempre da relação que ele mantém com causas externas, das quais, no mais das vezes, só tem delas ideias inadequadas. Mas, Spinoza explica, na proposição 23, que enquanto o homem é “determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter ideias inadequadas, não se pode dizer absolutamente que age por virtude; mas, sim, somente enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento”.<sup>10</sup>

Nessa proposição, Spinoza exclui que a agência sob a direção do conhecimento imaginativo, possa ser uma agência por virtude.<sup>11</sup> Na proposição seguinte, o filósofo esclarece que: “agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (essas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da utilidade”.<sup>12</sup>

Assim sendo, quanto mais o homem puder agir sob a direção da razão, mais virtuoso e com mais facilidade poderá conservar a si mesmo.

Spinoza define o homem que age predominantemente sob a direção da razão como *homem livre*. O homem livre, além de seguir os princípios da razão deseja, como explica Spinoza na demonstração da proposição 37 da quarta parte da *Ética*, que todos os homens vivam sobre a direção da razão. Escreve Spinoza nesta demonstração:

Os homens, na medida em que vivem sob a direção da Razão, são utilíssimos ao homem (...); e, por conseguinte, (pela proposição 19 desta parte), esforçar-nos-emos necessariamente, sob a direção da Razão, por fazer que os homens vivam sob a direção da Razão. Mas o bem que cada um que vive segundo os ditames da razão, isto é

(...), cada um que segue a virtude deseja para si, é compreender (pela proposição 26 desta parte); logo, o bem que cada um que segue a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens.<sup>13</sup>

Com essa demonstração, Spinoza define o que vem a ser a dimensão ética da educação. O homem livre não pode deixar de desejar com que todos os outros homens vivam sob a direção da razão por que vive sob a direção desta.<sup>14</sup> Dessa forma, deve desejar que todos possam ter acesso ao conhecimento verdadeiro, que é fornecido pelo segundo gênero de conhecimento, a saber, pela razão.

Uma vez apresentada a dimensão ética da educação, deve-se agora tratar da dimensão política da educação. A consideração da dimensão política é fundamental, pois é mediante a estrutura do Estado que é possível instituir os instrumentos necessários para difundir com maior eficiência o conhecimento entre todos.

### **A dimensão política da educação**

Como explicamos, o Estado é a estrutura responsável por colocar à disposição do homem livre os instrumentos necessários para a divulgação do conhecimento. Mas, embora o papel do Estado seja fundamental na propagação do conhecimento, não é impossível que o conhecimento coloque em questão alguns aspectos importantes da vida comum, como o ordenamento jurídico, as peculiaridades culturais e a religiosidade popular.

Assim sendo, parece caber a autoridade política reger a atividade docente sem tolher a liberdade de expressão do professor.<sup>15</sup> Mas cabe a questão: a autoridade política, que, por vezes, como nas monarquias ou aristocracias, possui os seus próprios interesses, age, enquanto agente limitador, sempre em benefício de toda a sociedade?

Para responder a essa questão e às questões colocadas ainda na introdução desse texto, a partir das ressalvas de Spinoza para o aceite da cátedra de Filosofia em Heidelberg, vem ao encontro do nosso propósito o capítulo final do *TTP*.

A argumentação apresentada por Spinoza neste capítulo apresenta vários momentos de tensão. O problema tratado no capítulo XX é exata-

mente a relação entre os limites do poder soberano e o direito à liberdade de pensamento e expressão. Em que medida o supremo poder político tem o direito de suprimir a expressão do cidadão em favor do Estado? Até onde pode ir a liberdade de expressão do cidadão sem que venha a cometer um crime de lesa-majestade?

Spinoza abre o capítulo XX do *TTP* com o seguinte título: “Onde se demonstra que num estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”.<sup>16</sup>

No entanto, no decorrer da redação do capítulo, Spinoza não trata somente do “estado livre”, ou seja, a democracia, mas também das monarquias.

Por essa razão mesma, Spinoza abre o primeiro parágrafo deste capítulo afirmando que “se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas línguas, não haveria nenhum governo que não estivesse em segurança ou que recorresse à violência, uma vez que todos os súditos viveriam de acordo com o desígnio dos governantes”.<sup>17</sup> Ao contrário do que ocorre em uma democracia, o monarca tem o legítimo poder de usar a coerção física para evitar a livre circulação das ideias.

Essa estratégia argumentativa de Spinoza de lidar conjuntamente com a forma monárquica do Estado e com a forma democrática ao examinar do problema do direito do poder soberano e do direito dos cidadãos à liberdade de pensar e expressar o pensamento, permite demonstrar com clareza a superioridade da última sobre a primeira forma de estado. Isso ficará evidente nas conclusões retiradas no exame desse último capítulo.

Spinoza lembra que, já no capítulo XVII do *TTP*, havia afirmado que “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa”.<sup>18</sup>

Dessa forma, por maiores que sejam os poderes de monarcas, por exemplo, seja por seu poder de persuasão graças às estratégias ideológicas ou de “astúcias”<sup>19</sup> ou pela coerção violenta, “eles jamais poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão”.<sup>20</sup>

Ainda que ao poder soberano seja impossível uma completa supressão do pensamento dos governados, Spinoza afirma que por “atos e palavras”, crimes de lesa-majestade podem ser cometidos contra o poder supremo, e, assim, “se é de fato impossível retirar completamente essa liberdade aos súditos, também será altamente pernicioso concedê-la sem nenhuma restrição”.<sup>21</sup>

Desse ponto de tensão entre a liberdade de pensamento e expressão dos súditos e o direito do poder soberano em intervir nessa mesma liberdade, Spinoza retoma a consideração apresentada no início do capítulo XVI, sobre em que medida pode ser concedida a liberdade de pensamento e expressão em um “Estado bem ordenado”.<sup>22</sup> No contexto do capítulo XX, Spinoza escreve: “compete-nos aqui averiguar em que medida ela pode e deve ser concedida sem prejuízo da paz social e do direito dos poderes soberanos”.<sup>23</sup>

Retomando a análise apresentada no capítulo XVI, Spinoza lembra que o fim último do Estado “não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é pelo contrário libertar o indivíduo do medo em que ele viva (...), isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir”.<sup>24</sup> Assim, escreve Spinoza, “o verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade”.<sup>25</sup>

Logo após essa consideração, porém, Spinoza *parece* entrar em uma nova tensão ou em uma contradição com o que dissera anteriormente, quando menciona que para instituir um Estado para si, os homens tiveram de renunciar ao direito de agir “segundo a sua própria lei”, ainda que não tivessem de renunciar ao direito de raciocinar ou de julgar”.<sup>26</sup> No parágrafo anterior, citamos exatamente o excerto em que o filósofo escreve que o fim do Estado não é subjugar nem submeter os homens “*a um direito alheio*”.<sup>27</sup>

O trecho do capítulo XX do *TTP* apresentado logo a seguir, entretanto, nos parece mostrar o caminho para a solução dessa aparente tensão ou contradição no argumento de Spinoza até aqui e, ainda, demonstrar em que medida a liberdade de pensamento e expressão pode ser concedida

sem que se coloque em risco o direito do poder soberano. Vamos citá-lo integralmente logo a seguir, dada a sua importância para o nosso exame neste artigo:

Por isso, ninguém pode, de fato, atuar contra as determinações dos poderes soberanos sem lesar o direito destes, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou *a ensinar* e defenda o seu parecer *unicamente pela razão*, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado. Suponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, julga que ela deve ser revogada; se esta pessoa submeter a sua opinião à apreciação dos poderes soberanos (a quem cabe exclusivamente promulgar e revogar as leis) e se abster, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ela é, sem dúvida alguma, tão bom servidor do Estado como qualquer cidadão exemplar; mas, se, pelo contrário, o fizer para acusar de iniquidade o magistrado e o tornar odioso aos olhos do vulgo, ou se tentar subversivamente revogar essa lei ao arripio da vontade do magistrado, então, trata-se de um agitador, um rebelde.<sup>28</sup>

Spinoza distingue, no começo desse excerto, a liberdade de pensamento e expressão da liberdade de agir. As dificuldades que se apresentam nessa afirmação não podem ser examinadas nos limites deste artigo,<sup>29</sup> mas o que nos interessa indicar nessa importante passagem é a menção feita por Spinoza sobre a *liberdade de ensinar*. É somente nesse capítulo final do *TTP* onde Spinoza cita a liberdade de ensinar.

Apesar desta menção entrar somente no capítulo final do *TTP*, cabe lembrar que a preocupação com o ensino já se apresenta na obra spinozana desde o *Tratado da reforma do entendimento (TRE)*,<sup>30</sup> um de seus primeiros escritos.<sup>31</sup> Citamos aqui, uma importante passagem do *TRE*, em que Spinoza relaciona a educação à perfeição humana e ao sumo bem:

O sumo bem é alcançar, se possível com outros indivíduos, do gozo dessa natureza. Que natureza é esta mostraremos em seu lugar; ela é, certamente, o conhecimento da união que a mente tem com toda a natureza. Portanto, este é o fim ao qual tenciono: adquirir



tal natureza e esforçar-me para que muitos outros possam adquirir comigo. É também parte da minha própria felicidade agir para que muitos outros entendam a mesma coisa que entendo, a fim de que seus entendimentos e desejos estejam em acordo com o meu entendimento e desejo. Para que isso aconteça, é preciso entender tanto da Natureza quanto basta para adquirir semelhante natureza; a seguir formar uma sociedade como é desejável para que o maior número chegue a isso do modo mais fácil e seguro. Além disso, devemos nos dedicar a Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação dos meninos (...). Antes de tudo, porém, deve-se produzir para o pensamento um meio de tratar o entendimento e de purificá-lo, tanto quanto o possível, desde o início, para que entenda tudo sem erro e da melhor maneira. De onde se deduz que quero encaminhar todas as ciências para um só fim e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana de que falamos.<sup>32</sup>

Ainda que de forma indireta, na quarta parte da *Ética*, como mostramos no item sobre a dimensão ética da educação, Spinoza mostra-se, mais uma vez, interessado na questão da educação dos homens.

A menção da liberdade de ensinar no capítulo XX do *TTP* relaciona-se diretamente com a questão da ordem pública. O poder soberano é instituído exatamente pela renúncia de cada um a agir conforme o seu próprio arbítrio. É o poder soberano que tem o poder exclusivo de promulgar e revogar as leis, mas o “cidadão exemplar”, ou seja, aquele que está apto a colocar em questão as leis que não estão conforme a razão, que sempre rege os princípios do melhor Estado, pode e deve contribuir para que as leis do Estado e a própria ação do poder soberano venham cada vez mais ao encontro da paz e da segurança civil.

Dessa forma, a liberdade de docência é mencionada nessa passagem para mostrar a operação crucial da educação em um estado bem ordenado. Somente aqueles indivíduos que foram instruídos para o cultivo da razão são capazes de contribuir efetivamente de modo a questionar as leis que não estão em acordo com a razão, ou seja, aquelas normas que impedem a paz e a segurança na sociedade, além de intervir para a correção da ação dos poderes constituídos sem, no entanto, colocar em questão a autoridade desses mesmos poderes.

Evidentemente, é somente na Democracia, forma de Estado mais próxima do estado de natureza, ou seja, no estado em que os homens não estão submetidos a uma vontade alheia, em que a ação deste cidadão “exemplar” é bem acolhida. Na Monarquia, sempre tão próxima do despotismo, esse tipo de atividade crítica do cidadão pode ser considerada uma ameaça a um poder que foi constituído, não raras vezes, pela força ou pela “astúcia”. Por isso mesmo, ainda no capítulo XX do *TTP*, Spinoza comenta sobre as leis que impedem a liberdade de expressão e condenação dos homens livres ao exílio ou a morte:

Que coisa pior pode imaginar-se para um Estado que serem mandados para o exílio como indesejáveis homens honestos, só porque pensam de maneira diferente e não sabem dissimular? Haverá algo mais pernicioso, repito, do que considerarem inimigos e condenar à morte homens que não praticaram outro crime ou ação criticável senão pensar livremente (...)?<sup>33</sup>

Sendo assim, a liberdade de pensamento e expressão e a liberdade de docência é o próprio critério, para Spinoza, para a avaliação da forma mais adequada de Estado para a segurança e a conservação dos homens. Essa afirmação é evidente no item final da demonstração do exame levado a cabo no capítulo XX do *TTP*, onde Spinoza escreve: “(...) a liberdade de opinião, não só pode ser concedida sem que a paz do estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusive deve ser, se se quiser preservar tudo isso”.<sup>34</sup>

Notas:

- 1 *O tratado das Paixões* de Descartes é dedicado à abadessa Isabel.
- 2 BENJAMIN, César. (Org.). *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014. p. 46.
- 3 BENJAMIN, César. (Org.). *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014. p. 47.
- 4 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, G III [241]. De fato, desde o prefácio do *TTP*, Spinoza afirma, ao falar das “vantagens da República”, que a liberdade de filosofar “não só é compatível com

- a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade” (GIII, [7]).
- 5 Spinoza publica, anonimamente, o *TTP* em 1670. Provavelmente, o círculo do eleitor do Palatinado renano já conhecesse senão o próprio tratado, pelo menos o teor da obra de Spinoza.
  - 6 Spinoza introduz o tema a ser examinado ao longo do capítulo XVI do *TTP*, qual seja, o exame “dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos”, com a seguinte explicação: “Até aqui, procuramos separar a filosofia da teologia e mostrar a liberdade de filosofar que esta última concede a cada um. É agora altura de nos interrogarmos até onde deve ir, num Estado bem ordenado, essa liberdade de cada um pensar e dizer o que pensa” (SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, G III [189]).
  - 7 Como explica Michel LeBuffe, a teoria moral de Spinoza é a base para a sua análise da função das Escrituras como também para sua teoria política (LeBUFFE, Michael. *From Bondage to Freedom: Spinoza on Human Excellence*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 4).
  - 8 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, IV P20.
  - 9 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, IV P22 corol.
  - 10 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, IV P23.
  - 11 Na proposição 41 do segundo livro *Ética*, Spinoza escreve: “O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro” (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, II P41). Ora, se é assim, o homem que age por virtude, dirige suas ações predominantemente pela razão ou intuição e não por um conhecimento que é causa de falsidade.
  - 12 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, IV P24.
  - 13 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013, E IV P37 dem.
  - 14 Em nossa tese, defendida em dezembro de 2018, procuramos mostrar, a partir de um artigo de Della Rocca, que Spinoza no âmbito da *Ética* procura mostrar o interesse individual do homem livre na educação do ignorante, mas no *TTP* o que está em jogo é o interesse comum da sociedade na educação do ignorante.
  - 15 Um exemplo contemporâneo que podemos lançar mão para exemplificar a necessidade de regar os conteúdos divulgados em sala de aula diz respeito ao debate ocorrido há alguns anos sobre o uso da literatura de Monteiro Lobato nas escolas. Por iniciativa do Movimento Negro e de especialistas da área educacional, foi colocada em questão a utilização do livro de Lobato, *Caçadas de Pedrinho*, da série “Sítio do Pica Pau Amarelo”, obra infantojuvenil conhecida por gerações de

brasileiros. Com várias passagens de cunho racista, o livro, no entanto, não foi, felizmente, censurado. A sua utilização em sala de aula pode ser de grande exemplo para mostrar o tipo de mentalidade ainda presente na primeira metade do século XX em relação à população negra no Brasil. Assim, se o livro não deve fazer parte do acervo de literatura destinado ao público infantil, pode ser empregado, com mais eficiência, nas aulas de história do ensino médio, como exemplo do racismo ainda presente no imaginário dos autores nacionais do século XX.

- 16 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [239].
- 17 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [239].
- 18 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [239].
- 19 Spinoza comenta na abertura do capítulo XVII do TT-P sobre o uso ideológico e persuasivo da religião entre os monarcas na coerção psicológica do vulgo. Entretanto, Moisés, ao instituir o pacto social que estabelece a República dos Hebreus, não teria empregado as mesmas “astúcias”: “O próprio Moisés, que tinha conquistado por completo a opinião de seu povo, não por meio de astúcias mas pela divina virtude, de tal maneira que se acreditava que ele era divino e que todas as suas palavras e atos eram inspirados por Deus, não pode, mesmo assim, escapar aos boatos nem às mais sinistras interpretações. Como é que haveriam, então, de escapar os outros monarcas? (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [239]).
- 20 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [240].
- 21 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [240].
- 22 Os primeiros quinze capítulos do *TTP*, Spinoza dedica-se a demonstrar a separação da filosofia da teologia. O capítulo XVI do *TTP* é destinado a tratar dos fundamentos do Estado, do direito natural do indivíduo e do direito do poder soberano. Essa demonstração tem por objetivo mostrar até onde deve ir “em um Estado bem ordenado” a liberdade de pensamento e expressão. Até aqui, Spinoza não menciona a liberdade de docência, que será comentada somente no capítulo XX do tratado.
- 23 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [240].
- 24 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [241].
- 25 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [241].

- 26 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [241].
- 27 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [241].
- 28 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [241].
- 29 Assim como Thomas Hobbes, Spinoza também censura o homem cuja eloquência é capaz de colocar a multidão contra o poder constituído. Mas no próprio capítulo XX o *TTP*, quando Spinoza critica um poder soberano que leva o homem livre ao exílio ou ao cadafalso, o que parece estar em jogo é o temor do poder soberano de que a expressão ou divulgação de certas ideias levem a multidão à ação contra o poder constituído.
- 30 SPINOZA, Baruch de. *Traité de la reforme de l'entendement*. Paris: VRIN, 2002.
- 31 O *TRE*, conforme Bernard Rousset, deve ter sido escrito entre o outono de 1661 e o verão de 1662. Sua primeira publicação, entretanto, surge no conjunto de publicações de obras póstumas de Spinoza em 1677.
- 32 SPINOZA, Baruch de. *Traité de la reforme de l'entendement*. Paris: VRIN, 2002.
- 33 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [245].
- 34 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, GIII, [247].



# **“Educar os homens para que vivam sob o império próprio da razão”:<sup>1</sup> educação, liberdade, ética e alegria em Spinoza**

Ana Luiza Saramago Stern – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

*A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim.*<sup>2</sup>

A cartografia de Spinoza, mais especificamente cartas 47 e 48,<sup>3</sup> nos dão conta de que o filósofo recusou cátedra de Filosofia em Heidelberg, em 1673, confessando, dentre outros motivos, que “jamais fora tentado pelo ensino público”<sup>4</sup> e que desejava manter o “amor pela tranquilidade que acreditava poder preservar, de alguma maneira, abstendo-se de lições públicas”.<sup>5</sup> Mas essa recusa em exercer a docência não nos autoriza a afirmar que Spinoza não tenha valorizado a educação. De fato, na *Ética* o filósofo entende o “educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão” como sendo atividade de maior destreza e arte. Em que pese a distância que Spinoza guardou do ensino público, no Apêndice da parte quatro da *Ética*, capítulo IX, afirma o filósofo:

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie: e por isso (...) nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua a vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.<sup>6</sup>

Essa afirmação nos dá margem para pensarmos algumas questões: o que seria uma educação spinozana? Como pensar as características desse

ofício que seria melhor prova de engenho e arte? Em que pese não serem muitas as referências claras do filósofo ao ensinar, poderíamos destacar três recortes, para pensar uma pedagogia spinozana, a saber: a liberdade, a ética e a alegria. A educação spinozana pressupõe a liberdade de ensinar e aprender e a liberdade de cátedra se exerce sob o risco apenas da própria reputação. Ensinar a viver segundo os ditames próprios da razão, eis o objeto de uma pedagogia que não é mera transmissão de saber teórico mas educação ética para o viver e pelo viver. Aumento de potência e aumento de desejo, a alegria que perpassa a educação spinozana é a alegria que conduz a uma perfeição maior. Trataremos da cada uma dessas características de uma educação spinozana separadamente, começando pela liberdade.

## **Liberdade**

Primeiro elemento que poderíamos destacar para pensar a educação spinozana é a liberdade, liberdade de pensar, liberdade de se expressar, liberdade de ensinar e liberdade de aprender. A liberdade é tema central de preocupação de nosso filósofo, seja em seu aspecto ético ou político. No *Tratado teológico-político* ambas as liberdades, a ética e a política, se encontram, já que a liberdade de pensamento e expressão é defendida pelo filósofo como essencial à liberdade política e à boa manutenção de qualquer Estado. Aqui a luta contra a tirania, contra a opressão, contra o autoritarismo ganha o argumento da agudez política da própria sobrevivência do poder político: a liberdade de pensamento e opinião deve ser resguardada não apenas como direito natural mas porque sua restrição ameaça o próprio Estado.

Depois de tecer considerações, nos 19 primeiros capítulos da obra, que vão desde o direito natural até a interpretação da Bíblia, desde a formação do Estado até a experiência dos hebreus, no capítulo XX Spinoza encerra o *Tratado teológico-político* com a maior afirmação da necessidade da liberdade de opinião e expressão para a sustentação do próprio Estado. Invertendo o cânone liberal da liberdade individual contra o Estado, aqui Spinoza afirma que a liberdade de pensamento e expressão é a própria condição para o Estado. A liberdade ganha papel de constitutiva do próprio campo político. Com efeito diz Spinoza no seu *Tratado teológi-*



*co-político*, capítulo XX: “Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder”.<sup>7</sup>

Os homens não podem deixar de pensar, julgar as coisas segundo seu próprio engenho e ter sobretudo diversas opiniões. Sendo, portanto, a liberdade de pensamento algo absolutamente impossível de ser controlada, melhor é para a própria sobrevivência do Estado que esta seja acompanhada da mais vasta liberdade de expressão. Restringir a liberdade de expressão face a uma liberdade de pensamento ilimitada só produziria mentiras, traições, sedição e conspirações. No capítulo XX do *Tratado teológico-político* diz Spinoza:

Mas suponhamos que essa liberdade pode ser reprimida e os homens dominados a ponto de não se atreverem a murmurar uma palavra que contrarie o prescrito pelos poderes soberanos; mesmo assim, nunca estes hão de conseguir que não se pense senão o que eles querem: o que iria necessariamente acontecer era os homens pensarem uma coisa e dizerem outra, corrompendo-se, por conseguinte, a fidelidade imprescindível num Estado e fomentando-se a abominável adulação, a perfídia e, daí, os ardis e a completa deterioração dos bons costumes.<sup>8</sup>

Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir não obstante os danos que muitas vezes daí advém.<sup>9</sup>

Dada essa importância fundamental atribuída à liberdade de opinião e expressão podemos concluir que a liberdade de cátedra é também muito estimada pelo filósofo. Duas passagens da obra de Spinoza nos ressaltam a importância da liberdade para ensinar, a liberdade de cátedra, sendo a primeira delas na já citada carta 48, e a outra no fim do capítulo VIII do *Tratado político*.

Na carta 47 da correspondência de Spinoza encontramos o convite de Jean-Louis Fabritius para o filósofo lecionar a cátedra de Filosofia em Heidelberg, em 1673. Mas o convite não era irrestrito, vinha acompanhado da ressalva: “Tereis a maior latitude de filosofar, liberdade da qual o Príncipe acredita que não abusareis para não perturbar a religião

oficialmente estabelecida”.<sup>10</sup> Não se tratava de liberdade de cátedra, mas de convite condicionado ao respeito à religião oficialmente estabelecida.

Em sua resposta, na carta 48, Spinoza afirma: “ignoro dentro de que limites minha liberdade filosófica deveria estar contida para que eu não parecesse querer conturbar a religião oficialmente estabelecida...”.<sup>11</sup> Afirmando a necessidade da liberdade para a educação, Spinoza não pode conceber a liberdade de filosofar e ensinar se restrita a cânones religiosos.

Também sobre a necessidade de liberdade de filosofar e ensinar para uma república livre, no *Tratado político* Spinoza encerra o capítulo VIII com a seguinte passagem: “Mas, numa república livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas se for concedida, a quem quer que peça, autorização para ensinar publicamente, à sua custa e com risco da sua fama”.<sup>12</sup>

Essa passagem do *Tratado político* é uma afirmação vigorosa da liberdade de cátedra, devendo cada professor ensinar sob os riscos da própria reputação. A autorização livre para ensinar e o exercício da liberdade de cátedra sob o risco da própria fama são elementos indispensáveis de uma pedagogia spinozana.

## Ética

O segundo elemento que nos faz pensar uma pedagogia spinozana deriva do já citado capítulo IX do Apêndice da parte quatro da *Ética*, em que Spinoza se refere a “educar os homens para que vivam sob o império próprio da razão”.<sup>13</sup> Trata-se aqui não de um ensinar teórico mas de ensinar para que vivam sob o império da razão, um ensinar prático, um ensinar a viver. Chamamos esse elemento de elemento ético, entendendo a ética como o campo do agir, do viver. Não é à toa que Spinoza escreve uma ética e não uma teoria, um discurso ou uma moral. Tem a principal obra de Spinoza a ambição de mostrar o caminho “tão difícil quanto raro”<sup>14</sup> da beatitude, da felicidade da liberdade. Uma pedagogia spinozana seria necessariamente uma pedagogia ética.

Trazemos aqui a contribuição de dois autores que pensaram a educação para além da mera transmissão teórica, como possíveis interlocutores nesse ensinar a viver segundo a razão: Paulo Freire e Marilena Chaui. O

primeiro, crítico da chamada “educação bancária” que, nas palavras de Bell Hooks é a “abordagem baseada na noção de que tudo o que os alunos precisam fazer é consumir a informação dada por um professor e ser capaz de memorizá-la e armazená-la”.<sup>15</sup>

Paulo Freire afirma categoricamente em seu livro *Pedagogia da autonomia*: “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção”.<sup>16</sup> Pensar a educação para além da mera transmissão de um saber, como reflexão sobre o viver. A educação que produz mais do que apenas réplica, a educação que incita pensamento, reflexão, que não se esgota na passividade de uma relação unilateral professor aluno, mas produz troca e construção de saberes.

No mesmo sentido podemos destacar as críticas de Marilena Chaui em seu livro *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*<sup>17</sup> à chamada universidade operacional, em que: “A docência é entendida como transmissão rápida de conhecimentos, consignados em manuais de fácil leitura para os estudantes, de preferência ricos em ilustrações e com duplicata de suportes eletrônicos, graças às tecnologias eletrônicas”.<sup>18</sup>

A pedagogia que ensina a viver segundo o império da razão não se restringe à transmissão de teoria, mas é sobretudo uma prática, e nessa prática o papel do professor vai muito além da emissão de conteúdo, constituindo exemplo de vida. Ensinar a viver é indissociável de viver segundo a razão. Nesse aspecto é que novamente Freire e Marilena Chaui se encontram às nossas reflexões do que seria o ensinar spinozano.

Paulo Freire, novamente em *Pedagogia da autonomia* afirma:

Ensinar exige a corporificação das palavras pelo exemplo. O professor que realmente ensina, quer dizer, que trabalha os conteúdos no quadro da rigurosidade do pensar certo, nega, como falsa, a fórmula farisaica do “faça o que eu mando e não o que eu faço”. Quem pensa certo está cansado de saber que as palavras a que falta a corporeidade do exemplo pouco ou quase nada valem. Pensar certo é fazer certo.<sup>19</sup>

E sobre o papel do professor no ensinar, diz Marilena Chaui na mesma obra já citada: “Eu tenho da prática de ensinar uma ideia cujo sentido, certa vez, por acaso, reencontrei (com alegria e orgulhos, aliás) num

texto de Merleau-Ponty em que ele diz que o bom professor não é aquele que diz ‘façam como eu’, e sim aquele que lhes diz ‘façam comigo’”.<sup>20</sup>

O ensinar spinozano não é uma mera transmissão de informações em uma relação hierárquica. Educar para viver é uma educação em que mais se ensina sobre a vida, sobre viver e ao viver sob o império da razão, do que apenas sobre e na teoria, e onde o professor não ensina apenas o que sabe mas ensina quem é. Diz Paulo Freire: “Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender”.<sup>21</sup>

Claro que a tal premissa corresponde um risco para o professor. Sobre sua experiência lecionando nos primeiros anos do curso de filosofia entre 1972 a 1975 Marilena diz: “Descobri que uma coisa é autoritária não porque eu trazia uma proposta, mas porque não me punha em risco, não permitia o desenvolvimento do conflito”.<sup>22</sup> O ensinar ético é o ensinar a viver e o ensinar vivendo. O professor ético se engaja no ensinar com a própria vida, correndo o risco do embate, do conflito, do envolvimento. No ensinar ético ensinar e apreender são atividades tanto dos estudantes quanto dos professores.

## **Alegria**

Por fim, o terceiro e último elemento que pensamos poder caracterizar uma pedagogia spinozana é a alegria. O ensinar embebido de afeto, extrapola o tédio, a passividade e apresenta-se como experiência alegre, aumento de potência. Como pano de fundo da experiência pedagógica está uma experiência afetiva, uma variação positiva na potência de agir e existir de todos os envolvidos. A alegria é tempero essencial de uma pedagogia que se queira mais que mera passividade, afeto essencial que aumenta o desejo de ensinar e aprender.

A alegria, segundo definição dos afetos II de Spinoza, presente no apêndice da parte três da *Ética*, necessariamente corresponde a um aumento de potência: “A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior”.<sup>23</sup> Como afeto, variação da própria potência, a alegria é sempre uma variação positiva de passagem a uma perfeição maior. No que concerne a sua causa a alegria pode ser ativa ou passiva, quer sejamos sua causa adequada ou mera causa parcial. Existe a alegria ativa que tem o próprio homem como sua causa adequada, e existem as paixões alegres, que tem

causas externas mas que também implementam um aumento de potência. Seja qual for a hipótese, na atividade sábia, ou na passividade imaginativa, na alegria o conatus se vê fortificado, a potência se vê aumentada.

Aqui para demonstrarmos a importância da alegria para o “ensinar a viver sob o império da razão” precisamos primeiro identificar que um desejo ligado à alegria é sempre maior que um desejo ligado à tristeza, dadas as mesmas condições. É o que diz Spinozana proposição XVIII da *Ética* parte IV: “O desejo que se origina da alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o desejo que se origina da tristeza”.<sup>24</sup> Nesse sentido, o desejo de saber, o desejo de aprender, assim como o desejo de ensinar, serão sempre mais potentes quando embebidos de alegria. A alegria como elemento de uma pedagogia spinozana é elemento de fortificação dos desejos que perpassam a educação. O desejo que perpassa a relação ensinar-aprender, que, como já vimos, se dá em ambos os sentidos na relação professor-estudante, será tanto maior quanto mais alegria possa estar presente no processo.

A alegria também caracteriza o homem livre. O sábio, não se preocupa com a tristeza. Sendo a tristeza e os afetos tristes sempre uma redução de potência, não há nada com que se ocupe menos o homem livre do que com a morte. Diz Spinoza na *Ética* parte IV proposição LXVII: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e a sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte mas sobre a vida”.<sup>25</sup> A alegria não só perpassa o processo ensinar-aprender como deve estar no cerne do próprio objeto do ensinar e do pensar livre. Recusar a tristeza é recusar ideias tristes.

Assim, enuncia-se porque a alegria deve ser uma preocupação da educação, seja porque ela desperta um desejo mais intenso pelo saber, seja porque a própria sabedoria deve voltar-se para a vida e a sua afirmação, a alegria, e não para a morte ou a tristeza. Nesse sentido, novamente podemos fazer um diálogo com autores contemporâneos; Bell Hooks, em *Ensinando a transgredir*, diz:

O primeiro paradigma que moldou minha pedagogia foi a ideia de que a sala de aula deve ser um lugar de entusiasmo, nunca de

tédio. E, caso o tédio prevalecesse, seriam necessárias estratégias pedagógicas que intervissem e alterassem a atmosfera, até mesmo a perturbassem.<sup>26</sup>

E ainda:

Ensinar é um ato teatral. E é esse aspecto do nosso trabalho que proporciona espaço para as mudanças, a invenção e as alterações espontâneas que podem atuar como catalisadoras para evidenciar os aspectos únicos de cada turma. Para abraçar o aspecto teatral do ensino, temos de interagir com a “plateia”, de pensar na questão da reciprocidade. Os professores não são atores no sentido tradicional do termo, pois nosso trabalho não é um espetáculo. Por outro lado, esse trabalho deve ser um catalisador que conclame todos os presentes a se engajar cada vez mais, a se tornar partes ativas no aprendizado.<sup>27</sup>

Tal como Chaplin, em seu *O grande ditador*, é preciso rir-se do tirano, debochar da malvadez, ridicularizar a tirania. A alegria será sempre a grande prova do homem livre.

\*\*\*\*

Apesar de não ter exercido a docência, Spinoza a ela dedica a característica de atividade de maior engenho e arte. Numa leitura da obra de Spinoza nos dedicamos a pensar o que seria uma pedagogia spinozana, a ela acrescentando as contribuições de três autores contemporâneos sobre o tema: Paulo Freire, Marilena Chaui e Bell Hooks. A partir desse diálogo desenvolvemos a educação spinozana baseada em três vetores: a liberdade, a ética e a alegria.

No que concerne à liberdade, sua afirmação contundente no *Tratado teológico-político* encontra ressonância depois no *Tratado político*, sendo certo que para Spinoza a liberdade de opinião e de expressão mais resguarda do que põe em risco o Estado. Nesse sentido, quanto menos liberdade de opinião e expressão mais o filósofo identifica o poder como violento.

No que concerne à ética, identificamos que o ensinar em Spinoza é um ensinar a viver e não mera transmissão de conhecimento. Aqui ensi-

nar a viver sob o império da razão é um ensinar que se dá necessariamente acompanhado do exemplo. O professor quando ensina não ensina só o que sabe mas ensina quem ele é.

Por fim, a alegria torna o desejo mais intenso, aumento de potência. O sábio não se preocupa com a morte mas medita sobre a vida, o ensinar a viver deve ser um ensinar alegre. Aqui o caráter teatral do ensino ganha as cores do entusiasmo, da alegria. Sobre o tema vale citar novamente Bell Hooks:

Todos nós, na academia e na cultura como um todo, somos chamados a renovar nossa mente para transformar as instituições educacionais – e a sociedade – de tal modo que nossa maneira de viver, ensinar e trabalhar possa refletir nossa alegria diante da diversidade cultural, nossa paixão pela justiça e nosso amor pela liberdade.<sup>28</sup>

Compreender uma educação spinozana é assim compreender uma educação que só é possível na liberdade, liberdade buscada no campo ético e garantida no campo político. A educação spinozana é uma educação ética na sua preocupação com o viver segundo os ditames da razão e embebida em alegrias que fortificam o desejo e aumentam em perfeição professor e estudante. Para concluir podemos citar mais uma vez Marilena Chaui e ressaltar que, dadas essas características, a educação spinozana, como diz o filósofo, é engenho e arte:

Qual há de ser a função do educador hoje? Como pensar uma escola (do ensino fundamental à universidade) capaz de romper com essa violência chamada “modernização”? Como não cair nas armadilhas da pedagogia como ciência? Talvez recuperá-la como arte signifique menos uma atitude nostálgica e muito mais uma atitude crítica corajosa cujo tema seja nosso próprio trabalho enquanto professores.<sup>29</sup>

Pensar a educação com Spinoza é pensá-la para além da mera transmissão de conhecimento, como produtiva e produtora de novos saberes e afetos. Pensar a educação na liberdade como condição necessária ao próprio ensinar. Pensar a educação ética como ensinar a viver segundo os ditames da razão. Pensar a educação na alegria como aumento de desejo e de potência.

Notas:

- 1 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, IV, Apêndice, Capítulo IX, p. 497, 499.
- 2 HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- 3 SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 216/217.
- 4 SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 217.
- 5 SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 217.
- 6 SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 497, 499.
- 7 SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 308.
- 8 SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 305.
- 9 SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 305.
- 10 SPINOZA, Baruch. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 216.
- 11 SPINOZA, Baruch. *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 217.
- 12 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Trad., introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 118.
- 13 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 497, 499.
- 14 “Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto. E evidentemente deve ser árduo aquilo que raramente é encontrado. Com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse ser encontrada sem grande labor, como poderia ocorrer que seja negligenciada por quase todos? Mas tudo que é notável é tão difícil quanto raro” (SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, parte V, escólio da proposição XLII, p. 579).



- 15 HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017, p. 26.
- 16 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 12.
- 17 CHAUI, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- 18 CHAUI, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 208.
- 19 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 16.
- 20 CHAUI, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 61.
- 21 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 12.
- 22 CHAUI, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 250.
- 23 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 341.
- 24 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 403.
- 25 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015, p. 483.
- 26 HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017, p. 16.
- 27 HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017, p. 21.
- 28 HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017, p. 50.
- 29 CHAUI, Marilena. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 115.



## **Spinoza e as práticas de saúde na escola**

*Luiz Renato Paquiela Givigi* – Secretaria Municipal de Educação da cidade do Rio de Janeiro (SME-RJ)

*Eliane Oliveira de Andrade* – Universidade Federal Fluminense (UFF)

Em um de seus cursos no Collège de France, Michel Foucault<sup>1</sup> nos propõe uma genealogia das relações estabelecidas entre sujeito e verdade no Ocidente. As condições de acesso ao conhecimento, bem como as exigências de transformação ética impostas ao sujeito que busca adquiri-lo é um tema que, segundo o autor, percorre toda a antiguidade. Do ponto de vista da aquisição do conhecimento, o que vai marcar esse período é a inseparabilidade entre essas duas dimensões, ou seja, a busca pelo conhecimento não se faz sem uma exigência de implicação do sujeito que conhece. No entanto, o advento da modernidade marcará uma nova era nas relações entre sujeito e verdade. Nesta, definida por ele como “momento cartesiano”, as exigências de transformação sobre o ser mesmo do sujeito que busca conhecer será posta em segundo plano, dando lugar a um conhecimento incapaz de “salvação”.

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimento ou em benefícios psicológicos e sociais que, no fim das contas, é tudo que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la.<sup>2</sup>

Ora, se na antiguidade a verdade era identificada como aquilo capaz de salvar o sujeito, de transformá-lo, de curá-lo de suas dores, o conhecimento que se inaugura na modernidade é aquele cuja recompensa já não mais será a transformação ética do sujeito, mas sim o conhecimento pelo conhecimento. Assim, tendo em vista as relações entre sujeito e verdade, o autor definirá a idade moderna como aquela que postula um sujeito que é capaz de verdade, mas de uma verdade que já não consegue modificar

o ser mesmo do sujeito, de curá-lo; ao passo que a antiguidade postulava um sujeito incapaz de verdade, já que a verdade estava em Deus, porém a verdade, tal como a postulavam, era capaz de transfigurar o sujeito, de regenerá-lo.

Spinoza, pensador do século XVII, situa-se exatamente nessa virada moderna, na construção mesma dos pilares de sustentação da modernidade. E será a título de exceção que ele vai aparecer sob a pena de Foucault, uma vez que, em Spinoza, o conhecimento permanecerá ligado ao tema das exigências de modificação do ser que conhece, que é o tema da emenda, da cura, ou da reforma do intelecto:

Tomemos, por exemplo, uma noção muito interessante, característica do final do século XVI e começo do XVII: a noção de “reforma do entendimento”. Consideremos, mais precisamente, os nove primeiros parágrafos da *Reforma do entendimento* de Espinosa. Veremos de uma maneira muito clara (...) de que modo o problema do acesso à verdade, em Espinosa, estava ligado, em sua própria formulação, a uma série de exigências que concerniam ao ser mesmo do sujeito: em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Que condições devo lhe impor para poder ter acesso à verdade, e em que medida esse acesso à verdade me concederá o que busco, isto é, o bem soberano, o soberano bem?<sup>3</sup>

São muitas as consequências que podemos extrair disso que nos aponta Foucault, porém, para o que nos interessa aqui, queremos indicar apenas duas delas: a primeira concerne ao procedimento mesmo do fenômeno da “medicalização escolar”, que tende a atribuir aos indivíduos as causas de problemas coletivos; já a segunda diz respeito à separação entre conhecimento e afetividade, tendo em vista que na modernidade o conhecimento perde a característica de ser ele mesmo um remédio para o homem,<sup>4</sup> servindo mais a sua servidão que a sua liberdade, mais ao acúmulo instituído de conhecimentos que ao aumento das potências singulares.

## **Desenvolvimento**

Ora, no tema da medicina *mens* spinozana, e à diferença dos paradigmas modernos, veremos que o sofrimento não tem caráter privado, e

que o conhecimento, no sentido que lhe dá esse filósofo, deve constituir-se num remédio para os homens, pois do contrário não é conhecimento, mas uma outra coisa.

No *Tratado da reforma da inteligência (Tractatus de Intellectus Emendatione – TIE)*, Spinoza colocará a cura do intelecto como condição *sine qua non* para o fim a que tende, qual seja, a liberdade humana.

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, (...) que me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade (...) Sentia, assim, encontrar-me em extremo perigo e ter de procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constrangido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está sua única esperança.<sup>5</sup>

Junto a essa primeira asseveração, na qual uma vida banal parece não oferecer-lhe nenhuma saúde, o filósofo introduzirá o componente fundamental de sua filosofia, qual seja o elemento afetivo. “Assim, parecia claro que todos esses males provinham disso – que toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor”<sup>6</sup>. O conhecimento racional do bem ou do mal não é por si só capaz de fazer nossa alegria, de livrar-nos da ignorância, o que quer dizer que o conhecimento em Spinoza está ligado a uma forma de afetividade, a um afetar-se melhor, a uma terapêutica, portanto.

Após uma série de concatenações baseadas em suas experimentações existenciais, Spinoza chegará a uma outra conclusão, qual seja a de que a natureza superior a que busca é o “conhecimento da união da mente com a natureza inteira”<sup>7</sup>. De posse disso, e ainda segundo o mesmo, é possível chegar “a compreensão que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza”,<sup>8</sup> e não em adequação com a consciência humana. Isso passa, evidentemente, por uma desvalori-

zação do homem como possuidor de uma jurisdição privilegiada na natureza, como o era em Descartes. “O homem não é um império no império”, diz Spinoza, assim como a mente não é uma substância separada das outras mentes, mas sim uma parte ligada a infinitas outras que compõe um todo sempre maior e mais complexo, sendo nossa saúde ou nossa doença, nossa alegria ou nossa tristeza, nossa sabedoria ou nossa ignorância, diretamente dependente de nossa ligação afetiva com esse todo, bem como com a qualidade intensiva desse todo mesmo, sua organização.

Há, portanto, pelo menos dois grandes postulados relativos ao problema da cura do intelecto em Spinoza: o da vinculação intrínseca entre plano afetivo e plano racional; e o de que o homem e sua mente estão ligados a um todo que os ultrapassa, sendo necessariamente determinados por este. Isso quer dizer que, não estando de posse do entendimento de que o conhecimento é ele mesmo uma maneira de se afetar em meio a este todo de que somos parte, não há cura para o homem. É neste sentido que Spinoza vai dizer que, antes de cuidar da medicina e da educação, “é necessário pensar no modo de curar a inteligência”<sup>9</sup>. Como afirma Cristiano Rezende a este respeito, “sem que o intelecto esteja de plena posse de seus princípios (...) a moral, a educação das crianças, a medicina e a mecânica poderiam degenerar-se em cúmplices da servidão”.<sup>10</sup>

Nosso corpo e nossas ideias, isto é, nossa mente, está ligada a infinitas outras mentes, não sendo, portanto, uma substância, mas sim uma parte ligada a outras. Como diz Spinoza na parte dois de sua *Ética*: “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto (...) O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”.<sup>11</sup>

Como podemos ver, Spinoza define o indivíduo como uma composição de corpos e, ao mesmo tempo, a coletividade inteira como um indivíduo, estabelecendo assim uma relação de coextensividade entre o individual e o social. Assim, não se trata, em Spinoza, de negar o indivíduo (como se costuma pensar criticamente nesse campo), mas sim de concebê-lo de uma outra maneira. Dado um ente singular qualquer, já estamos diante de

uma multiplicidade de agenciamentos de corpos que comportam relações desde sempre políticas, caracterizadas por uma relação de confronto e aliança. Um indivíduo é já uma coletividade bastante vasta, assim como uma coletividade ou uma instituição educativa pode ser concebida como um indivíduo.

O cimento que une essas partes é o afeto,<sup>12</sup> variação de potência. Nossa potência de agir varia em função dos encontros que fazemos com os outros entes. À medida que esses encontros aumentam nossa potência de agir, vivenciamos uma alegria, caso contrário, tristeza. O sentir e o pensar relacionados a essa experiência são indissociáveis, uma vez que a mente é a ideia do corpo. Assim, quando somos afetados de alegria, pensamos melhor, tornando-nos mais inteligentes e saudáveis. Por sua vez, quando experimentamos tristeza, isso indica que estamos perseverando sozinhos, numa dada composição afetiva que nos isola, dificultando a expansão de nosso corpo-mente.

Como sugeriu Foucault,<sup>13</sup> o “momento cartesiano” seria precisamente aquele em que o homem passa a se conceber como capaz de verdade, isto é, como uma substância pensante, o famoso “ego cogito” cartesiano. O “momento cartesiano” é então aquele que se caracteriza pela tendência em se partir do indivíduo como substrato da experiência, naquilo que podemos chamar de individualismo metodológico. Constituindo-se como uma exceção a este momento, Spinoza, a contrapelo desta tendência, partirá do coletivo, ou daquilo que em sua filosofia se chama Deus, para só depois pensar o homem, que nada mais é que uma parte deste. A rigor, ao abandonar Deus,<sup>14</sup> o que fez a modernidade foi fundar uma nova transcendência, qual seja o indivíduo como substrato do agir e do pensar, e é apenas a partir de uma perspectiva filosófica como esta que se pode pensar o indivíduo como causa de moléstias reais ou imaginárias que se expressam no corpo social, como fazem os paradigmas medicalizantes. Pensamos que para Spinoza, aquilo que age ou que padece é sempre uma coletividade caracterizada por ligações afetivas que se organizam com a finalidade de aumentar a sua potência, mas que podem também se enganar, lutando por sua servidão como se fosse por sua liberdade. A

medicação do intelecto visa intervir sobre este engano, que é intrínseco a seu processar, mas que pode ser reconduzido para o seu verdadeiro fim, que é a potência do entendimento.

Para Descartes, as paixões têm como causa as ações do corpo, concepção que fundamenta-se, como mostra Deleuze,<sup>15</sup> no “princípio tradicional em que se funda a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez”. Já para Spinoza corpo e pensamento não são substâncias separadas, mas dois registros de uma mesma substância, de modo que aquilo que é ação no corpo é também ação na mente, e vice-versa. Dessa forma, o padecimento não poderá ser compreendido da mesma forma. Dada a sua unidade radical, a relação entre corpo e mente não pode ser compreendida como uma regra de relação inversa, pois não há nada no homem que esteja inclinado a seu padecimento. “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”, e “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”.<sup>16</sup> Como se pode ler nessas proposições, a causa das paixões ou do sofrimento humano terá de ser explicada de outra maneira, e não por meio de moléstias inerentes aos indivíduos consideramos como entidades substanciais. Segundo Spinoza,

Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais (...) A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior.<sup>17</sup>

Como se pode ver, a impotência do homem diz respeito a uma confrontação deste com a coletividade. E é nesse sentido que tanto o corpo como a mente, como postulado pelos princípios da cura do intelecto, são determinados por um jogo de forças que os ultrapassa infinitamente. Assim, para que se compreenda a potência ou a impotência da mente humana é necessário primeiro compreender as forças que os envolvem. A impotência no homem é explicada pela potência da natureza, ela não tem origem privada. Sua alegria bem como seu sofrimento são políticos. Não



sendo um “império no império”, o poder da mente sobre a cadeia causal de variações afetivas às quais está submetida é extremamente limitado, e não ilimitado como em Descartes. Este é, para Spinoza, um dos primeiros postulados da cura do intelecto, qual seja “o conhecimento da união da mente com a natureza inteira”.<sup>18</sup>

A crítica que Spinoza faz a Descartes é que este admite uma potência absoluta da mente para aplacar as paixões, o que para ele é um sonho de olhos abertos. Estando em relações com muitos outros, o corpo-mente não pode deixar de afetar e ser afetado de infinitas maneiras. Em meio a esse campo bastante complexo e infinitamente mais potente que ele, o que o homem busca é conservar-se e aumentar a sua potência, e a melhor maneira de aumentar nossa potência, segundo este, é fazendo comum com nossos semelhantes, sendo este o soberano bem ou a saúde a que buscava (o “remédio”), uma vez que o bem supremo só pode ser aquilo que se compartilha, ou aquilo que é capaz de comunicar-se, como dissera no *TIE*. Assim, não há, em Spinoza, uma tendência essencial no humano que o impeliria à busca da verdade num campo puramente epistemológico<sup>19</sup> e, portanto, neutro e desinteressado. O que há é um “desejo de viver feliz ou de viver e agir bem (...), que é a própria essência do homem, o esforço pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser”,<sup>20</sup> não podendo haver nenhuma virtude primeira relativamente a esta, que é o esforço por aumentar a potência e repelir a melancolia.<sup>21</sup>

Com efeito, em Spinoza, o verdadeiro conhecimento é aquele que possui um valor terapêutico, constituindo-se como um remédio para aqueles que desejam perseverar na existência em seu mais alto grau, indo ao extremo do que podem, que em Spinoza significa a própria liberdade. A medicina mens spinozanista propõe que aquilo que pode nos curar não é o conhecimento racional das coisas, mas sim o gozo de uma alegria coletiva. Para Spinoza, o que faz a miséria do homem não é propriamente a ignorância, mas sim o deserto de sociabilidade. Esse é, em todo caso, o remédio, a saúde ou soberano bem de que fala Spinoza, para o qual devemos dedicar todas as nossas forças, pois ainda que ele seja incerto, nele se encontra nosso único remédio, porque é apenas ele que possui

a característica de ser “comunicável”, capaz, portanto, de restabelecer constantemente a grande saúde dos corpos multiplamente compostos e sempre agenciados.

\*\*\*\*

O conhecimento racional de nossos impedimentos, tal como proposto por nossas duvidosas psicopatologias, por exemplo, não é capaz de restituir a saúde da mente, pois como diz em sua *Ética*, é porque gozamos efetivamente de uma certa forma de afetividade que podemos refrear os afetos destruidores, e não porque “conhecemos” e/ou evitamos esses últimos. “O doente come, por temor da morte, aquilo que lhe repugna, enquanto o sadio deleita-se com a comida e desfruta, assim, melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente”, diz Spinoza. Diferente da medicina dos impotentes, que fixa os sujeitos numa solidão, a medicina *mens* spinozista nos propõe buscar não apenas as causas coletivas do sofrimento, mas sobretudo experimentar outras formas de afetividade em comum com nossos semelhantes, fontes de alegrias ativas. Só é possível viver de outra maneira transformando o campo afetivo em comum com nossos semelhantes, o que nos termos de Spinoza significa viver verdadeiramente. As práticas pedagógicas voltadas para o futuro, representado pela estreita figura do sucesso no vestibular, são um bom exemplo do que estamos a dizer, uma vez que, baseadas na competição individual e na funcionalização dos desejos, isolam os sujeitos por um lado e, por outro, fazem com que estes experimentem o aprendizado como um remédio amargo, supostamente capaz de evitar seu fracasso em circunstâncias sociais caracterizadas pela escassez programada. A rigor, poderíamos dizer que, em Spinoza, não existiria uma clara separação entre práticas de aprendizado de um lado, e práticas de produção de saúde de outro. Existem práticas pedagógicas voltadas para a alegria e para o comum, e práticas pedagógicas baseadas na tristeza e no isolamento. Saúde e doença respectivamente.

Ademais, em Spinoza, e como já o referimos, não é apenas o conhecimento que pode ser pensado como um afeto mais ou menos potente. As

próprias instituições, como é o caso da escola, podem também ser concebidas como um agenciamento afetivo de potência variável, baseada na impotência e submissão dos corpos, ou em sua alegria e liberdade. Tudo isso depende do grau de expressão daquilo que com Spinoza podemos denominar democracia afetiva, algo que não está diretamente relacionado a um tipo de organização formal ou de governo (um no poder, poucos no poder ou todos no poder), mas sim com a pregnância de certa forma de afetar e ser afetado presente numa dada instituição. Sendo uma questão de afeto, esta tem a ver então com um sentimento de igualdade e de justiça efetivos, e não com o regime político professado formalmente, como acontece em nossas escolas e seus regimes de participação obrigatória. Descritas oficialmente como laicas e democráticas, estas estão sempre dispostas a excluírem tudo o que é vivo e singular, da ordem da espontaneidade e do desejo, remetendo-os a condição de pecado.

Para Spinoza, o corpo coletivo, enquanto um “indivíduo” – assim como uma instituição qualquer – é também capaz de experimentar um afeto de contentamento consigo mesmo, um sentimento de confiança imanente em sua causalidade própria, uma alegria comum, igualmente compartilhada, efetivamente democrática. Esse afeto equilibrado pode ser encontrado, como indica Laurent Bove,<sup>22</sup> por meio de uma expressão latina utilizada por Spinoza na *Ética* III, chamada *Hilaritas*, que, numa tradução pouco eficiente, denomina-se *contentamento*. A *Hilaritas* define a democracia como sentimento efetivo, como confiança imanente nos laços de sociabilidade e de produtividade do corpo coletivo; como um bem comum, portanto, igualmente comunicável, o “sumo bem”.

A organização política da *Hilaritas* é a alegria constituinte de um corpo não dividido que exercita uma política ativa de resistência à dominação. É o prazer e, sobretudo, a confiança no comum, confiança ativa de um coletivo em suas próprias práticas. É, ainda segundo Bove,<sup>23</sup> uma autorregulação que responde adequadamente a ambição de dominação e desejo de não ser dominado, constituindo-se, assim, como um remédio aos afetos destruidores, pois, como destaca este, “define uma *justiça* a partir do sentimento de justiça: uma justiça afetiva, então, experimentada e desejada. Assim, é “a igualdade” que dá a *medida* essencial do viver em

comum. Sem igualdade “que numa cidade é acima de tudo necessária”, escreve Spinoza, “desaparece necessariamente a liberdade comum”.

Em suma, podemos concluir que, para Spinoza, o que faz o sofrimento e a miséria do homem não é propriamente a ignorância relativa aos saberes instituídos, mas sim o deserto de sociabilidade. E é por isso que o soberano bem ou o “remédio” de que fala o filósofo só pode ser a experimentação e o aprendizado do bem comum, pois ainda que este seja incerto e demasiado trabalhoso, “tão difícil quanto raro”, em suas palavras,<sup>24</sup> nele se encontra nosso único remédio, pois é apenas ele que possui a característica de ser “comunicável”, capaz, portanto, de restabelecer constantemente a grande saúde dos corpos multiplamente compostos e sempre agenciados.

Sabe-se que a ética spinozana pode ser condensada pela consagrada expressão segundo a qual não sabemos o que pode um corpo,<sup>25</sup> modelo ético por excelência já que aberto a uma indeterminação que exige experimentação constante. Todavia, como aponta Gilles Deleuze,<sup>26</sup> a filosofia spinozana pode também ser definida como uma arte do “enquanto”,<sup>27</sup> conjunção subordinativa que, de nossa parte, pode aqui ser utilizada não necessariamente para corrigir a famosa expressão descrita acima, mas, ao estilo da reforma do intelecto, emendá-la: Não sabemos o que pode um corpo, “enquanto” multiplamente composto e relacionado a outros corpos.

#### Notas:

- 1 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- 2 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 19
- 3 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 27
- 4 EV, P4. (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009).
- 5 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, §1 e §7.

- 6 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, parágrafo 9.
- 7 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, parágrafo 12.
- 8 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- 9 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, parágrafo 16.
- 10 REZENDE, Cristiano Novaes de. A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa. Espinosa: educação e infância. *Revista Eletrônica De Filosofia e Educação da Unicamp*, v. 5, n. 1, 2013, p. 87.
- 11 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, II, P13, post. 1 e 4.
- 12 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, III, Def. III. “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”.
- 13 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Annus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- 14 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, I, P14, corol. 2. Na filosofia de Spinoza, Deus é a substância única, isto é, Deus é o ser total que agrega tudo o que existe, expressando-se simultaneamente em corpo e pensamento. Para o que queremos tratar aqui, e a fim de tornar esse conceito algo operatório, podemos dizer que Deus em Spinoza significa a coletividade inteira e também o seu engendrar. Tudo o que existe ou é um atributo de Deus ou é uma modificação (afecção) desses mesmos atributos.
- 15 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24.
- 16 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, III, P6 e P4.
- 17 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, IV, P2 e P5.
- 18 ESPINOSA, Baruch. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, parágrafo 13.
- 19 Como afirma Sévêrac (*Conhecimento e afetividade em Spinoza. O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 20), “Ao contrário de Pascal, para quem a segunda natureza do homem, nascida do pecado, é marcada especialmente pela *libido sciend*, ou ainda, de Hobbes, que define a curiosidade como um amor do conhecimento natural do Homem, Spinoza (...) não faz alarde nunca, na ética, de certa forma de afetividade que disporia o homem naturalmente, e favoravelmente, para o conhecimento”.

- 20 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, IV, P21.
- 21 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, IV, P22.
- 22 BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- 23 BOVE, Laurent. Da confiança política: construir a Hilaritas democrática. In: *Spinoza e as Américas: vol. 2*. Fortaleza: Ed. UECE, 2014, p. 227.
- 24 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, V, P42, escol.
- 25 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, III, P2, esc.
- 26 DELEUZE, Gilles. Cursos sobre Spinoza (vincennes, 1978-1981). Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Junior. Coleção *Argentum Nostrum*. 2. ed. Fortaleza: Ed. UECE. 2009.
- 27 “Se fosse necessário definir a filosofia por uma palavra, diríamos que a filosofia é a arte do ‘enquanto’. Se vocês vêem alguém ser levado por acaso a dizer ‘enquanto’, vocês podem dizer que é o pensamento que nasce” (DELEUZE, Gilles. Cursos sobre Spinoza (vincennes, 1978-1981). Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Junior. Coleção *Argentum Nostrum*. 2. ed. Fortaleza: Ed. UECE. 2009, p. 84).

## **Pensar a educação a partir da *Ética* de Spinoza: possibilidade de um diálogo com Freire**

Carolina Orlando Bastos – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (Fapemig) e Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (Cefet-RJ)

É que lido com gente. Lido, por isso mesmo, independentemente do discurso ideológico negador dos sonhos e das utopias, com os sonhos, as utopias e os desejos, as frustrações, as intenções, as esperanças tímidas, às vezes, mas as vezes, fortes, dos educandos. Se não posso, de um lado, estimular os sonhos impossíveis, não devo, de outro, negar a quem sonha o direito de sonhar.<sup>1</sup>

Investigar conceitos como o de Educação e Política implica um estudo ontológico do ser. Ambos conceitos tratam da essência e do impulso que leva o ser humano a existir. Educar assume um sentido de cuidar do todo e de todos, consiste em educar *com* e para um mundo melhor, mais digno e feliz. Enquanto a Política exige um posicionamento do indivíduo, ou seja, faz com que ele se torne capaz de assumir as suas escolhas como uma possibilidade de dizer a sua palavra e de ocupar o seu lugar no mundo. Nesse sentido, pode-se dizer que temáticas como a *ética*, a *política* e a *educação* têm como objetivo a busca do ser pela *felicidade*. Ao se debruçar sobre essas temáticas, aqueles que procuram estudar e escrever acerca desses conceitos devem se atentar para uma análise sobre as *essências*.

A *Ética*, escrita por Spinoza, recoloca a filosofia em seu lugar, como terceiro gênero do conhecimento – que alguns chamam de ciência intuitiva –, pois é com ela que se faz a maior associação entre o homem e a natureza e, conseqüentemente, a vida do ser se engrandece. Dessa forma, se faz necessária uma investigação sobre o conceito de *conatus* para demonstrar que ele pode representar uma preservação pela própria existência do ser e como uma afirmação dos seus desejos. Por fim, busca-se desenvolver o entendimento sobre *liberdade*, segundo a parte V dessa

mesma obra, tendo-a como essencial para a vida do ser que se constitui como cidadão e sujeito do mundo ativo.

Spinoza apresentou em sua grande obra, a saber, a *Ética*, o conceito de amor universal e desinteressado. A partir dessa, deve-se entender a necessidade de uma ética baseada no todo, ou seja, não pertencente à nenhuma ideologia ou perspectivas excludentes. Por isso, ela pode se aplicar também à perspectiva educacional, pois ambos conceitos, aqui tratados, buscam a interação entre o ser consigo mesmo, o outro e o mundo – ao qual o indivíduo também se junta e participa ativamente. Essa possibilidade de leitura e de interpretação *et concordat* com a do filósofo brasileiro Paulo Freire.

Freire investigou durante a sua vida que a educação deve ser uma manifestação do amor, do olhar atento e da liberdade –entre si e os outros. Investigar sobre o pensamento do patrono da educação brasileira nesse contexto spinozano, significa expor uma educação voltada para a *ética* universal que almeja a transformação e pode se tornar uma possibilidade para um sentimento que é eterno: a felicidade.

### **A afetividade e o *conatus* como fundamentos para a ética**

Ninguém sente pena de uma criança por ela não saber falar, andar, raciocinar e por viver, enfim, tantos anos como inconsciente de si mesma. Se, por outro lado, os homens, em sua maioria, nascessem já adultos e apenas alguns nascessem crianças, então todos sentiriam pena das crianças, pois, nesse caso, a infância seria considerada não como algo natural e necessário, mas como um defeito ou uma falta da natureza.<sup>2</sup>

Falar sobre a ética em Spinoza consiste em compreender o que é o amor. Esse é um princípio universal que traz ao homem o sentimento do eterno e da felicidade. Discutir sobre o afeto na educação implica a aplicação da máxima filosófica: “conhece-te a ti mesmo”, pois o ser humano, ao buscar o autoconhecimento, transforma o mundo. Educar, nesse sentido, se torna um ato ético e político.

O melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conhecer um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continu-



amente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição.<sup>3</sup>

O homem tende a preservar a sua existência. Dessa forma, se faz necessária a discussão acerca do *conatus*, pois ele assume um processo dinâmico e que diz respeito a própria essência do homem.

### **A afetividade e o domínio das paixões**

Para Spinoza, no livro III da *Ética*, a *afetividade* está estritamente relacionada com os processos mentais. Não se trata de perceber a vida afetiva como sendo fruto de algo que não é e não pode ser pensado, mas de um processo natural que pode ser, perfeitamente, fruto do conhecimento e da análise racional – realizada por meio de uma *geometria da vida afetiva* – como sendo um projeto indispensável na vida ética do sujeito. A *Ética* diz respeito a mestria de analisar os mecanismos dos afetos,<sup>4</sup> para que os sujeitos sejam capazes de *transformar* não somente a si, mas o mundo.

O ser humano é um ser naturalmente afetivo. O seu corpo é afetado por outros e, ao mesmo tempo, afeta os demais. Nesse sentido, a vida se torna um campo abstrato de forças. O humano sofre a ação das causas que lhe são exteriores através das paixões<sup>5</sup> capazes de alterar a maneira de ser e de agir. Pode-se afirmar que todas as paixões são afetos, mas nem todos os afetos são paixões, pois alguns – afetos – ao contrário das paixões, são ativos. O homem pode se tornar servo quando não sabe dominar suas paixões e deixar-se levar pelos vícios. Por isso, o ser humano, para preservar sua essência, deve dominar suas paixões. De acordo com Spinoza,

Proposição 6. Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. [...]

Proposição 7. O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual. [...] a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual.<sup>6</sup>

Na parte V, o autor também analisa a diferenciação entre os afetos e as paixões da seguinte forma: no prefácio faz uma predileção a Descartes, pois ele afirmava que a alma – ou a mente – está unida, em certa parte, ao cérebro – mais especificamente à chamada glândula pineal. Na modernidade investigou-se que a vontade da mente é responsável pela movimentação dessa glândula. Assim,

(...) se alguém tem vontade de dirigir, ao olhar para o objeto distante, esta vontade fará com que a pupila se dilate; mas se pensa apenas na dilatação da pupila, essa vontade de nada lhe admitirá, por que a natureza não ligou o movimento da glândula – que serve para impedir os espíritos em direção ao nervo óptico, de maneira a dilatar ou contrair a pupila – a vontade de dilatá-la ou contraí-la, mas apenas à vontade de dirigir o olhar para os objetos distantes ou próximos.<sup>7</sup>

Por meio dessa pode-se inferir que o homem é capaz de controlar as suas paixões quando determina e domina suas vontades. Spinoza demonstrou que afirmação de Descartes sobre a vontade e a liberdade é falsa, pois, para ele, a potência da mente é definida pela inteligência – um conhecimento exclusivo da mente. Todavia, ele esclareceu que a constituição da forma do amor ou do ódio é a alegria ou a tristeza, podendo defini-la como um sentimento ou como algo que acontece na interioridade do ser – devido à ideia de uma causa exterior.

O “controle” do afeto consiste na ininterrupta busca pelos conhecimentos verdadeiros que acaba substituindo um afeto por outro. Nesse sentido, uma paixão que não é dominada pela razão pode ser chamada de ambição. A mente deve ser capaz de dominar os afetos. Esse que provém da razão e se refere às propriedades comuns das coisas. Entretanto, um afeto pode ser considerado mau, ou nocivo, quando impede o ser de pensar a sua essência. Visto que a potência da mente é o pensar e a sua essência, uma busca pelo conhecimento.<sup>8</sup>

### **Sobre o conceito de *conatus***

Estudar sobre o conceito de *conatus* na concepção da ética e da educação implica pensar a preservação do ser humano, ou seja, como esse

ser irá se construir diante de um mundo que exige tanta comprovação científica. Ensaiar sobre esse conceito spinozano significa em saber lidar com o que é misterioso e oculto ao ser humano.

Spinoza identifica o *conatus* como sendo a essência do humano, mas, ao mesmo tempo, ele se apresenta como uma preservação pelo próprio existir. Na *Ética*, Deus é a única substância que possui uma infinidade de atributos; as demais coisas e seres são apenas modos dos atributos ou modificações da substância.

Para desenvolver a análise sobre o que é substância, o autor segue uma linha de pensamento que remete tanto o pensamento de Descartes quanto o de toda a história da filosofia. Na tradição filosófica, substância é aquilo que existe por si:<sup>9</sup> “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.<sup>10</sup> Deus é substância, *causa sui* e de todas as coisas existentes. Tudo o que existe no mundo é produzido por Ele que, inclusive, produz a si mesmo.<sup>11</sup> Sobre a potência de Deus pode-se afirmar que ela é a própria essência<sup>12</sup> e a única substância; todos os seres e criaturas são apenas modificações dela. Dessa forma, o homem passa a ser apenas um modo finito de substância.<sup>13</sup>

Um tópico importante a ser discutido é sobre a substância criada que é extensa – matéria ou substância corpórea, um dos infinitos atributos de Deus – e pensante – apenas as mentes humanas. A mente humana é criada por Deus, portanto, é constantemente *procriada* por Ele. Essa afirmação vai ao encontro da proposição: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”<sup>14</sup> a qual coloca como condição necessária a existência de Deus. Sem Ele nada poderia ser concebido e existir<sup>15</sup> Deus é *causa sui*.

Muito influenciado pelo princípio da inércia, o filósofo holandês analisa na *Ética II* como o corpo e a alma se interagem e se complementam. O indivíduo é o ser que passa a equilibrar a proporção das relações entre o movimento e o repouso. Spinoza define o indivíduo como causa eficiente, o qual, equilibrando suas partes, busca uma mesma direção. Esse equilíbrio passa a ser garantido pelo corpo e pela consciência de si.

O estudioso alerta que as coisas diferentes não são capazes de determinar-se, como afirmou na proposição: “Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si”.<sup>16</sup>

O corpo é capaz de afetar a si e aos outros fazendo surgir imagens denominadas de *imaginação*. Dessa relação se desenvolve o conceito de *conatus* como uma *essência atual*, isto é, há uma relação interna entre o corpo e a forma com que ocorre o encadeamento das ideias na alma. Assim, o indivíduo tende a preservar em seu próprio ser a sua essência singular – que existe enquanto uma atualização do *conatus*. Destarte, enquanto o corpo opera na manutenção de seu equilíbrio interior, a alma assume a consciência desse esforço. A partir dessa relação do *conatus* que ocorre a *teoria da afetividade*, devido à análise minuciosa entre o agir e o padecer. “Quando se deixa tomar por todas as causas externas que visam o enfraquecimento de sua potência de agir, a diminuição de seu *conatus*, o indivíduo padece de uma paixão”.<sup>17</sup>

A análise sobre o *bem* e o *mal* se faz muito importante nesse contexto como uma percepção da interação entre o homem e os outros. Como pode-se perceber nas definições 1 e 2: “1. Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. 2. Por mal, compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”.<sup>18</sup> O *agir* do homem sobre o mundo e as condições que lhe são externas concretizam o aumento do *conatus*. Esse que é a essência do indivíduo singular enquanto a sua contínua busca pela construção do ser. Diante disso, deve-se perguntar: e o *desejo*?

Spinoza leva o seu leitor a pensar que “no corpo o *conatus* atende pelos apetites, no que concerne à alma podemos identificá-lo com o desejo. Desse modo, o desejo é, na alma, a consciência dos apetites do corpo”<sup>19</sup>. Então, o desejo é um motor para o *conatus* que possui o poder de sentenciar afetivamente o indivíduo. Os seres humanos se transformam através e pela afetividade, isso consiste em uma busca incessante pelo prazer, enquanto aumento da potência do *conatus*, fazendo-lhe que seja capaz de controlar os seus afetos e, ao mesmo tempo, se tornar causa deles. Os seres não devem ser confundidos e nem se deixarem levar pelas paixões que ocorrem ao perceberem a sua relação com o outro,

como ignoram as causas (eficientes) daquilo que desejam, os homens continuamente apontam para fora de si a finalidade de suas ações e pensam a justificá-las. Desse modo, crendo-se livres e autônomos na afirmação de suas vontades, nada mais fazem do que condenar-se à passividade e à resignação.<sup>20</sup>

A mente humana é pensante, capaz de afirmar ou negar algo. Assim, o intelecto e a vontade se relacionam com o poder de agir do humano.

### **A afetividade e a preservação à prática docente enquanto uma possibilidade da ética spinozana em Paulo Freire**

Educar segundo Paulo Freire é ser ético. Para o brasileiro, a educação é um saber que visa a construção de um mundo melhor, isto é, uma forma de intervenção no mundo que não pode atender à ótica de mercado, pois essa assesta o treinamento técnico e proporciona, ao ser, a impossibilidade de ser ético. A educação deve ser pautada na ética e na estética. Portanto, o ser que *está sendo* revela uma condição do existir, do viver. Educar implica respeitar a natureza do homem.

Ser professor exige escolhas que tendem a lutar contra qualquer forma de discriminação e de dominação – seja ela econômica ou de classes sociais. Há uma diferença entre a prática docente e a atividade pedagógica. A primeira insinua a ideia de ser exigente ao amor, uma admiração pelo que se faz, enquanto a segunda, alude aos conteúdos. O professor deve proporcionar ao aluno o lugar de fala, muitas vezes, deixando-se levar para um “caminho de ignorância” e assumir que não sabe de tudo, mas que aprende no percurso do ensino *com* os seus alunos. Ao mesmo tempo o tutor deve permitir a abertura para o caminho do deixar conhecer; isso significa assumir-se enquanto humano em plena fase de aprendizado e de aprendizagem. O bom professor não é aquele que pensa que sabe de tudo, mas o que reconhece a capacidade maior do homem: a de aprender.

Nessa perspectiva, admite-se que o homem é um ser inconcluso e que pertence a um movimento permanente na história. A educação exige uma abertura. Por isso, é necessário que o professor conheça a realidade de seus alunos, a fim de modificá-la e de fazê-lo questionar e de desenvolver o seu pensamento crítico,

Há 10 anos ensino nesta escola. Jamais conheci nada de sua redondeza além das ruas que dão acesso. Agora ao ver essa exposição de fotografia que nos revela um pouco de seu contexto, me convenço de quão precária deve ter sido a minha tarefa formadora durante todos estes anos. Como se ensinar, como formar sem estar aberto ao contorno geográfico, social, dos educandos?<sup>21</sup>

Educar, segundo a perspectiva freiriana, é se reconhecer no outro, dando ao ser o lugar de abertura, não somente ao pensamento crítico e filosófico, mas uma abertura ao mundo. Se um lugar em que a máxima da ética spinozana deve ser concretizada é no mundo e o tempo é o agora.

O modelo de educação contemporânea brasileiro muitas vezes desfavorece a reflexão. Os seres humanos não estão sabendo “dominar” o seu afeto, deixando-se levar, cada vez mais, por suas paixões rápidas e momentâneas. “O mundo encurta, o tempo se dilui: o ontem vir agora; o amanhã já está feito. Tudo muito rápido”.<sup>22</sup>

\*\*\*

Como pensar a educação na perspectiva spinozana e freiriana? A filosofia de Spinoza enfatiza a afetividade como uma possibilidade para a realização plena da vida. O *conatus* se ocupa justamente dessa relação, tendo como ponto-chave o esforço humano em preservar a sua existência. A busca incessante pelo que os homens comuns chamam de *liberdade* é impossível no pensamento spinozano, visto que o indivíduo nunca conseguiria ser totalmente livre, pois esse depende de forças exteriores que o acompanham e o constituem como, por exemplo, as paixões.

Os homens visam expandir a sua potência, sendo assim, os valores – como *bem* e *mal* – estão relacionados ao que é capaz de aumentá-la e diminuí-la. O ser humano reafirma-se ao saber moderar os seus desejos fazendo com que a liberdade adquira uma tarefa terapêutica. Aqui, liberdade não significa uma vontade autônoma, um livre-arbítrio, mas aquele que se consolida com as causas de seus afetos. O deus de Spinoza não é o Deus do cristão, que julga, cobra e limita o homem à consciência pecadora, mas um deus que é a própria natureza, um deus que é totalizante do

mundo. Entretanto, vale destacar que não se trata de um deus exclusivamente imanente, pois Ele é o único ser totalmente livre.

Uma das contribuições da *Ética* do pensamento de Spinoza consiste em ver que o homem não é um ser finalizado, mas que ele possui um conhecimento interno capaz de fornecer a potência humana de existir. Além disso, ele deve orientar-se, adequadamente, a fim de produzir as paixões alegres fortalecendo, assim, o *conatus* e a *virtude*.

Pensar a educação consiste em refletir sobre o que difere os homens dos demais animais. O ser humano é o único ser capaz de produzir e de, conseqüentemente, conhecer os valores de *bem* e de *mal*; além de desenvolver uma linguagem própria para expressar tais valores. Nesse sentido, a educação não é somente um processo escolar, mas *humano*, que se faz e se refaz durante toda a vida do ser.

Paulo Freire baseou-se na filosofia da educação pautada no amor, ou seja, de conhecer os seres humanos na sua completude, não apenas estudantes, mas seres políticos e sociais que vivem e constroem a sua própria história, além de serem capazes de criar mundos.

Notas:

- 1 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 59. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2019, p. 141
- 2 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 219.
- 3 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 221.
- 4 Spinoza não se utiliza muito do termo afeto, mas do *sentimento*, pois *afecção* se refere a uma passagem de um estado a outro que pode ser intuído como uma variação da potência do agir. “Se chamará de afeto todo modo de pensamento que não representa nada. O que isso quer dizer? Tomem ao acaso o que qualquer um chama de afeto ou sentimento, uma esperança por exemplo, uma angústia, um amor, isto não é representativo. Certamente há uma ideia da coisa amada, há uma ideia de algo que é esperado, mas a esperança enquanto tal ou o amor enquanto tal não representam nada, estritamente nada”. LEME, André Paes. Spinoza: o conatus e a liberdade humana. *Cadernos Espinosanos XXVIII*, São Paulo, n. 28, 2013, p. 112. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/81262/84907>. Acesso em 5 jun. 2019.

- 5 Alegria, tristeza e desejo.
- 6 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 105.
- 7 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 214.
- 8 Pela prop. 38 da parte V e pela prop. 11 da parte II da *Ética*.
- 9 Na *Ética* I, das proposições 1 a 15, o autor demonstra os aspectos primordiais das substâncias.
- 10 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 19.
- 11 Causalidade imanente.
- 12 No meu entendimento, com essa análise, Deus é imanente e transcendente ao mesmo tempo, pois Ele é imanente à natureza, mas ao mesmo instante, superior ao homem.
- 13 Nesse contexto que Spinoza desenvolveu sobre os atributos pensamento e extensão, afirmando na *EII* que o primeiro é o que se conhece por alma e o segundo por corpo.
- 14 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 22.
- 15 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 22, Proposição 14 da parte I.
- 16 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 22, Proposição 14 da parte I, p. 14.
- 17 LEME, André Paes. Spinoza: o conatus e a liberdade humana. *Cadernos Espinosanos XXVIII*, São Paulo, n. 28, p. 118, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/81262/84907>. Acesso em 5 jun. 2019.
- 18 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 158.
- 19 LEME, André Paes. Spinoza: o conatus e a liberdade humana. *Cadernos Espinosanos XXVIII*, São Paulo, n. 28, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/81262/84907>. Acesso em 5 jun. 2019, p. 119.
- 20 LEME, André Paes. Spinoza: o conatus e a liberdade humana. *Cadernos Espinosanos XXVIII*, São Paulo, n. 28, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/81262/84907>. Acesso em 5 jun. 2019, p. 122.
- 21 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 59. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2019, p. 133-134.
- 22 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 59. ed. São Paulo: Terra e Paz, 2019, p. 136.



## **Sobre a noção de utilidade na definição de bem na *Ética* de Spinoza**

*Gabriel Ortiz Voser* – Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Frequentemente atribui-se à servidão – o potencial para servir ou a utilidade de algo ou alguém – um atributo positivo, uma vez que, como é notório, são tidas como valiosas as coisas do mundo na medida da sua possibilidade para servir. Num mundo em que imperam as lógicas mercantis e de produtividade, é a economia que orienta escolhas e condutas no sentido de valorizar ações e produtos que possam *servir para* alguma finalidade. É considerado importante o que tem utilidade, serventia, o que beneficia, pois o que se espera das “coisas” – desde os objetos, passando pelas diferentes artes do conhecimento e pelo aparelhamento técnico e tecnológico, até pessoas – é que sejam um meio para uma finalidade qualquer, a qual deverá necessariamente incorrer em benefício de quem as utiliza. Tal ideia de benefício, no senso comum, com a qual se pretende, em geral, legitimar a atribuição de valor positivo à utilidade das coisas como bens, é também a justificativa para uma ideologia em que o lucro figura como um valor soberano. Uma pergunta que orienta escolhas, condutas, formas de vida operantes no mundo contemporâneo é “o que eu ganho com isso?”. E, nela, a ideia de “ganho” sempre se refere a algo a adquirir, absorver, obter, conquistar, dominar, possuir – ou seja, esse ganho deve ser um bem de que o beneficiário se apropria. Eis o sentido do benefício alcançado por intermédio da coisa ou da relação que é útil: em última instância, lucrar. Semelhante ideia de lucro, portanto, é o que sustenta uma visão de mundo em que o bem deve ser algo útil no sentido em que beneficia com ganho – como quando se pensa que a consequência direta da apropriação de um bem deve ser o enriquecimento material. Sob essa norma, se um bem não proporciona ganho, lucro, não há benefício, logo, esse bem – no caso, aquilo de que se tem posse – é inútil, sendo, portanto, na verdade um mal, sempre que, por bem, considerarmos “aqui-

lo que sabemos, com certeza, ser útil”, como na definição de Spinoza.<sup>1</sup> Dessa forma, atribuímos ao conceito desse termo, “útil”, a ideia de que um bem é aquilo que nos serve, que nos beneficia e proporciona ganho.

Há, porém, considerável possibilidade de erro em semelhante compreensão do sentido do termo, a qual se verifica quando o próprio Spinoza afirma que buscar o que é útil é, por princípio, o fundamento da virtude e da piedade, já que, nas palavras do autor, “(...) os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais”.<sup>2</sup> Assim, se, por princípio, buscar o que é útil é o fundamento da virtude e da piedade, então, para o filósofo, o sentido de “útil” deve ter pouca ou nenhuma relação com qualquer meio que proporcione benefícios como o ganho, o lucro, a vantagem, pois, para o autor, aqueles “que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais”.<sup>3</sup> Portanto, conforme seja considerada sob determinados aspectos a relação complementar entre as definições de bem e mal expressas na Parte IV da *Ética*, esse estudo pretende comentar uma possibilidade de atribuição de sentido ao termo “útil” que difere da noção habitual.

1. Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser útil.

2. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.<sup>4</sup>

É notável a opção do autor por atribuir a um bem a qualidade de algo de que se desfruta. Essa opção demonstra que, para Spinoza, o bem é compreendido como aquilo que sabemos com certeza não apenas que seja útil – no sentido usual, cotidiano –, mas que também seja fonte de fruição, prazer, gozo, deleite – algo que se aprecia e contempla e de que se faz uso em comunhão. Desse modo, percebemos que a noção de utilidade em questão nada tem a ver com o manejo de um bem como algo de que se utiliza para obter benefício, ganho, lucro, vantagem.

Observando, ainda, que a *Ética* foi escrita em latim e que em latim *utile* se traduz em português por *útil*, é possível notar que, na direção con-

trária, *utilização*, em português, se traduz em latim por *usus* – em português, uso –, e que *o uso de* se traduz por *ad usum*, enquanto *usar*, por sua vez, se traduz por *uti*. Por isso, parece pertinente examinar a distinção entre “utilização” e “uso” tanto em função de que as aplicações dos dois termos não se definem precisamente no idioma original quanto porque a opção por um termo ou por outro pode, na língua portuguesa, orientar operações de diferentes naturezas.

Um caso exemplar em que essa distinção se pode observar como determinante em termos éticos diz respeito às definições de “estudo” e “aprendizagem”. Tais noções correspondem a duas visões de mundo contrastantes: a ideia de aprendizagem se materializa em formas de conduta em que os sujeitos se apropriam do conhecimento como uma mercadoria, a qual pretendem acumular e, posteriormente, investir no mercado conforme suas necessidades e objetivos individuais – ou de eventuais grupos a que pertençam; o estudo, por sua vez, está orientado no sentido de um movimento contrário em que os sujeitos, diferentemente de desejarem a apropriação do conhecimento na forma de um bem utilitário, preferem dedicar-se ao cultivo de um bem comum. No estudo, o que se pretende é desenvolver um esforço individual ou coletivo em que, por meio de hábitos e práticas determinadas, se sustente a conservação de uma tradição, de uma arte – como a música, por exemplo, ou a arquitetura ou a medicina. Essas ou quaisquer outras disciplinas são, na perspectiva da aprendizagem, campos de que se deve tirar proveito, explorar, extrair produto, recolher lucro, enquanto na perspectiva do estudo esses campos constituem mundos a que se devota atenção, observação paciente, mundos em que se deseja permanecer demoradamente, habitando desinteressadamente uma atmosfera que é, antes de tudo, lugar da contemplação e da liberdade de criação. Quando se trata de aprender, portanto, é necessária a *utilização* dos recursos disponíveis como meios para fins lucrativos, enquanto o estudo requer apenas o *uso* inapropriado e desinteressado das peças do jogo em que se cultivam conhecimentos e práticas.

A *utilização*, nessa perspectiva, é sempre mais adequada em situações que envolvam relações de subserviência, em que um lado

submete outro como intermediário à realização de um projeto determinado por quem comanda uma operação, enquanto o *uso*, por sua vez, é adequado a situações em que – em termos gramaticais – confundem-se as funções de sujeito e objeto; ou seja, a noção de uso orienta acontecimentos em que, nas interações em jogo, se verifiquem sujeitos cuja atitude ou ação desativa as relações de submissão, de subordinação ou subserviência com os outros sujeitos ou elementos envolvidos nos processos.

Em recente investigação, Giorgio Agamben comenta uma questão linguística que se relaciona estreitamente ao presente estudo. Num primeiro momento, o filósofo analisa uma discussão em torno do verbo grego *chresis* (*chrestai*, em sua forma operatória), que “parece não ter significado próprio, mas assume sentidos diferentes de acordo com o contexto”<sup>5</sup> e menciona alguns exemplos.

*chrestai theoi*, literalmente “usar o deus” = consultar um oráculo;  
*chrestai nostou*, literalmente “usar o retorno” = sentir nostalgia;  
*chrestai logoi*, literalmente “usar a linguagem” = falar.<sup>6</sup>

Agamben percebe uma aproximação entre esse tipo de relação gramatical com a que se dá em latim no caso do verbo *uti*:

*uti honore*, literalmente “usar um cargo” = exercer um cargo;  
*uti aura*, literalmente “usar a brisa” = ter o vento favorável;  
*uti aliquo*, literalmente “usar alguém” = ter familiaridade com alguém;  
*uti lingua*, literalmente “usar a língua” = falar.<sup>7</sup>

Uma elaboração formulada pelo pensador italiano acerca do funcionamento desse tipo de estrutura gramática concerne à natureza das possibilidades de relação que tal estrutura linguística permite expressar.

O que essa exemplificação torna imediatamente evidente é que o verbo em questão não pode significar, segundo o sentido moderno do verbo usar, “servir-se de”, “utilizar algo”. Trata-se todas as vezes de uma relação com algo, mas a natureza dessa relação é, pelo menos aparentemente, tão indeterminada que parece impossível definir um sentido unitário do termo.<sup>8</sup>

O filósofo acrescenta ainda que, para o linguista Emile Benveniste, no caso do verbo grego *chresis* e do latino *uti*, as relações sujeito-objeto que por meio deles se articulam, são determinadas por operações que os antigos linguistas definem como operadas por meio da “voz média”, em que “(...) o verbo indica um processo que tem lugar no sujeito: o sujeito é interior ao processo”.<sup>9</sup>

No contexto presente deste breve comentário, faz sentido apresentar aqui as formulações de Giorgio Agamben em torno dos verbos grego e latino referentes à ideia de uso no sentido em que a questão de interesse envolta nessa discussão importa também ao próprio autor da *Ética*, já que em outra de suas obras, o *Compêndio de gramática da língua hebraica*, Spinoza analisa uma forma verbal desse idioma – no caso, uma forma reflexiva ativa – em que há identificação entre agente e paciente. Essa identificação entre os elementos ativo e passivo, como menciona Agamben, se dá conforme demonstração de Spinoza, na forma latina “(...) *se visitantem constituere*, ‘constituir a si visitante’” e na forma do espanhol que os sefarditas falavam quando da expulsão de Spinoza da Espanha – chamada ladina – “(...) *pasearse*, ‘passear a si’. Como expressão de uma ação de si sobre si, em que agente e paciente entram num limiar de absoluta indistinção, o termo ladino é particularmente feliz”.<sup>10</sup> Nesses casos de ação de si sobre si, escreve ainda Agamben, “(...) não só é impossível distinguir entre agente e paciente, como também sujeito e objeto, constituinte e constituído se indeterminam”.<sup>11</sup>

Com todas essas peças, então, postas em relação, em jogo, percebe-se, conforme a nossa perspectiva, que, em Spinoza, é impossível compreender como “útil” um bem de que alguém se possa beneficiar, tirar proveito, explorar, extrair produto, recolher lucro, obter vantagem; isso seria, pelo contrário, um mal: algo que nos impede o desfrutar inoperoso, a relação gratuita – que se dá livre de interesses e obrigações, simplesmente porque, numa tal relação, é bom que seja assim. Nesse contexto, se pode pensar que, na *Ética*, Spinoza considera “útil” o bem que se institui pelo convívio com a coisa amada enquanto é amada – por assim dizer, no ato da realização do amor –, a qual – a coisa amada –, tanto quanto quem usa, ao mesmo tempo se dá ao uso e é usada sob as leis da natureza no esforço

comum por conservar o seu ser – tanto quanto no esforço de conservar o ser de quem a usa, pois que, no ato mesmo do uso mútuo, são como um só e o mesmo ser. Dessa forma, uma relação assim estabelecida é o que constitui, conforme o filósofo, o fundamento da virtude aí sim “apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível”.<sup>12</sup> Desse modo, compreende-se que a “utilização” de um bem (com vistas à obtenção de ganho, lucro ou vantagem) é em si uma contradição de termos, pois que “útil” é o que se dá no uso indeterminado da coisa amada – caso em que o genitivo, a relação de posse, acontece na indeterminação dos termos, onde tanto o que ama quanto o que é amado, “o sujeito-objeto do uso”,<sup>13</sup> é muito mais o próprio amor do que os sujeitos e/ou objetos envolvidos na relação em que amam e são amados. Logo, compreenderemos por “bem” o que sabemos, com certeza (não “ser útil”, mas), dar-se no uso – pois, por definição, o “uso” – no sentido observado até aqui – determina-se justamente pela indeterminação dos termos da relação, como quando, numa paisagem, alguém passeia a si mesmo (como dá a si mesmo a passear) e, nessa condução do próprio si, acompanha-se de tudo ao redor (outros passeantes, os elementos da paisagem) constituindo-se parte de um todo – o acontecimento – em que tudo (“sujeitos” e “objetos”) se atua (relacionado e em ação – operando de modo fluente, dinâmico e integrado – numa atmosfera comum) em circunstâncias tais onde – nos termos em que estamos conformados pelos limites da nossa linguagem – apenas se poderia distinguir como “sujeito” o próprio passeio.

Encontrando, assim, de acordo com as referências analisadas no presente estudo, a possibilidade de “traduzir” o termo “útil” (precisamente a partir das definições complementares de bem e mal encontradas na *Ética*), não por aquilo que “é útil”, mas sim por aquilo que “se dá em uso comum entre as partes” – tal como visto anteriormente nos casos demonstrados por Giorgio Agamben relativos ao verbo grego *chresis* e ao verbo latino *uti* –, é possível inferir, conseqüentemente, uma nova dimensão de significado, quando, no escólio da proposição 18 da Parte IV, Spinoza apresenta “(...) brevemente, os próprios ditames da razão”:

ela [a razão] exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser.<sup>14</sup>

Nessa passagem do texto, cabe notar que o autor valoriza, ao ser humano, a busca do que “lhe seja útil, mas efetivamente útil”, demarcando que o que é “efetivamente útil”, é tudo que “efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição”. Talvez, nesse ponto, Spinoza procure simplesmente vencer a ambiguidade do termo *utile*, que, como vimos, pode causar uma tal sorte de mal-entendidos a ponto de confundir a razão de modo a fazer crer erroneamente que “(...) este princípio, a saber, o de que cada qual tem que buscar o lhe é útil, é o fundamento da impiedade, e não da virtude e da impiedade”.<sup>15</sup>

Nesse sentido, se voltamos a observar as noções contrastantes relativas às ideias de aprendizagem e estudo, podemos pensar que entender a educação como processos de ensino e aprendizagem voltado para a aquisição de conhecimentos e técnicas voltados à produtividade de bens destinados à obtenção de ganho, lucro e vantagem constitui, conforme as elaborações de Spinoza, um mal, pois, como sabemos, ganho, lucro ou vantagem em benefício próprio de um agente ocasiona necessariamente prejuízo por outro lado da relação (sendo esse outro lado um agente ou o próprio meio), e isso contraria a ideia de que àqueles “(...) que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais”. Assim, a ideia de uma educação orientada pela noção de estudo – em que o sentido é determinado sempre pelo cultivo de uma tradição ou de uma arte em benefício comum de todos e nunca pela exploração e extração de bens – corresponde, nos termos da *Ética* de Spinoza, à busca humana pelo “que seja útil, mas efetivamente útil”.

Notas:

- 1 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 158.
- 2 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 169.
- 3 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 169.
- 4 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 158.
  
- 5 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 43.
- 6 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- 7 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- 8 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 44.
- 9 BENVENISTE apud AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 46.
- 10 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 48.
- 11 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 48.
- 12 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 169.
- 13 AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: [Homo Sacer, IV, 2]*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 49.
- 14 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 168.
- 15 SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica, 2009, p. 171.



An aerial photograph of the ocean's surface, showing a dense pattern of white foam from breaking waves against a backdrop of deep blue and green water. The perspective is from directly above, looking down at the intricate textures of the sea.

**[PERCURSO 6]**



## **Spinoza e Clastres: Estado, democracia e liberdade**

*Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha* – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Há uma distância de três séculos entre a filosofia política spinozana e a antropologia política de Pierre Clastres (1934-1977) e não se tem notícia de qualquer referência explícita dele a Spinoza. Esses dois fatos certamente levariam muitos adoradores do rigor metodológico a dispensar qualquer esforço de aproximação entre os dois. No entanto, na medida em que o pensamento é uma atividade que transborda os limites da consciência pessoal, é perfeitamente admissível identificar linhas de força comuns a filósofos e pensadores distantes no tempo, no espaço e sem qualquer vínculo explícito. Não apenas é admissível traçar as intercessões; por vezes, é desejável, pois a aliança entre duas potências de pensar produz efeito catalizador para o entendimento. Esse é o caso de Spinoza e Clastres, dois pensadores cujo encontro propicia melhor compreensão dos conceitos e dos problemas que atravessam suas obras.

A primeira intercessão se encontra no método de intelecção do sentido dos objetos investigados. Ambos recusam qualquer modo de investigação fundado no negativo, naquilo que falta a uma certa coisa. É amplamente conhecido, nos círculos spinozanos, o conceito de “infinito positivo” exposto na *Carta XII*, ocasião em que Spinoza formulou um conceito de infinito que não se confundisse com uma de suas propriedades, a ausência de limites, a não finitude. A posição de Spinoza é muito nítida: a definição de uma coisa envolve a potência da própria coisa e não pode decorrer daquilo que falta a essa mesma coisa ou se determinar pelo que uma coisa não é (sem limites, não vidente, irracional etc.). Se o conhecimento se constitui pela causa, é necessário compreender o que institui um certo conceito, pois somente dessa compreensão as propriedades de uma coisa podem ser explicadas. A partir dessa perspectiva sobre o sentido do conceito de uma coisa Spinoza construiu, na *Carta XII* e na

Parte I da *Ética*, sua a concepção positiva do infinito: infinito é aquilo cuja natureza põe sua própria existência. Essa postura atravessa todas as questões enfrentadas em sua obra. A imaginação, a razão, a liberdade, a religião, os ritos, os afetos, a natureza humana, a política e os modos de organizar o poder foram analisados a partir de sua gênese, a fim de que Spinoza pudesse compreender tais questões em lugar de julgar os homens por meio delas.

Em seu discurso sobre as sociedades primitivas, Clastres adotou postura semelhante ao denunciar o “grande erro” da etnologia, que residiu na compreensão negativa das sociedades primitivas que, em geral, seriam sociedades sem classes, sem Estado, sem lei e sem história, ou seja, sociedades incompletas, sociedades que representariam a infância da humanidade e que, em algum momento, viriam a conhecer o Estado, a lei e a história. A ausência de Estado, de lei e de classes resulta da natureza das sociedades primitivas, uma natureza positiva e irreduzível às sociedades divididas em classes e dotadas de Estado. O objetivo de Clastres era pensar as sociedades primitivas, a partir de sua potência política, do modo singular de instituição do poder nessas sociedades, e não a partir da maneira de ser das sociedades com Estado e divididas em classes. Portanto, não basta dizer que essas sociedades não possuíam Estado. A ausência do Estado não significava desconhecimento do próprio Estado, pois, conforme Clastres, os índios o conheciam, mas recusavam sua instituição. A finalidade de sua antropologia política era desvendar o modo pelo qual os índios organizavam o poder político e de que maneira essa organização coibia a formação do Estado. Assim, as sociedades primitivas se definem pela luta permanente contra a apropriação do poder político por uma pessoa ou um grupo. Eis a ideia de “sociedade contra o Estado”, uma sociedade pensada a partir da potência de resistência à separação entre o poder político e o corpo social. As sociedades primitivas, portanto, não são sociedades que desconhecem o Estado, mas sociedades que, ao conhecerem o Estado, recusam o modo de organização do poder que o sustenta e formam um corpo sociopolítico que mantém sob permanente controle e vigilância o chefe, aquele a quem se atribui a palavra.

Em um de seus textos, Clastres praticamente reproduz sem aspas a noção spinozana de perfeição exposta no Prefácio da Parte IV da *Ética*: “Diz-se de uma máquina que ela funciona bem quando cumpre de modo satisfatório a função para a qual foi concebida”.<sup>1</sup> Sabemos o que funda esse tipo de concepção sobre o bem e a perfeição. A perfeição de uma coisa não decorre de causas finais, mas de um regime de causalidade eficiente imanente, razão pela qual a analogia e o finalismo são maus conselheiros. Clastres recusa a teleologia ao investigar as sociedades primitivas, pois o destino dessas sociedades não é a formação das classes sociais, a invenção da história e o aparecimento do Estado. Ao contrário, o que as sociedades primitivas comprovam é a possibilidade de vida sócio-política contra o Estado e que o Estado não é nem eterno, nem um fim a realizar. A recusa do finalismo e da concepção teleológica da história se constitui, também, em uma tomada de posição contra a analogia, pois a inoculação do destino manifesto estatal nas sociedades primitivas supõe que elas sejam concebidas em comparação com as sociedades europeias, que seriam mais perfeitas do que as primitivas porque haveriam realizado o projeto político fundamental, a instituição do Estado.

A segunda intercessão aponta para a questão da transcendência do poder em relação à sociedade e para o esforço de elaboração de um “contradiscurso”<sup>2</sup> sobre a posição da autoridade política. Ambos são, em um certo sentido, adversários de Hobbes, pois recusam a necessidade de imposição da paz por meio de uma força política externa à sociedade ou à multidão. Ou seja, tanto para o antropólogo quanto para o filósofo holandês há um outro caminho para a instituição do poder político. Spinoza, inclusive, embora reconheça que o vulgo está por toda a parte e que o vulgo imagina ser irrevogável a separação do poder político da potência da multidão, defende a tese de que o único Estado verdadeiramente autônomo – o *imperium sui iuris* – é aquele capaz de evitar a formação de um império dentro de um império.<sup>3</sup>

O episódio de Ulisses atado ao mastro e dos marujos que enfrentam o delírio do chefe sem se curvar a suas ordens ilustra a tese da imanência da autoridade política à potência da multidão.<sup>4</sup> Desse episódio Spinoza con-

clui que, em um Estado monárquico, a estabilidade política depende de que “todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não (...) que toda vontade do rei seja direito” [TP, VII, 1].<sup>5</sup> O rei não é um império dentro de um império, pois seu poder se sustenta nos fundamentos do Estado, cuja causa eficiente se encontra na potência da multidão. Eis o princípio da submissão do monarca à multidão que os aragoneses, iludidos pelo canto das sereias, abandonaram ao aceitar a igualdade entre o rei e a sociedade [TP, VII, 30]. Esse episódio da epopeia homérica evocado por Spinoza [TP, VII, 1: “Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens que se deixam muitas vezes apanhar pelo canto das sereias”], descreve a situação da figura do chefe da sociedade indígena, o qual não possui poder e não é capaz de coagir ninguém para realizar sua vontade, cuja validade depende da chancela social. As sociedades primitivas afirmam continuamente a incomensurabilidade da potência social em relação ao poder do chefe, o que permite indagar o seguinte: se o chefe de uma sociedade primitiva não busca o poder, o que ele procura? Seu objetivo é o prestígio obtido pela habilidade no uso da palavra e pelo emprego da palavra com a exclusiva finalidade de promoção da concórdia construída pelos antepassados.<sup>6</sup>

A palavra do chefe não instaura a lei, não tem força de lei, ela apenas promove a memória da lei interna da sociedade e da obra dos antepassados. A lei da sociedade impõe a dependência do chefe à tribo e a proibição de que o chefe torne privada a produção comum, ou seja, que o chefe exproprie a produção social em seu benefício.<sup>7</sup> A concórdia social depende da conservação de uma certa relação entre o chefe e a sociedade: homem de prestígio social em razão do virtuosismo de seu discurso e de sua capacidade de manter a concórdia, o chefe só conserva o prestígio se não confrontar a vontade da tribo, do contrário é derrubado, abandonado ou até assassinado. O que deve fazer o chefe para promover a concórdia, além de usar permanentemente suas habilidades retóricas? Ele é obrigado a presentear os membros da tribo, retribuir a generosidade daqueles que lhe concederam o prestígio e o permitiram ocupar o lugar de chefe.<sup>8</sup> Portanto, o chefe da sociedade primitiva é forçado a trabalhar mais do que todos os outros para conservar sua posição, fonte de todo o seu prestígio. Nas sociedades contra o Estado, o chefe está a serviço da

sociedade, não o contrário; os índios possuem, em relação ao chefe, “uma espécie de direito de submetê-lo a uma pilhagem permanente. E se o infeliz líder procura frear essa fuga de presentes, todo prestígio, todo poder lhe são imediatamente negados”.<sup>9</sup>

Esse direito da sociedade só vale porque exercido permanentemente, pois, para Clastres, “o poder só existe em seu exercício. Um poder que não se exerce é, de fato, nada”.<sup>10</sup> Essa muito spinozana noção de poder e direito – tanto direito quanto poder – inverte a relação de dívida a que estamos habituados e institui uma outra divisão do trabalho: nas sociedades primitivas os ricos trabalham para os pobres, a maioria de pobres explora a minoria de ricos; aqueles que cercam o chefe devem trabalhar para permitir que ele exerça sua generosidade em favor da maioria.<sup>11</sup> A concepção de Clastres sobre o poder nas sociedades primitivas e sobre a posição do chefe define o aspecto essencial da sociedade primitiva: “A propriedade essencial da sociedade primitiva é *exercer um poder absoluto e completo* sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade”.<sup>12</sup>

A ressonância dessa passagem nas noções spinozanas de democracia e de liberdade é evidente. As sociedades primitivas possuem uma organização política que se distingue pela democracia e pelo gosto da igualdade.<sup>13</sup> Essa organização política, por sua vez, repousa em um poder “absoluto e completo”, em um império absoluto da sociedade que impede a formação de um império dentro de um império. Como sabemos, para Spinoza, a democracia é a única organização do corpo sociopolítico capaz de assegurar o império absoluto da multidão sobre si mesma e sobre seus governantes, pois só a democracia realiza absolutamente o desejo de cada cidadão de governar e de não ser governado. A filosofia de Spinoza apresentou ao pensamento uma notável inovação a respeito da teoria das formas de governo. Mais do que uma inovação, a filosofia política spinozana representou uma ruptura com essa teoria, pois Spinoza entendia que as formas de governo são modos de organização da vida social e afetiva

da multidão, e não meros procedimentos de deliberação, de decisão e de funcionamento do Estado.

Há, ainda, duas outras inovações spinozanas que reverberam na antropologia política de Clastres. A primeira delas diz respeito à ordem de transformação das formas de governo. Enquanto a tradição defende um ciclo de transformação política cujo início se dá na monarquia até atingir a democracia e cujas etapas são permeadas por formas corrompidas de governo – a tirania, a oligarquia e a “oclocracia” –, Spinoza nega a distinção entre formas boas e más de governo (monarquia e tirania, aristocracia e oligarquia) e defende que monarquia e aristocracia decorrem da destruição da democracia [TP, VIII, 12]. Ou seja, no princípio da sociedade política está a democracia, e não a monarquia.

A segunda inovação decorre da primeira. A democracia não é apenas o horizonte da política. Existe uma profunda distinção entre ela, a monarquia e a aristocracia, pois a democracia constitui a única forma de expressão do “império absoluto”, a única maneira de evitar a formação de um império dentro de um império. As sociedades democráticas, iguais e livres por definição assinalam uma ruptura com os demais modos de organização política porque, apenas nelas, os governantes são absolutamente governados pela multidão; somente na democracia a autonomia do Estado, o Estado *sui iuris*, é possível.

A posição da democracia no pensamento político de Spinoza é a mesma da sociedade selvagem na antropologia política de Pierre Clastres. Ao começar pela democracia e ao considerá-la o único império absoluto, Spinoza refuta a tese de que as monarquias e as aristocracias seriam eternas ou as formas mais perfeitas da sociabilidade política – causas finais da vida política – do mesmo modo que Clastres, ao estudar as sociedades indígenas, procurou demonstrar que o Estado não é eterno,<sup>14</sup> tampouco era a causa final das sociedades primitivas.

Há dois projetos na obra de Spinoza e de Clastres. À primeira vista, os dois expõem a forma de organização da sociedade democrática e da sociedade primitiva, suas instituições, seus modos de controle do poder político, do exercício da defesa da liberdade e da conservação da igualdade. Spinoza demonstra que a democracia não diz respeito apenas ao nú-



mero de cidadãos, mas ao modo pelo qual a multidão participa da cidade, da *polis* [TP, XI, 2], enquanto Clastres descreve a posição do chefe nas sociedades primitivas, a relação do chefe com a palavra, a permanente expropriação a que a sociedade submete seu chefe e a impossibilidade de o chefe se apropriar da produção social. O segundo projeto político na obra desses dois autores reside na perspectiva do olhar lançado sobre a vida política. Spinoza e Clastres, além de descreverem as instituições da multidão livre e da sociedade primitiva, ou seja, além de exporem o funcionamento da sociedade democrática e igualitária, constroem um modo democrático de pensar a política. Ambos pensaram a política democrática e conceberam democraticamente o político.

A perspectiva democrática do político abre caminho para entender a ação política a partir da cooperação e da reciprocidade. Em uma passagem do *Tratado político*, Spinoza sintetiza a percepção democrática sobre o político:

o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter (...) os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, confluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. (TP, II, 15)

Um pensamento democrático sobre o político é condição necessária para combater a cínica abordagem descritiva sobre a ação política, na qual se baseia até quem defende que a política equivale a um campo de extermínio dos inimigos públicos, e para estabelecer a distinção entre as sociedades de liberdade e as sociedades sem liberdade, o *imperium sui iuris* e o *imperium alterius iuris*, a multidão livre e a multidão servil. Portanto, na obra de Clastres e na de Spinoza, a reflexão sobre o problema da liberdade política se desenvolve a partir de um horizonte democrático. A

liberdade não se resume a uma questão individual, a uma fresta deixada aberta pelo Estado. Ela consiste em uma questão comum, uma questão política em sentido pleno.

Inspirado em La Boétie, Clastres defende que o problema posto pelo Rimbaud da filosofia política foi o seguinte: “como pode a renúncia à liberdade ser duradoura?”.<sup>15</sup> Esse tipo de interrogação também moveu Spinoza na elaboração de seu *Tratado teológico-político*, obra que se debruça sobre a análise do papel dos ritos religiosos na conservação da superstição. Nos dois casos, a questão da duração da servidão contém um alerta: os instrumentos de conservação da renúncia da liberdade são os mesmos que promovem o aprofundamento dessa renúncia. Como afirma Clastres, “o mal absoluto é suscetível de todos os graus: há uma hierarquia do pior, e o Estado totalitário, sob suas diversas figurações contemporâneas, está aí para nos lembrar que, por mais profunda que seja a perda da liberdade, ela nunca é suficientemente perdida, nunca se acaba de perdê-la”.<sup>16</sup>

Essa passagem é importante para evitar interpretações niilistas da obra de Clastres, pois elas impediriam qualquer relação entre a antropologia política de Clastres e a filosofia política de Spinoza. A intenção de Clastres não é condenar à danação eterna as sociedades com Estado, mas provocar uma reflexão sobre as condições de aprofundamento da perda da liberdade. Abrir mão da liberdade não é necessário, não decorre da natureza humana ou da essência da ação política. Consequentemente, é possível interromper a perda da liberdade e combater o totalitarismo. Spinoza, por sua vez, nos faz lembrar que a defesa da liberdade e o combate contra seus adversários nos tornam mais potentes e, consequentemente, mais livres. Com ambos é possível concluir que as sociedades divididas em classes, as sociedades com Estado e submetidas ao comando capitalista podem reinstaurar, à sua maneira, a liberdade. Para tanto, é preciso, de saída, considerar que o Estado e seu sócio contemporâneo, o capital, não são eternos. Talvez não sejamos nunca mais selvagens, mas isso não nos impede de aprender com os selvagens como inocular a democracia, a igualdade e a liberdade no Estado.

## Notas:

- 1 CLASTRES, Pierre. A economia primitiva. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 167.
- 2 CHAUI, Marilena. Contra o Um, contra o Estado: o contradiscurso de Clastres e La Boétie. In: *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 137: “Por contradiscurso, entendemos um discurso que não se erige como positividade contra outro discurso igualmente positivo, mas um discurso que se elabora na medida em que abala a positividade do discurso instituído desvelando o não senso que o sustenta. O contradiscurso solapa a opinião instituída e desloca o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao que não podia ser pensado sem franquear para si um novo caminho”.
- 3 Por império dentro de um império Spinoza compreende todo tipo de formação sociopolítica em que o poder se encontra separado da multidão, ainda que tal separação seja da ordem da superstição, e não da razão.
- 4 HOMERO. *Odisseia*, Canto XII, 37-54 (para a advertência de Circe a Ulisses sobre o perigo da sedução pelo canto das sereias e a recomendação de que ele tape os ouvidos dos companheiros com cera e se amarre ao mastro do navio) e Canto XII, 144-200 (para o encontro com as sereias e a firmeza dos companheiros, que ignoram as ordens do Odisseu para soltá-lo etc.). Cf. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.
- 5 Neste capítulo, utilizamos a edição do *Tratado Político*: ESPINOZA, Baruch de. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- 6 CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 219.
- 7 CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 222.
- 8 CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 60.
- 9 CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 49.
- 10 CLASTRES, Pierre. O retorno das Luzes. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 190.
- 11 CLASTRES, Pierre. A economia primitiva. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 177.
- 12 CLASTRES, Pierre. A Sociedade contra o Estado. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 224-225, *grifos nossos*.
- 13 CLASTRES, Pierre. Troca e poder. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 47.
- 14 CLASTRES, Pierre. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 143.

- 15 CLASTRES, Pierre. Liberdade, Mau encontro, Inominável. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 152.
- 16 CLASTRES, Pierre. Liberdade, Mau encontro, Inominável. In: *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 152.

# **Entre la fuerza destituyente de la revuelta y la potencia instituyente de la multitud: afirmar el poder constituyente del pueblo**

*Braulio Rojas Castro* – Universidad de Playa Ancha (UPLA)

El odio aumenta con el odio recíproco y puede, en cambio, ser destruido con el amor.

*Spinoza, E3P43<sup>1</sup>*

La primera versión de este texto fue leído en la sesión de cierre del XVI° Colóquio Internacional Spinoza: Filosofía e Liberdade, el 5 de diciembre de 2019, en Rio de Janeiro. Lo expresado en ese momento estaba marcado por el fragor de la revuelta social desatada en Chile a partir del 18 de octubre de 2019, y por el dolor y la rabia ante la violenta respuesta de las fuerzas del orden, quienes había reprimido a la multitud, siendo la mutilación de ojos de varios manifestantes y personas que no participaban directamente en protestas, una de las más crueles de ellas.

Si bien el conflicto que motivó las reflexiones que se pusieron en juego en ese momento aún están presentes, la revuelta no se ha cancelado, la intensidad de las dinámicas políticas y sociales, en Chile, en el cono Sur, y en el planeta, se han visto radicalmente modificadas con la pandemia de Covid-19, y las políticas represivas y de coerción que los Estados han aplicado para controlar, más a la población que a la expansión del virus. Sin embargo la masa deviene multitud organizada, aún de forma dispersa e inorgánica, con una cierta inteligencia de enjambre,<sup>2</sup> pujando por expresarse y exigir mejores condiciones de vida, justicia y dignidad. Es lo que hemos visto en el Black Lives Matter en USA, las movilizaciones en Francia, en Colombia, en Costa Rica, y en muchas

otras partes del planeta. Por otra parte, la dimensión biopolítica, que implica un control tanto de las poblaciones como de las y los individuos, la amenaza bio-militar y la especulación de las industrias farmacéuticas en la producción y distribución de posibles vacunas, se han constituido en peligros a los cuales la sociedad civil, las comunidades y colectivos organizados, tienen que enfrentarse en evidente desequilibrio de fuerzas.

En el caso de Chile, al momento de la publicación de este texto, ya habrá sido efectuado el Plebiscito (25 de octubre de 2020) para aprobar, o rechazar, un proceso constituyente que haga posible, por voluntad popular, cambiar la Constitución de 1980, la que promovió e impuso el dictador Pinochet, habiendo elegido la ciudadanía alguno de los dos mecanismos propuestos para ese cometido: la Convención Constitucional con el 100% de las y los Constituyentes elegidos por votación directa, o la Convención Mixta, con un 50% de congresistas vigentes, y un 50% de Constituyente elegidos por votación. Cabe señalar que este proceso se llevará a cabo en Estado de Excepción y con Toque de Queda, con las ciudades militarizadas, con milicos con armamento de guerra amedrentando a la población, y con las minorías fascistas saliendo a las calles con símbolo espurios (esvásticas, banderas confederadas, fotos de Trump) con total impunidad y protección de las fuerzas de orden público.

Por mi parte espero que al momento de que usted esté leyendo esto, haya ganado la opción Apruebo, y la Convención Constitucional como mecanismo para la redacción de una nueva carta magna desde una hoja en blanco, sin embargo, aunque eso haya sucedido así, es necesario aclarar que ese optimismo parte de la conciencia de una derrota política: la demanda que se cantaba y gritaba en las calles a partir de la Revuelta Social, era la de una Asamblea Constituyente popular y ciudadana, demanda en la que confluyen todos los procesos de organización popular y del ejercicio de la autonomía política, territorial, cultural y de autodefensa, que se han movilizado en la historia del bajo pueblo de Chile y de las Américas, lo que se expresa en la consigna de “crear poder popular”. Esa demanda fue transada cuando se firmó de manera transversal el Pacto por la Paz por parte de la mayoría de los partidos políticos, – menos el Partido Comunista de Chile,

el Partido Humanista y Convergencia Social (partido recientemente creado de tendencia Autonomista), entre otros grupos minoritarios –, el 15 de noviembre de 2019.<sup>3</sup> Sin embargo, es necesario asumir y reconocer, que, más allá de la “traición” a las demandas por una destitución de la normalidad neoliberal, en una negociación de la cual no era posible esperar nada relevante en relación a una radical transformación de las actuales condiciones de despotismo económico en las que vivimos, no hubo la suficiente fuerza política e insurreccional para imponer la voluntad de la multitud alzada en la calles. Las razones de ello deben ser asunto de discusión estratégica y reflexión teórica, para la articulación de la siguiente revuelta. Además, me parece que esta coyuntura plantea la necesidad de una discusión sobre la demanda de una nueva Constitución, pues, me parece, se fetichiza el acto constitucional como si fuese la expresión misma de la potencia instituyente del pueblo. Sin embargo cabe preguntarse, para qué una Constitución,<sup>4</sup> toda vez que es el Estado el que reclama un marco regulatorio como la Constitución, para violarla, como lo decía Diego Portales, el verdadero padre de la Patria fascista chilena.<sup>5</sup>

De alguna manera, constatamos como los conceptos de la filosofía política nos han estallado en la cara, abstracciones, como las de la *multitudo*, poder popular, y derecho de resistencia, se han materializado en las calles entremedio del humo de las barricadas, las consignas y cánticos, los disparos y la represión policial. Parafraseando a Nietzsche, esos conceptos se han hecho carne y sangre en nuestros cuerpos, y arrasan con la estabilidad del sistema social en el que, incómodamente, habíamos. Lo que había sido el Chile hasta la semana del 14 al 18 de octubre, cuando la violencia acumulada después de 46 años de dictadura y post-dictadura, en los que se han implantado, a sangre y fuego las políticas económicas que han precarizado, hasta condiciones insoportables, las condiciones de vida de la población, se fracturó de forma estrepitosa cuestionando el pacto de gobernabilidad neoliberal. Esto nos obliga a reflexionar poniendo entre paréntesis los sustratos epistemológicos y políticos con los cuales entablábamos una relación con la realidad, y los múltiples flujos de fuerzas y deseos que la atraviesan. Intentar comprender, para transformar, las condiciones que llevaron a esta confrontación es un

imperativo que debemos asumir con responsabilidad y valentía quienes deseamos una vida digna para los pueblos que moran en este territorio.

### **Evadir la servidumbre**

Esteban de La Boétie (1530-1563), en la primera mitad del siglo XVI, plantea un cuestionamiento radical a los fundamentos del poder expresando al inicio de su ensayo la siguiente declaración:

Gran cosa es, por cierto, y sin embargo tan común que es preciso dolerse de ella que sorprenderse, ver un millón de millares de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de alguna manera (tal parece) encantados y hechizados por el nombre de uno solo, del cual ni deben temer la potencia, puesto que es uno solo, ni amar las cualidades puesto que con ellos es inhumano y salvaje.<sup>6</sup>

Me parece que la servidumbre de la que La Boétie habla ya no sería sólo la que se impone ante el sometimiento a un rey o a un soberano sacralizado desde una estructura hierocrática y trascendental que demanda obediencia y devoción, no se trataría, tampoco, sólo de la servidumbre ante la figura emergente del Estado que se empieza a enseñorear en el horizonte de la Europa moderna, una servidumbre sellada mediante el “contrato”, por lo tanto, y a partir de esto, servidumbre “voluntaria” a las fuerzas despóticas y las emergentes relaciones de producción capitalistas. Como lo indica Albiac, “el proyecto de La Boetie no es tanto el de configurar una teoría del sujeto político, cuanto fundamentar una teoría general de la subjetividad”.<sup>7</sup> No se trataría de la búsqueda de un sujeto que opere como motor y locus de la liberación, sino, más bien, denunciar a la función sujeto como un mecanismo que opera desde la sumisión a un mandato trascendente: “¡No es que el sujeto esté enfermo; es que el sujeto es la enfermedad!”.<sup>8</sup> A partir de este sustrato la relación entre el poder y el saber funcionaria sobre las subjetividades, entendidas como singularidades somáticas que son iluminadas y aniquiladas por la luz de un poder que se disfraza con el rostro de un Soberano absoluto y la de un saber que extrae la verdad de los cuerpos, dado que “la función sujeto en un cuerpo determinado sólo puede hacerse de una manera



discontinua, incidental, ocasional, marcando el cuerpo de los individuos por una insignia, por el gesto que hace”.<sup>9</sup> En la *función sujeto*, se hace expresa la domesticación de la unidad somática que constituye al individuo, toda vez que es posible reconocer que hay “dos significaciones de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo”.<sup>10</sup> El poder se manifiesta, entonces, como una relación de fuerzas que es necesario captarlas en su capilaridad, en sus efectos más extremos y periféricos; comprenderla en su función de producir *sujetos* que se encuentran sujetos a coacciones y sometimientos múltiples y heterogéneos, y que, en última instancia, se “sujeta” en los cuerpos de los individuos. De ahí que es necesario asumir que el poder no está localizado, fijo, ni está en manos de un grupo determinado, sino que “debe analizarse como algo que circula o, mejor, como algo que sólo funciona en cadena”,<sup>11</sup> considerando que el poder no se reparte de una manera ni igualitaria ni democrática. En última instancia, lo que está en juego en esta idea es que el “poder” no se sufre ni se padece como algo externo al individuo, sino que “todos tenemos poder en el cuerpo [...] el poder – al menos en cierta medida – transita, trashuma por nuestro cuerpo”.<sup>12</sup>

Spinoza no está ajeno a esta problemática, que aborda en el *Tratado político*. Su análisis de la esclavitud se desprende del tratamiento que hace de la obediencia, el que se desplaza a la cuestión de delimitar las condiciones por medio de las cuales un individuo puede poner bajo su potestad a otro:

Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o la segunda forma, sólo posee su cuerpo, pero no su alma; en cambio, quien lo tiene de la tercera o la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto desaparezca ésta o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo (*TP*, II, 10).<sup>13</sup>

De los cuatro casos de sumisión expuestos por Spinoza, se establece como criterio de clasificación el sometimiento del cuerpo y el sometimiento del alma, pero, ya sea que se dé sólo el del cuerpo, o se dé el caso de que haya dominación tanto del cuerpo como del alma, no hay irreversibilidad en la dominación. Chauvi señala que en esta distinción de Spinoza operan las categorías de *sui juris* y las de *alterius juris*, aquel que recusa toda dominación, ejerce su derecho como *sui juris* en cambio, el que está en una relación de sometimiento con respecto a otro, está en una condición de *alterius juris*.<sup>14</sup> Sin embargo, si bien de facto no es posible evitar la servidumbre y la esclavitud, no existe ningún fundamento, ni natural o jurídico, que impida la liberación. Este “deseo de servidumbre”, si bien no estaría inscrito en la esencia misma del ser humano, en tanto modo de la sustancia, surgiría como una modificación afectiva que implica una depotenciación del *conatus* de un individuo a partir de un entramado de pasiones tristes que lo determinan. Spinoza, en el *Tratado político* aborda esta cuestión aporética, señalando que, si bien la sublevación es posible, es decir, nada ni nadie puede enajenar el derecho de la *multitudo*, inscrito en su propia potencia, de deponer a un soberano que rompe con el pacto que lo liga y obliga a velar por el bienestar, la paz y la seguridad de los súbditos, esto no tiene ningún peso ni valor si no se destituyen las condiciones que hacen que, por un lado, emerja un individuo que coopte el poder del Estado para sus propios fines egoístas sin considerar el bien común, y por otro, los individuos “accepten” o se dejen subsumir por las fuerzas inscritas en las dinámicas del sometimiento.

Por otra parte, sabe que el ansía desmedida por reconocimiento, el deseo sin control por la riqueza y la búsqueda incesante del placer sensual, desvían al individuo del camino hacia el ideal de vida acorde con el *conatus* que lo constituye y le incita a perseverar en su ser,<sup>15</sup> adquiriendo una relevancia central en la construcción de la subjetividad, tramada por la fuerza del deseo que incita a los individuos a ejercer su derecho natural a todas las cosas.<sup>16</sup> En este nivel de análisis me parece que es posible establecer que Spinoza, junto con perfilar la figura del libertino de tipo sadiano, entregado plenamente al goce, está también prefigurando críticamente el *ethos*<sup>17</sup> del capitalista y del político como figuras predominantes de la

modernidad, lo que se expresa en el proceso de acumulación mediante la expropiación planetaria<sup>18</sup> y el proceso de concentración y cooptación de los flujos de mercancías y riquezas, personas, y apropiación territorial, que da origen al Estado. Entonces se puede afirmar que Spinoza ya vislumbra la violencia de la transformación social que está aconteciendo, y cómo será determinante en la constitución del carácter afectivo de los individuos y el consecuente proceso de construcción de sujetos.

Frente a esta violencia que está en el origen de la Modernidad, la *multitudo* se subleva. Pero La Boétie es escéptico ante las rebeliones violentas, pues sabe que “La servidumbre permanece en el interior del movimiento que quiere producir la libertad”,<sup>19</sup> quedando el fenómeno de la sumisión de muchos a uno solo como un enigma inquietante. Sin embargo, La Boétie solo plantea el problema, dejándolo en la incertidumbre de la denegación: “Decidíos, pues, a dejar de servir, y seréis hombres libres, No pretendo que os enfrentéis a él, o que lo tambaleéis, sino, simplemente que dejéis de sostenerlo. Entonces veréis cómo, cual coloso privado de la base que lo sostiene, se desplomaría y se rompería por sí solo”.<sup>20</sup>

Sin embargo, a pesar de este llamado a una no-acción, una denegación a participar del orden establecido, dado que todo orden es, en sí mismo, coercitivo, reconoce La Boétie que la condición de siervo contraviene el dictamen de la naturaleza, pues, “¿podría caber en la mente de nadie que, al darnos a *todos* la misma compañía, la naturaleza haya querido que *algunos* fueran esclavos?”.<sup>21</sup>

Siguiendo a Marilena Chaui me parece que el texto de La Boétie puede ser cualificado como un “contradiscurso”, pues apunta a una cuestión anterior a toda salida política posible al problema de este oxímoron expresado en el término “servidumbre voluntaria”, en el sentido de que no expresa ninguna positividad en oposición a un discurso instituido al cual se oponga propositivamente, pues, todo “contra-discurso socava la opinión establecida y descoloca el pensamiento a un nuevo lugar donde la cuestión se abre a lo que no podía ser pensado sin abrir para sí mismo un nuevo camino”,<sup>22</sup> operando desde una inoperosidad esencial, entendida como una potencia pasiva en sentido averroísta, distinguiendo “el campo

del pensamiento de aquel de los cuerpos”.<sup>23</sup> La servidumbre sería producto de un infortunio o un mal encuentro que le acontece al individuo, lo que le lleva a perder el deseo por la libertad como una depotenciación de su *conatus*, pues, “Desaparecidos el amor a la libertad y arraigada la terca voluntad de servir, los humanos desaprendieron como ser Libres (sic) y olvidaron que por naturaleza obedecen sólo a la razón y no son siervos de nadie”.<sup>24</sup> Chauvi identifica en el texto de La Boétie dos hipótesis posibles que hacen que los individuos deseen su propia servidumbre: aquella que afirma que la servidumbre no sería algo enraizado en la naturaleza racional humana, sino obra de la fortuna, un imprevisto o infortunio, una contingencia que le acontece al individuo, y lo determina; o, producto, por un lado, de la coerción, y por otro, de la ilusión, en el sentido de un engaño, pues por coerción, “los hombres se ven obligados contra su voluntad para servir al más fuerte”, o también, “son engañados por las palabras y los gestos de otro prometiéndoles libertad y bienes, mientras que los somete y abusa de ellos”<sup>25</sup>. Sin embargo, estas dos hipótesis son desplazadas por otra más enigmática y profunda: “Consentimos en servir porque deseamos ser servidos”<sup>26</sup>, la tiranía habita dentro de cada uno de nosotros, eso es lo que nos lleva, no sólo a desear la sumisión, sino que, más radical aún, deseamos dominar a los otros y por eso aceptamos la servidumbre como un hecho ineludible. Las distinciones esgrimidas para justificar la servidumbre, ya sea por naturaleza, ya por coerción, o por engaño, quedan obliterados por esta determinación ontológica que apela a la ambivalente fuerza del deseo en tanto esencia del individuo humano.<sup>27</sup>

### **Destituir el capital**

La cuestión de la servidumbre ha sido principalmente abordada desde una perspectiva eminentemente política, privilegiando la crítica a la relación de subordinación de los individuos y los colectivos a la figura del Estado,<sup>28</sup> ya sea desde el contexto de la razón de Estado o la de la gubernamentalidad liberal que se le opone. Me interesa situar esta interpretación desde las relaciones económicas de tipo capitalista, en especial de la dimensión “práctica” que las caracterizan. Se asume, para esto, que el pensamiento que está a la base de la emergente economía-política está cruzado por una

posición ético-moral, que se plasma en una concepción del individuo, de la sociedad y del mundo como totalidad. Sobre esta base está fundado el mito liberal del “libre mercado”, como aquel espacio en el que circularían libremente los símbolos del prestigio social, los significados socialmente relevantes, los valores, las mercancías, el que aparejado con el discurso sobre la no intervención del Estado en la esfera económica, la libre capacidad de emprendimiento de los individuos y la lógica del “dejar hacer”, en el fondo, se sustenta en una total desconfianza en el ser humano:

La ideología del mercado nos asegura que los seres humanos son un desastre cuando intentan controlar sus destinos («el socialismo es imposible»), y que somos afortunados por poseer un mecanismo interpersonal -el mercado- que puede sustituir a la *hubris* humana y a la planificación y reemplazar por completo las decisiones humanas. Sólo tenemos que mantenerlo limpio y engrasado, y -como el monarca hace ya tantos siglos- se ocupará de nosotros y nos tendrá a raya.<sup>29</sup>

Frédric Lordon<sup>30</sup> sitúa la discusión sobre la cuestión de la servidumbre en el campo de la crítica filosófica y política a la estructura económica capitalista en su estado actual de configuración, impugnando las argucias<sup>31</sup> con las cuales opera, como la cuestión del “consentimiento”, como un dispositivo que legitima la libre participación del individuo en un mercado de intercambio de bienes y servicios, señalando que “está generalmente manchado por una violencia que proviene de estar directamente al servicio de un deseo-amor exterior [al individuo y al colectivo] y de que es obtenido sobre un fondo de amenazas”.<sup>32</sup> Más allá del principio ideológico liberal de la libre concurrencia en el mercado, como el lugar en donde se distribuyen los bienes y los servicios, Lordon nos recuerda que “En las organizaciones capitalistas la subordinación jerárquica tiene por función asignar a los individuos a una tarea definida en el desglose de la división del trabajo, es decir a un objeto de actividad a convertirse en objeto de deseo”.<sup>33</sup> El truco de la servidumbre capitalista funciona bajo la premisa de que el “mercado” hace que el asalariado desee lo que se le permite desear según el lugar que ocupe en el sistema económico-social, como si fuese dueño de su propio deseo, pues lo que se divulga e instituye

es que “Lo propio de la dominación consiste en fijar a los dominados a objetos de deseo menores (...) Regular la distribución de lo deseable podría ser entonces el efecto más característico de la dominación”.<sup>34</sup>

Spinoza, hacia el final del Prólogo al libro Tres de la *Ética*, interpela a “aquellos que prefieren detestar o ridiculizar los afectos y las acciones de los hombres, más bien que entenderlos” (E3Prologo). Inmediatamente después afirma cuál será su método para abordar estas cuestiones: “Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de línea, planos o cuerpos” (E3Prologo). Lo mismo es expresado en la Introducción del TP, poniendo el acento en la dimensión material de los afectos.

por eso [...] he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno, y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire (*TP*, I, 4).

Lo que está puesto en juego en esta afirmación radicalmente materialista de exponer y analizar la relación de los afectos con la política, es la dimensión del conflicto como un elemento inscrito en las relaciones que las y los individuos sostienen entre sí. La ontología del deseo spinozista como lo señala Kaminski es una política pasional: “de luchas tácticas y estrategias contra las pasiones tristes y los subproductos alienantes, escindentes de la potencia del cuerpo y sus ideas”.<sup>35</sup> Por lo tanto, el deseo queda, desde esta perspectiva, cruzado por una filigrana que lo posiciona en una dualidad permanente entre una biopolítica afirmativa,<sup>36</sup> que potencie el poder de la multitud y el individuo, y una biopolítica negativa que subsume bajo el sometimiento a ambos, tal como acontece con la *Vitalpolitik* (política de la vida) neoliberal, cuyo objetivo es “alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas”.<sup>37</sup>

Sin embargo, esto no tiene nada de espontáneo, ni es un proceso natural, es una operación que se desencadena en un momento preciso de la historia de los Estados occidentales, y que para nosotros hoy tiene el sesgo de presentárenos como una teoría envolvente, totalizante y totalitaria. Jameson lo explícita de manera clara, “la fuerza del concepto de mercado reside, como dicen hoy, en su estructura «totalizadora»; esto es, en su capacidad de proporcionar un modelo de una totalidad social”.<sup>38</sup> Sobre esta base está fundado el mito liberal del «libre mercado», como aquel espacio en el que circularían libremente los símbolos del prestigio social, los significados socialmente relevantes, los valores, las mercancías, los capitales, y los individuos, como objetos deseables por los cuales disputan las y los individuos, cooptando su deseo.

La racionalidad política neoliberal, según como la describe Santiago Castro-Gómez a partir de los análisis de Foucault, impugna toda política social desde el Estado “cuyo primer objeto sea la igualdad, aun relativa, que se asigne como tema central la distribución equitativa [porque] Una política social no puede fijarse la igualdad como objetivo”,<sup>39</sup> imponiendo la “multiplicación de la forma ‘empresa’ dentro del cuerpo social.”<sup>40</sup> Esto tiene como efecto la desarticulación e invalidación de todo tipo de organización social por fuera de las lógicas de competencia del mercado, “se trata, pues, de una acción gubernamental que busca crear una sociedad sometida enteramente a la dinámica competitiva”<sup>41</sup> cómo expresión de la libertad, la que se sostiene en la estabilidad de cuatro instituciones: la moral, la ley, la propiedad privada y el mercado,<sup>42</sup> es decir, liberalismo económico con una fuerte impronta autoritaria y conservadurismo moral. Esto no significa bajo ningún punto de vista una retirada de la política, ni mucho menos un aislamiento de la dimensión económica, que se autonomizaría de la influencia de lo político, lo político se inscribe dentro de la operación económica:

Debemos sospechar, pues que las defensas esencialistas del mercado encierran en realidad otras cuestiones: los placeres del consumo son poco más que fantasiosas consecuencias ideológicas de las que pueden disponer los consumidores ideológicos que participan de la teoría del mercado, de la que ellos mismo no forman parte.<sup>43</sup>

Lo que se verá desplazado en este movimiento es la autonomía del individuo, pues estará sometida a los criterios de una trascendentalización de la inmanencia que se sitúa en la noción de mercado. El gobierno, desde este punto de vista, será, de aquí en más, una racionalidad que administrará intereses privados desde el lugar político de lo público:

Se trata de la elaboración del poder público y la medida de sus intervenciones ajustadas al principio de utilidad. Intercambio por el lado del mercado, utilidad por el lado del poder público. Valor de cambio y veridicción espontánea de los procesos económicos, medidas de utilidad y jurisdicción interna de los actos del poder público. Intercambio para las riquezas, utilidad para el poder público.<sup>44</sup>

Desde una perspectiva spinozista, se sabe que la ambición, avaricia y lujuria, desvían al individuo del camino hacia el ideal de vida humana, porque el afán de riqueza y la búsqueda del honor adquieren una relevancia central en la construcción de la subjetividad moderna, tramada por la fuerza del deseo, que incita a los individuos a colmarlo desde una posición hedonista. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, tempranamente había establecido la preponderancia de la fuerza de los afectos por sobre la imposición de una racionalidad ética de tipo trascendente: “en los honores y en la riqueza no existe, como en el placer, el arrepentimiento, sino que cuanto más se posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza”.<sup>45</sup>

Entonces se puede afirmar que Spinoza ya vislumbra la violencia de la transformación social que está aconteciendo, y cómo será determinante en la constitución del carácter afectivo de los individuos y el consecuente proceso de construcción de sujetos. Este hecho puede ser comprendido a partir de la forma como Spinoza analiza el afecto del odio: “Si alguien es afectado por uno de distinta clase o nación con un afecto de alegría o tristeza acompañado, como causa de su idea, bajo el nombre universal de clase o nación, no sólo le amará u odiará a él, sino a todos los de la misma clase o nación” (E3P46), lo que permitiría entender la manera como el sistema de desigualdades que sostiene a la política económica y social



neoliberal, instala un odio hobesiano en todos los niveles de las relaciones sociales, el que es aplacado con la violencia de los Aparatos Represivos del Estado.<sup>46</sup> Frederic Jameson lo expresa de la siguiente manera:

Lo sorprendente de estas reflexiones es que parecen identificar dos cosas que casi siempre se han considerado como conceptos muy distintos: el «bellum omnium contra omnes» de Hobbes y la «mano invisible» de Adam Smith. [...] Aquí, sin embargo, lo relevante es que lo que Hobbes teme es, en cierto sentido, lo mismo que inspira confianza a Smith [...]. Hobbes necesita el poder estatal para domar y controlar la violencia de la naturaleza humana y la competición; en Adam Smith (y en Hegel, en otro plano metafísico) el sistema competitivo, el mercado, realiza la doma y el control por sí mismo, sin necesitar ya del Estado absoluto.<sup>47</sup>

Esto no significa bajo ningún punto de vista una retirada de la política, ni mucho menos un aislamiento de la dimensión económica, que se autonomizaría de la influencia de lo político, lo político se inscribe dentro de la operación económica:

Debemos sospechar, pues que las defensas esencialistas del mercado encierran en realidad otras cuestiones: los placeres del consumo son poco más que fantasiosas consecuencias ideológicas de las que pueden disponer los consumidores ideológicos que participan de la teoría del mercado, de la que ellos mismo no forman parte.<sup>48</sup>

El estricto racionalismo de Spinoza, sustentado en la ontología de la univocidad sustancial de todo lo que existe y en el determinismo de todo lo que acontece con absoluta necesidad, le permiten fundamentar un realismo político con el cual construye una teoría política a distancia tanto de la utopía renacentista como de la razón de Estado de la primera modernidad. Con esto, Spinoza diferencia y distingue entre dos figuras, o personajes filosófico: los filósofos, que “conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran que fueran” (*TP*, I, 1) y los políticos, “que se dedican a tenderles trampas a los hombres, más que ayudarles, y se juzga que son más hábiles que sabios” (*TP*, I, 2). Para hacer esto, afirma que: “cuando dirigí mi atención (*animus*) a la política, no me propuse

exponer algo nuevo o inaudible, sino [...] deducir de la misma condición de la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica” (*TP*, I, 4).

Desde una actitud ético-política spinozista, la manera como un individuo determine su relación con el mundo de las riquezas, el capitalismo; el mundo del reconocimiento y de los honores, la política; y la dimensión de los afectos y el placer del cuerpo, será relevante en el modo como ese individuo y el colectivo en el cual se integra, experimente y ejerce su *conatus* y como una sociedad se determine a sí misma.

### **Instituir: hasta que la dignidad se haga costumbre**

La manera como ha actuado la derecha política junto con el gran empresariado, y los altos mandos de las Fuerzas Armadas desde el Golpe de Estado, hace patente la potencia represiva y despótica del sistema económico neoliberal, el que desde sus orígenes ha sostenido una íntima complicidad con las políticas de represión y desaparición, en Chile, y en toda Latinoamérica. Criminalización de la pobreza, pauperización de la vida, deslegitimación cultural, explotación laboral, suplicio de sus cuerpos, son algunas de las operaciones con que los Estados, las Transnacionales, y las mafias operan conjuntamente en la persecución y aniquilación de las y los jóvenes pobres de las barriadas, poblaciones callampas, favelas de América Latina. Esto es más grave aún en los territorios en los que viven comunidades originarias sometidas a la discriminación racial y de género junto a las segregaciones demopolíticas que se inoculan al cuerpo social desde las fábricas de producción de realidad, como lo son los medios de comunicación masivos (televisión, redes sociales, publicidad): negro/a, cholo/a, indio/a, roto/a de mierda... significantes que indica a las y los que quedan fuera de la cuenta. Lo que se verá conculcado en este movimiento es la autonomía tanto individual como de los colectivos y comunidades, pues su *conatus* estará sometida a los criterios de una inmanencia determinada por la noción de mercado. Esto me parece importante para comprender el estallido social en Chile, pues nos enfrenta a la matriz más íntima de la ideología dominante, que ha intentado aniquilar la lucha de clases como un resabio de un pasado que había quedado atrás.

Contra eso se ha rebelado el pueblo de Chile. Estamos frente a una reacción popular contra las políticas económicas promovidas desde los grandes centros de administración financiera global: FMI, BID, BM, y sus alianzas con las oligarquías nacionales y transnacionales. La concepción de la democracia como una serie de procedimientos formales que aseguren la alternancia del poder entre los grupos dominantes, excluyendo a las masas, generó tensiones que, a la luz de los hechos, explotaron de forma dramática y violenta en un proceso destituyente de una mirada universalista y totalizante hegemónica por un “sutil totalitarismo”<sup>49</sup> impuesto por la racionalidad económica y la gubernamentalidad neoliberal. Lo destituyente permite decir lo prohibido... hablar una lengua que ni siquiera se enfrenta a la lengua dominante, que fluye por otros cauces que a veces, a lo largo de ese largo tiempo histórico que es la historia de los oprimidos, se desborda. Lenguaje que enuncia aquello que desde hace mucho tiempo se viene callando, avalando, celebrando. Voz colectiva que enuncia lo in-decible, lo in-audible, lo insoportable. Para nosotros, los que habitamos esta país llamado Chile, esto se determina como la continuación de la política de Seguridad Nacional y la Doctrina del Enemigo Interno como políticas de Seguridad Ciudadana y como Ley Antiterrorista. Su foco predilecto: las y los jóvenes pobres de las periferias urbanas, y las/los jóvenes campesinos e indígenas. Un “juventicidio”<sup>50</sup> desatado acontece, término que aparece en el contexto de la masacre que ejercieron las dictaduras en Argentina, y que es extensivo a todas ellas, también la chilena: perseguir, encerrar, asesinar a las y los jóvenes como práctica institucionalizada. Sería interesante que algún periodista comprometido o algún sociólogo crítico haga alguna investigación documentada sobre como desde los 90 en adelante la prensa derechista chilena, casi toda la prensa nacional, junto a las oficinas de seguridad de los diferentes gobiernos, tanto de la Concertación, la Nueva Mayoría como de la Derecha, han promovido y aplicado una política de criminalización del sujeto social joven: primero fue el joven “rebelde” junto a la masacre a las Juventudes Lautaristas, después la persecución a los jóvenes de la “pobla” identificados como “barras bravas”, como el “Wachuneí”, después los jóvenes anarquista, ahora las jóvenes feminista y los jóvenes mapuches.

Ser joven se ha convertido en un peligro.

Por ello, imaginar la posibilidad de transitar de la fuerza destituyente de la revuelta, a una dinámica instituyente,<sup>51</sup> implica asumir la revuelta, en el sentido en que la piensa el filósofo y mitólogo Furio Jesi, en su bello libro *Spartakus. Simbología de la revuelta* (2014), quien señala que:

A diferencia de la revolución, que brota de las contradicciones internas de la sociedad que deben invertirse en una precisión dialéctica correspondiente al ‘hoy’ o, como mucho, al ‘mañana’, la revuelta conserva del pasado herencias tan pesadas que hacen imposible una verdadera dialéctica.<sup>52</sup>

Esto se ve reflejado en el vacío de conducción política, en un sentido tradicional, de las acciones contra el capitalismo neoliberal que se han expresado en las revueltas acontecidas en estas dos décadas del siglo XXI. Esta dispersión da cuenta de la intensificación de la potencia emancipadora de la movilización de masas, pues, ante la ausencia de un individuo investido como líder o representante de las luchas, lo que se expresa es la configuración de un no-sujeto-político, en tanto la articulación difusa de todos los individuos aglutinados por un miedo común, o un deseo de venganza común,<sup>53</sup> lo que tiene como efecto que desde la fragmentación de la multitud, se delimiten orgánicas múltiples de confrontación al poder.

Para finalizar, quisiera pensar que la violencia desatada de manera sostenida, e insostenible en el tiempo de lo cotidiano por esta revuelta, es la expresión destructiva, en el sentido benjaminiano, del peso de ese pasado de dolor, muerte y explotación que el bajo pueblo lleva en su piel, y que al mismo tiempo reniega del hoy que hace insostenible una vida digna.

Pero la revuelta “precisamente porque excluye la dialéctica de las contradicciones internas del capitalismo pero permite la epifanía violenta de los componentes reaccionarios en manos de los revoltosos, suscita el ‘pasado mañana’” (Jesi 166). Desearía que esto fuese el preludeo intempestivo de ese pasado mañana en que otras condiciones de vida, materiales y simbólicas, permitan que las vidas vividas sean dignas.

## Notas:

- 1 SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico* (edición y traducción de Atilano Domínguez). Trotta: Madrid, 2009, p. 155.  
[N.E.] Neste capítulo, a sigla E representa a edição acima da obra de Spinoza.
- 2 Cf: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate, 2004, p. 120 y ss.
- 3 Disponible: <https://ellibero.cl/actualidad/por-la-paz-social-y-una-nueva-constitucion/>. Acceso en: 8 dic. 2020.
- 4 Cf: ROJAS CASTRO, Braulio. ¿Para qué una constitución? El conflicto entre la fuerza destituyente y el poder constituyente del pueblo. En Varixs Autorxs, *Arde. Acción Revolucionaria de Escritorxs. Libro colectivo por el Apruebo Constituyente*. s/d, 2020, p. 292.
- 5 Diego Portales Palazuelos (1793-1837), político y ministro de Estado, fue una de las figuras fundamentales de la consolidación del Estado oligárquico y autoritario en Chile. Según el historiador conservador Edwards Vives, la obra política de Portales “fue la restauración de un hecho y un sentimiento, que habían servido de base al orden público, (...): el sentimiento, era el respeto tradicional por la autoridad en abstracto, por el poder legítimamente establecido con independencia de quienes lo ejercían” (EDWARDS VIVE, Alberto. *La fronda aristocrática en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2001, p. 62). Salazar y Pinto, por su parte, señalan que “la teoría portaliana del Estado más parece el memorándum de un conspirador que la propuesta pública de un gran legislador o estadista. Y no podía ser de otro modo, siendo un hombre de elite mercantil y no de ‘comunidad productiva’; comandante de milicias y no patrón de inquilinos; de Santiago y no de provincia” (SALAZAR, Gabriel; PINTO, Julio. *Historia contemporánea de Chile I. Estado, legitimidad y ciudadanía*. Santiago de Chile: LOM, 1999, p. 34). La dictadura de Pinochet asume en Diego Portales un referente a partir del cual legitimar el carácter fundacional del Golpe de Estado.
- 6 LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets editores, 1980, p. 52-53.
- 7 ALBIAC, Gabriel. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos: Madrid, 2011, p. 142.
- 8 ALBIAC, Gabriel. *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza*. Tecnos: Madrid, 2011, p. 146.
- 9 FOUCAULT, Michel. *Poder psiquiátrico*. FCE: Buenos Aires, 2005, p. 64 y ss.
- 10 FOUCAULT, Michel. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n° 3, p. 7, 1988.
- 11 FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE: Buenos Aires, 2000, p. 38.
- 12 FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. FCE: Buenos Aires, 2000, p. 39.

- 13 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 96. [N.E.] Neste capítulo, a sigla *TP* representa a edição acima da obra de Spinoza.
- 14 Cf.: CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica Editora, 2013, p. 159.
- 15 “en los honores y en la riqueza no existe, como en el placer, el arrepentimiento, sino que cuanto más se posee de cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza” (SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza editorial, 2014, p. 76-77).
- 16 “Así pues, por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder” (*TP*, II, 4).
- 17 Podemos señalar, a modo de ilustración, la siguiente afirmación de Weber en relación a esta relación entre ética y *ethos* capitalista: “Es que, además, el *summum bonum* de esta «ética» consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudamonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular”. Cf: WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península: Barcelona, 1997, p. 48.
- 18 “Lo que marca la diferencia en el comercio de larga distancia propio del siglo XVI es el advenimiento de los saqueos a escala mundial, sobre todo en América del Sur. La conquista española, con su consabida búsqueda de oro y plata, constituye un emprendimiento estatal de dimensiones gigantescas”. (SASSEN, S. *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz: Buenos Aires, 2010, p. 124.)
- 19 LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets editores, 1980, p. 29.
- 20 LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets editores, 1980, p. 61.
- 21 LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets editores, 1980, p. 63.
- 22 “O contradiscurso solapa a opinião instituída e descoloca o pensamento para um novo lugar onde a interrogação abre-se ao que não podía ser pensado sem franquear para si um novo caminho” (CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica Editora, 2013, p. 137).
- 23 KARMY BOLTON, Rodrigo. *Potentia Passiva*. Giorgio Agamben lector de Averroes. En Rodrigo Karmy Bolton (Edit.). *Política de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Concepción: Ediciones Escaparate, 2011, p. 159.

- 24 “Desaparecido o amor da liberdade e enraizada a vontade obstinada de servir, os humanos desaprenderam a ser livres e esqueceram que por natureza obedecem apenas à razão e não são servos de ninguém” (CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica Editora, 2013, p. 150).
- 25 “Por coerção: os homens são forçados contra sua vontade a servir ao mais forte”; “Por ilusão: são enganados pelas palavras e gestos de um outro que lhes promete bens e liberdade enquanto os submete e abusa deles” (CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica Editora, 2013, p. 151).
- 26 “Consentimos em servir porque desejamos ser servidos. A servidão é voluntaria porque há desejo de servir, há desejo de servir porque há desejo de dominação e há desejo de dominação porque a tirania habita em cada um de nós” (CHAUI, Marilena. *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte; São Paulo: Autêntica Editora, 2013 p. 151).
- 27 Cómo señala Spinoza: “El *deseo* es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier *afección* suya a hacer algo” (E3DefAfect1). SPINOZA, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2009, p. 169.
- 28 Esta es la perspectiva tomada por la mayoría de quienes han trabajado sobre el ensayo de Laboétie, desde Félicité de Lamennais, Pierre Leroux, Simone Weil, Miguel Abensour, Pierre Clastres, Claude Lefort, entre otros, aunque Clastres aborda la cuestión del mercado junto con la del Estado. Cf.: LA BOÉTIE, Étienne de. *Le discours de la servitude volontaire*, Paris: Payot, 2002. Gabriel Albiac y Marilena Chaui en sus análisis e interpretaciones del texto de Laboétie se sitúan en la misma perspectiva.
- 29 JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta: Madrid, 2001, p. 211.
- 30 LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2015.
- 31 Cf: BOURDIEU, Pierre; LOIC JD Wacquant. *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós, 2001.
- 32 LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2015, p. 121.
- 33 LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2015, p. 122.
- 34 LORDON, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2015, p. 124.
- 35 KAMINSKI, Gregorio. *Spinoza: política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa, 1998, p. 84.
- 36 Cf.: SOTO GARCÍA, Pamela; ESPINOZA LOLAS, Ricardo. De la condición inmunitaria del Urstaat a la construcción de una biopolítica afirmativa. *Aurora. Revista de Filosofía*, v. 29, n° 46, p. 95-110.

- 37 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE: Buenos Aires, 2007, p. 187.
- 38 JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta: Madrid, 2001, p. 210.
- 39 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015, p. 176.
- 40 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015, p. 186.
- 41 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015, p. 195.
- 42 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015, p. 201.
- 43 JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta: Madrid, 2001, p. 210.
- 44 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE: Buenos Aires, 2007, p. 64
- 45 SPINOZA, Baruch de. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza editorial, 2014, §5, p. 76-77.
- 46 Cf. ALTHUSSER, Louis. Ideología Aparatos Ideológicos del Estado. En Slavoj Žižek (comp.). *Ideología, Un mapa de la cuestión*. FCE: México, 2003.
- 47 JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta: Madrid, 2001, p. 211.
- 48 JAMESON, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta: Madrid, 2001, p. 210.
- 49 ROJAS CASTRO, Braulio. Neoliberalismo y Dictadura: El conflicto entre ciudadanía y totalitarismo económico. *La Cañada*, n° 4, p. 127 y ss., 2013.
- 50 Disponible: <http://www.unla.edu.ar/documentos/institutos/isco/violenciaestatal.pdf>. Acceso em: 8 dic. 2020.
- 51 Siguiendo a Agamben: “Mientras que el poder constituyente destruye la ley para recrearla, el poder destituyente, en tanto que depone para siempre la ley, se abre hacia una verdadera época histórica” (AGAMBEN, Giorgio. *Para una teoría del poder destituyente*. Ponencia leída en el Instituto Nicos Poulantzas / Juventud SYRIZA. Atenas, Grecia, noviembre de 2013
- 52 JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014, p. 166.
- 53 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, III, 9: “No cabe duda, en efecto, de que los hombres tienden por naturaleza a conspirar contra algo, cuando les impulsa un mismo miedo o el anhelo de vengar un mismo daño”.



## **“He durst not write so boldly”: entorno da (meia) antecipação da posição spinozana na concepção hobbesiana da democracia**

*Frieder Otto Wolf* – Freie Universität Berlin (FU Berlin)<sup>1</sup>

Nós o “sabemos” duma fonte pouco segura: Aubrey, com o qualitativo “*the gossip*” (ou fofoca), relata que em reação ao *Tratado teológico-político* de Spinoza, que lhe foi apresentado por Lord Devonshire, em 1670, Hobbes teria exclamado: “*he [Spinoza] had outthrown him [Hobbes] a bar’s length, for he durst not write so boldly!*”<sup>2</sup> Essa metáfora de um jogo de competição de lançamento à distância implica, pelo menos, duas coisas: *primeiro*, que Hobbes se julgou empenhado no mesmo jogo em que Spinoza esteve ativo no seu *Tratado teológico-político*; *segundo*, que estava convencido que existia uma única e mesma dimensão de radicalidade em que foi superado pelo filósofo mais jovem.

**1.** Muito claramente, o que se oferece para uma compreensão bem-fundada de uma anedota, à primeira vista duvidosa, é o procedimento de ambos nas suas críticas às religiões oficiais: uma comparação simples entre os dois argumentos, em que Spinoza e Hobbes dissertam a esse respeito, será suficiente para aclarar-nos sobre esse assunto: enquanto Hobbes declara – muito dificilmente – a sua completa disponibilidade para obedecer ao soberano também nas suas interpretações da Bíblia, que teria avançado enquanto tais numa situação sem soberano definido, Spinoza declara também a sua disposição para a obediência ao soberano, mas qualifica-a, na parte final do *Tratado teológico-político*, de uma maneira decisiva:

O fim da república, repito, não é fazer os homens passarem de seres racionais a bestas ou autómatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com

os outros. O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade. Vimos também que, para constituir a república, é necessária uma só coisa, a saber, que todo o poder de decidir esteja nas mãos, ou de todos, ou de alguns, ou de um só. Na verdade, como o livre juízo dos homens é extremamente diversificado e cada um crê que só ele é que sabe tudo, sendo impossível que todos tenham a respeito de tudo a mesma opinião e falem a uma só voz, seria impossível viverem em paz se cada um não renunciasse ao direito de agir de acordo apenas com o que lhe dita a sua mente. A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar. Por isso, ninguém pode agir contra as determinações do soberano sem lesar o direito deste, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraude, cólera, ódio ou intenção de introduzir, por sua exclusiva decisão, qualquer alteração na república.<sup>3</sup>

Baseando-se na distinção muito sutil entre uma mera opinião e a religião, noutra passagem do *TTP* estabelece esse direito elementar de articular sua opinião e mais especificamente suas posições sobre as questões religiosas: “Além do mais, o método de Maimônides, suprime completamente qualquer certeza sobre o sentido da Escritura que o vulgo, através de uma leitura sincera, ou qualquer pessoa, através de um método diferente, possa alcançar. Rejeitamos esta tese, por ser prejudicial, inútil e absurda”.<sup>4</sup>

Um primeiro passo do argumento de Spinoza consiste numa distinção entre uma legislação pública – que mesmo tem de ser vinculante – e “o direito supremo de pensar livremente” – o que implica, segundo Spinoza, também a liberdade de explicar [o seu pensamento] e de interpretá-lo para ele próprio:

Primeiro, então, numa maneira quase idêntica aos argumentos de Hobbes:

No que toca à tradição dos fariseus, já dissemos anteriormente que ela não é coerente consigo mesma; e quanto à autoridade dos pontífices romanos, ela precisaria de uma prova muito mais evidente:

é a única razão por que a recuso. Porque se ela se deduzisse da Escritura com a mesma certeza com que antigamente os pontífices dos Judeus a podiam deduzir, eu nem sequer me importaria com o facto de ter havido entre os romanos pontífices hereges e ímpios. Também entre os pontífices hebreus houve outrora hereges e ímpios que ocuparam o pontificado por meios sinistros e que, no entanto, tinham nas suas mãos, por imperativo da Escritura, o soberano poder de interpretar a Lei (ver Deut., caps. XVII, 11, 12, e XXXIII, 10; Malaq., cap. n, 18). Mas como os pontífices romanos não apresentam nenhuma prova deste género, a sua autoridade permanece bastante suspeita. E para que ninguém fique a pensar, levado pelo exemplo do pontífice dos Hebreus, que a religião católica precisa também de um pontífice, convém notar que as leis de Moisés, por constituírem o direito público da Pátria, necessitavam absolutamente, para se manter, de urna qualquer autoridade pública. Se, efetivamente, cada um tivesse a liberdade de interpretar à sua vontade os direitos públicos, nenhum Estado poderia sobreviver, dissolvendo-se imediatamente e transformando-se o direito público em direito privado.<sup>5</sup>

Em outras palavras deixaria de ser obrigatório – e, por consequência, será incapaz de criar a paz. Depois dessa “retomada do Hobbes”, Spinoza tem um argumento inovador de verdadeira importância:

“Mas o que se passa com a religião é muito diferente. Porque, na medida em que ela consiste menos em ações exteriores do que na simplicidade e na autenticidade de ânimo, não está submetida a nenhum direito nem a qualquer autoridade pública”.<sup>6</sup>

Essa é uma passagem importante na sua argumentação. Afinal, em Hobbes, o argumento análogo excluía *todas* as ações exteriores. Essa afirmação é patentemente contrafactual, numa situação histórica em qual o adágio “*cujus regio, ejus religio*” foi geralmente aceita pelas políticas públicas. Ainda mais, Spinoza consegue introduzir uma nova categoria de avaliação: Essa “simplicidade e autenticidade de ânimo” que existe apenas no “foro interno”, mas é – de maneira contínua – realizada nas “vidas particulares” dos indivíduos: “A simplicidade e a autenticidade não se infundem nos homens por imperativo legal ou por meio da autoridade pública, e ninguém pode ser coagido, pela força ou pelas leis, a atingir a beatitude”.<sup>7</sup>

No processo dessa argumentação Spinoza, começa uma extensão do conteúdo dessas “vidas particulares”:

Para isso, é necessária a advertência fraterna e piedosa, a boa educação e, acima de tudo, o juízo livre e pessoal. E, se a cada um assiste o soberano direito de pensar livremente, mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores do soberano direito e da soberana autoridade de julgar acerca da religião e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios.<sup>8</sup>

Com isso, Spinoza ganhou a capacidade de tirar uma primeira conclusão:

Com efeito, a única razão por que os magistrados possuem autoridade soberana para interpretar as leis e o juízo supremo sobre assuntos públicos é precisamente o tratar-se de direito público. Pela mesma razão, cada um possui soberana autoridade de explicar a religião e de julgar nessa matéria, uma vez que isso pertence ao direito de cada um.<sup>9</sup>

Dessa maneira, Spinoza retoma o argumento de Hobbes da não existência de uma obrigação de se dirigir voluntariamente à força (cf. o próximo parágrafo).

Se, de fato, cada um possui plena autoridade para interpretar a Escritura, a norma para essa interpretação só pode ser a luz natural comum a todos e não uma qualquer luz acima da natureza, ou uma qualquer autoridade externa. Além disso, tal norma não deve ser tão difícil que só filósofos muito argutos a possam seguir; deve, sim, estar em consonância com a índole e a capacidade do comum dos homens. É como demonstrámos, o que acontece com o nosso método. Vimos, com efeito, que as dificuldades que ele agora apresenta não resultam da sua natureza, mas sim da negligência dos homens.<sup>10</sup>

Então, o que em Hobbes ficou restrito ao “foro interno”, o que não se pode nem deve ser submetido ao poder do soberano, é dessa maneira alargado aqui por Spinoza de modo decisivo: assim se cria uma esfera, na

esfera da religião assim descrita, uma esfera de “mera opinião”, incontrollável pela sua natureza, mas com existência palpável, em contraste ao foro interno de Hobbes, que *per definitionem* precisa estar invisível; esse *foro interno* de Hobbes, quando muito, tem uma dupla expressão real, para assim dizer, trágica nos olhos de Hobbes. Por um lado, uma tal opinião pode manifestar-se publicamente, de maneira inevitável, e por isso legítima, no caso de alguém condenado à morte pelo seu soberano. Embora não lhe seja permitido de resistir, no contexto do tratado hobbesiano de submissão, constitutivo de soberania, não lhe é obrigatório cooperar no processo da sua própria execução” – pode, como dizia Hobbes muito drasticamente “se deixar arrastar à força, em vez de se dirigir voluntariamente a esta”.

De fato, há aqui mais uma problemática em Hobbes que é ainda mais relevante: Hobbes declara explicitamente que é claro que existe uma obrigação de não resistir ao seu soberano. Mas uma vez passado ao momento da resistência, e assim iniciada a guerra civil, os revoltosos têm o direito de defender-se “com todo o seu poder” (*with all their might*).

A introdução dessa esfera nova da opinião (individual a ser articulada com outros) – corretamente sublinhada por Jurgen Habermas – pode, de fato, ser considerada um passo decisivo no caminho para a noção da opinião pública, reconstruída, na sua emergência liberal, por Habermas. Aqui também se pode falar numa radicalização de uma posição “tímida” de Hobbes na audácia – “boldness” – de Spinoza.

**2.** O mesmo se pode, efetivamente, constatar no que toca à teoria da democracia em Hobbes e Spinoza. Especialmente nos seus “Elementos da lei”, que circularam em um público restrito, mas muito importante<sup>11</sup> (e que somente foi publicado na sua integralidade, no século XIX, pelo intelectual alemão, Ferdinand Toennies), Hobbes insiste no carácter logicamente primário da democracia – a qual constrói, nas ulteriores exposições da sua filosofia política, como uma simples ordem de dominação da maioria. Portanto, sublinha a urgência de superá-la – porque será, segundo a sua análise, irremediavelmente instável. Nesse ponto, Spinoza diretamente inverte o argumento: a simplicidade da democracia enquanto

tal é a melhor garantia da sua estabilidade. Embora não tenhamos a exposição da democracia no seu *Tratado político*, podemos ter a certeza da sua dupla superioridade enquanto forma de Estado – tanto pela sua estabilidade, como pela liberdade que pode garantir. Talvez não será demasiado especulativo de ver aqui uma antecipação duma sociedade futura libertada de todas as estruturas de dominação – inclusive da dominação estatal.

3. Com essas observações, eu queria submeter ao debate que Hobbes e Spinoza – enquanto participantes num debate político radical europeu, embora enraizados nas suas experiências nacionais específicas – referindo-se, respectivamente, ao estabelecimento da dominação de uma classe capitalista agrária na Inglaterra com fundamentos seguros<sup>12</sup> e a abertura provisória de uma perspectiva de democracia radical na Holanda com a sua combinação característica de um capitalismo também agrário com um primeiro capitalismo financeiro – representam, por assim dizer, dois lados opostos duma mesma moeda: o do estabelecimento histórico da dominação do modo de produção capitalista, com o seu lado de implementação repressiva – (em Hobbes), mas também com o seu lado de esperanças abertas, baseadas na sua tendência fundamental para dissolver as estruturas de dominação tradicionais (universalizada talvez numa perspectiva ainda talvez irreal, e assim, pelo momento, utópicas)<sup>13</sup> – abrindo uma perspectiva de libertação para além da dominação (em Spinoza). E isso numa radicalidade de teorização profunda que a geração seguinte de grandes pensadores – John Locke (enquanto pensador do “individualismo possessivo” – caracterizado por C. B. Macpherson<sup>14</sup> – na base do liberalismo moderno) e Jean-Jacques Rousseau (enquanto pensador de uma democracia política para ser constituída num estado moderno) – não foram mais capazes de atingir.

Continua a ser um desafio importante compreender plenamente tanto a sua problemática comum – de compreender o Estado moderno concomitante com, mas não tomando-o como um mero reflexo do estabelecimento da dominação do modo de produção capitalista nas sociedades burguesas modernas – com a sua diferença profunda – uma perspectiva da estabilização política definitiva que permitiria o desenvolvimento da riqueza social,

do lado do Hobbes, e uma perspectiva de liberação humana que permitiria o pleno desenvolvimento do pensamento, do lado de Spinoza. Em outras palavras, podemos ler em Hobbes o momento de repressão inseparável da existência e da reprodução do Estado moderno, como surgiu nas revoluções modernas, enquanto Spinoza, numa Holanda com um breve momento de republicanismo radical, podia antecipar a perspectiva de uma sociedade moderna liberta da forma da dominação estatal.

Estou convencido que ambas posições têm uma nova relevância, e mesmo urgência, numa perspectiva dos desafios e das possibilidades reais que se abrem em um verdadeiro espaço político global e europeu de uma política democrática real e realista em gestação, que merece uma filosofia nova e, portanto, bem enraizada tanto nos respectivos debates públicos nacionais, como na tradição de filosofia radical que é nossa herança bem compartilhada.

#### Notas:

- 1 O autor agradece a ajuda decisiva de João Chaloub e de Bernardo Bianchi para exprimir-se num Português aceitável – sem lhes atribuir a responsabilidade das passagens acrescentadas depois.
- 2 “Ele [Spinoza] superou-lhe de uma inteiro barra, porque não osou escribir com tal coragem!”. No tocante dessa anedota, o estado do debate se encontra resumido no que segue: “One of the most tantalizing anecdotes in Aubrey’s not so brief life of Hobbes concerns Hobbes’ (alleged) reaction to Spinoza’s Theological-Political Treatise (TTP). As recently emended, the entire passage runs as follows: ‘When Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus first came out [1670], Mr. Edmund Waller sent it to my lord of Devonshire and desired him to send him word what Mr. Hobbes said of it. Mr. H. told his lordship: – Ne judicate ne judicemini [‘Judge not that ye be not judged’ –Matthew 7:1] ‘He told me he had outthrown him a bar’s length, for he durst not write so boldly’. The natural reading of this is that Hobbes thought Spinoza had said things which he, Hobbes, would have liked to say, but did not dare say in print, for fear of persecution. Leo Strauss was fond of the passage, since it lends support to his interpretation of Hobbes as an atheist, forced by the repression of his times to conceal his atheism in a cloak of insincere professions of (relative) religious orthodoxy” (CURLEY, Edwin. I Durst Not Write So Boldly’ or, How to Read Hobbes’s Theological-political Treatise. *Hobbes e Spinoza*,

- Scienza e Politica*. 1992, p. 497-593). The traditional reading by Andrew Clark had been “he had cut through me a bar’s length (*Brief Lives, chiefly of contemporaries*, set down by John Aubrey, between the years 1669 and 1696, ed. from the author’s mss. Oxford: Clarendon Press, 1898, vol. I, p. 357).
- 3 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 385 ou *TTP*, VII, parágrafos 12 a 14 da edição de Bruder.
  - 4 *TTP*.
  - 5 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 240 ou *TTP*, VII, parágrafos 88 e 89 da edição de Bruder.
  - 6 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 241 ou *TTP*, VII, parágrafo 90 da edição de Bruder.
  - 7 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 241 ou *TTP*, VII, parágrafo 90 da edição de Bruder.
  - 8 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 241 ou *TTP*, VII, parágrafos 90 e 91 da edição de Bruder.
  - 9 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 241 ou *TTP*, VII, parágrafo 92 da edição de Bruder.
  - 10 SPINOZA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, p. 241 ou *TTP*, VII, parágrafo 94 da edição de Bruder.
  - 11 Essa circulação levou a três publicações de extratos – a mais importante sendo uma no jornal quase oficial do partido de Cromwell, já em posição de soberano de fato, e depois reconhecido enquanto tal por uma parte significativa da “alta propriedade”, capitalista, na qual a família dos donos de Hobbes, os Cavendish, recentes condes, e mais tarde duques de Devonshire, jogaram um papel importante – que chegou a ser também a família de Margaret Cavendish, da qual vamos ainda discutir nesse colóquio.
  - 12 Cf. WOOD, Ellen Meiksins. *The origin of Capitalism*. New York: Monthly Review Press, 1999.
  - 13 Seria uma tarefa interessante de ver se o mesmo aplica-se às passagens comparáveis do *Manifesto comunista*, de Marx e Engels (*Manifest der Kommunistischen Partei*, vol. 4. Berlim: Dietz, 1977, p. 459-493).
  - 14 Cf. MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.



## **Conservação do Estado, direitos e liberdade**

*Viviane Magno* – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
(PUC-Rio)

Uma das mais antigas e persistentes discussões da filosofia política é aquela sobre a degeneração das formas de governo. Da antiguidade ao início da modernidade, em um arco que poderíamos traçar de Aristóteles<sup>1</sup> a Maquiavel, o debate em torno das causas e prevenções a tal problema permanecem como uma constante e um desafio posto a qualquer corpo coletivo, tanto sob a dimensão da práxis quanto de sua organização institucional.

Na linha de sua teoria de inspiração polibiana sobre os ciclos de poder, Maquiavel oferece um possível remédio aos tempos de convulsão sociopolítica: a tese do retorno aos princípios. Assim a prescreve nos Discursos:

São mais bem ordenadas e têm vida mais longa aquelas Repúblicas que, mediante as suas ordenações, podem renovar-se muitas vezes ou que, por algum acontecimento procedem a tal renovação. E é mais claro que a luz o fato de que, não se renovando, tais corpos não duram. Para renová-los, como dissemos, é preciso fazê-los voltar aos seus princípios.<sup>2</sup>

Um século depois, Spinoza, nos últimos capítulos do *Tratado Político* (capítulo X, §1º, p. 129),<sup>3</sup> retoma a tese de Maquiavel ao abordar as causas pelas quais o estado aristocrático pode ser desfeito ou transformado. Nesse mesmo trecho residem duas questões fundamentais do pensamento político spinozano. A primeira refere-se ao periclitante estado de conservação de certa forma de governo diante do problema da flutuação de ânimo coletivo, o qual pode levar à desintegração das instituições pela disseminação do ódio, do dissídio e de toda sorte de paixões. A essa questão vem acoplada uma subsequente que diz respeito à relevância oferecida às causas internas, mais do que às externas, para considerar a estabilidade de um governo

e evitar sua ruptura violenta. Nesse momento específico, Spinoza convoca a tese maquiaveliana do retorno aos princípios:

é aquela que o agudíssimo florentino observa nos Discursos, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o Estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado.<sup>4</sup>

Nos trechos citados, Maquiavel refere-se à possibilidade de o Estado renovar-se por meio de suas ordenações, e ambos indicam a necessidade de um retorno àqueles princípios que o permitiu estabilizar-se.

Frente a uma conjuntura como a que este ensaio foi pensado e escrito, de evidente instabilidade política em toda a América Latina, depois de mais de uma década de avanços sociais, parece oportuno recolar novamente a questão não apenas sobre as causas da degeneração de uma forma de governo, mas conjuntamente propor uma discussão sobre seus modos de prevenção, tema que está presente nos autores citados. Nesse sentido, partindo da filosofia política spinozana e de sua maneira singular de considerar os direitos como potência, propomos uma reflexão sobre a possibilidade de considerar a função dos direitos na e para a conservação de um estado – tal como se fossem remédios. Seria possível ler a Parte V da *Ética* com uma mirada também política?

Antônio David Ferreira, no luminoso trabalho *Sui juris, fortunæ juris: ensaio sobre ontologia e história em Espinosa*, realizou, de certo modo, essa proposta identificando os remédios às instituições prescritas no *Traçado político*. Vejamos:

A conclusão é óbvia: “um estado civil que não elimine as causas das revoltas rezeará a guerra continuamente e nele as leis serão violadas frequentemente”. Que causas são essas? O argumento desdobra-se em dois. De um lado, a má situação [*pravus statui*] do *imperium*: “Revoltas, guerra, desprezo ou violação das leis não se devem tanto à malícia dos súditos, mas à má situação do *imperium*,

porque os homens não nascem civis, fazem-se”; de outro, a inexistência de direitos fixados [*jura satis*]. (...)

Os remédios propostos por Espinosa, deduzido da natureza de cada um dos *imperia* e capaz de neutralizar esse perigo, visam garantir sua proporcionalidade interna, de modo que as partes sejam coerentes entre si e convenham com seu todo, de acordo com o que fora estabelecido na *Epístola 75604*. *No caso, tais remédios são, pois, instituições.*

Debruçando-se sobre os *imperia* monárquico e aristocrático, Espinosa propõe arranjos institucionais pelos quais um e outro devam ser instituídos *para que seja estável*. Não sendo arbitrários, tais arranjos equivalem à *ratio vivendi* na vida comum, ou a regra comum de vida, e são definidos pela coerência interna ou proporcionalidade entre as partes do *imperium* – de um lado, a potência da *multitudo* e, de outro, as potências do rei e das famílias, no caso da monarquia, e a potência dos patrícios, no caso da aristocracia.

Pressupõe-se aqui que os *imperia* são essências singulares tal como o são figuras geométricas. Daí a razão pela qual, no *Tratado político*, os exemplos históricos figuram só como ilustração, diferentemente do *Tratado teológico-político*. Compreende-se também o sentido do objetivo geral do *Tratado político*, qual seja, “demonstrar (...) aquilo que mais de acordo está com a prática”, o que só é possível se a investigação for realizada “com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas”, ou seja, deduzindo da natureza comum do homem e de cada *imperium*. Se, com isso, não se trata de uma narrativa que fala das coisas como devem ser, tampouco o foco está nas coisas como são. As coisas são como modelos [*exemplaria*], *tendo-se por base a ciência dos afetos*.

Tanto no caso da monarquia como no caso da aristocracia, o arranjo institucional envolve uma série de regras. (...). O que é relevante é reter o fundamento que norteia a definição das regras a partir da dedução da natureza comum de ambos os *imperia*.<sup>5</sup>

No léxico spinozano, a celebração do pacto equivale a um “colocar-se em acordo” pelos indivíduos de modo bastante heterodoxo. O processo constituinte é deduzido da política a partir de sua ontologia relacional presente na *Ética*. O agente constituinte não é o resultado da soma de

vontades individuais que por medo ou por escolha racional transfere seu direito natural para um soberano e funda o Estado. A *multidão* é formada por partes múltiplas que compõem uma dinâmica material e passional singular. A relação entre a parte e o todo (poderíamos indicar alguns “entres”: indivíduo-indivíduo, indivíduo-multidão, multidão-natureza, multidão-Cidade) é também muito particular na Ética. Todo e parte são, antes, coisas existentes em *atividade*,<sup>6</sup> que entram em relações determinadas de conveniência, concordância, coerência, produzindo determinada *ratio* entre elas ou uma proporção *comun*.<sup>7</sup> Spinoza delinea uma verdadeira física dos corpos e das mentes e demonstra que integra a natureza dos corpos-mentes compostos, mediante sua potência (ou direito natural ou desejo ou *conatus*), estabelecer conexões entre si (operando e determinando-se reciprocamente), ao tempo em que se singularizam nesse processo e conservam uma constante de proporção de movimento e repouso de caráter sempre produtivo.

No *Tratado político*, esses conceitos são transportados para a construção da “geometria do campo político”.<sup>8</sup> A multidão não é sujeito abstrato ou somatório de arbítrios, mas uma composição calcada e marcada por processos e necessidades que a concretiza na realidade e os quais poderíamos, hoje, qualificar de muitos modos dependendo da visada: sociais, econômicos, culturais, naturais, históricos, políticos... São esses processos determinantes e as relações intensivas estabelecidas entre suas partes que possibilitam e colocam os limites, ademais, para a afirmação da potência coletiva da multidão (ou de seu direito natural coletivo) que funda a Cidade. No mesmo passo que se forma, a multidão funda o campo político.

Na seção “sociabilidade: o comum e o aumento de potência” do livro *Nervura do real*, Chauvi observa que as discordâncias e contrariedades entre os seres humanos não decorrem de suas propriedades (*proprietates*), mas da trama das relações (*relationes*), dos fatores externos e circunstâncias pelas quais encontram-se determinados. A existência formal e objetiva das coisas singulares da mesma natureza instaura uma condição na qual as partes constituintes compartilham, necessariamente, de

propriedades comuns. Dessa maneira, quando são instaurados os fatores de contrariedade e discordância não há suspensão do que é comum a elas. Esse é um efeito apenas imaginativo provocado pelas ideias de suas afeções e afetos, pelas paixões e pelas flutuações de ânimo que levam os seres humanos a disputarem entre os bens desejados e a transmitirem entre si e imitarem entre si os afetos contrários, impelindo o desejo de provocarem mal ou afastarem os outros.

A sociabilidade, no entanto, ensina pela experiência que nada é mais útil ao ser humano do que outro. Ainda pela experiência, tem-se que a condição natural do corpo é a de necessidade de outros corpos para se conservar. Alia-se a isso o fato de que nas e pelas relações nossa potência de agir é aumentada pelos afetos de alegria e suas declinações produzidas nos encontros. Ao mesmo tempo em que a condição natural pode levar tanto à concordância como à discordância, isso gera, de qualquer modo, o reconhecimento primeiro de que há algo de bom e algo de mau nos afetos, podem produzir virtudes e índoles de sociabilidade como a amizade, a piedade, a honestidade, a confiança, a justiça e a honestidade, quanto a vingança, a destruição, a morte e os danos. Tal percepção, ou o reconhecimento dessa ambiguidade incerta, leva os seres humanos a reconhecerem que, embora orientados por suas paixões, a única maneira de passarem da contrariedade à concordância é pela instituição da *Civitas*.

Segundo Chauí, essa mudança realiza-se em dois níveis. O primeiro, reforçado pelos afetos de alegria, provoca uma *passagem* afetiva que faz a sociedade reivindicar o direito natural ou o desejo de querer impor um afeto mais forte para refrear as paixões e suas ameaças, o desejo de não ser prejudicado e de não prejudicar os outros. Ou seja, o primeiro nível opera com a lógica da afetividade, como embate entre afetos fracos e fortes, não obstante a consequência seja racional com a instituição do direito civil. O segundo nível se dá, então, com a realização concreta dessa passagem afetiva que se desdobra com a fundação do Estado ou quando a sociedade reivindica a cessão efetiva do direito natural de causar dano a outrem. Chauí assinala que esse segundo nível envolve uma mutação, ocorrendo quando a sociedade reivindica para si “o direito natural que cada um tem de se vin-

gar e de julgar sobre o bem e o mal e quanto ela tem o poder de prescrever uma regra comum de vida, instituindo o direito civil por meio das leis e firmá-las não pela razão, que não pode conter os afetos, mas por ameaças”.<sup>9</sup> Em outras palavras, embora seja racional instituir o direito civil, sua conservação dependerá da lógica afetiva desdobrada pelas paixões. E por que mutação? Porque, segundo ela, estamos diante do surgimento do “espaço público”: “o ponto de interseção entre a razão e a paixão, o surgimento da Cidade é obra simultânea de ambas”. Segundo sua leitura, “esse ponto é o que recebe o nome de *lei*, igualmente válida para ambas. Graças a essa lei natural, que a um só tempo rege a paixão e a razão, a vida social poderá ser estabelecida como alicerce da instituição da *Civitas*”.<sup>10</sup>

A proposição 39 da *Ética* acrescenta duas exigências para tanto: precisamos dos outros para conservar nossas potências e as coisas boas que conservam determinado corpo fazem também com que ele possa ser afetado numa pluralidade de maneiras e afetar os outros corpos também de uma maneira plural. São boas aquelas coisas que propiciam a conservação da vida e o aumento da aptidão para a pluralidade simultânea. Disso é “preciso concluir não apenas que é útil a vida em comum, pois amplia o sistema das afecções corporais e das conexões mentais, mas também que são úteis as coisas que asseguram a vida em comum e, inversamente, más as que impedem”.<sup>11</sup> Chegamos à conclusão presente na proposição 40: “é útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”. Chaui lembra que, no capítulo XVI do *TTP*, Spinoza explicou que as coisas que geram a concórdia são aquelas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade.

Entretanto, como igualmente demonstrou-se na *Ética*, este é um regime instável. A instituição da Cidade não garante por si só a continuidade desta condição. Como já dito, o estado da essência atual da multidão é sempre uma condição periclitante. Nos seres humanos, o domínio das paixões tende a ultrapassar suas virtudes. Por esse motivo, Spinoza sinaliza também para a política o imperativo de adotar-se uma atitude

prudencial, alerta para as dificuldades da vida em comum na concórdia, “contrapondo a *fortitudo* e a prudência do virtuoso à intolerância passional do moralista”<sup>12</sup>, e como conclui no capítulo XIII do *TTP*:

Mas para isto é preciso arte e vigilância. Com efeito, se os homens são variáveis (pois raros são os que vivem segundo o prescrito pela razão), no mais das vezes invejosos e inclinados à vingança do que à misericórdia. E assim é preciso uma especial potência de ânimo para suportar cada um com a respectiva índole e conter-se para não imitar os afetos. Porém, são molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a censurar os homens e reprovar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes, e mais a abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los.<sup>13</sup>

Spinoza sinaliza duas exigências ao campo político: arte e vigilância. O termo arte remete-se à sua proposta de construção de uma *fortitudo* ou fortaleza de ânimo para enfrentar os desvarios ocasionados pela flutuação de ânimo das paixões coletivas. No capítulo II do Tratado Político estabelece como incumbência do Estado “fortificar as urbes”. Pode-se tomar essa função metafóricamente também para pensar a construção de uma *fortitudo* ideativa e corporal pelo arranjo institucional.

A Parte V da *Ética*, intitulada “A potência do intelecto ou a liberdade humana”, pela perspectiva da união mente e corpo, traz algumas propostas para se proceder a uma “reforma imaginativa” e daí deduzir os “remédios” que se oferecem à mente considerada em si mesma para moderar os afetos. Considera-se interessante tentar explorar as propostas trazidas por essa ética prática para o funcionamento também da *fabrica corporis* institucional.

Como afirmado, as partes não perdem suas propriedades comuns quando concebidas como *pars partialis*, isso é um efeito apenas imaginativo. Quando submetidas às suas paixões e afligidas por elas, tornam-se volúveis e inconstantes, gerando as contradições e as ações de naturezas contrárias entre os indivíduos. No contexto concreto da convivência coletiva que importa ao espaço público, o primeiro conflito afetivo reinante entre as pessoas consiste no desejo primário expresso pelo *conatus* de governar e de não ser governado.

Além disso, tem-se os bens como incertos e também os recursos comuns submetidos aos regimes da contingência e das intempéries naturais. As partes podem encontrar-se vulneráveis aos danos exteriores provocados pelas outras ou pela ordem da natureza, a circulação de signos e informações que lhes chegam nem sempre são realmente livres e na maior parte das vezes não correspondem à realidade das coisas, e os indivíduos tendem a ser enganosos e a serem levados por seus sentidos comuns. As próprias Cidades estão submetidas a relações exteriores com outras Cidades que podem colocar-lhes em situações de disputa, exploração, subserviência e guerra, e assim por diante. Inúmeros são, portanto, os fatores que provocam e reproduzem situações de insegurança e incerteza. Nesse cenário, as partes encontram-se submetidas a causas exteriores que lhes determinam, por vezes, muito mais fortemente até mesmo do que aquele desejo inicial de colocar-se em concordância.

A Parte V da *Ética* é inaugurada pelo Axioma 1: “Se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma delas, até que deixem de ser contrárias”. O desejo racional de instituição do estado impõe que uma *mutatio* e transformações sejam levadas a efeito no corpo multitudinário a fim de modificar-se a condição dada das coisas preservando-se a unidade. Na dimensão desse trabalho, o aumento da potência da mente deve-se ao conhecimento de seu corpo e de suas relações. Por isso, impende inicialmente à mente a tarefa de distinguir quais são os fatores externos sob os quais suas partes constituintes estão determinadas. Esta baseia uma das primeiras tarefas a ser desempenhada por um projeto de “reforma da imaginação” que disponha internamente ou adequadamente a mente.

Compreender o encadeamento causal das coisas que as tornam necessárias consiste no primeiro passo, conforme a proposição 5: “o afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos”. Na proposição 6 seguinte, reitera Spinoza: “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos”. O aspecto da duração, da



temporalidade e de sua constância, também é considerado na reforma, na proposição 7: “desde que se tome o tempo em consideração, os afetos que provêm da razão ou que ela suscita são mais potentes do que aqueles que estão referidos a coisas singulares que consideramos como ausentes”. A temporalização dos afetos importa também para sua ordenação conforme repete a proposição 10: “durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”.

Caberá, então, pelo conteúdo das proposições citadas, à *una velutti mente* conhecer seu regime afetivo singular, conhecer as causas que determinam seu corpo, ordená-los no espaço e na ação e temperá-los no tempo e na duração. Na proposição 20, finalmente, Spinoza formulará uma síntese das operações propostas:

Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos (veja-se o esc. da prop. 4<sup>14</sup>). 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente (...). 3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente (veja-se a prop. 7). 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus (vejam-se as prop. 9 e 11). 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (vejam-se os esc. da prop. 10 e também as prop. 12, 13 e 14).<sup>15</sup>

Vale acrescentar algumas observações sobre o conjunto das proposições citadas que oferecem uma interessante contribuição para refletir-se sobre a política e os direitos. Assim, propõe-se, um exercício reflexivo acerca de possíveis remédios a serem desenvolvidos pelo estado enquanto considerado uma idealidade ou uma prática de formulação de noções comuns e estabelecimento de regras de vida adequadas comuns a partir e para determinada multidão. Tal como se segue da ordem numérica apresentada acima:

**1.** O primeiro remédio conduz ao princípio do conhecimento adequado das partes. Deve-se formular um conceito claro e distinto das afecções. Há de se promover o conhecimento daquilo “que é comum a todas as coisas”. Poderia aqui ser questionado: quais são aqueles conflitos existentes entre as partes que dizem respeito a um assunto comum entre elas ou que importem na subtração do reconhecimento daquilo que é comum entre elas? Quais são aqueles conflitos que dizem respeito a problemas estruturantes da sociedade que importem para sua existência coletiva? As diferenciações sociais, políticas, na divisão dos trabalhos e no acesso a recursos impostas por modelos econômicos, por codificações de raça ou etnia ou marcadores de gênero que impliquem uma verticalização das relações sociais e em desigualdade entre as potências individuais podem ser apontados. Ou problemas quanto à distribuição e acesso a recursos essenciais para a reprodução da vida coletiva que levem a uma tal desigualdade de condições que acabam por provocar toda sorte de conflitos. Em contextos históricos específicos de povos emergidos dentro de sistemas coloniais de exploração do trabalho, expropriação de recursos e dependência, importa considerar os problemas gerados por tais modelos econômicos e geopolíticos, bem como o legado deixado por séculos de patriarcalismo e racismo que tenha impregnado suas práticas sociais e as ideias compartilhadas formadas delas. Vê-se a exigência de o estado e suas políticas públicas consequentes implicarem o fomento de uma produção de conhecimento profundo e democrático sobre os processos de formação social, político, econômico e cultural de determinado povo.

**2./3.** O segundo e o terceiro remédios conduzem à produção de uma ideia clara e distinta sobre as causas exteriores que comovem as paixões dos indivíduos. Assim procedendo, a mente opera uma “desafetação” provocada pela supressão dos afetos que levam à flutuação de ânimo. Ao fazer-se essa supressão, é possível ligar a causa exterior “a outros pensamentos”, pensamentos esses que devem ser concebidos por meio de uma ideia clara e distinta. Esse procedimento depende daquele explicitado nas linhas anteriores, que, ao compreender as causas das contrariedades, permitem, por sua vez, a distinção dos indivíduos das situações que fazem surgir os conflitos citados. Desse modo, deixa-se de dirigir aos indivíduos

amor ou ódio, e passa-se a ser reconhecida a necessidade de trabalhar politicamente as discordâncias a fim de que sejam solucionadas.

Em troca, Spinoza demonstra na proposição 7 que “o afeto que provém da razão está necessariamente referido às propriedades comuns das coisas”. Dessa maneira, é possível deixar-se de considerar aquele indivíduo sobre o qual dirigimos determinado afeto como *pars partialis*, restituindo-o a condição de *pars comunis*. Ainda nesta mesma proposição 7, que é referida no remédio proposto no ponto 3, traz a consideração da temporalidade, “desde que se tome o tempo em consideração”. O tempo aqui diz respeito à constância produzida pelo afeto provido pela razão. Por restituir a propriedade comum da coisa, “as quais consideramos como sempre presentes”, e não dadas na contingência, continua a proposição, “esse afeto permanece sempre o mesmo e, conseqüentemente (pelo ax. 1), “os afetos que lhe são contrários, e que não são reforçados por suas respectivas causas exteriores, deverão, cada vez mais ajustar-se a ele, até que não lhe sejam mais contrários. Nessas circunstâncias, o afeto que provém da razão é mais potente. C. Q. D.”

Acerca desses dois pontos, pode-se dizer que eles permitem trabalhar no contexto político os afetos que provocam padecimento entre os indivíduos. Todas as atribuições subjetivas e identidades coletivas artificiais provocadas pelo efeito de ideias confusas e mutiladas quanto aos sujeitos envolvidos nos conflitos. Assim, aos ódios recíprocos, às disputas por identidades, às formas de intolerâncias e violência social de todo tipo, ao desejo de vingança, às sensações de medo e insegurança relacionadas a certos grupos devem ser oferecidas ideias racionais necessárias capazes de restituí-los ou integrá-las enquanto partes pertencentes e atuantes no todo, modificando-se daí também o afeto resultante. Mudar a conexão que liga o afeto de amor ou de ódio a algo exterior para a ideia de uma causa interior, nesse caso, pressupõe encontrar na realidade, primeiro, os problemas que produzem tais afetos e demandam, em segundo, um “emendo”. Ou procurar na realidade um campo de trabalho e uma saída política que solucionem as discordâncias e as contrariedades que levam aos conflitos entre as partes. Não é o caso, portanto, de *suprimir* os conflitos, mas de oferecer-lhes um equacionamento e uma solução passível de

resolvê-los pela via da disputa política legítima. Pensando concretamente em medidas políticas para isso, pode ser sugerido, por exemplo, projetos que promovam justiça social material, políticas de ação afirmativa, amplas políticas públicas culturais, extensão do reconhecimento civil, a concessão de novos ou mesmo a ampliação de direitos e liberdades já existentes que resultem em uma cidadania ativa e ampla ou na efetivação concreta da célebre expressão “direito a ter direitos”.

**4./5.** As propostas concedidas nesses pontos referem-se à expansão da experiência do múltiplo simultâneo, de suas ideias e da potência constante nas capacidades de ordenar e concatenar os afetos no tempo. A proposição 9 citada no primeiro remédio demonstra que

se um afeto está referido a muitas e diferentes causas, as quais a mente considera ao mesmo tempo que o próprio afeto, ele é menos nocivo, padecemos menos em virtude dele e somos menos afetadas por cada uma de suas causas, comparativamente a um outro afeto, tão forte quanto o primeiro, mas que está referido a uma única causa ou a um número menor de causas.

Essa proposição deve ser lida em conjunção com a 11: “quanto maior é o número de coisas a que uma imagem está referida, tanto mais ela é frequente, ou seja, tantas vezes ela torna-se vívida, e tanto mais ocupa a mente”. A vivacidade das imagens formadas está ligada ao seu grau de realidade ou de perfeição, ou seja, à medida que envolve as causas adequadas de sua produção e que aumentam a potência de agir e de pensar da coisa. Spinoza sempre emprega a expressão *plura simul* para determinar a força das potências do corpo e da mente e, portanto, dos afetos. Nesse sentido, a proposição 8 da Parte V retorna a esse tema: “Quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente (*pluribus causis simul*) concorrentes, tanto maior ele é”.

Para a compreensão desse tema, vale relembrar alguns pontos importantes da Parte II da *Ética*. Na proposição 13 desta mesma parte, Spinoza deduz:

quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais sua mente

é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente.

E como demonstra na proposição 14 posterior: “a mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas (*ad plurima*), e é tão mais apta quanto mais pode ser *disposto* o seu corpo de múltiplas maneiras (*pluribus modis*)”. Da combinação destas duas últimas proposições citadas, retira-se que quanto mais um corpo e uma mente encontram-se adequadamente dispostos na experiência do múltiplo, não só sua potência de agir e pensar será aumentada exponencialmente, como, e aqui é o que mais interessa nesse momento, tanto mais também será aumentada a potência de autorregulação e o estabelecimento de princípios internos desse mesmo corpo-mente e de suas afecções. Isto é, *plura simul, ad plurima*, o múltiplo simultâneo do corpo e da mente, constituem exigências para uma disposição e um arranjo *pluribus modis*.

Retornando ao campo político, do considerado acima resulta que a imagem formada da ideia das partes constituintes ou da ideia da ideia de povo dependem, para tornar-se mais vívida, de que tanto esteja envolvida e referida ao maior número possível de seus indivíduos, como suas partes participem ativamente e envolvam adequadamente a formação dessas mesmas imagens. Se acima considerou-se a integração das partes sob uma perspectiva material, aqui pode-se dizer que deve ser procedida a restituição também da imagem dessas mesmas partes a serem integradas.

Uma formação extensiva e intensiva *plura simul* dessas ideias e corpos implicará o aumento da potência do corpo e da mente coletivos para dispor-se de modo mais adequado enquanto concebidos como uma unidade, bem como ordenar suas afecções – resulta em uma melhor autorregulação e disposição de princípios internos que evitem e moderem a flutuação de ânimo. Desse remédio sob análise pode ser depreendido que a potência comum da multidão, caso pressuponha a integração e a composição tanto mais extensiva quanto intensiva de suas partes, tanto mais aumentará a potência corporal e ideal coletiva do *imperium*, fortalecendo sua capacidade de perseverar ou seu poder de conservar a existência dessa organização social e

política. A integração das partes, ou o reconhecimento e a ampliação dos direitos comuns, todo aquele trabalho indicado nos remédios precedentes, importa para o fortalecimento não só do direito de cada uma de suas partes, como, igualmente e na mesma medida, do direito do Estado.

A ampliação de direitos e de propriedades comuns não se baseia apenas em um recurso abstrato ou retórico ou moral, tampouco a exigência discursiva por reconhecimento de direitos a determinado grupo ou categoria, mas sim numa exigência coletiva e interdependente para o fortalecimento do direito de todos e da soberania do próprio Estado. O desafio, portanto, é criar uma ideia adequada dessa *necessidade* entre todos, de que para a salvaguarda e concretização de cada um dos direitos é exigido, inevitavelmente, a proteção e a garantia do direito de todos em uma pressuposição lógica e prática recíproca. Ou seja, a concretização de direitos para um determinado grupo social ainda não integrado satisfatoriamente na organização política não se vincula apenas às suas demandas específicas por reconhecimento, porém, mais uma vez, é condição mesma para a intensificação do direito de todos, consiste em condição para se “democratizar condições não-democráticas de possibilidade da democracia”.<sup>16</sup> A ampliação de direitos num Estado deve ser compreendida como um agir e um pensar racionais.

No entanto, cumpre notar ainda que Spinoza também introduz a projeção temporal no conjunto daquelas proposições da Parte V, empregando as expressões “por quanto tempo” e “por tanto tempo”. Spinoza volta a indicar que estamos perante um processo no qual isso poderá acontecer, porém resta saber o que fazer enquanto isso não acontece.<sup>17</sup> Ou seja, trata-se de pensar o regime instável que permeia o *entre* a servidão e a liberdade. É esse o tema explicitado no longo escólio da proposição 10 da Parte V, voltado para o “melhor que podemos fazer enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos”. Que fazer?

A fim de responder a essa questão, Spinoza indica tomar os preceitos da razão ou a *recta ratio vivendi* desenvolvida na Parte IV, Prop. 10, esc., p. 379:

Requer-se, para refrear os afetos ordenados e concatenados segundo a ordem própria do intelecto, uma força maior do que a re-

querida para refrear os afetos imprecisos e erráticos. Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição.

O desenvolvimento de regras de vida e o uso da memória propostos conduzem de volta ao tema da “experiência ensinante”.<sup>18</sup> Ao longo desse processo de ordenação, no qual a mente pode organizar e concatenar os seus afetos entre si, que tanto as normas comuns como o uso da memória no conhecimento instauram um espaço onde podem ser refletidas funções originais também para o significado da produção legal.

No primeiro remédio, destacou-se a importância da produção de um conhecimento adequado sobre o processo de formação social, político, econômico e cultural de determinado povo e de seu Estado, o que encontra ressonância com o método proposto por Spinoza ao investigar o processo singular de formação do povo hebreu e de seu Estado teocrático. Essa análise pode ser retomada novamente não apenas no sentido proposto nos remédios anteriores, mas também como forma de formulação de regras de vida que possam estar à disposição e funcionar adequadamente neste íterim em que ainda “não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos”.

Esse ponto aproxima-se também da segunda exigência sinalizada por Spinoza quanto à arte e à vigilância necessárias a se adotar para a construção da *fortitudo*. Nesse passo, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, deve-se pensar e agir de maneira vigilante, ou seja, com prudência. Pensando o terreno incerto da política, seria possível propor uma reflexão sobre os direitos que os tome teoricamente também enquanto um núcleo de conservação, memória e estabilidade a serviço do Estado neste agir prudencial?

Dessa forma, os princípios fundamentais insculpidos em determinada Constituição podem ser interpretados não como uma série de preceitos

teleológicos, tal como é comumente realizado pela teoria constitucional tradicional, porém, enquanto *dispositivos* de funcionalidade para a manutenção e conservação de um Estado. Para pensar tal hermenêutica, que envolve uma modificação no modo como compreendemos o seu poder e processo constituinte, importa tomar os princípios dentro da mesma metodologia materialista explicada acima referente à produção de um conhecimento material sobre o seu processo histórico de formação para alcançar os seus sentidos verdadeiros. Afasta-se, assim, uma interpretação abstrata que reduza os princípios fundamentais de um Estado a meros preceitos morais ou finalísticos. Tal operação implicaria a concessão de sentidos materiais para os princípios e direitos fundamentais a fim de que, em seu uso na prática legal, pudessem levar à sua aplicação de um modo que retornassem verdadeiramente aos princípios que importaram na causa de sua instituição e da instituição do Estado ou a um adequado “retorno aos princípios”.

No entanto, no que consiste exatamente o significado dessa expressão de um retorno ao princípio? Sobre o tema, Antônio David Ferreira observa:

A que Espinosa se refere ao falar de “retorno ao princípio”, e o que a argumentação em torno da ditadura esclarece sobre essa noção? Diferente de Maquiavel, em Espinosa o termo *principium* designa não a fundação – essa é designada pelo termo *institutum* –, mas a presença da potência de Deus nas coisas naturais. Essa é a razão, ao que nos parece, para a conclusão a que chegará Espinosa. Claro está que, ao falar de “retorno ao princípio”, Espinosa tem em mente não a fundação do *imperium*, pois, obviamente, para um *imperium* mal ordenado desde sua fundação a “volta ao princípio” nada significaria.

Em Espinosa, a “volta ao princípio” designa a potência da *multitudo* enquanto entendida como *conatus* comum. Ao deduzir da natureza comum dos *imperia* aristocrático e monárquico a forma que lhes é adequada, Espinosa recorre ao *principium*. Ao censurar as instituições das monarquias e aristocracias que efetivamente existem, é igualmente ao *principium* que nosso autor recorre. Daí a razão pela qual o *imperium* aristocrático “será tanto mais seguro e



a sua condição será tanto melhor, quanto maior for, relativamente ao monárquico, a sua proximidade ao absoluto sem prejuízo da paz e da liberdade”, pois “quanto maior é o direito da potestade suprema, mais a forma do *imperium convém* [convenit] com o que dita a razão e, por conseguinte, mais apta é para conservar a paz e a liberdade”.

O princípio está presente na análise porque se faz presente na fundação e na posterior continuidade de todo e qualquer *imperium*, haja vista que *imperium* se define pela potência da *multitudo*, sem a qual cessa de existir. Em uma palavra, o *imperium* são os direitos comuns. Se em um dado *imperium*, em sua singularidade, os direitos comuns são preservados no direito civil e nas leis, o *imperium* será estável e haverá segurança para aqueles que detêm a potestade suprema e paz aos cidadãos. Caso contrário, haverá instabilidade, insegurança e hostilidade: (...). Ao constatá-lo, adentramos no núcleo do Tratado Político e da concepção spinozana de história.<sup>19</sup>

Sebastián Torres observa que esse ponto representa uma diferença crucial entre o *Tratado político* e o *Tratado teológico-político*. Quando é empregado o termo “memória”, e não apenas “história”, Spinoza está a considerar não apenas os aspectos históricos relacionados à formação da organização social e política e o conhecimento adequado que daí pode ser retirado, contudo, insere um elemento novo nesta análise consistente em uma projeção temporal e afetiva que deve ser pensada desde a multidão. De acordo com Torres, esta referência suscita tanto interesse como dificuldade: “sua importância radica nas implicações que se seguem da reunião entre o fundamento ou o princípio da potência de um Estado e a possibilidade de sua duração, é dizer, de uma reflexão onde se conflui uma ontologia do poder e uma ontologia do tempo”.<sup>20</sup>

Sob a análise do último remédio citado (5) encontra-se a questão da conservação de certo regime de governo diante da flutuação de ânimo coletivo que pode levar à desintegração do próprio Estado. O remédio sugerido neste trecho, com base na teoria maquiaveliana, prescreve que em momentos de instabilidade, o Estado deve ser reconduzido ao seu princípio, isto é, àquele momento no qual “começou a estabilizar-se”. Esse momento, como visto nas linhas anteriores, encontra-se naquele

“ponto de interseção” entre o desejo e a razão da multidão, quando, pelo reconhecimento do útil e pelo desejo de liberdade, a multidão institui por uma ação em conjunto (orientada pela *ratio* da causalidade única das potências) a *Civitas*.

Spinoza indica que o Estado deverá ser reconduzido ao seu princípio quer pelo acaso, quer pela “ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude”. O segundo caso é o que interessa para essa análise sobre uma das funções dos direitos que pode ser depreendida desse último remédio quando combinada ao uso da memória. E nesse passo, mais uma vez, é preciso retornar ao mencionado no início quando se destacou o uso do termo memória em vez de história. Para a compreensão desta diferenciação deve-se voltar ao modo como Spinoza define a memória: temporalidade constitutiva da imaginação. A noção de memória vincula-se à duração própria da existência dos modos finitos e sua lógica de composição/decomposição da potência, um movimento, um ritmo de combinações variadas entre o movimento e o repouso de um corpo que passa de um estado a outro.

Assim tomada, e agora considerando especificamente o “retorno aos princípios”, não se trata de um processo linear, tal qual o do conhecimento histórico clássico, no qual se pretende voltar a um início fundante e idealizado, uma espécie de mito da criação para então recompor-se os valores primordiais originários de um povo. A propósito, no *TTP*, Spinoza tece uma crítica à memória especulativa dos filósofos, teólogos e historiadores humanistas, desmistificando-a nessa obra, ao fazer, como demarca Morfino, a história do povo hebreu um objeto do terceiro gênero de conhecimento, isto é, “uma ciência das conexões singulares da trama das relações necessárias engendradas pelos encontros aleatórios”.<sup>21</sup>

Torres acrescenta que deve ser sempre mantida à memória a sua dimensão prática, ativa, inseparável do conceito temporal maquiaveliano de *ocasião*. No léxico spinozano, a memória carrega uma dimensão própria de *intempestividade*, ela não se refere apenas ao que já passou, porém, muito mais ao estado afetivo presente das coisas. Nesse sentido, deve ser reconhecido que a multidão carrega os traços e os vestígios das

experiências que a atravessam e não cessam de se suceder em seu processo constituinte. Sob essa perspectiva, a experiência, além de ensinante, guarda e preserva também os elementos afetivos constituintes de certo corpo coletivo, fazendo convergir passado e presente ao longo da duração.

A memória refere-se a um saber coletivo inscrito no corpo enquanto corpo complexo dado pelo engendramento das relações, que se realiza no tempo presente, como presença do passado, no mesmo passo que esse último determina sua potência para atuar. Ao referir-se à ocasião está a se tratar de certos modos de composição que tornaram possível um corpo “começar a estabilizar-se”. Quando Spinoza faz referência à passagem dos *Discursos* não pretende voltar ao povo da Roma antiga, mas sim retornar às causas que inauguraram a liberdade. O retorno aos seus princípios presume o retorno aos *conflitos* entre os plebeus e os patrícios a partir dos quais foi criada a instituição dos tribunos da plebe e com ela um momento de liberdade.

Em suma, o retorno aos princípios que Spinoza utiliza dos escritos maquiavelianos sugere uma operação ou um remédio em que se propõe instituir uma noção de tempo como ocasião, como mencionado acima, uma intervenção racional na conjuntura. O conceito de ocasião maquiaveliana ganha relevância no Príncipe, no qual o florentino indica um conceito de temporalidade consistente na combinação entre o conhecimento dos acontecimentos do passado e o conhecimento do momento oportuno para a ação no presente. O governante bem preparado seria aquele capaz de operar com aquilo que reteve da experiência ensinante (a *virtú*) e o utiliza para agir em certo momento posterior diante da imprevisibilidade e dos caprichos da fortuna, ou seja, opera um encontro entre a virtude e a fortuna.

E o ponto mais importante nesse exame: esse processo constituinte e instituinte afetivo e racional encontra guarida na memória porque retorna ao desejo e à afirmação da liberdade do momento fundante. As lembranças preservadas na multidão guardam referência a um momento essencial de liberdade, tornando-se, por isso também, uma nova compreensão sobre o tempo que conserva uma memória da liberdade frente o hábito da escravidão.<sup>22</sup> Tal como explicado por Torres: “A ideia de retorno

aos princípios contém uma dimensão ativa, que supõe uma composição afetiva das potências”.<sup>23</sup>

O emprego do termo memória remete-se ao momento quando se dá a constituição coletiva da ação política, ou seja, o exercício concreto da potência da multidão que envolve uma dinâmica afetiva que se conserva e a qual enfeixa a própria lei de proporção dos corpos políticos ou a sua *ratio* adequada. As imagens presentes no portfólio memorial dizem em respeito, antes de tudo, a uma certa ordem e concatenação dos afetos desse corpo coletivo, uma certa regra ou norma de composição que se preserva também em imagem, a qual tais corpos devem retornar quando diante de novas causas que fazem perigar sua *ratio*:

como memória que afeta o presente com uma vivacidade muitas vezes maior que aquela produzida pelas coisas presentes, sobretudo quando o momento é um momento de crise, o momento quando precisamente se faz imperioso o retorno aos princípios. Agora, o vínculo entre memória e potência, enquanto articulação da crise, nada tem de ver com substituir de modo conservador a tristeza do presente pela alegria do passado, senão ligar necessariamente o conflito e a potência. A memória da liberdade, como memória da potência, é também – contra o mito – memória do conflito. (...) o tempo pretérito se faz presente, não como origem ou fundamento, senão atualização da potência coletiva de existir e de obrar.<sup>24</sup>

Nos momentos de crise, a tese do retorno aos princípios requer que seja traçado um arco de volta à potência coletiva instituinte, encontrando-se nela as “respostas”, ou melhor, em sua práxis, as respostas adequadas para enfrentar-se os motivos de desestabilização. Não apenas “nela”, mas em seu desejo de liberdade inicial e, sobretudo, conduz de volta aos conflitos que têm de ser institucionalmente trabalhados ou as reformas institucionais que o regime tem de se impor a fim de retomar o equilíbrio inicial de sua *ratio*. O remédio proposto com o retorno aos princípios encontra sua cura em seu próprio veneno, comportando a combinação entre história e memória os substratos possíveis capazes de aliar o tratamento da crise política.

O problema e a exigência, conforme apontados, que Spinoza traz a reboque dessa questão, consiste no desafio de como manter viva tal memória, como preservar a vivacidade das imagens que fazem preservar e memória da luta, da resistência e da liberdade da multidão. O remédio elencado no ponto 5 enuncia a opção de conceber-se “um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida”. Assim ordenando-se, torna-se possível que “nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição”.<sup>25</sup>

A perspectiva da memória coletiva da multidão, de sua luta, resistência e liberdade, é o ponto de apoio fundamental a partir do qual devem ser pensadas as reformas ou a cura que o Estado deve referir-se e proceder-se para garantir sua estabilidade. Não é pela força, pela violência, pela supressão de conflitos, mas, antes, pela recuperação de seus princípios e das soluções encontradas nesse momento para instituir-se a liberdade. Nessa linha de argumentação, propõe-se considerar teoricamente os direitos, na linha de todo o exposto ao longo do exame do 4o e 5o remédios indicados, os princípios e as garantias fundamentais de um Estado, os *operadores funcionais* ou elementos de estabilização aos quais o Estado deve a todo tempo remeter-se a fim de garantir a preservação da potência de existir da multidão e do *imperium*. Pensar não apenas a inscrição de uma “memória política” legitimadora dos atos institucionais a qual deve remeter-se, mas também, e mais além, a existência e a necessidade de concretização de um “direito à memória” entendido em sentido amplo.

E aqui fala-se em “amplo”, pois, levando em conta o considerado quanto ao múltiplo simultâneo, exige-se que o conhecimento histórico a ser produzido integre, tanto quanto possível, todas as memórias das lutas e resistências das partes constituintes que participaram para a instituição de momentos de liberdade a partir dos conflitos ao longo da história singular de determinado povo. Apenas desse modo, com a integração extensiva e intensiva *plura simul* de suas ideias e corpos constituintes, ocorre um aumento da potência do corpo e da mente coletivos para dispor-se de

modo mais adequado enquanto concebidos como uma unidade plural, bem como ordenar suas afecções, ou seja, resultará em uma melhor autorregulação e disposição de princípios internos que evitem e moderem as flutuações de ânimo que levam às crises e às rupturas. Tal integração é o que permite a todas as partes constituintes de um Estado experimentarem e lembrarem-se a todo o tempo do momento constituinte. Dessa forma, levar a efeito a concretização de um “direito à memória comum” referido à potência coletiva pode fazer durar o desejo de liberdade da multidão tanto quanto possível.

Conclui-se, finalmente, que os cinco remédios elencados por Spinoza oferecem um amplo rol do qual podem ser deduzidas ainda muitas propostas para pensar, de uma perspectiva teórica e prática, funções realmente adequadas às necessidades do campo político para a teoria dos direitos e do Estado.

#### Notas:

- 1 Inaugurada, assim como suas tipologias subsequentes, por ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes. São Paulo, 2000, Livro III, Cap. V.
- 2 MAQUIAVEL. Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 305 (no capítulo 1 do Livro III).
- 3 [N.E.]: Neste capítulo, obra do TP utilizada pela autora é: ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- 4 ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2008, p. 129. [N.E.]: Esta é a edição da *Ética* de Spinoza utilizada pela autora neste capítulo.
- 5 FERREIRA, Antônio Mario David Siqueira. *Sui juris, fortunae juris: ensaio sobre ontologia e história em Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 157-158.
- 6 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 49.
- 7 OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- 8 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 234.

- 9 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 449.
- 10 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 449.
- 11 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 453.
- 12 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 454.
- 13 ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda, 1988, p. 301.
- 14 Aqui destaca-se: “não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente (pela prop. 3 da P. 3), demonstramos”. *EV*, Prop. 4, esc., p. 373.
- 15 *EV*, Prop. 4, esc., p. 373.
- 16 BALIBAR, Étienne. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 117.
- 17 CHAUI, Marilena. *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 552.
- 18 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- 19 FERREIRA, Antônio Mario David Siqueira. *Sui juris, fortunae juris: ensaio sobre ontologia e história em Espinosa*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 175-176.
- 20 TORRES, Sebastian. Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza. In: TATIAN, Diego; CHAUI, Marilena; TORRES, Sabastian e BAHR, Fernando (comp.). *Spinoza: Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008.
- 21 MORFINO, Vittorio. La scenza delle conexiones singulares. In: *Il tempo de la multitude: materialismo e politica prima e dopo Spinoza*. Roma: Manifestolibri, 2005, p. 46.
- 22 TORRES, Sebastian. Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza. In: TATIAN, Diego; CHAUI, Marilena; TORRES, Sabastian e BAHR, Fernando (comp.). *Spinoza: Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008, p. 44.
- 23 TORRES, Sebastian. Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza. In: TATIAN, Diego; CHAUI, Marilena; TORRES, Sabastian e BAHR, Fernando (comp.). *Spinoza: Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008, p. 49.
- 24 TORRES, Sebastian. Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza. In: TATIAN, Diego; CHAUI, Marilena; TORRES, Sabastian e BAHR, Fernando (comp.). *Spinoza: Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008, p. 50-51.
- 25 *EV*, Prop. 10, esc., p. 379.





## **Spinoza contra Naudé: una hipótesis de lectura sobre los golpes de Estado**

*Sebastián Torres* – Universidad Nacional de Córdoba (UNC-Argentina)

Nuestro trabajo se sostiene sobre dos hipótesis. La primera, que los dos primeros párrafos del *Tratado político*, dedicados a la crítica de los filósofos y los políticos, marcan las dos líneas rectoras para leer la obra, siendo el nombre de Maquiavelo un operador para ambas. La crítica a los políticos, que nos conduce a las teorías de la razón de Estado, ha sido poco explorada a pesar de que es a través de ella donde se juega la comprensión del realismo político spinozista. La segunda hipótesis, en la que nos detendremos más extensamente, sostiene que la polémica de Spinoza con los teóricos de la razón de Estado contiene una sustantiva discusión con las *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado* de Gabriel Naudé. De ella emergen afectos político no tematizados, pero sobre todo el centro problemático en donde se dirime el realismo político democrático.

### **El retorno del realismo político**

La última recuperación contemporánea que tematiza el realismo político de las teorías modernas de la razón de estado aparece con la edición del curso de Michel Foucault en el College de France denominado *Seguridad, territorio y población*, en el marco de una genealogía de la *gubernamentalidad* que culminará en un análisis sobre el neoliberalismo.<sup>1</sup> Foucault orienta su análisis recuperando solo algunos tópicos de esta corriente y en una dirección que se va apartando de estas teorías, demasiado próximas al discurso de la soberanía, para – como lo indica Senellart – mostrar el desplazamiento del poder-batalla al poder-gobierno.<sup>2</sup> Sin embargo, cabe interrogarse si no existe un hilo subterráneo que podría conectar el realismo político, y en particular el motivo moderno de los golpes de estado, con el neoliberalismo<sup>3</sup> (a partir de una relación

diferente a la iniciada por Agamben entre soberanía y biopolítica). Por supuesto, se trata de una pregunta retrospectiva, iluminada por las experiencias contemporáneas donde el neoliberalismo no solo supone una nueva forma de subjetivación, sino también comprende una amplia serie de técnicas de desestabilización de los gobiernos democráticos, donde la manipulación de las redes sociales y el llamado *lawfare* se amalgama con una historia de los golpes de estado, y que en la América Latina postdictatorial denominamos “golpes blandos” hasta que el momento de la fuerza irrumpió nuevamente con el golpe de estado en Bolivia.

Estas palabras iniciales no tienen la pretensión de introducir una ambiciosa genealogía que religue el poder-batalla al poder-gobierno, que es una tarea por hacer. Solo intentan explicitar el motivo de fondo a partir del cual, pocos días después del golpe de estado en Bolivia, cuando nos reunimos a pensar en torno a Spinoza en Río de Janeiro, estos dos nombres tan extraños entre sí se impusieron con una fuerza propia. En ocasiones uno no decide qué pensar, pero sí cómo. En este caso, no nos era suficiente volver sobre las tantas veces ensayadas proyecciones de la democracia salvaje spinozista para conjurar las múltiples formas del autoritarismo. Quisimos interrogar a Spinoza directamente sobre los golpes de estado. Ninguna vía exegética previa que conociéramos parecía justificarlo, pero ese nombre andino, ajeno a la constelación del lenguaje spinozista, marcó un horizonte de interrogaciones que se sostiene en el señalamiento de Althusser, cuando sugiere que “Maquiavelo es quizá uno de los raros testimonios de lo que denominaría acumulación primitiva política”<sup>4</sup> y que, comprendiendo también a Spinoza (y a Marx), nos ofrecen un modo de recoger el desafío para pensar nuestro *Spinoza Américas*.

Lo que sigue es una hipótesis de lectura que se montará sobre otras, comprometidas con una definición sobre cómo leer el *Tratado político* atendiendo al lugar que ocupa el “maquiavelismo” en esta vía de interpretación; sobre la posible lectura por parte de Spinoza de las *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado* de Gabriel Naudé; y, como horizonte problemático, sobre la relación entre realismo político y de-

mocracia. Si esta exploración puede formar parte de una estación en la genealogía que mencionamos la inicio, eso lo dirán trabajos futuros. Por ahora, nos sumergimos en Spinoza.

### Los “políticos”, en el inicio del *Tratado político*

En los dos primeros párrafos del *Tratado político* Spinoza replantea una contraposición, tan antiguas como la filosofía, entre los “filósofos” y los “políticos”. El párrafo sobre los filósofos ha sido extensamente analizado y es uno de los lugares donde Spinoza realiza una crítica demolidora contra toda la filosofía precedente, con argumentos que convocan a la primera participación de Maquiavelo en el tratado, cuando en el cap. XV de *El Príncipe* sostiene que se apartará de los métodos seguidos por los demás, para escribir algo útil y buscar la verdad efectiva de las cosas, no su representación imaginaria, como la de quienes han imaginado estados que nunca han existido ni existirán, pensándolos como deberían ser y no como son realmente.

El inicio del párrafo sobre los políticos es diferente. Spinoza parte de una opinión común: “se cree que se dedican a tender trampas a los hombres...” (I, §2),<sup>5</sup> opinión ya muy difundida en la época, que se corresponde con el uso más corriente del adjetivo “maquiavélico”. Pero concluye el análisis afirmando que éstos “han escrito sobre los temas políticos, con más acierto que los filósofos”. No se trata, por lo tanto, solo de dos antiguas imágenes contrapuestas, la de los filósofos y los políticos, maquiavelianamente invertidas. A partir del siglo XVI ha surgido una vasta literatura relativa a las teorías sobre el *gobierno* político y, más en particular, las teorías de la razón de Estado, que difieren significativamente de una tradición clásica (aunque se nutran de Trasímaco, Jenofonte, Tucídides y, en especial, Tácito), posteriormente denominada *realismo político*.<sup>6</sup> El elogio a Maquiavelo que realiza en el §7 del cap. V, con el que cierra la primera parte del *TP*, claramente excluiría al florentino de la caracterización realizada sobre los políticos. En tal sentido, el movimiento que Spinoza realiza desde el inicio del cap. I al final del cap. V, no solo recurre a Maquiavelo como arma teórica contra los filósofos, también será el medio con el que interviene en la polémica frente esa nueva cien-

cia política realista, que encuentra en Maquiavelo su acta de nacimiento – con y contra él –, bajo el escandaloso adjetivo de *maquiavelismo*.

Foucault tiene razón cuando sostiene que “nuestro Maquiavelo es Marx: aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él”<sup>7</sup> al abordar las teorías de la razón de Estado. Pero, para Spinoza, es más que eso. En el inicio del *TP*, a partir del nombre de Maquiavelo Spinoza instala, de una manera históricamente novedosa, la relación entre la teoría y la práctica. No sólo en la crítica *maquiaveliana* a los filósofos, que han pensado republicas que nunca existieron ni existirán jamás, sino también en la crítica a la política *maquiavélica*. Novedosa, incluso revolucionaria, porque haciendo cruzar las representaciones de todos los tiempos, establece una relación necesaria entre realismo político y democracia.

En *Spinoza y la descomposición de la política tomista: maquiavelismo y utopía* (2009 [1978]), Alexandre Matheron ha realizado uno de los más detenidos y agudos análisis sobre los dos primeros párrafos del *TP*. Con respecto al párrafo 2, sugiere que:

habría podido ser tranquilamente ubicado, por ejemplo, como introducción o conclusión de las *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado*, de Gabriel Naudé. Pero, por otra parte, es verdad que esta categoría unificante [refiriéndose a la “habilidad del engaño”], de la cual se apropian cambiándola de signo, es tratada por los teólogos y, en última instancia, *por Santo Tomás mismo*, que casi parece haber previsto el resultado eventual de una descomposición de su Política.<sup>8</sup>

Matheron señala algo, en aquel momento no tan evidente para el concierto de los estudios spinozistas: la consideración que Spinoza realiza sobre Maquiavelo lo diferencia del “maquiavelismo ordinario” de la temprana modernidad. Sugiere la figura de Naudé, como representante de esa *realpolitik* ligada a las teorías de la razón de estado, pero opta por una vía de análisis que tematiza ese maquiavelismo privándolo de un corpus propio, al leerlo a la luz de las críticas de los filósofos y teólogos (en particular “el mismo Santo Tomás”; génesis que podría remontarse hasta Platón).<sup>9</sup> El recurso histórico-hermenéutico de Matheron es válido y sugerente, al intentar identificar una unidad en la crítica spinozista,

realizada a los filósofos nearistotélicos y utopistas, y al maquiavelismo vulgar (como finalmente, y de manera aguda, al realismo racionalista de Hobbes). Pero nos priva de confrontar a Spinoza con ese conjunto de teorías que, sugerida solo al inicio, sin duda excede la caracterización de un “maquiavelismo vulgar”: las muy difundidas teorías de la razón de Estado y, como veremos, en particular las *Consideraciones políticas sobre los golpes de estado*, de Naudé.

### **Gabriel Naudé y el golpe de estado**

En principio, la asociación de Spinoza con Naudé es póstuma, principalmente a partir de la circulación de las dos ediciones del *Tratado de los tres impostores*, de 1719 y 1768, manuscrito compuesto por fragmentos y paráfrasis de las obras de Spinoza, Hobbes, Naudé, entre otros.<sup>10</sup> Este escrito es representativo de la producción del llamado libertinismo erudito, corriente que contiene varios núcleos próximos a Spinoza, como el inmanentismo y el anti-finalismo, la crítica a la teología y la superstición, el nominalismo, el materialismo, y otros más distantes, como el escepticismo. Estos son algunos de nudos filosóficos que reúnen a pensamientos muy heterogéneos, como lo son también los modos de apropiación de una multiplicidad de dimensiones heréticas respecto a los cánones aceptados. Si bien es posible establecer diferencias políticas entre lo que Israel denomina el “iluminismo radical” – tendencialmente democrático y revolucionario – y el “libertinismo erudito” – tendencialmente absolutista –,<sup>11</sup> la irrupción y desarrollo de las “nuevas ciencias” será considerado, en general, una liberación para el pensamiento y la política, por lo que los cruces e influencias son más comunes que lo delimitable en términos de “tradiciones” o “corrientes”.

La figura de Maquiavelo se convertirá en el caso paradigmático: la supuesta “ambigüedad” de sus intenciones y el carácter “neutral” (o *técnico*) del saber que estaba inaugurando, permitió su apropiación por parte de absolutistas y republicanos. Pero, más allá de Maquiavelo, las teorías de la razón de Estado, incluso aquellas abiertamente monárquicas, establecerán una polémica con las tradicionales formas de justificación teológico-políticas: en ellas se introduce el lenguaje secular – en parte

tomado del mundo latino – de la *salud pública*, la *utilitas*, la *seguridad*, la *prosperidad* y la *paz*, como fines supremos de los estados, asegurado a partir de los medios para conseguirlo. Un lenguaje que será también recuperado por muchos republicanos.

La literatura por medio de la cual Spinoza podría haber tenido contacto con las teorías de la razón de Estado es difícil de establecer: bajo la denominación de maquiavelismo, tacitismo, neo-estoicismo y epicureísmo encontramos una muy vasta y difundida producción. Aunque tenemos un punto de partida cierto: la presencia en su biblioteca del libro de Arnold Clapmar, *De arcanis rerum publicarum libri sex*<sup>12</sup> y la lectura que hará de éste De la Court, en las *Consideraciones del Estado*.<sup>13</sup> Sin embargo, entre Clapmar y Naudé existe una diferencia fundamental, implicada en la definición misma de la razón de Estado, a partir del concepto de golpe de estado, que no es de cuño propio, pero sí populariza y eleva a teoría. En 1639 Gabriel Naudé publica *Science des Princes, ou Considérations politiques sur les coups-d'état*. En 1667 y 1671 se publica en Holanda.<sup>14</sup>

Un año antes de la primera circulación de los *Elements of Law* y tres de la edición del *De Cive*, de Thomas Hobbes, Naudé se propone una ciencia de los principados de valides general, que se aparta de la teoría clásica de las formas de gobierno, pero cuya universalidad no es concebida en términos hobbesianos: no hay mecanicismo, formalismo jurídico o decisionismo. El artificio que responde a la disolución barroca de la comunidad, presente en gran parte del libertinismo, se asemeja más a la *tecné* de la intervención médica que a la figura de la máquina o el demiurgo: trabaja sobre síntomas, interpreta signos y ensaya intervenciones quirúrgicas sobre las falencias del cuerpo político, asumiendo que es posible un desconociendo o un conociendo parcialmente sus causas.

Los mejores cirujanos no estudian otra cosa que poder cortar diestramente brazos y piernas, y ello por la salvación de los enfermos (...) ¿Por qué, entonces, habría que prohibir a un gran político el que supiera elevar o bajar, condenar o absolver, hacer vivir o morir a quien juzgue conveniente tratar de esa forma, para el bien y la tranquilidad de su Estado?<sup>15</sup>

Naudé distingue tres partes de la ciencia política: 1) La “ciencia general de la fundación y conservación de los estados”, compuesta por “ciertas reglas aceptadas y probadas universalmente”,<sup>16</sup> presente en los tratados políticos clásicos y modernos; 2) las *máximas de estado* o *razón de estado*, que comprende “lo que deroga el derecho común en ventaja del bien común”, diferente a las primeras puesto que “no pueden ser legitimadas por el derecho de gentes, civil o natural, sino solo por la consideración del bien y la utilidad pública, que pasa muy frecuentemente por encima del particular”;<sup>17</sup> y 3) los *golpes de estado*, definidos como “acciones osadas y extraordinarias que los príncipes están obligados a realizar en los negocios difíciles y como desesperados, contra el derecho común, sin guardar siquiera ningún procedimiento ni formalidad de justicia, arriesgando el interés particular por el interés público”. Naudé nos dice que, en los golpes de estado, “se ve el rayo antes de oír el trueno”,<sup>18</sup> como si todo el proceso se realizara en su misma ejecución, sin la existencia de reglas o preceptos previos. Así, también “recibe el golpe quien pensaba darlo, muere quien creía estar seguro, quien no lo espera padecer”,<sup>19</sup> lo que implica, entre otras cosas, que hay una diferencia entre el poder y la cede del poder, sea éste una persona o un lugar, y que se trata de un conocimiento para ser aplicado tanto como para estar advertido cuando se dirige contra el gobernante.

Con la definición del *golpe de estado*, Naudé ha introducido otra categoría por sobre la razón de estado (tal y como había sido desarrollada por Botero y Clapman, entre otros): podría decirse que, por sobre lo extra-ordinario, aparece una excepcionalidad resultado de una necesidad que requiere salirse de la norma.<sup>20</sup> Pero, más aún, esa tercera categoría representa el principio de inteligibilidad del conjunto de la política, puesto que pone en juego esta caracterización como principio descriptivo y prescriptivo para el conjunto de las acciones de las que depende el orden político. Se trata, si se quiere, del concepto de lo político.

En ocasiones ha sido señalada la ambigüedad o debilidad teórica de la obra de Naudé,<sup>21</sup> radicada en la presentación de casos tan heterogéneos y dispares entre sí, sin ningún evidente denominador común, donde el criterio para definir el golpe de estado, como hecho y como saber, queda

totalmente desdibujado. Pero si no leemos su ciencia bajo la exigencia de la claridad y la distinción que podemos encontrar en los teóricos de la soberanía, veremos que esa difusa casuística cobra todo su sentido. El golpe de estado pone en entredicho la distinción entre ordinario y extraordinario, entre la norma y la excepción, entre lo necesario y lo contingente. Allí radica la principal crítica naudetiana a los teóricos de la razón de estado, por su esencial ambigüedad para establecer la necesidad y la obligación, cuando quieren atenerse a principios. Para Naudé, las ideas de “bien público” o de “salud pública” buscan establecer un criterio tan amplio como, en definitiva, inexistente, para distinguir una buena de una mal razón de estado (que es una de las maneras de responder, también, a las acusaciones de inmoralidad maquiavélica).

La ciencia de Naudé es un saber oculto ante la mirada de los hombres simples, impide incluso una descripción de un tipo de acción específica, develándose como la verdad histórica subterránea de toda política y la verdad política de la historia. Una historia realista que, sin embargo, carece propiamente de hechos concatenables o colectables por su similitud: una historia que parece carecer de objeto, o cuyo objeto se le oculta, y este ocultamiento deviene su principio de inteligibilidad.<sup>22</sup>

No debemos engañarnos y representarnos que el develamiento de este secreto se encuentra en la pura irrupción de la fuerza, aunque ésta no es excluida; tampoco asumir un misterio en torno a situaciones en sí excepcionales, excluyendo aquello que se también se presenta de acuerdo a una explicación y justificación. La lógica del engaño, las apariencias y la teatralidad del poder<sup>23</sup> produce un hiato entre la justificación y lo justificado, poniendo en duda toda lógica causal. Esto significa, más concretamente, que el golpe puede presentarse con la apariencia de normalidad, de excepcionalidad a la norma, o inconmensurable a toda medida. Las lógicas del aparecer y el engaño, de la simulación y la disimulación, se entrecruzan, se requieren mutuamente, pero no se distinguen por su relación con la verdad o, en sentido propio, se definen por la verdad del golpe de estado.<sup>24</sup>

Allí cobra sentido la máxima del secreto, que no es solo un ocultamiento intencional de un dato objetivo sustraído a la comunicación pública. El secreto toca a la naturaleza misma del golpe, pues lo que sustrae es



su causa, incluso ante la motivación. Es por eso que no resulta contradictorio el secreto y la teatralidad. Mientras que el secreto es un medio necesario para su realización, su legitimación es posterior a su realización. A pesar de que Naudé suscribía a la máxima libertina de que “las cosas que no son visibles deben considerarse como inexistentes”, sin embargo, en lo visible del golpe de estado no se encuentra toda su verdad.

La crítica a la teología y la superstición no solo reserva a la religión un uso instrumental inmediato: no se trata solo del engaño – de la imposición de una moralidad salvadora o mesiánica y de la culpabilización a los herejes – para alcanzar la cohesión. El uso de la religión tiene un vínculo estrecho con el golpe de estado porque en ella encuentra el secreto de su poder para las almas simples: puede producir temor y descontento, pero también aceptación, pasional adhesión y fascinación ante la pura manifestación de su presencia y sus efectos. Lo religioso no está asociado a tal o cual credo, sino al efecto imaginativo-afectivo que produce la fragilidad de un mundo sometido a la contingencia.

Hay caracterizaciones tentativas, procedimientos diversos, pero no un método, como puede haberlo en la dimensión del gobierno y la razón de estado. No podría haberlo, porque la técnica misteriosa solo aparece según la necesidad y en su ejecución. Hay elementos que lo acompañan, pero no medios exclusivos ni excluyentes: cualquier recurso regular del Estado (ejército, justicia, asamblea, corte o príncipe) puede abrir la brecha para su despliegue. Golpe *de* estado es golpe *al* y *del* estado, circunscripción que lo diferencia – y esta sí es una delimitación que se esfuerza por aclarar Naudé –, de cualquier fenómeno ligado a la sedición, la revuelta, la guerra civil o la llegada de un “nuevo gobierno” (problema del que no pueden sustraerse Hobbes, Schmitt y la dialéctica poder constituido-poder constituyente).

Dice Naudé: “considero el discurso por tan poderoso que hasta ahora no he encontrado nada que se libre de su imperio”.<sup>25</sup> Escéptico y nominalista, el discurso no es el acceso a la esencia del golpe, sino un lugar privilegiado del golpe. El golpe es también, un golpe a la lengua. La metáfora de Naudé quiere aproximarse a la propia imaginación dra-

mática del golpe, una teatralidad de la lengua que dista de la revelación de la palabra bíblica o la certeza de la lengua soberana, sosteniéndola al borde de un sinsentido en donde radica parte de su eficacia. La utilidad no siempre se presenta bajo el modo de lo razonable.

Si bien en las teorías de la razón de Estado no hay nada parecido a una sociedad civil, Naudé tampoco reconoce a la sociedad estamental. El pueblo y sus partes siempre se asemejan más a una “turba”, que a un organismo o población. Naudé es, sin embargo, el más enfático de todos los teóricos de la razón de Estado en indicar que el populacho es un objeto de intervención del poder, porque no es neutral ni pura pasividad. El golpe debe proyectarse sobre el pueblo, provocar una adhesión que excede la obediencia, suscitando diversos afectos y el secreto reconocimiento de su necesidad. El golpe de estado es siempre y también un golpe al pueblo. Es el núcleo de la identidad absoluta entre sociedad y política.<sup>26</sup>

La idea maquiaveliana de las armas y las leyes, la fuerza y el consenso, que las teorías de la razón de estado buscan compatibilizar con la moral o la religión (la espada y la biblia), encuentran en el golpe de estado de Naudé la más propia autonomía de la política, pues la excepción es la transfiguración de todas las distinciones y la disolución de todas las antinomias (diferente a la “fuerza de ley”): las leyes como armas, la biblia como arma y el consenso sobre las armas. El realismo absolutista, y en particular Naudé, concibe la práctica del golpe como aquella que diluye la distinción entre el derecho civil y el derecho de guerra, entre el miedo, la indignación y la fascinación.

Esta breve pero necesaria caracterización de la teoría de Naudé, nos muestra que no haríamos más que reproducir las consideraciones de “los filósofos” y del sentido común sobre este realismo, si lo redujéramos rápidamente a un empirismo político ingenuo, a la pura actuación del engaño y la fuerza, propia de una *sátira* sobre “los políticos”. Efectivamente se trata de una *techné*, pero mucho más compleja que aquella que se detiene en el problema de la relación medios-fines. Naudé desplaza ese problema, propio de las teorías de la razón de estado, para abordar la *real politik* desplegando sobre una serie de nudos teóricos sobre la acción efectiva, inseparable de su dimensión imaginaria e ideológica.

## **Del secreto al golpe de estado**

Spinoza se propone, “deducir de la naturaleza humana solo aquellas cosas que estén acordes con la práctica” (*TP*, I, §4) y que sean “útiles a la sociedad en general”. ¿Pero con qué práctica? Spinoza ha sido más considerado con los políticos que con los filósofos, sin embargo, denuncia el perjuicio proveniente tanto de los “idealistas” que consideran a los hombres como deberían ser y no como son, atribuyéndoles derechos y vicios que nada tienen que ver con su naturaleza, así como de los “realistas” que hacen de la debilidad y la impotencia de los hombres el principio de todo gobierno y no les conceden derecho alguno. Tal es la conclusión, presente en el último párrafo de, cap. I:

el Estado que cuya salvación depende de la buena fe de alguien [...] no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan ser inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe (*TP*, I, §6).

En este pasaje, no solo se evidencia el desplazamiento moderno de las virtudes de los gobernantes a una nueva ciencia del Estado – de Botero a Hobbes –. Se trata, además, de organizar los asuntos públicos contra la buena fe y el pesimismo cínico, que el realismo spinoziano muestra como espejos enfrentados de un mismo desprecio por los hombres y una misma desconfianza hacia la posibilidad de que los pueblos puedan gobernarse a sí mismos.

La fundamental atención dada al §1 del cap. I no debiera reducir la importancia y particular significación del §2, porque es frente a y contra ambas formas de entender la política que Spinoza estructura y desarrolla todo el *TP*. Más aún, si en el §1 confronta las idealizaciones de los filósofos, será fundamental entender de qué manera su realismo político se distingue y a la vez confronta críticamente al realismo de la razón de Estado.

Dijimos que Spinoza conocía parte de los desarrollos del género político de la razón de estado. Sabemos que conoció la obra de Clapmar, muy influyente en el medio holandés (como lo fue también el tacitismo

de Justus Lipsius).<sup>27</sup> Pero nuestra hipótesis de lectura va más allá: ¿es posible abordar el *TP* asumiendo que conocía la obra de Naudé?

Para avanzar sobre esta hipótesis tomemos la división de la ciencia política propuesta en las *Consideraciones...* Sobre la primera parte de la ciencia política, que atañe a la “ciencia de los estados”, Naude como Spinoza podrían coincidir parcialmente en su consideración,<sup>28</sup> aunque difieren – como veremos – en el análisis subsiguiente: Spinoza parecería estar más próximo a Clapmar, en la idea de que el saber político, proveniente de la experiencia y comunicado en obras de filósofos (separable de sus especulaciones metafísicas), historiadores y diferentes documentos, está presente desde el mundo antiguo<sup>29</sup>.

Sobre la segunda parte de la ciencia política, dedicada propiamente a la “razón de Estado”, se abre un espectro de problemas donde la presencia de Clapmar – entre otros posibles desarrollos – es más clara, y donde Spinoza también resulta un parte aguas. Podríamos resumirla en dos aspectos, que solo mencionaremos: por una parte, la crítica a los *arcana imperii* y el secreto de estado (VII, §29) y, por otra parte, la forma en que operan positivamente los conceptos de *necesidad* y *utilidad* –a través del principio del *jus sive potentia* (IV, §6)–,<sup>30</sup> centrales en las discusiones en el interior de los teóricos de la razón de estado. El lugar que ocupó en la modernidad el principio *Salus populi suprema lex est* es tan claro como diverso, e incluso contrario, en sus interpretaciones. De una manera particularmente interesante, en Spinoza podemos identificar sentidos ligados tanto a la tradición del derecho natural como a la tradición de la razón de estado<sup>31</sup>, encuentro a partir del cual podríamos entender la crítica a los secretos de Estado, conjuntamente con, por ejemplo, la justificación de la posibilidad de romper las promesas dadas. Una argumentación que, en cierto sentido, nos conduce nuevamente a la discusión sobre la definición y delimitación de la prudencia (mixta y extraordinaria) al criterio de utilidad que la gobierna (y, con ella, nuevamente a la polémica en torno a la recepción de Maquiavelo).<sup>32</sup> Y que, por otra parte, aproxima a Spinoza con la recepción republicana de Clapmar que realizó De la Court.

La crítica democrática spinozista a los *arcana imperii* podría considerarse el principio del fin de las teorías de la razón de estado, antici-

pando el cambio radical de paradigma posteriormente consolidado con la Revolución francesa y la filosofía de la Ilustración: los derechos del hombre, la soberanía popular y el principio de publicidad, transforman de tal manera el paradigma de las instituciones políticas y la sociedad, que ya dejarían sin sustento al realismo de la “razón de Estado” de la temprana modernidad (como ya lo mencionamos, siguiendo a Foucault, será otra línea de la gubernamentalidad ligada a la economía política y la física social, la que encontrará un lugar junto a las nuevas formas de la soberanía). Sin embargo, las lecturas que hacen de Spinoza un proto-ilustrado representan un límite respecto de este tema, pues tienden a dar por concluida su discusión con las teorías de la razón de Estado en el cap. VII (y en el *TTP*). Pero, de acuerdo a nuestra lectura, que concibe la filosofía política de Spinoza en el realismo político y entiende al *TP* como una abierta discusión con esta corriente, la exploración debería extenderse más allá del análisis del gobierno monárquico.

Como hemos mencionado, es en la tercera parte de la ciencia política desarrollada en las *Consideraciones...* donde la teoría del golpe de estado de Naudé condensa su originalidad respecto al género de la *realpolitik*. Es en ella donde se pone a prueba la hipótesis del conocimiento de Naudé por parte de Spinoza, diferenciándolo de la demás literatura de la razón de Estado que, de manera directa e indirecta, sabemos que Spinoza conocía. Entendemos que el breve e intenso cap. X del *TP*, dedicado al gobierno aristocrático, es toda una discusión con el realismo político de la razón de Estado. La reaparición directa de Maquiavelo, la tematización de la *crisis* y, finalmente, la emergencia de Naudé – o por lo menos de la cuestión del golpe de estado –, nos muestran la estructura de este capítulo, de comienzo a fin. Una primera observación al respecto: mientras que los *arcana imperii* y el uso teológico político de la superstición – entre otros recursos de la razón de estado – son más propios de los gobiernos monárquicos, la teoría del golpe de estado no se limita a estos, como creemos podremos mostrar a continuación.

El cap. X comienza con una referencia a Maquiavelo – la segunda referencia explícita presente en el *TP*, parafraseando el pasaje sobre el

“retorno a los principios”, de *Discursos* III.1 –. Como sostuvimos, la presencia de Maquiavelo no solo se encuentra en la crítica a los “filósofos”, también opera dentro del terreno más propio de las teorías de la razón de Estado. El cap. X transcurre por un análisis de Roma, literatura privilegiada en el estudio histórico de los tratadistas de la razón de Estado y, en particular, para Naudé, cuyos golpes transitan de las limitadas revoluciones palaciegas al asalto constitucional, definiendo la razón oculta de las grandes formaciones políticas en la historia. Maquiavelo y Roma preparan un campo de batalla que parte de la existencia del orden político, para plantear el problema al que responde la idea del *retorno a los principios*: no se trata sobre el origen-fundamento de la ciudad, sino sobre su re-empoderamiento en un momento de *crisis* (externa o interna), que la pone frente al riesgo de su disolución.<sup>33</sup> La crítica de Spinoza a la figura romana del dictador, como poder extra-ordinario para ordenar la república – presentada por Maquiavelo y de la que también señala sus límites – es un primer momento del análisis, que le permite reafirmar aquello anunciado en I, §6 y desarrollado a lo largo de los capítulos siguientes:

el alma del estado son los derechos [...] pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, si solo se apoyan en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos (*TP*, X, §9).

No se trata de la virtud de uno, sino de una organización realista de los asuntos públicos. Un realismo que no se expresa bajo la figura de la ley y la espada, haciendo de la fuerza la *ultima ratio* de la conservación, y, por extensión, haciendo del miedo la pasión racional por excelencia. Se trata de la razón y, sobre todo, del común afecto. Mucho se ha estudiado la crítica spinozista a Hobbes, pero debiéramos reconocer aquí que Hobbes no es su único interlocutor, dado que, luego de presentar este primer argumento, Spinoza asume la objeción de la *realpolitik*, que entendemos es la que está presente en Naudé:

Se nos puede, no obstante, replicar que, [...] aunque la sociedad esté bien organizada y los derechos perfectamente establecidos,

en los momentos de *extrema ansiedad* para el Estado [*in maximis tamen imperii angustiis*], cuando (como suele suceder) todos son presas de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar en nada en el futuro ni en las leyes. [*quando omnes, ut fit, terrore quodam panico capiuntur, tum omnes id solum, quod praesens metus suadet, nullâ futuri, neque legum habitâ ratione*] Todos los rostros se vuelven hacia el varón célebre por sus victorias y le eximen de las leyes. (*TP*, X, §10: la cursiva es nuestra).

“Extrema ansiedad” dice Spinoza, “negocios difíciles y como desesperados” dice Naudé. Para los individuos *terrore quodam panico* (expresión presente en Naudé, como veremos más adelante), *metus*, que los lleva a una desesperanza ante las leyes presentes y en relación al futuro. Para el Estado, *maximis angustiis*, que en este caso convendría traducirlo propiamente como *angustia*.<sup>34</sup> ¿Spinoza pudo haber leído a Naudé?

La expresión *golpe de estado* no está presente en el *TP*. Aunque en el último párrafo del capítulo anterior al que estamos analizando (IX, §15), haciendo referencia a la conveniencia del Estado aristocrático confederado, donde el poder esté distribuido en diferentes ciudades, Spinoza justifica una de sus virtudes sosteniendo que “en él no hay que evitar, como en el anterior, que todo su Consejo Supremo sea sometido con un simple golpe de mano [*subito impetu opprimatur*]”. Las traducciones varían<sup>35</sup> y no debiéramos asumir que aquí – como en las referencias antes mencionadas – que contamos con evidencia documental definitiva para demostrar un trato directo con las *Consideraciones* de Naudé. Lo que sí consideramos poder afirmar es la presencia del problema que Naudé conceptualiza con la expresión *coup d’Etat*, y una constelación de términos a partir de los cuales el problema es presentando, diferente a las demás teorizaciones sobre la razón de estado, los *arcana imperii* y diferente también – siguiendo a Naudé – de una situación de inestabilidad resultado de revuelta popular.

Spinoza afronta el problema que se presenta en los momentos de inestabilidad extrema, que nada tienen que ver con el misterio providencial, con el azar, o con un último arcano de la política, pero tampoco – y

esto es central – exclusivo del débil gobierno que deposita la virtud en uno, es decir, propios de los límites del gobierno monárquico. El tratamiento que le da en el análisis del gobierno aristocrático, incluso cuando éste se encuentra bien constituido, nos muestra el alcance de una situación de inestabilidad y desestabilización que puede afectar a cualquier estado, incluido el democrático (en concordancia con el tratamiento que sigue Maquiavelo en D. III. 1., correspondiente a repúblicas y principados). Estos momentos responden a causas plurales y complejas, internas y externas, que configuran los momentos de crisis y que Spinoza caracteriza a partir de estados afectivos por primera vez mencionados: *terrore quodam pánico y angustiiis*.

### ***Una nota sobre los afectos del golpe: terror pánico y angustia***

Sabemos que el miedo y la esperanza son en centro a partir del cual gravitan el conjunto de las pasiones políticas, de cuya combinación y relación se derivan las demás. La física de los afectos desarrollada en *Ética III* nos ofrece la estructura relacional que luego vemos desplegada en el *TTP* y principalmente en el *TP*. En la vasta literatura sobre la relación entre pasiones y política en Spinoza, el descubrimiento del lugar que ocupa la *indignación* en el *TP* ha impulsado renovadas lecturas de la obra, pero no se ha reparado suficiente sobre la aparición conjunta de estos dos afectos, la angustia y el terror pánico, ausentes en la analítica de los afectos desarrollada en la *Ética*.

Las fuentes clásicas, Maquiavelo, Descartes y Hobbes son las principales referencias presentes en la genealogía de los afectos donde inscribir la singular ontología política spinozista. Pero una reconstrucción de la angustia y el terror pánico no es tan directa ni evidente como sucede con otros afectos. Identificar la presencia, alcance y significado de estos afectos en la época de Spinoza requeriría un estudio de otra envergadura, pero sí podemos decir que en este caso Spinoza parece no seguir tan estrictamente aquello que había advertido en la *Ética*, sobre el *uso* de los nombres de los afectos, según un común conocimiento.<sup>36</sup> ¿Será, entonces, una manera de identificar a su interlocutor?



El *terror pánico* es mencionado solo una vez por Spinoza (*terrore quodam panico*). Se trata de una construcción moderna, renacentista, que tiene su origen el *Gargantua* (1534) de Rabelais, donde habla del “*terreur panice*”<sup>37</sup> para describir el temor que produce Gargantua a sus enemigos.<sup>38</sup> Es a partir de allí que comienza a registrarse su presencia en la lengua francesa. Vuelve a aparecer en los *Essais* de Montaigne,<sup>39</sup> de donde probablemente lo toma Naudé (*mille terreurs paniques*). En todos estos casos mencionados, el término aparece usado solo una vez, al igual que sucede en el *Leviatán* de Hobbes (1651), donde es reconocible la etimología de la construcción rabeliana. Hobbes menciona el término solo cuando lo define, pero no vuelve a aparecer en el *Leviatán*, quizás porque carece del elemento racional a partir del cual opera el miedo en el estado de naturaleza y ante el poder soberano, que es centro de su teoría. Sí distingue el terror pánico, cuyas causas son desconocidas, del miedo con conocimiento de su causa, motivado por la imaginación religiosa y la superstición.<sup>40</sup>

Por el contrario, Naudé vincula directamente el terror pánico a la superstición, en una consideración sobre los engaños del poder y el poder del engaño: una “fuerza y disposición de espíritu preserva a nuestro ministro de ser demasiado crédulo, supersticioso y beato”, por lo que siempre es mejor no creer en nada que ser engañado, y estar advertido de que quien recurre a los medios para engañar a los crédulos “no sea tan tonto que se deje engañar por los que se quieran servir de estos medios contra él”.<sup>41</sup> Por ello,

Las astucias de Estado [...] engañan fácilmente a un hombre hundido en devociones excesivas y supersticiones. Las predicciones de un adivino, el graznido de un cuervo, encontrarse a un moro, u falso rumor, algún enredo, engaño o suposición, le harán perder la guardia, le espantarán y el obligarán a tomar algún partido vergonzoso o deshonesto; en lo cual, por poco inclinado que naturalmente sea, la superstición, hermana gemela de esta credulidad le hundirá completamente y le privará del poco juicio que le quede. [...] Le quitará el reposo del cuerpo y la firmeza, constancia y resolución de espíritu [...] le sujetará a mil *terrores pánicos* y le hará temeroso.<sup>42</sup>

No nos detendremos en la diferencia existente entre el uso hobbesiano y naudetiano, basta por el momento reconocer que Spinoza se aproxima tanto a Naudé como a Hobbes, incluso mostrando que podrían ser definiciones complementarias, porque la superstición como imaginación teológico-política se extiende también bajo modos más seculares, si la pensamos de acuerdo a la lógica de la afectividad política. Pero lo más interesante aquí es que Spinoza podría ser el primero que reúne en un mismo pasaje las pasiones de la *angustia* y el terror pánico. Y es la angustia el afecto que, en las pocas apariciones en su obra, sí se encuentra asociado a la superstición, en un pasaje muy similar al de Naudé.

A diferencia de la moderna construcción del terror pánico, el término *angustiae* es claramente latino, sin embargo, su uso en la temprana modernidad es más extraño que el ya reducido uso del *terreur panice*. Se deriva de *angustus*, que significa estrecho, literalmente angosto. Entre sus múltiples usos, uno militar es particularmente ilustrativo, porque refiere al camino por un desfiladero, en una situación de peligro, de acorralamiento, sin margen para defenderse o actuar, de donde surge el apremio, el apuro, el agobio y la dificultad. Acaso encontremos en Spinoza un significado en donde está presente esa bivalencia entre una situación (espacial y temporal) que es también un estado afectivo, de acuerdo a la lógica relacional de los afectos, también entre lo “interno” y lo “externo”.<sup>43</sup>

En el *TP* el término “angustia” aparece dos veces, siempre en relación a un estado del ánimo: en el párrafo ya citado (X,§10) y en VIII§12, que remite también a un momento de crisis política, pero haciendo referencia a las “penurias familiares” [*domesticae angustiam*]. En el *TTP* aparece usado cinco veces, en concordancia con las diferentes acepciones mencionadas. Pero una mención, presente en el Prefacio, es el único caso en el que se repite la expresión del *TP*: *in maximi imperii angustii*, que paradójicamente Atilano Domínguez aquí traduce con otra variante – “que los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para un Estado” (p. 63) –. No nos detendremos en el Prefacio del *TTP*, pero como

señalamos, el contexto no es casual, ya que allí Spinoza hace referencia al lugar que juegan la imaginación y el miedo en la superstición, y al poder desestabilizador de los augures y adivinos, como debeladores de los misterios. Como podemos notar, no solo se trata de una de las acepciones de los *arcana*, también es uno de los motivos del terror pánico que Naudé analiza en el marco del golpe de Estado.

### **Democracia, realismo y golpe de estado**

Sin dudas, estas notas sobre la angustia y el terror pánico son solo la punta de un ovillo que tendremos que seguir explorando, pero por el momento bastan para confiar un poco más en nuestra hipótesis de lectura. Mientras tanto, y como sucede con tantas otras interpretaciones, nos podríamos ver tentados a deducir e imaginar qué modalidad de análisis podría haber recibido este problema en el capítulo ausente sobre la democracia. Sobre todo, porque la inmediata respuesta que da Spinoza, que cierra el capítulo sobre la aristocracia, no parece ser el final del problema, más allá de su contundencia. Sin embargo, si nos brinda una fundamental indicación sobre la discusión de fondo que mencionamos al inicio: la lectura del *TP* como un realismo político democrático. Volvamos a la inmediata respuesta de Spinoza a la objeción que origina este desarrollo:

Para responder a esta objeción, digo, en primer término, que en un Estado bien organizado no se produce tal terror sin que exista una *causa proporcionada*. Por tanto, ese terror y la consiguiente confusión no se pueden atribuir a ninguna causa que pudiera ser evitada por la prudencia humana.<sup>44</sup>

Causas humanas, reafirma Spinoza, que responden al “poder y la cultura” (VII, §27), determinaciones asentadas en prácticas sedimentadas sobre las que operan y con las que se combinan acciones nuevas, sorprendidas, pero no desancladas de cierta configuración de una realidad determinada. Nada escapa a la experiencia y la práctica, y por eso pueden encontrar una respuesta en la *prudentia humana*. No nos detendremos ahora en esta sugerente adjetivación de la prudencia (que también aparece una única vez en la obra, y nos permitirá explorar una intervención

en la mencionada polémica en torno a la *prudencia mixta* y *extraordinaria* presente en la corriente del realismo político, a las que hemos referido en una nota previa). Lo que sí resulta evidente en primera instancia es que Spinoza se coloca frente a y contra Naudé: no concibe el golpe de estado como un momento ordenador, sino como una situación de desestabilización política cuya resolución se orienta a reordenar el poder en una o pocas manos. Son estos momentos los que hacen necesario considerar de qué manera la *fluctuatio animi* de la multitud queda fijada en el terror y el pánico, cuando se promueven las conspiraciones y los poderes desestabilizadores; dispositivos que generan las condiciones para la aceptación de una encarnación de la fuerza y la eficacia de su manifestación, y hacen posible la derogación o sometimiento efectivo de toda ley a ella. Para Spinoza, nada hay de animal o místico en el poder político, tampoco en el momento excepcional de la manifestación de la fuerza y la imaginación que se expresa en el golpe de estado. Si la crisis resulta una constatación del vacío de fundamento trascendente y de la ausencia de origen, no resulta por ello extender esa tesis a la ausencia de sociedad y cultura: por el contrario, la crisis siempre se encuentra sobredeterminada por éstas. Y, por eso, reiteramos y precisamos, puede encontrar una respuesta en la prudencia humana *democrática*.

A diferencia de las críticas que hacen del realismo el punto en el que el poder no es más que eso, fuerza desnuda,<sup>45</sup> en Spinoza la crítica, acorde con la práctica, aborda el poder como una *relación*, lo hace depender de un conocimiento de sus causas y, más precisamente, de una evaluación de sus causas *proporcionadas*: “el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido sino allí donde los hombres poseen derechos comunes [por lo que], cuantos más sean los que así se unen (*quo plures in unum sic conveniunt*) más derechos tienen todos juntos”.<sup>46</sup> La proporción es también una coyuntura.

La proporción, en términos extensivos, es cuantitativa y cualitativa: porque el derecho natural muestra que la fórmula universalista “todos los seres humanos...”, cuando expresa la impotencia del derecho natural considerado individualmente, resulta causa imaginaria de que el poder se encuentra en otro lado, que posee un origen y una cede, y que, aunque

se manifieste de manera violenta y destituyente, posee una razón de ser que se nos escapa. Como lo explica claramente Marilena Chaui:

Dos normas universales presiden la fundación política: [...] la primera norma de la política determina que es necesario que la potencia soberana sea inversamente proporcional a la potencia de los ciudadanos considerados uno a uno o sumados [; la segunda, que] es necesario que la potencia de los gobernantes sea inversamente proporcional al de los ciudadanos colectivamente considerados. Es decir: estos deben tener más poder que los dirigentes.<sup>47</sup>

Se trata, por tanto, de normas de distribución del poder. Desanclada una norma de otra, autonomizada la primera de la segunda (sea en términos teóricos o prácticos), deviene causa de la ilusión de un poder separado. Tal es la parcialidad del conocimiento de los “políticos”, de allí proviene la ilusión de la *realpolitik* respecto al poder y el carácter imaginario/ideológico que un realismo que apela a la “evidencia” inapelable de la fuerza.

El poder, como relación política, trata de la extensión del derecho en cuanto derecho *común*, resultado de una reunión del derecho en su institución, esto es, en su organización práctica. Lo que implica, como Spinoza ha venido desarrollándolo a lo largo de todo el *TP*, que la *institución* del Estado es la *constitución* del derecho en todas las esferas de los asuntos comunes: en las leyes políticas y civiles, el gobierno, la distribución de reconocimientos, los bienes materiales, el pensamiento público, las fuerzas de seguridad y la religión. Ninguna de estas esferas es un imperio dentro de otro imperio, ninguna se sustrae a la naturaleza común de los hombres y, por lo tanto, ninguna se encuentra restringida a su institución por el derecho común. Motivo por el cual, ninguna puede ser considerada extraña a la multitud, ni sometida a la discriminación sobre qué asuntos ésta puede o no pueden gobernar; discriminación que es resultado tanto de una concepción limitada de la libertad como, en definitiva, resultado de una desconfianza que se realiza mediante la violencia, revestida de una justificación racional o una ominosa iluminación.

Porque la proporción es una *relación*, y por tanto supone y parte de un estado de cosas, nunca la política se sustrae a la posibilidad de la crisis y de enfrentarse al peligro de su disolución.

Para Spinoza, la contingencia política nada tiene que ver con el escepticismo. Naudé lee la contingencia de manera escéptica, transitando un pesimismo que se conduce a la afirmación de un cinismo redentor. Naudé podía decir así:

Señalaré, de paso, que se puede hacer un bello paralelismo entre ese río Nilo y los secretos de Estado: pues así como los pueblos cercanos a sus fuentes obtienen mil ventajas sin tener ninguna idea sobre su origen, así también es necesario que los pueblos admiren los felices efectos de esos golpes de Estado [*Coups de maître*] sin saber sus causas ni conocer sus diversos ressortes.<sup>48</sup>

La metáfora del río resulta particularmente interesante para explorar la dimensión ideológica de la *realpolitik* naudeana, en la manera en que sus efectos comprenden un particular modo de articular la fuerza, el consentimiento y la adhesión afectiva. A ella, podemos contraponer otro conocido uso de la metáfora del río presente en el cap. XXV de *El Príncipe*, donde Maquiavelo nos propone una idea de prudencia llamada a construir diques contra los desbordantes ríos de la fortuna. Esos diques, cuando reaparecen en las crisis que aborda bajo la figura del “retorno a los principios”, no son prevención conservadora, apoyada en el temor (recordemos su crítica a las fortalezas), sino previsión emancipadora: esperanza que, sin ignorar el temor, evita la transición al terror y el pánico, y su estabilización en el fanatismo y el odio, obnubilado por la manifestación de las fuerzas (internas y externas).

No se trata de concebir instituciones con las que los afectos comunes tienen que coincidir y adherir (como está presente en una larga tradición aristotélica), sino organizar las instituciones de modo tal que sean efecto del afecto común, que sostengan e incrementen la común potencia de obrar y existir, capaces de renovarse según la necesidad, para neutralizar la fuerza destructiva de los golpes de estado, sobre las instituciones, sobre el lenguaje, sobre las almas y sobre las vidas.<sup>49</sup>

Lucha, crisis, mutación, tránsito, guerra, forman parte de la realidad de la política, pero el realismo político conservador asume estas características como un destino, ante el cual Spinoza responde con un realismo

político democrático, que lejos de representar la idealización de un orden imposible, restituye a la política su poder de intervención sobre la realidad, a partir del principio que la instituye, la *potencia organizada de la multitud*. Es en el interior de esta dinámica realista que Spinoza puede afirmar que “la característica principal del Estado democrático (*imperium Democraticum*) consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra” (*TP*, VII, §5), sin distanciarse del realismo político. La democracia como producción de la paz, no implica que sea débil o impotente ante la guerra: porque su virtud, su “prudencia humana” se orienta de manera realista a desactivar los dispositivos de la lógica de la guerra, en sus diferentes variantes. Y en el mismo sentido debe entenderse por qué Spinoza también afirma que “es, con mucho, preferible que los rectos planes del Estado sean descubiertos por los enemigos a que se oculte a los ciudadanos los perversos secretos de los tiranos” (*TP*, VII, §29). Nuevamente, no se trata de una renuncia al realismo político para dar lugar a una moral política, como única respuesta racional posible ante la conflictividad inherente a la vida humana común. Se trata de una evaluación que surge del realismo democrático, que sabe que el único freno a la ideología de la *realpolitik* se encuentra en la organización de las instituciones políticas de la multitud, a partir de un saber práctico que le ha sido, por diferentes motivos, históricamente negado. Tratar a los ciudadanos como enemigos priva a la política de la única posibilidad real de resistir a los embates de los poderes que, mediante diversos recursos, se acrecientan en proporción a la sumisión de los estados y la multitud.

Como lo sugerimos al principio, en el rastro de Maquiavelo y la disputa por su nombre a lo largo del *TP* se juega el nervio de la política spinozista, que no se resuelve solo a partir de la confrontación con las idealizaciones de la teoría y la moral, sino también en la más próxima disputa con el realismo de la “razón de Estado”, en el terreno mismo de la práctica, donde el *agudísimo florentino* es restituido como un arma para enfrentar a la ideología de la fuerza como *ratio* articuladora de la política. Este desarrollo que presentamos es, sin embargo, un primer bosquejo, que habrá que continuar.

Notas:

- 1 Foucault produce una actualización de estos estudios, pero la línea de investigadores en el terreno de la historia de las ideas, e incluyendo allí al llamado *libertinismo erudito*, es más que importante: Méinecke, Borrelli, Nigro, Zarka, Cavallé, Senellart, Pintard, Viroli, Tomassini, entre tantos otros.
- 2 SENELLART, M. Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato. *Archivio della ragion di Stato*. Bolletino n° 2, 1994.
- 3 Por esta vía foucaultiana de la crítica del sujeto de interés, Warren Montag trabaja sobre la crítica spinozista en “Imitando el afecto de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza” (MONTAG, Warren. Imitando el afecto de las bestias: interés e inhumanidad en Spinoza. *Youcali*, n° 4, dic. 2007). El interesante análisis de Montag pasa del tasitismo y el maquiavelismo de Spinoza, a su crítica al contractualismo, sin detenerse justamente en la diferencia entre ambas vías –en muchos casos antagónicas– de la política moderna, como veremos en lo que sigue (también, MONTAG, Warren. *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. Madrid: Tierradenadie, 2005, p. 86-87).
- 4 ALTHUSSER, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008, p. 341.
- 5 Para la citación de las obras de Spinoza trabajaremos con la traducción de Atilano Domínguez, en las ediciones del *Tratado político* (1986) y el *Tratado Teológico político* (Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986) y de Vidal Peña para la *Ética* (Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1996). Para facilitar la lectura, utilizaremos los modos establecidos para realizar las citas de cada obra, según corresponda.
- 6 PORTINARO, Paolo. *El realismo político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- 7 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE, 2006, p. 285.
- 8 MATHERON, Alexandre. Spinoza e la descomposizione della política tomista: machiavellismo e utopia. In: *Scritti su Spinoza*. Milano: Ghibli, 2009 [1978], p. 53.
- 9 En realidad, el problema planteado por Matheron, adquiere un sentido no tematizado, puesto que toca varios nudos de la historia de la razón de estado y, en particular, de la suerte de la lectura de Maquiavelo. Por una parte, hay que tener presente que gran parte de la tratadística política de la razón de estado, ante la condena de la obra de Maquiavelo, se valía de exposiciones donde se pretendía expresar sus ideas a partir de extractos, sacados de contexto, de Tomás de Aquino, Aristóteles, así como de otros clásicos. Pero más interesante aún es la idea, presente en varios teóricos de la razón de Estado, de que este realismo es una antigua sabiduría que se remonta a la filosofía clásica. Tal es el caso de la *Paideia Policías* (1613) del alemán Kaspar Schopper, conocido como Esciopio (GINZBURG, Carlo. *Lecturas intrincadas: Maquiavelo, Aristóteles, Tomás de Aquino*. In: *Res publica* 21.2. 2018; ALMÁSI, Gábor. Rehabilitating Machiavelli: Kaspar Schoppe with



- and against Rome. In: *History of European Ideas*. Londres: Routledge, 2016) y de Clapmar.
- 10 TATIÁN, Diego. Prologo y traducción del *Tratado de los tres impostores*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006; BAHR, F. Sobre el otro Tratado de los tres impostores. In: TATIÁN, Diego. (comp.) *Spinoza IV Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008; DELFINO, A. *Il filosofo clandestino. Spinoza nei manoscritti proibiti del Settecento francese*. Milano: Ghibli, 2009.
  - 11 ISRAEL, Jonathan. *La ilustración radical*. México: FCE, 2017, p. 33.
  - 12 Registrado en el inventario de 1677 con la descripción “10 -Clapmarius de arcanis Rerump”. Arn. Clapmarii. *De arcanis rerumpublicarum: Libri sex illustrati a Ioan. Corvino I.C. Accessit Chr. Besoldi de eadem materia discursus. Nec non Arnoldi Clapmarii et aliorum conclusiones de iure publico*. Amsterodami, Elzevirius, 1641. La edición está compuesta por cuatro obras: 1) J. Corvinus, *Breviarium sex librorum... summam continens*; 2) A. Clapmarius, *De arcanis rerumpublicarum*; 3) Chr. Besold, *De arcanis rerumpublicarum dissertatio*; 4) A. Clapmarius – F. Roselli – W.H. Ruprecht, *Conclusiones de iure publico*.
  - 13 “Los hermanos De la Court siguen en su obra *Consideración del Estado* muy fielmente a Clapmar, especialmente en el reconocimiento de que en el ejercicio del poder además de los derechos hay que aplicar tretas y estratagemas, así como utilizar de manera hábil el secreto. Cada forma de gobierno tiene sus arcana específicos, pero todos tienen que utilizar simulacros (“sombras” en la terminología de De la Court) para ocultar a los súbditos los secretos del poder” (MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinoza III: Ontología y política en Espinoza: respuesta a la crisis del Barroco. *Eikasía. Revista de filosofía*, año V, n° 30, nov. 2010, p. 152). Quien ha desarrollado una importante investigación sobre la línea Clapman-De la Court-Spinoza, explorando la temática de la razón de estado es Hans W. Blom (De la Couert e l’ interesse di Stato. *Scienza & Politica*, v. 5 n° 9, 1993; *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Proefschrift Universiteit Utrecht, 1995; Los afectos del gobierno. In: FERNÁNDEZ, E. y DE LA CÁMARA, M.L (edit.). *El gobierno de los afectos en Baruch de Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007).
  - 14 La obra de Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, la hemos trabajado a partir de dos ediciones al español: la traducción de Gómez Rodríguez, C. (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado. Estudio preliminar*. Madrid: Técnos, 1998) y la traducción de Rey, J. C. (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964), ambas realizadas en base a la edición original de 1639. Por nuestra parte, hemos cotejado las traducciones con la edición de París de 1712. Como informa Rey en la nota sobre la edición, “La edición original fue publicada en Roma en 1639 en un número reducido de una docena de ejemplares.

- Fueron publicadas nuevas ediciones en Holanda en 1667 y 1671. Existe una edición bajo el título de *Science des Princes ou Considérations politiques sur le Coups d'état*, con notas o largos comentarios de Louis Dumay publicada en Estrasburgo en 1673 y una segunda edición en París, en 1712” (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 37).
- 15 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 55.
  - 16 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 105.
  - 17 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 106.
  - 18 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 112.
  - 19 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 113.
  - 20 Como lo señala Zarka (ZARKA, Y. Ch. Raison d'État, maxims d'État et Coups d'État chez Gabriel Naudé”. In: ZARKA, Y. (dir.). *Raison et déraison d'État*, París, 1994, p. 155), la originalidad no está en el término *golpe de estado*, que tiene un largo uso histórico y ya era habitual en la época, sino en el concepto, que permite esta caracterización tripartita: poder *ordinario*, poder *extra-ordinario* y poder *excepcional*. A diferencia de lo que sostiene Gómez (GÓMEZ, C. Saber y poder político en Gabriel Naudé. *Respublica*, v. 5, 2000, p. 122), Naudé interrumpe antes que heredar la distinción de canonistas y escolásticos entre *potentia ordinata* y *potentia absoluta*.
  - 21 MÉINECKE, F. *La idea de razón de Estado en la edad moderna*. Instituto de estudios políticos. Madrid: 1959, p. 202.
  - 22 VILLACAÑAS BERLANGA, J.L. El animal soberano: *María Estuardo* de Schiller. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, v. 2, n° 2, 2015.
  - 23 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE, 2006, Clase del 15 de marzo de 1978.
  - 24 Un exhaustivo desarrollo del tópico *simulación/disimulación* es desarrollado por Cavallé (2002), que dedica un interesante capítulo de su libro a Naudé. Sobre el tema del *secreto* hay más abundantes trabajos, mencionaremos solo la interesante polémica que sostiene Senellart (*As artes de gobernar. Do regimen medieval ao*

- conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006; de quien también se puede consultar *Secret et publicité dans l'art gouvernemental des XVIIème et XVIIIème siècles*. *Quaderni*, n°52, 2003) con Kantorowicz, (Secretos de Estado (un tardío concepto absolutista y sus orígenes medievales). *Revista de estudios políticos*, n° 104, 1959) y la reedición de un olvidado texto de Bobbio (*Democracia y secreto*. México: FCE, 2014).
- 25 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J.C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 213.
  - 26 Villacañas (El animal soberano: *María Estuardo* de Schiller. *Análisis*. *Revista de investigación filosófica*, v. 2, n° 2, 2015, p. 337) sugiere la interesante idea de “hay un sutil parentesco” entre el golpe de estado en la política con la teoría de la *mano invisible* en el mercado.
  - 27 Algunas indicaciones interesantes sobre el maquiavelismo de Spinoza como crítico de la razón de Estado las podemos encontrar en Visentin (*La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2001; *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*. *Etica & Politica*, v. 1 2004).
  - 28 “Por mi parte, estoy plenamente convencido de que la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser regida o mantenida dentro de ciertos límites...” (SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, I, §3).
  - 29 Senallart. dedica un detenido desarrollo a este tópico, considerando que en Clapman (como en Schopper), ese saber antiguo es propiamente la razón de Estado y, entre otras características, atañe distintivamente a una forma de prudencia mixta (SENELLART, M. *As artes de gobernar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006). Esta temática ya la anticipamos en las notas previas donde mencionamos a Schopper y la polémica entre Senellart y Kantorowitz.
  - 30 Los pasajes sobre la ruptura de la promesa (SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, XVI, p. 343-344 y TP, III, §14 y §17) son los más claros al respecto.
  - 31 Además de su presencia constante en los teóricos de la razón de estado, dentro de la misma corriente del derecho natural se podrían presentar muy disímiles interpretaciones, como las que se derivan de Locke, que lo utiliza como epígrafe en su *Segundo Tratado sobre Gobierno*, de Hobbes, al comienzo del cap. 30 del *Leviatán* y del mismo Spinoza: “la salvación del pueblo es la suprema ley a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas” (SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, XIX, p. 398).

- 32 El tema de la *prudencia mixta y extraordinaria* es uno de los tópicos más interesantes en los diferentes nervios que conectan a las teorías de la razón de Estado y sus recepciones. Al respecto, es obligado el trabajo de Vittorio Morfino (MORFINO, V. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Il Filarete, Milano, 2002) sobre la “biblioteca maquiaveliana” de Spinoza, y su análisis sobre este tópico en la edición holandesa de Clapman. Sobre Naudé se puede consultar a Cavaillé (Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État. *Les Dossiers du Grihl* [Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus], 2011).
- 33 Hemos desarrollado más extensamente una lectura sobre la presencia de Maquiavelo en este capítulo del *Tratado Político* en TORRES, S. La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza. Conjeturas en torno al gobierno aristocrático. *Conatus*, v. 4, n° 7, 2010.
- 34 Las traducciones del término *angustiae* varían, en diferentes ediciones del *TP: détresse* (Appuhn) y *crises extrêmes* (Saisset: referencia posible de Atilano para el *TTP*) en las ediciones francesas, y *angosciose* (Cristofolini) en la más literal traducción italiana.
- 35 “brusquement assaillie et détruite” (Appuhn), “agression soudaine” (Saisset), “improvviso colpo di forza” (Cristofolini).
- 36 “Sé que estos nombres significan otras cosas en el uso corriente. Pero mi designio no es explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles” (SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1996, III, Definición de los afectos, XX, exp., p. 240).
- 37 “Así como habréis visto a un burro que cuando tiene en el culo un tábano junónico o una mosca que le pica corre acá y allá sin ruta ni camino, tirando por tierra su carga, rompiendo el freno y la cincha, sin pararse a respirar y sin saber la causa de su fuga, pues tan sólo les persigue el terror pánico que han concebido ante las armas” (RABELAIS, F. *Gargantúa*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana, 2008, cap. 44).
- 38 Su etimología viene del griego *panikón πανικόν*, un adjetivo (aunque puede usarse en su forma neutra como sustantivo) derivado del dios *Pán Πάν*, y habría referencia a las estrategias de dios para infundir temor a los Titanes, en ayuda de Zeus.
- 39 “Los griegos reconocen otra especie de miedo, que está más allá del error de nuestra razón. Se origina, según dicen, sin causa aparente y por impulso celeste. Pueblos enteros son a menudo golpeados por él, y ejércitos enteros. De este tipo fue el que arrastró Cartago a una extraordinaria desolación. Sólo se oían gritos y voces empavorecidas. Se veía salir a los habitantes de las casas, como si les llamaran a las armas, y atacarse, herirse y matarse entre sí, como si fueran enemigos llegados a ocupar la ciudad. No había sino desorden y furor, hasta que, mediante

- oraciones y sacrificios, apaciguaron la ira de los dioses. Llamen a esto terrores pánicos”, (MONTAIGNE, M. *Ensayos*. Barcelona: Acanalado, 2007, Lib. I, cap. XVII [El miedo]).
- 40 “El miedo a los poderes invisibles, fingidos por la mente o imaginados a partir de historias públicamente autorizadas, *religión*; cuando no son autorizadas, *superstición*, Y cuando el poder imaginado es verdaderamente como se lo imagina, *religión verdadera*. El miedo, sin la aprehensión de a qué y por qué, *terror pánico* [*panic terror*] llamado así por las fábulas que hacen de *Pan* su autor. En verdad, siempre se da en estos casos una primera aprehensión de la causa del miedo, aunque el resto sólo huya por imitación, suponiendo que quien huye primero sabe por qué lo hace. Por eso, esta pasión no se encuentra más que en las turbas y las multitudes”, (HOBBS, T. *Leviatán*. Buenos Aires: Colihue, 2019, VI, p. 55).
- 41 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 244-245.
- 42 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 245-246.
- 43 Posiblemente sea desde Freud que la angustia y el pánico encuentren un significado exclusivamente psicológico, sin perder, sin embargo, un alcance “político”, por ejemplo, a partir de la figura de la “angustia colectiva” presente en la *Psicología de las masas y análisis del yo*.
- 44 SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, X, parágrafo 10.
- 45 ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- 46 SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986, II, § 15.
- 47 CHAUI, Marilena. Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 318.
- 48 NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Introducción y traducción de J. C. Rey. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1964, p. 89. Aunque sea de pasada, notemos que la edición de Rey (1964) traduce *Coups de maître* como una variante de “golpe de Estado”, mientras que la traducción de Gómez Rodríguez opta por “golpe de mano” (“también es forzoso que los pueblos admiren las benéficas consecuencias de los golpes de mano de sus jefes sin conocer cosa alguna de sus causas y resortes”, (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado. Estudio preliminar*. Trad. y notas de C. Gómez Rodríguez. Madrid: Técnos, 1998, p. 53) que es la misma expresión con la que traduce Atilano Domínguez *subito impetu opprimatur* presente en el *TP*, IX, §15 que mencionamos más arriba. Resta investigar si se trata solo de una coincidencia.

- 49 “Eso significa que la ciudad no puede dejar de re-instituirse para asegurar su propia institución, aunque para eso necesite fundarse nuevamente. Sin embargo, con el ordenamiento institucional no alcanza: la política transcurre en el campo de las pasiones, de manera que no basta con que la Ciudad no sea odiada y con que sea temida: es necesario también que, positivamente, sea querida o aceptada” (CHAUÍ, Marilena. Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza. In: *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004, p. 203).



