

## Espinosa, Marx e a Democracia

Diogo Pires Aurélio

### Diogo Pires Aurélio

é professor na Universidade Nova Lisboa.

E-mail: diogoarelio@hotmail.com

### Nota dos editores

A primeira parte deste artigo, de Diogo Pires Aurélio, foi publicada no número 2, volume 5 da *Revista Estudos Políticos*.

### Resumo

A democracia é hoje um regime que se expande através do planeta, ou, pelo menos, se expandiu durante a segunda metade do século xx, e que, além disso, continua a ser reclamado pelos povos que dele se encontram ainda privados, mas que, não obstante, nos países em que já foi implantado, é visto por um número crescente de pessoas como um autêntico logro. Qual o motivo desta dupla e contrastada perceção da democracia? Em boa parte, ela deve-se ao facto de a ideia que lhe está subjacente envolver algo mais do que uma simples questão de regime ou forma política. Ao longo dos séculos, foi praticamente esse o único registo em que a democracia se concebeu e discutiu. Em dissonância com esta tradição formalista, este artigo trata o tema da democracia a partir das obras de Espinosa e Marx.

### Palavras-chave

democracia, igualdade, liberdade, Espinosa, Marx

### Abstract

Democracy is today a system that is expanding around the world or at least, was expanding in the second half of the 20th Century and moreover, is still being demanded by people who are deprived of it, although not in the countries where it is established and seen by a growing number of people as an authentic achievement. What is the cause of this dual and conflicting perception of democracy? To a great extent it is due to the fact that the principle underlying it involves something more than a political system. Throughout the centuries, this was practically the only form in which democracy was conceived and discussed. At odds with the formalist tradition, this article approaches the issue of democracy from the works of Spinoza and Marx.

### Keywords

Democracy, Equality, Liberty, Spinoza, Marx

## 2. A lei e a liberdade

Na obra de Espinosa, Marx depara-se com aquela que é, porventura, a primeira e a mais sistemática defesa da democracia, em toda a história do pensamento moderno. Não é apenas uma defesa em termos retóricos; é também uma conclusão necessária, a partir de uma ontologia que rejeita a transcendência e o finalismo, e que não pode, em coerência, identificar a política senão com a realização coletiva dos indivíduos, preservando a liberdade de cada um deles e aumentando a sua potência de agir. Na antiga Grécia, a democracia já era, evidentemente, conhecida. Porém, a sua definição é controversa, oscilando entre o poder da lei e o poder do povo, mesmo se contrário à lei. Além disso, enreda-se geralmente na questão dos regimes, que usualmente aborda a partir do número de cidadãos com assento na ágora. Esse número, porém, na medida em que se associa à qualidade de guerreiro, implicando, portanto, o possuir um cavalo e armas, exclui os desapossados, ou seja, a grande maioria. Quem decide são os que contam no campo de batalha. Os outros – mulheres, crianças, pobres e escravos – estão destinados à casa e não à política, ao trabalho e não à defesa da cidade. E, se é verdade que em Atenas o número de cidadãos irá depois aumentar significativamente, isso deve-se apenas ao facto de a cidade se haver transformado em potência marítima e a qualidade de cidadão-guerreiro ter de estender-se também aos marinheiros, enquanto em Esparta ela se mantém restrita a uma elite de originários dos clãs da cidade. Em toda a Antiguidade, talvez seja Aristóteles o único autor a colocar o dedo na ferida:

A verdadeira diferença entre oligarquia e democracia é a pobreza e a riqueza. é inevitável que quando o poder se exerce em virtude da riqueza, quer sejam poucos ou muitos, trata-se de uma oligarquia; quando os pobres governam, trata-se de uma democracia. Acontece, porém, conforme notámos, que os ricos são escassos e os pobres numerosos. é que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos. Estas são as causas pelas quais uns e outros reclamam o poder<sup>1</sup>.

Mas Aristóteles, exatamente porque conhece o seu alcance, olha com receio para as democracias. À semelhança do que irão depois dizer os teóricos da “razão de Estado”, que recomendam ao poder que mantenha os súbditos ocupados com os seus assuntos particulares, o estagirita hierarquiza as democracias em função da maior ou menor disponibilidade e predisposição dos seus membros para participar em assembleias, colocando no topo as que são constituídas por agricultores e pastores, que “não têm tempo para o ócio, nem podem reunir-se em assembleia com assiduidade”<sup>2</sup>, e, no polo oposto, aquelas em que todos participam, sendo por isso atreitas a “disposições tirânicas” e ao “viver desordenado”<sup>3</sup>. Salvas as devidas distâncias, é já esta a preocupação de que Hobbes se fará eco na modernidade, ao considerar a liberdade um impedimento à obtenção de benefícios tão essenciais como a segurança e a paz, alegadamente impossíveis sem a subordinação de todos a uma única instância soberana, isto é, a uma estrutura de poder, dotada de força para julgar e castigar. O *Tratado Teológico-Político*, de Espinosa, afirma exatamente o contrário: logo no subtítulo, aponta como seu objetivo

demonstrar que a liberdade de opinião, longe de constituir uma ameaça para a paz, é sua condição imprescindível.

40

As ideias evidenciadas num e noutro caso sobre o que é a política não poderiam ser mais opostas: para Espinosa, o fomento da liberdade produz exatamente os mesmos efeitos que Hobbes espera da sua repressão. Primeiro, porque a repressão da liberdade, sendo impotente para impedir que os indivíduos sintam e pensem o que deve ser feito, é inútil. Segundo, porque, ao favorecer a opinião e o interesse de uns contra a opinião e os interesses de outros, a repressão divide a cidade e dá azo à captura do poder soberano pelo grupo ou grupos por quem ele toma partido, enquanto a liberdade, assegurando os direitos que a natureza concede a cada um, promove a união e a coesão da comunidade. Terceiro, porque ainda quando se consiga obter alguma paz através da repressão e da violência, será sempre a paz e a tranquilidade dos rebanhos. Não admira, por isso, que no último capítulo do *Tratado*, Espinosa afirme lapidarmente que “o verdadeiro fim da república é de facto a liberdade”<sup>4</sup>.

Atribuir como função à “coisa pública”, à política, a instituição e preservação da liberdade equivale a reconhecê-la como operador da transformação do indivíduo num ser *sui juris*, isto é, num ser que é senhor de si. A verdadeira função da política é resgatar o indivíduo do domínio alheio, aproximando-o “da liberdade que a natureza concede a cada um”. É isto que acontece maximamente em democracia. Além disso, na democracia, “ninguém transfere o seu direito natural para outrem, ao ponto de este nunca mais ter de o consultar daí em diante: transfere-o, sim, para a maioria do todo social de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza”<sup>5</sup>. Longe, portanto, de se instituir como superação da natureza, a política – e só ela – poderá reconciliar o indivíduo com a sua condição natural, arrancando-o às formas alienantes a que as suas fragilidades o inclinam, isto é, devolvendo-lhe a liberdade e, deste modo, colocando-o em igualdade com os seus semelhantes. Como Espinosa diz na célebre carta 50, aquilo que verdadeiramente o distingue de Hobbes é este reconhecimento de que a natureza não prescreve, nem pode ser subsumida por qualquer tipo de transcendência – teológica ou jurídica –, pelo que a política, se bem entendida, só poderá ser uma sua continuação. É essa inscrição da política na imanência da natureza que faz com que um contrato, feito no pressuposto de que os indivíduos podem renunciar por completo ao seu direito natural, seja meramente artificial e irrealista. Conforme se diz logo no início do Capítulo XVII do *TTP*, há toda uma reserva de interioridade que, por natureza, está fora do alcance do poder e que, por mais que as partes contratantes afirmem o contrário, não pode ser transferida em definitivo, porquanto ela é do domínio afetivo e passional, impossível de amarrar ou subjugar por inteiro aos imperativos da razão. E essa reserva impede que se considere a política como uma esfera cristalizada acima do social, porquanto ela faz parte da potência do indivíduo e mantém acesa a sua capacidade de assentimento ou de revolta, a qual condiciona o exercício do poder. Nesse sentido, a melhor forma política é também a mais realista, ou seja, a que mais se adequa àquilo que os homens são por natureza: livres e iguais, cada um acreditando estar na posse da melhor solução, sem atender a que está unicamente a defender o “útil próprio” e limitado pelos afetos e paixões que o singularizam como indivíduo. Há, evidentemente, outras formas, onde a política se aproxima da pura dominação, formas em que a liberdade de muitos está refém do arbítrio de um só ou de um pequeno grupo. Mas, verdadeiramente, elas só podem dizer-se políticas na medida em que integram também, mesmo que só em germe, elementos democráticos, sejam estes a colaboração de

conselheiros e operacionais, seja a própria cumplicidade do povo, conforme o modelo a que La Boétie chamou de “servidão voluntária”. A verdade da política está na democracia.

Não quer dizer que a diferença entre os regimes se torne inteiramente irrelevante. Tanto para Hobbes, como para Espinosa, ela permanece decisiva. Mas, ao distinguir direito e lei no plano da natureza, considerando que o direito pode e deve, de acordo com a lei natural ditada pela razão, ser alienado a troco de um benefício maior – a tranquilidade –, o autor do *Leviatã* é levado a concluir que os vários regimes não se distinguem tanto pelo tipo de poder que instalam, como pela sua “maior ou menor aptidão para produzir a paz e a segurança do povo”<sup>6</sup>. Com efeito, se o poder se fundamenta no contrato, o qual assenta num imperativo da lei natural, então, quer ele esteja nas mãos de um ou de muitos, todos os indivíduos “são autores de tudo quanto faz aquele que já é seu soberano”<sup>7</sup>. Pelo contrário, Espinosa, ao fazer coincidir direito e lei, como veremos, obriga-se a reconhecer já não apenas uma diferença de grau, mas uma diferença de “natureza” entre os regimes: há os que são adequados e os que repugnam ao direito natural, os que se ajustam à condição plural e essencialmente fluida da potência coletiva e os que a violentam. Esta a razão por que a democracia é chamada o mais natural dos Estados, aquele cuja constituição mais se ajusta à constituição plural da natureza.

Observada a partir de uma perspectiva espinosista, a razão de ser da política é, por consequência, intrinsecamente democrática, não por que a democracia se pretenda o domínio da razão, como acontecerá nos projetos do iluminismo esclarecido, mas porque ela constitui uma estrutura onde a violência da dominação dá lugar à emancipação coletiva e, desse modo, coloca cada um na rota da emancipação individual, enquanto manifestação da “livre necessidade” com que atua a natureza. Logo no *Tratado Teológico-Político*, onde ainda predomina um registro a que poderíamos chamar de contratualismo crítico, do qual o autor posteriormente se afasta, a soberania aparece identificada com a potência coletiva, porquanto, diz Espinosa, “os soberanos têm todo o interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão”<sup>8</sup>. Por outras palavras, o exercício do poder encontra-se determinado, de um ponto de vista estritamente realista, pelo interesse do todo, não havendo qualquer margem para uma diferença ontológica entre a lei e o direito, como aquela que Hobbes afirma. Se o direito de cada um é a sua potência, o direito comum não pode ser senão a potência coletiva, pelo que a política se integra por inteiro no plano da natureza, aquele em que os seres lutam pela sobrevivência e a afirmação individual, conduzidos seja pela razão ou pelo desejo, sem lugar para qualquer deontologia ou teleologia. Na realidade, os indivíduos não se conduzem, a maioria das vezes, pela razão. Cada um deles experimenta em si mesmo a influência e as marcas do contacto com os outros, que formam a rede passional em que se digladiam interiormente, quer a identidade individual, quer a identidade do grupo ou nação a que pertence. A história, por isso mesmo, é sempre um horizonte de possível conflito, onde a luta pela dominação e pela emancipação se trava. Embora inerentes à razão, a liberdade individual e a concórdia constituem na realidade um desafio que convoca em permanência a política, o desafio de sustentar o direito comum face ao arbítrio, a liberdade face à dominação.

### 3. O uno e o múltiplo

A ideia de democracia é recorrente na obra de Espinosa. Podemos, no entanto, isolar três momentos em que ela aparece de modo particularmente impressionante. Dois deles

pertencem ainda ao *TTP* e representam aquilo a que, de alguma forma, podemos chamar de alegorias: a alegoria do deserto e a alegoria de Amesterdão. O terceiro, pelo contrário, é um ensaio de teorização da política, a partir da reformulação do conceito de multidão, e só aparece, pelo menos de forma sistematizada, no *Tratado Político*, uma obra que o autor deixa inacabada, surpreendido que foi pela morte, quando ainda mal havia começado a tratar do regime democrático. Vejamos, um pouco mais desenvolvidamente, cada um destes momentos.

### **Alegoria do deserto**

À semelhança de Maquiavel, Espinosa recorre indiferentemente a situações do passado ou do presente para apresentar o seu pensamento político. Não as trata, porém, como historiador. Pelo contrário, isola traços da realidade de que teve conhecimento através da leitura, ou da experiência, e constrói a partir deles um *exemplum*, um caso cuja vivacidade, retoricamente produzida, se desprega do plano da história para ilustrar, no plano do universal, um determinado passo da argumentação. A narrativa do Livro do Êxodo é um desses casos, destinado pelo autor a ilustrar a essência da democracia. O povo judeu, recorde-se, acabara de sair do Egito, onde estivera durante séculos na condição de escravo. À sua frente estende-se a península do Sinai, apertada entre o mar Vermelho, que os Judeus acabaram de atravessar, e o rio Jordão, para lá do qual se situa o seu destino. Entre uma fronteira e outra, a distância, mesmo para uma multidão que levava consigo as crianças e os animais, demorava, em condições normais, menos de um mês a percorrer. Os Judeus vão levar quarenta anos. Moisés fá-los primeiro a fim de evitar que, se fizessem caminho direto pelo país dos Filisteus, eles sentissem a tentação de regressar à escravidão no Egito, ao mínimo obstáculo à sua passagem. A narrativa dessa deambulação é um verdadeiro rito iniciático, onde o deserto surge como um ermo de morte, povoado de répteis, onde não há pão nem água e ao mesmo tempo como um espaço literalmente sobrenatural, onde irão cair bandos de codornizes pela tarde e maná pela manhã, e onde os pedregulhos, a um toque do cajado de Moisés, se abrem como gárgulas a jorrar água cristalina. É sobre esse texto, já de si alegórico, que Espinosa vai desenvolver a alegoria da passagem da submissão à independência, uma independência que a narrativa converte em protótipo da democracia.

No deserto do Sinai, os Israelitas veem-se livres dos grilhões que os prendiam no Egito, recuperando “o seu direito natural a tudo o que estivesse em seu poder” e decidindo “não transferir o seu direito para nenhum de entre os mortais, mas somente para Deus”<sup>9</sup>. Não se tratou, por conseguinte, de um retorno ao estado de natureza em sentido hobbesiano, onde o direito de cada um não conhece senão os limites da sua própria potência. O povo, no deserto, continua a ser povo, a sua singularidade enquanto coletivo, forjada em séculos de história, mantém-se. Não foi tão-pouco a passagem a um estado civil como o teorizado por Locke, que asseguraria ao indivíduo a possibilidade de se apropriar livre e ilimitadamente do território, na condição apenas de respeitar a parte de que os outros se apropriaram antes dele. Os Israelitas decidiram, “como numa democracia”, não obedecer senão a Deus e, “em virtude deste pacto, todos ficaram a ser completamente iguais”. Nesse sentido, o deserto é para eles, desde o início, um espaço que ocupam enquanto comunidade, não enquanto privados, um espaço literalmente político, no qual se processa não apenas a recuperação da liberdade natural por parte de cada um, mas também a sua constituição em potência comum. O pacto celebrado com Deus é a afirmação da igualdade, enquanto recusa efetiva de um retorno à submissão a qualquer mortal. Porque “aquilo que

os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e serem dirigidos por eles<sup>10</sup>. Levado à letra, este pacto significaria a política efetivada sem mediações, através apenas da livre conjugação das potências individuais num poder não delegado. É, no entanto, uma hipótese inviabilizada pela incapacidade dos Hebreus. Chegados ao momento de conhecer o que Deus lhes mandava, que o mesmo é dizer, de estabelecer em concreto o direito comum e as leis a que todos se obrigariam, sentiram-se aterrados, porque, na sua imaginação, Deus parecia um imenso fogo que ameaçava abrasá-los, e pediram a Moisés que fosse, em vez deles, receber as suas ordens. Com isto, acrescenta Espinosa, entregaram-lhe todo o direito que antes possuíam, e “Moisés ficou, portanto, a ser o único portador e intérprete das leis divinas (...) o único que perante os Hebreus fazia as vezes de Deus<sup>11</sup>. Estava, portanto, constituída a monarquia hebreia. Diferentemente, porém, de Hobbes, que vê nesta passagem do Êxodo um paradigma da fundação do Estado centralizado na pessoa do monarca, o qual se perpetua hereditariamente na sua descendência<sup>12</sup>, Espinosa prefere sublinhar o momento seguinte, aquele em que Moisés funda um Estado constitucionalmente singular, ao não eleger ninguém para seu sucessor e, em vez disso, legar aos Hebreus uma arquitetura institucional “teocrática”. A teocracia não é, obviamente, a democracia, embora esteja longe de poder identificar-se à monarquia, pelo menos na descrição que dela apresenta Espinosa. De alguma forma, ela representa no *TTP* a democracia ao alcance de um povo ainda incapaz, como os Hebreus, de determinar as leis por que se há de reger, mas que delega essa tarefa em alguém com a sabedoria bastante para fundar instituições que contrariavam a concentração do poder e preveniam os excessos dos poderosos. Toda a análise que Espinosa faz da constituição e dos costumes hebraicos vai nesse sentido, vincando o facto de “ninguém ser servo do seu semelhante” e de os Hebreus “estarem livres de um poder humano<sup>13</sup>”.

Antes de mais, o poder soberano não estava nas mãos de nenhum mortal: o sumo sacerdote, que tinha o poder de “consultar Deus” e dizer qual a sua resposta, isto é, de decidir se uma lei estava ou não de acordo com a vontade divina, só o podia, no entanto, fazer na sequência de uma proposta do príncipe ou chefe militar; este, por sua vez, podia propor as “consultas” que quisesse, mas estava dependente da resposta dada pelo poder religioso para exercer o seu próprio poder e promulgar o direito positivo. Em segundo lugar, o exército era constituído por todos os cidadãos, e não por homens a soldo do príncipe, sendo que, como observa Espinosa, “não há nada que eles [príncipes] mais receiem do que a liberdade dos soldados seus concidadãos, de cuja virtude, trabalho e sangue abundantemente derramado nasceu a liberdade e a glória do Estado<sup>14</sup>”. Por último, a coesão social estava solidamente garantida, não apenas por as instituições se encontrarem enraizadas na religião, mas também porque o direito privado, inclusive o direito de propriedade, se subordinava ao direito comum, o qual oferecia a quem necessitasse de vender algum dos seus bens a garantia de que ele ou a sua família o haviam de recuperar na altura do Jubileu. De cinquenta em cinquenta anos, o equilíbrio refazia-se, cada um recuperava a sua propriedade, e a sociedade como que recomeçava de novo, a partir da igualdade originária de onde partira, no vazio do deserto. Tudo se conjugava, portanto, para consolidar os laços sociais e o apego de cada um ao território e às leis comuns, a que obedeciam religiosamente, até porque não havia diferença entre vida civil e vida religiosa: as leis da pátria eram leis de Deus. A separação dos poderes, constitucionalmente consagrada, assegurava-lhe o não terem de obedecer a nenhum semelhante. Nem por isso, contudo, a sua igualdade deixava de ser uma igualdade na impotência, produzida pelo medo, muito semelhante, desse ponto de vista, à situação dos súbditos na teoria hobbesiana. Embora não submetidos a um pacto que os vinculasse

às decisões de um ou mais detentores do poder, estavam submetidos ao pavor que lhes enchia a imaginação e tolhia a liberdade. Era esse pavor, essa impotência, que, metamorfoseada num deus transcendente, se havia convertido em potência constituinte, fonte da lei que os mantinha submissos, organizando integralmente o espaço e o tempo em que lhes era dado viver, a disposição das cidades e as suas zonas interditas, os dias de trabalho e os dias de descanso, o modo de rezar e o modo de comer. A mesma imaginação que se afirmava como resistência a qualquer poder exercido por humanos, aguçada pela memória do cativo no Egito, agrilhoava-os na impotência da superstição e desdobrava-se em leis que os impediam de pensar ou agir de acordo com a sua própria natureza, em vez de serem meros autómatos, escravizados pelo hábito e pelos preceitos. A grande virtude da lei mosaica esteve precisamente em torná-los iguais na obediência, sentindo-se felizes por não obedecerem a nenhum semelhante e, ao mesmo tempo, condenando-se à mais estrita alienação.

### **Alegoria de Amesterdão**

É conhecida a forma entusiástica como Espinosa, no final do *TTP*, se refere à sua cidade natal. O tom é de elogio sem reservas, não por mera exaltação patriótica, mas por razões políticas e económicas. Culmina assim a sequência de argumentos a favor da liberdade de pensamento e de expressão, desenvolvida pelo autor ao longo da obra: “Basta ver como a cidade de Amesterdão, com o seu desenvolvimento e a admiração que lhe consagram todas nações, está a colher os frutos dessa liberdade”<sup>60</sup>. E Espinosa explica o porquê deste carácter exemplar da cidade: em Amesterdão, nem os tribunais, nem a banca, as seguradoras, ou a Bolsa, olham às convicções que cada um livremente expressa, à nação de onde provém, à seita a que pertence, ou ao templo onde reza. Olham unicamente à seriedade e às garantias de pagamento que ele dá. Apesar disso, ou exatamente por isso, a República vive em concórdia, prospera, está “florescente”. Na Amesterdão de Espinosa, a liberdade é uma árvore que dá prestígio e prosperidade.

É conhecida a forma entusiástica como Espinosa, no final do *TTP*, se refere à sua cidade natal. O tom é de elogio sem reservas, não por mera exaltação patriótica, mas por razões políticas e económicas. Culmina assim a sequência de argumentos a favor da liberdade de pensamento e de expressão, desenvolvida pelo autor ao longo da obra: “Basta ver como a cidade de Amesterdão, com o seu desenvolvimento e a admiração que lhe consagram todas nações, está a colher os frutos dessa liberdade”<sup>15</sup>. E Espinosa explica o porquê deste carácter exemplar da cidade: em Amesterdão, nem os tribunais, nem a banca, as seguradoras, ou a Bolsa, olham às convicções que cada um livremente expressa, à nação de onde provém, à seita a que pertence, ou ao templo onde reza. Olham unicamente à seriedade e às garantias de pagamento que ele dá. Apesar disso, ou exatamente por isso, a República vive em concórdia, prospera, está “florescente”. Na Amesterdão de Espinosa, a liberdade é uma árvore que dá prestígio e prosperidade.

O tom apologético usado por Espinosa, embora tenha algum fundamento e coincida com o de outros visitantes de Amesterdão, funciona claramente como retórica destinada a promover os factos a um estatuto alegórico. Na realidade, a correlação entre a liberdade e o desenvolvimento económico da cidade é bastante mais complexa do que sugere o texto, não podendo, à luz da história, representar-se senão de forma circular. Além disso, o autor omite os inúmeros entraves que, no seu tempo, a cidade ainda coloca à liberdade e que ele não podia ignorar. Espinosa sabe, por exemplo, que um dos seus amigos, Adriaan

Koerbagh, dois anos antes da publicação do *TTP*, tinha ido parar à prisão, onde viria a morrer, unicamente por escrever um opúsculo que as autoridades classificaram de heterodoxo. Ele próprio se mostra alarmado, numa carta de fevereiro de 1671, ao saber que houve alguém que já traduzira o *TTP*, e pede a Jarig Jelles, destinatário da carta, que faça tudo quanto puder para impedir que a tradução seja impressa, a fim de que a obra não venha a ser proibida, como seria, de certeza, se aparecesse em holandês<sup>16</sup>. As críticas do holandês K. O. Meinsma, seu biógrafo nos finais do século XIX, que não hesita em chamar de “mefistofélica” e “satânica” a forma como Espinosa conclui o *Tratado*, têm, por isso, um fundo de verdade:

Este silêncio deliberado mas hipócrita sobre o Novo Testamento (...), este elogio do liberalismo de Amesterdão, quando em nenhuma outra cidade do nosso país a liberdade de expressão corria tantos perigos como lá, esta submissão do autor à aprovação das autoridades constituídas, após ter dito o que tinha a dizer, são exemplos de uma tática que devia fazer lembrar, a mais do que um dos seus contemporâneos, o próprio Maligno<sup>17</sup>.

O que Meinsma não entende, contudo, é o que há de estratégico nesse final, em tudo análogo ao final do Capítulo XXVI d'O *Príncipe*, onde o realismo da obra dá lugar a uma torrente de alegorias bíblicas. Espinosa não pretende escrever a história. Pretende apenas condensar numa imagem, breve mas impressiva e propalada por todos, inclusive os seus detratores, a tese de que existe uma conexão entre a liberdade da palavra e a prosperidade das repúblicas. Na verdade, esse resíduo de autonomia que no íntimo de cada um resiste ao monopólio do poder, esse impulso, natural e inescapável, que o leva a julgar as decisões e atos de quem governa, conforme o *Tratado* explica desenvolvidamente a partir do Capítulo XVII, constitui uma ameaça e um desafio permanente a quem o pretenda reprimir pela força. Na teocracia, a mente do povo encontrava-se saturada de inverdades, delírios da imaginação, que, somados à barragem que as instituições faziam contra a emergência de um poder unificado, mantinham uma relativa paz, mesmo que fosse a paz na ignorância e na submissão. Agora, porém, a ilusão teocrática – que na versão espinosista preservava o intervalo entre poder religioso e poder militar e, deste modo, mantinha vago o lugar do Uno – começou a ser desconstruída. O seu corpo de narrativas encontra-se dilacerado em múltiplas interpretações, cada uma delas pretendendo ser a única autorizada, e a guerra entre elas dissemina-se, um pouco por toda a Europa das monarquias. Em seu lugar, o desejo do lucro desencadeia uma dinâmica, a partir precisamente das cidades holandesas, que vai revelar-se incompatível com a lógica da repressão e da censura. Esta exige a unidade na fé, a homogeneização das consciências e do culto no interior da cidade. Aquela, pelo contrário, exige a tolerância e a liberdade, como salvo-conduto para os negócios à escala global, que fazem a fortuna de mercadores e banqueiros em Amesterdão. Como reprimir o catolicismo, conforme pedem os pastores calvinistas, se a cidade vende trigo em Itália e compra especiarias em Espanha? Ou como expulsar os Judeus, se é nos seus livros que se encontra inspiração para fundamentar o crédito e o empréstimo a juros<sup>18</sup>, e se eles possuem uma rede de correligionários, parceiros comerciais e informadores, espalhada por toda a parte, de Espanha a Istambul e de Amesterdão a Pernambuco? É preferível ajustar as instituições, libertar a vida civil, fundar o comum em regras que deixem lugar à livre circulação das ideias. É esse processo de refundação política que está em marcha e que se reflete na alegoria do Capítulo XX.

O espaço em que o autor situa esta segunda alegoria é apertado do ponto de vista geográfico, embora ilimitado do ponto de vista cultural e económico. É certo que há semelhanças entre esses dois espaços e que a legitimação do segundo vai recorrer à



invocação do primeiro. Não por acaso, a literatura dedicada a Amesterdão detém-se amiúde em dois tópicos decalcados no Antigo Testamento: a representação da cidade como assente em “carcaças de arenque” e erguida sobre o mar, como outrora a nação israelita, que viu o mar Vermelho transformado em terra firme; a libertação dos Países Baixos do jugo espanhol e da sua manifestação mais emblemática, a Inquisição, durante o terceiro quartel do século xvii, que a cultura calvinista emergente associa à libertação dos Judeus da escravidão no Egito. Porém, no espaço do deserto, o horizonte ilimitado atemoriza, e o seu vazio é rapidamente preenchido pela imaginação dos homens, onde o infinito da natureza se transfere para o além, metamorfoseado num deus transcendente. Aterrorizado e ignorante, o ânimo dos Judeus refugia-se na convicção reconfortante de ser o povo eleito, e o medo do exterior converte-se-lhe em orgulho patriótico, deixando-se moldar pela homogeneidade da crença e pelas cerimónias, que induzem à obediência e servem de lastro à estabilidade das instituições teocráticas. O espaço de Amesterdão, pelo contrário, é todo ele percorrido por uma rede de canais por onde os barcos navegam, das casas para o porto e daqui para o mundo. A natureza estende-se agora, sem mistérios, perante o olhar ávido de comerciantes e especuladores, que possuem representações em Veneza e em Estocolmo, nas Antilhas e no Japão. Além de mercadorias, compram-se e vendem-se aqui obrigações, ações e seguros. A riqueza abandonou a sua condição estritamente material, de acumulação de coisas ou moedas, para ressurgir na imaterialidade de algo que flui, invisível, e que, fluindo, se expande infinitamente. “O crédito”, como escreveu Paul Zumthor, “é a mola real dessa riqueza”<sup>19</sup>.

Num contexto assim, a obediência requer dispositivos distintos daqueles que Moisés instituiu para os Hebreus. Amedrontados no deserto, perante a agressividade de uma natureza que desconheciam, os Judeus imaginaram um Deus que os ameaçava, mas que também os podia proteger, reduzindo a aleatoriedade das forças adversas, a troco de sacrifícios, orações e cerimónias, pelo que se dispuseram a submeter-se à lei, desde que esta não lhes fosse imposta senão em nome dele. Em Amesterdão, porém, a natureza foi dominada pelo homem e expande-se sob a ação dos construtores de diques e pólderes. O medo, se existe, pode ser coberto por seguros. A incerteza e o risco, longe de constituírem uma pressão inibidora, como entre os Hebreus, revelam-se agora uma oportunidade de negócios, nos quais a infinitude se materializa como capital. Se, no deserto, a imaginação era habitada pela crença religiosa, como forma de esconjurar o medo, e pela consequente obrigação de obedecer, em Amesterdão, as paixões e interesses circulam e organizam-se em comunidades, seitas religiosas e companhias comerciais, que competem entre si nos quatro cantos do mundo. Voltar a domá-los sob uma ordem monolítica, para conformar as convicções e os modos de vida ao texto sagrado, como exigem os Calvinistas, seria contraditório não só com a memória ainda fresca da resistência às tropas do duque de Alba e aos espiões do Santo Ofício, mas também com uma sociedade intrinsecamente organizada para que o capital circule, infinita e livremente, alheio a qualquer transcendência ou teleologia, conduzido apenas pela realização de mais-valias, através de sucessivos lances, sempre lastrados pela contingência e o risco. É por isso que a oligarquia republicana, protagonizada pelos regentes de Amesterdão, vai resistindo o que pode à pressão dos pastores.

Mas o perigo espreita, como daí a pouco virá a comprovar-se, quando, em 1672, falhadas as negociações de paz com Luís XIV, os Países Baixos são invadidos e Jan de Witt, grande pensionário, e seu irmão Cornelis barbaramente assassinados pela multidão, amotinada por gente da Casa de Orange. A pertinência de Espinosa é, pois, absoluta, ao convocar a

questão da democracia. Sem o apoio dos cidadãos, a República sucumbirá ao fanatismo. E não está posta de lado – longe disso! – a possibilidade de os regentes se deixarem tentar por soluções populistas, como a censura e a perseguição dos heterodoxos. Daí, a estratégia de argumentação usada no *TTP*. Em primeiro lugar, a liberdade é conforme à natureza dos homens, e embora cada um ambicione que tudo se resolva segundo o seu próprio critério<sup>20</sup> – apetite de dominação, vontade de poder – não há nada que eles menos suportem do que verem os governos criminalizar aquilo em que eles acreditam e têm por bom<sup>21</sup> – resistência à dominação, vontade de liberdade. Em segundo lugar, a liberdade é conforme à razão, uma vez que quanto mais as leis da República reprimirem inutilmente os súbditos, mais a soberania estará em risco, o que faz com que o “olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão” seja do interesse de quem governa, além de que a livre discussão reduz a margem para o erro, sendo quase impossível que uma multidão se ponha de acordo sobre algo de absurdo<sup>22</sup>. Em terceiro lugar, a história das instituições holandesas mostra que elas foram moldadas pela liberdade, e nunca os seus Estados tiveram “reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferido o direito estatal”, reservando-se os mesmos Estados “a autoridade de advertir os condes da sua obrigação (...) e o poder necessário para defender esta sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos”<sup>23</sup>. Em conclusão, tanto a nível universal, como a nível particular, tudo aconselha os governantes holandeses a preservarem a potência libertadora das instituições, em vez de as transformarem em mecanismos de opressão, a breve trecho insuportáveis aos olhos dos súbditos. Como diz Espinosa, “para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que todo o pacto seja sempre observado com a máxima fidelidade”, é necessário que seja ela a deter todo o poder soberano, sendo que “o direito de uma sociedade assim chama-se democracia”<sup>24</sup>.

Semelhante conclusão vai ao arripio da teoria de Hobbes e, no entanto, está toda ela ainda pensada no interior da moldura hobbesiana. De facto, Espinosa apresenta a democracia como o regime político que mais se aproxima da liberdade natural que a natureza concede a cada indivíduo. Hobbes, por sua vez, considera que a política é sempre uma superação do estado de natureza. Contudo, Espinosa afirma que, se é possível aproximar a sociedade da natureza através da política democrática, é porque os indivíduos podem reter coletivamente a sua potência, mantendo-se cada um senhor de si mesmo – *sui juris* –, em vez de a colocarem nas mãos de um monarca, ou de um grupo, que fatalmente a utilizarão para dominar os restantes. Desse ponto de vista, o *TTP* identifica a democracia com uma autoridade legitimada pela transferência consentida das potências individuais para o conjunto da comunidade, de modo que todos fiquem em situação de igualdade perante a potência comum assim constituída. Uma tal concepção não refuta, porém, o essencial da teoria de Hobbes, segundo a qual é irrelevante, sob este aspeto, o número de indivíduos para quem, expressa ou tacitamente, é feita a transferência do direito natural, uma vez que em qualquer dos casos a soberania se encontra legitimada. À luz da doutrina do contrato, é sempre “democraticamente” que se escolhe a soberania, ainda quando não se escolhe a soberania democrática. Em contrapartida, seja em monarquia ou em democracia, a transferência que tem lugar no pacto separa a pessoa do soberano do conjunto dos súbditos, deixando ao primeiro o poder de legislar e de punir, e aos segundos o dever de obediência sem reservas. Sobre estes dois pontos, Espinosa, no *TTP*, não se afasta de Hobbes, e sublinha, inclusive, que o dever de obediência não cessa perante um eventual absurdo da lei, visto a transferência operada através do pacto colocar o indivíduo numa posição que é sem retorno e, ainda assim, racional, na medida em que se destina à realização do interesse comum: comparada à sedição e à desagregação do Estado que a

desobediência pode acarretar, a obediência a uma lei absurda representará sempre um mal menor. E tudo quanto no *TTP* se apresenta, como lenitivo para semelhante hipótese, é a certeza de que em democracia ela se torna praticamente impossível<sup>25</sup>.

O pensamento de Espinosa apresenta, porém, alguns obstáculos a uma incorporação do contratualismo, os quais estão na origem das ambiguidades que são visíveis nos últimos capítulos do *TTP*. Na sua versão hobbesiana, a teoria implicava: a) conceber cada indivíduo como um átomo de vontade, separado dos demais, embora racional e capaz de honrar os compromissos perante eles; b) conceber a renúncia absoluta de cada um ao seu direito de natureza como um ato ditado pela razão; c) conceber o soberano na posse de um poder absoluto e absolutamente legitimado. Ora, em Espinosa, nenhum destes pressupostos é aceite sem reticências: a) a unidade atomizada é uma abstração, uma vez que, na realidade, “os indivíduos não se apresentam como “sujeito”, ou matéria separada, nem como uma “forma” que viesse organizar a matéria, nem como um “composto” de matéria e forma; eles são efeitos ou momentos de um processo de individuação”, conforme escreve Balibar, que recorre, a este respeito, à noção de transindividualidade, inspirada em Simondon<sup>26</sup>; b) a renúncia ao direito natural não pode ser absoluta, visto que “ninguém pode transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem”<sup>27</sup>; c) os detentores do poder soberano estão condicionados por essa reserva de potência individual, que não é transferível e que é fonte de resistência, pondo em causa, no limite, o próprio Estado, razão por que “podemos até negar que (...) eles tenham o direito absoluto”<sup>28</sup>. Em consequência, o texto de Espinosa surge como hobbesiano na forma e maquiaveliano no fundo. É hobbesiano, ao teorizar a soberania como um poder absoluto, seja qual for o regime. Mas é maquiaveliano, ao refletir sobre a impossibilidade de semelhante poder, uma vez que, sendo incapaz de capturar o íntimo de cada um dos subordinados, ele se condena à incerteza e é obrigado a legislar de modo a conquistar a sua aprovação, ou a recorrer à violência para sustentar os efeitos do juízo negativo que dele fazem e que se propaga, ameaçando transformar-se em revolta. Em qualquer dos casos, o poder revela-se na essência um equilíbrio de forças, que é necessário refazer constantemente.

Aos presumíveis interlocutores de Espinosa – o círculo dos regentes, uma elite intelectual e política, enriquecida no último meio século, que receia a multidão encabeçada pela aristocracia rural, os pastores calvinistas e a Casa de Orange – interessava especialmente a ideia de um Estado absoluto e indivisível: garantia a supremacia do poder político, face às pretensões dos dirigentes religiosos; favorecia a concentração de poderes no grande pensionário, em particular a chefia dos exércitos; e assegurava a liberdade de circulação e comércio, indispensável à economia holandesa. Bastava, para tanto, reformular a teoria de Hobbes em registo republicano, tarefa de que vão ocupar-se os irmãos Johan e Pieter de la Court. É certo que estes adaptam também Maquiavel, em quem reconhecem a principal fonte de inspiração republicana, pela defesa que o florentino faz do “governo largo” contra o “governo *stretto*”<sup>29</sup>, a qual favorece o controlo dos regentes pelas assembleias do povo. Tais assembleias, no entanto, estavam longe de ser multitudinárias. Povo, na conceção republicana dos De la Court, não significa o vulgo, estando a grande maioria da população excluída de qualquer possibilidade de participação política. É nessa base, eminentemente oligárquica, que o maquiavelismo e o hobbismo se conjugam durante o breve interregno republicano dos Estados da Holanda.

Espinosa corrobora integralmente a soberania hobbesiana e, até ao fim do *TTP*, sustenta o dever absoluto de obediência ao poder. Contudo, observa também a interdependência

entre a atuação dos magistrados e a opinião que deles fazem os súbditos. O *Tratado* permanece, por isso, embora de forma crítica, ainda prisioneiro do mesmo paradoxo de que enfermava a ideologia veiculada pelos De la Court: por um lado, a soberania, embora seja contratual-mente apurada, encontra-se desligada da multidão que a legitima e, mesmo que o regime seja democrático, o corpo soberano atua e decide sem qualquer vínculo de dependência à opinião dos súbditos; por outro lado, a experiência mostra que, ao arrepio de semelhante fundamentação jurídica, os magistrados receiam os humores da plebe e têm por prudente não exacerbar essa massa imprevisível que ou tem medo, ou é terrível. Como se conjuga, então, a soberania, que por definição se quer incondicionada, com a democracia, que supõe a determinação do poder soberano pelos cidadãos? Manifestamente, Amsterdão oscila entre um e outro desses dois polos. Mas não tardará muito a inclinar-se para um deles, por sinal o da monarquia: logo em 1672, após o assassinato do regente Jan de Witt, o cargo de *stadtholder* é restabelecido e entregue a Guilherme III, da Casa de Orange, tornando-se hereditário em 1747.

### **Democracia: um poder totalmente absoluto**

Consta que Espinosa terá ficado de tal maneira perturbado com o massacre dos De Witt, às mãos da população, e a consequente interrupção daquela que tinha sido a primeira experiência republicana na Holanda, que só a muito custo o estalajadeiro em cuja casa se albergava o impediu de sair à rua, a meio da noite, para afixar um letreiro a dizer *Ultimi barbarorum* (“O cúmulo da barbárie”)<sup>30</sup>. Nenhuma ilusão, portanto, o move, acerca da multidão dos deserdados, a quem os poderosos iludem com a crença religiosa, “para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonha, mas a maior das honras, dar o sangue e a alma pela vaidade de um só homem”<sup>31</sup>. Longe, porém, de concluir pela tradicional alegação de que terá de haver sempre alguém superior para conduzir essa gente, incutindo-lhe confiança e medo em simultâneo, Espinosa louva-se no “agudíssimo” Maquiavel e observa que “a natureza é só uma, e é comum a todos”<sup>32</sup>. Em matéria de vícios e virtudes, não existe diferença entre reis, nobres e povo. Se o soberano tem mais direitos do que qualquer um dos súbditos, é porque lhe é superior em potência, “tal como acontece sempre no estado de natureza”, conforme acrescenta Espinosa, na célebre carta a Jarig Jelles, em que se explica sobre o que o distingue de Hobbes<sup>33</sup>. Não quer dizer que a política seja necessariamente um campo onde impera o “direito do mais forte”. Pelo contrário, ela destina-se, no entender de Espinosa, a “libertar o indivíduo do medo, a fim de que viva tanto quanto possível em segurança, isto é, a fim de que preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir”<sup>34</sup>. Em que medida, porém, a libertação do medo e a preservação do direito natural é compatível com a segurança, sabendo-se que a multidão, “se não teme, é terrível”? No quadro teórico hobbesiano, que é, globalmente, o do *Tratado Teológico-Político* e onde a instância soberana exige a renúncia à liberdade individual, cavando assim um fosso entre soberano e súbditos, o problema não tem solução. Espinosa ensaia, é verdade, uma solução de compromisso, ao restringir a liberdade às opiniões e deixar os atos sob a alçada do poder discricionário do soberano. Mas é um estratagema sem grande consistência, que não leva em conta, inclusive, o que o autor escreve, nesse mesmo livro, sobre a imaginação, a crença, as paixões que elas desencadeiam e propagam, e o seu efeito na atitude dos governantes, tornando a linha que teoricamente separa opinião e atos impossível de descortinar na prática. Daí, a reformulação da doutrina a que Espinosa se obriga.

O *Tratado Político* consagra a rutura com o pensamento clássico e a teorização da política como ciência, cujos princípios não se deduzem da religião, nem sequer dos imperativos da razão, mas tão-só da experiência comum dos homens, isto é, das paixões e interesses, que movem tanto a multidão como aqueles que a governam. Assentar, efetivamente, a arquitetura do Estado sobre a ideia de que seria racional e, por isso, obrigatória a observância dos pactos voluntariamente celebrados, é fazer castelos no ar e perpetuar utopias. Primeiro, porque “a sua potência ou direito natural deve definir-se, não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se”<sup>35</sup>. Segundo, porque o direito natural, visto como potência individual, conforme o apresentam as teorias contratualistas, não passa de mera suposição: “um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos”, motivo por que o direito de natureza “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”<sup>36</sup>. A potência efetiva, assim como a segurança e a liberdade que dela emergem, só se constitui em comum. É por isso que o direito de cada um é sempre aquele (e somente aquele) que a potência ou direito comum lhe consente. E da mesma forma que o direito de cada um equivale à sua potência, o direito comum não é senão o que for a “potência da multidão”, quer dizer, o Estado (*imperium*)<sup>37</sup>.

Semelhante entendimento do direito rompe não só com a ideia clássica do direito natural, como também com o direito positivo dos modernos. Contra a primeira, ele situa a fonte do direito na imanência da natureza, onde as potências dos seus vários modos se conjugam ou se defrontam, e não na transcendência de um dever-ser, traduzido em valores que corresponderiam a uma alegada essência do homem. Contra a segunda, Espinosa recusa ao supremo magistrado o estatuto de representante da potência da multidão, porquanto esta é irrepresentável. Na verdade, a multidão não é o povo, a nação, a massa, ou qualquer outro tipo de agregado em que as vontades individuais tivessem sido rasuradas, para emergir depois como um todo unificado. A multidão não é um sujeito. A multidão é um campo de forças, um horizonte fluido e em permanente mutação, no seio do qual se desenham núcleos de potência que são modos de realização singular da potência infinita da natureza. Decerto, estes podem, por sua vez, dar azo a vários outros tipos de modos, ou indivíduos, resultantes da sua interação agônica, nomeadamente o que se designa por Estado, o qual ocorre quando as potências de vários indivíduos se concertam como se «uma só mente» as conduzisse. Porém, da mesma forma que a potência de cada um é a resultante da tensão entre os vários elementos que o constituem, e aumenta ou diminui consoante a forma como é afetado pelos outros modos da natureza, assim também a potência da multidão resulta das várias potências que atuam e conflituam no seu interior, e bem assim da capacidade de afirmação do conjunto face ao exterior. Ora, a única forma de a potência da multidão se afirmar é através do seu desdobramento em poder instituído – *potestas* –, que lhe garanta a possibilidade de querer e decidir “como se fosse uma só mente”, isto é, de ter uma vontade que legisle em nome de todos. Sem essa mediação, ela permanecerá na cacofonia das opiniões e na pluralidade informe dos interesses. Para ser um corpo político, a multidão precisa de ter uma forma, uma constituição, uma lei ou direito comum. Inversamente, para se exercer com realismo, o poder não pode repousar nas mãos de um só: mesmo quando se diz monárquico, ele distribui-se por um sistema de instituições que, de algum modo, o reenviam à sua essência plural e democrática. De algum modo, era esse o modelo defendido no *TTP*: a pluralidade inerente às instituições como antídoto contra o delírio da captura da potência multitudinária por um monarca

absoluto. Porém, o *TP* vai mais longe. Aí, nessa última obra, Espinosa descobre que, sendo a multidão uma dinâmica inteiramente natural e, por isso, afetiva e passional, ela extravasa a racionalidade introduzida pelas instituições. Por conseguinte, a par da sua face institucional, necessária para aceder à condição política, a potência da multidão mantém a sua outra face e não deixa de se insinuar como turbulência iminente, rebeldia e resistência à lei, podendo, no limite, levar à insurreição. A natureza não prescreve nunca.

Vem daí a tensão entre os dois polos em que se desdobra a potência da multidão. O poder constituído – a *potestas*, ou sistema de instituições – tende a impor-se e a atuar como único polo, intérprete exclusivo da vontade ou do interesse da multidão; esta, por seu turno, tende a resistir à lei, na qual jamais se revê por inteiro, e a retornar à sua natureza conflitual, levando à desagregação das instituições, caso estas não consigam refazer em permanência a sempre efêmera moldura onde se recolhe e coexiste associada a multiplicidade de afetos e interesses, paixões e desejos. Da mesma forma que, a montante da esfera política, não há uma multidão sujeito, capaz de se dar a si própria a lei, sem recurso a mediações, também não há, a jusante, um sistema de instituições que possa fixar em definitivo o conteúdo dessa mesma lei, isto é, a forma que deveria assumir para sempre a coexistência da multiplicidade de aspirações e desejos, por natureza em constante oscilação e conflito. A soberania, entendida como potência comum, não encarna na multidão enquanto tal, que não possui consistência política senão através de um sistema de instituições, mas também não encarna nas instituições, que carecem, para subsistir, de recriar em permanência o sempre fugidio assentimento da multidão. Ela é e permanece potência constituinte, continuamente em devir – o devir instituição, por parte da multidão, o devir multidão, por parte das instituições –, num movimento elíptico mediante o qual se exprime ao mesmo tempo a potência de cada um e a potência coletiva, a liberdade individual e a liberdade comum. Daí a natureza ambígua da lei: por um lado, é expressão da vontade comum e, nessa medida, impõe-se como poder soberano para o qual remete toda a decisão ou juízo de valor no espaço público; por outro lado, é um simples ditame de quem ocasionalmente detém o poder institucional, razão pela qual ela é intrinsecamente discutível. O direito comum é precisamente esse foco alucinatório em nome do qual se consolidam as instituições e fazem as revoluções, que se representa como transcendente aos desejos individuais e que, no entanto, não acede à existência senão na flutuante e sempre controversa cadeia de enunciados normativos a que se reconhece “força de lei”.

A esta luz, o número de governantes, ou o tipo de regime, torna-se secundário, face à evidência da natureza originariamente democrática da política. Todos os regimes são configurações que a potência da multidão assume, inclusive o despotismo monárquico, onde ela se encontra maximamente capturada. Ainda aí, o poder só nominalmente pertence a um só, dado que este dependerá sempre de colaboradores e cúmplices para manter os súbditos na impotência, um objetivo, de resto, condenado a prazo, tal o grau de violência que requer. Para ter sucesso, convém que as leis sejam de molde a reproduzir em permanência o consentimento dos que lhes estão sujeitos. Longe, portanto, de ser absoluto, o poder do monarca, como, de resto, o dos nobres em aristocracia, é condicionado pelo juízo dos cidadãos e pelo medo que este possa incutir-lhe. Em democracia, porém, esta dialética entre poder e contra-poder, teoricamente, está afastada, porque a distinção entre governantes e governados se fundamenta na escolha e autorização da totalidade dos cidadãos. A democracia, segundo Espinosa, é o único tipo de Estado, ou regime, “totalmente absoluto”<sup>38</sup>. Aí, a potência da multidão está por

inteiro investida nas instituições, pelo que o poder se torna, literalmente, sem resto. Sem resto e sem rosto: por definição, o seu centro é desabitado – “vazio”, como lhe chamou Claude Lefort – e o seu conteúdo flui em permanência, ao sabor do debate público, não se detendo senão em equilíbrios mais ou menos frágeis e sempre ameaçados. Na prática, o lugar do poder, o lugar de onde se diz o que é permitido e o que é proibido, o que é ou não de interesse público, está permanentemente em disputa. Nenhum enunciado normativo esgota o sentido do bem comum, nenhuma verdade suspende a interminável discussão e confronto das opiniões sobre a forma que devem assumir as leis. Todavia, sem a pressuposição de um bem comum, semelhante discussão não teria sequer sentido e a multidão diluir-se-ia na desordem das vontades e interesses individuais. A democracia é esse processo, irrepresentável, que se autoconstitui e reconstitui na imanência da natureza humana, tendo por referencial um padrão que não possui conteúdo *a priori*, sem modelo, portanto, a que se ajustar, nem bússola por onde se orientar. E, no entanto, ou talvez exatamente por isso, ela é o regime que mais se aproxima da natureza, tal como Espinosa a entende, uma natureza que se causa e renova a si mesma na ação continuada dos seus infinitos modos.

Ser o mais natural dos regimes não equivale a ser o destino da humanidade. Nada mais estranho a Espinosa do que a escatologia que irá predominar, sob diversas formas, no pensamento dos séculos XIX e XX. Ao rejeitar a assimilação do ser a uma subjetividade antropomórfica, identificando-o como pura substância atuante, a Ética afasta a suposição de qualquer tipo de intenção ou finalidade superior, que regesse a natureza e orientasse as modificações produzidas pela operação dos seus diversos modos. Em contrapartida, as ideologias do progresso, quer este se atribua à evolução das condições materiais ou ao triunfo de uma concepção política, da ciência e da tecnologia, pressupõem todas uma racionalidade subjacente à história, caucionando a previsão de uma sociedade emancipada, pacífica e, porventura, feliz. Vemo-lo na história do marxismo, mas podemos igualmente vê-lo em registro liberal, por exemplo, na personagem que defende a democracia numa obra que George Cornewall Lewis, ministro do Tesouro britânico, fez publicar em 1863:

A democracia é o fim natural de toda a sociedade civilizada. À medida que os homens se tornam mais inteligentes e ordeiros, aumenta o descrédito das distinções artificiais e legais, e reforça-se o desejo de igualdade. Pode-se fechar os olhos a esta verdade, mas ela forçará gradualmente até a mais relutante convicção. Todos os recentes movimentos sociais, nas nações civilizadas, foram da aristocracia para a democracia<sup>39</sup>.

Em qualquer destas interpretações, é patente o preconceito que Espinosa denuncia no Apêndice à Primeira Parte da *Ética*:

os homens supõem comumente que todas as coisas da natureza agem, tal como eles, em vista de um fim, e têm por certo que até o próprio Deus dirige tudo para um determinado fim, afirmando por isso que Deus fez tudo para o homem e fez o homem para que este lhe prestasse culto.

Semelhante preconceito encontra-se enraizado na imaginação de tal maneira que a sua denúncia aparece como anti-intuitiva, o que explica a proliferação de ficções ideológicas ou religiosas em que ele ressurge. A crença no destino, ou na evolução, é um antídoto para os males do presente, razão pela qual a democracia acaba, tantas vezes, a funcionar como placebo, aplicado sem olhar a meios nem à realidade subjacente, com as trágicas consequências que se conhecem. Enfrentar a crua realidade dos acontecimentos e a solidão de um universo que se causa a si mesmo, sem sombra de transcendência a

acessar-lhe um destino, é tarefa “tão difícil quanto rara”. Mas é essa a tarefa que Espinosa, qual Sísifo feliz, se impõe a si mesmo: “quando não distinguimos entre imaginação e inteligência, julgamos mais claras para nós as coisas que mais facilmente imaginamos e, desse modo, pensamos entender o que apenas imaginamos”<sup>40</sup>. A proposta de Espinosa é a da lucidez como salvação, do conhecimento como único remédio que verdadeiramente liberta o indivíduo da paixão dominante e das falsas miragens, da tristeza, em suma. O neurocientista António Damásio, que identifica claramente esta atitude de Espinosa, considera-a “brilhante” mas ao mesmo tempo “exasperante”. “Uma razão por que acho Espinosa exasperante”, escreve Damásio, “tem a ver com a certeza tranquila com que encara um conflito que a maior parte da humanidade ainda não resolveu: o conflito entre a ideia de que o sofrimento e a morte são fenómenos biológicos naturais que devemos aceitar com equanimidade – poucos seres humanos bem-educados rejeitarão a sageza de tal ideia – e a inclinação, não menos natural, da mente humana de se sentir insatisfeita com essa sageza”<sup>41</sup>. Contudo, é precisamente aí, nessa recusa de ultrapassar os limites da razão e lançar escadas aos delírios da imaginação e do voluntarismo, que se inscreve o percurso intelectual de Espinosa. Mais ainda, é ao contornar as ilusões que se atravessam na frente a apontar para um “final feliz”, ao progredir pela frieza desapaixonada do deserto que fica depois das ideologias, que Espinosa surge, inesperadamente, mais próximo de nós, habitantes de uma realidade a que já nenhuma ideologia é suficientemente verosímil para oferecer resgate ou inventar um desfecho convincente. Nem sequer a ideologia do progresso científico, a que Damásio se mantém fiel:

alguns dos dispositivos da regulação da homeostasia do nosso organismo têm vindo a ser aperfeiçoados ao longo de milhões de anos de evolução biológica, como é o caso dos apetites e das emoções. Mas outros dispositivos, nomeadamente os sistemas de justiça e de organização sociopolítica, existem há uns escassos milhares de anos. (...) E é essa mesma circunstância que nos oferece uma oportunidade de intervenção, a oportunidade de contribuir para a melhoria do destino humano<sup>42</sup>.

Haverá ainda, depois de tudo quanto a civilização já mostrou do seu lado mais sombrio, condições para se pensar em termos de destino, sem a suspeita de que tal pensamento não seja senão um sintoma do mesmo finalismo de sempre, de mais um avatar da ideologia, seja qual for a sua roupagem e os ouropéis de que se reveste a verdade redentora com que nos acena? A democracia é para Espinosa a negação, em política, dessa alucinação do fecho, que sela o lugar do absoluto com uma opinião e reduz o poder a uma vereda em direção a uma verdade, supostamente conhecida e redentora. A razão, é certo, está lastrada por tais figuras da imaginação, que distorcem por completo a forma como realmente a natureza age, havendo sempre o risco de se confundir vestígios do afeto e das emoções com certezas da ciência. Mas quando tal acontece, quando a imaginação se toma por razão e nega o direito de cidade a qualquer opinião que se lhe oponha, a democracia está em risco.

### Cite este artigo

AURÉLIO, Diogo Pires. Espinosa, Marx e a Democracia. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol. 6 | N. 1, pp. 27-44, dezembro 2015. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.



**Notas**

54

1. *Política*, 1280a 40-45, trad. port. de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Vega, 1998. Cf. Luciano Canfora, *La démocratie*, Cap. I e II, cit.; idem, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
2. *Ibidem*, 1318b 13-14.
3. *Ibidem*, 1319b 26-31.
4. *TTP*, Cap. XX, G III, p. 241, cit., p. 385
5. *TTP*, Cap. XVI, G III, p. 195, cit., p. 332.
6. *Leviathan*, Cap. XIX, ed. C.B. Macpherson, Londres, Penguin Classics, 1985, p. 241.
7. *Ibidem*, Cap. XVIII, p. 229.
8. *TTP*, Cap. XVI, G III, p. 194, cit., p. 330.
9. *TTP*, Cap. XVII, G III, p. 205, cit., p. 344.
10. *TTP*, G III, p. 74, cit., p. 196.
11. *TTP*, Cap. XVII, G III, p. 207, cit., p. 345.
12. *Leviathan*, Cap. XL.
13. *TTP*, Cap XVII, G III, pp. 215-216, cit., pp. 356-357.
14. *59 TTP*, Cap. XVII, G III, p. 213, cit., p. 353.
15. *TTP*, Cap. XX, G III, pp. 245-246, cit., p. 390.
16. Carta 44, G IV, p. 227.
17. *Spinoza et son cercle* [1896], trad., Paris, Vrin, 1983, p.375.
18. O célebre *De usuris liber* [1638], de Claude Saumaise, é escrito após consulta do autor ao rabino Menasseh ben Israel. Cf. Henry Méchoulan, "Lors- que Saumaise consultait Menasseh ben Israel: deux lettres inédites du rabin d'Amsterdam à l'humaniste de Leyde", in *Studia Rosenthaliana*, XIII, n.o 1, janeiro de 1979, pp. 1-17.
19. *A Holanda no Tempo de Rembrandt* [1959], trad. port., São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 313.
20. *TTP*, Cap. XVII, G III, p. 203, cit., p. 341.
21. *TTP*, Cap. XX, G III, p. 244, cit., p. 388.
22. *TTP*, Cap. XVI, G III, p. 194, cit., pp. 330-331
23. *TTP*, Cap. XVIII, G III, pp. 227-228, cit., pp. 369-370.
24. *TTP*, Cap. XVI, G III, p. 194, cit., p. 330.
25. *TTP*, Cap. XVI, G III, p. 194, cit., pp. 330-331.
26. Étienne Balibar, «Individualité et transindividualité chez Spinoza», in Pierre- François Moreau, *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Ma- theron*, Paris, ENS éditions, 1996, p. 37.
27. *TTP*, Cap. XVII, G III, p. 201, cit., p. 339.

28. *TTP*, Cap. XX, G III, p. 240, cit., p. 384. 55
29. O contraste entre as duas designações é antigo na bibliografia política, conforme observa Felix Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento* (1965), trad. it., Turim, Einaudi, 1970, pp. 60 e 135.
30. Para mais informações sobre os referidos acontecimentos e as respetivas fontes, cf. Margaret Gullan-Whur, *Within Reason. A Life of Spinoza*, Londres, Pimlico, 2000, pp. 246-249.
31. *TTP*, Prefácio, G III, p. 7, cit., p.127.
32. *Tratado Político*, Cap. VII, 27, G III, p. 329, trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores, 2008, p. 150.
33. Carta 50, G IV, pp. 238-239.
34. *TTP*, Cap. XX, G III, p. 241, cit., p. 385.
35. *TP*, Cap. II, 5, G III, p. 278, cit., p. 81.
36. *Ibidem*, Cap. II, 15, G III, p. 281, cit., pp. 86-87.
37. *Ibidem*, Cap. II, 17, G III, p. 282, cit., p. 87.
38. *Ibidem*, Cap. XI, 1, G III, p. 358, cit., p. 207.
39. *A Dialogue on the Best Form of Government*, Londres, Parker Son and Bourn West Strand, 1863, pp. 103-104.
40. Espinosa, *Tratado da Reforma da Inteligência*, parág. 90, trad. de Lívio Teixeira, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 129.
41. António Damásio, *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Lisboa, Temas e Debates e Círculo de Leitores, 2012, p. 306. Sobre Espinosa e Damásio, cf. Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.
42. *Ibidem*, p. 321.