

DEMOCRACIA E DIREITO NATURAL – SPINOZA

di Roberto Romano da Silva

Abstract

This paper tries to show the meaning of natural law and civil obedience in Spinoza's Ethics and politics, and the philosopher's aim of reconciling sovereignty with legal obligation. Hobbes pleades for a State where the law should not be interpreted by the subjects. He demands, also, that in political game the players should not "cheat" the established rules. Spinoza draws from Machiavelli exactly the opposite lesson: it is the ruled's obligation to themselves to disobey the unjust ordinances and, according to the supreme power of nature, they must, in such case, ignore the positive law. With this in mind, it is possible to understand Spinoza's dictum that "Democracy is the most natural regime" in political society.

"Ao senhor Jarig Jelles,

O senhor me pergunta qual a diferença entre o pensamento de Hobbes e o meu, no relativo à política: ela consiste em que mantenho sempre o direito de natural e só concedo, em qualquer cidade, direito ao soberano sobre os cidadãos na medida em que, pela potência, ele os sobrepuja; é a continuação do estado de natureza".

(Spinoza. 2 de junho, 1674).

A diferença é imensa, como se depreende, entre Hobbes e Spinoza. Nos próximos instantes indicarei algumas razões do segundo, sobretudo no relativo à liberdade de pensamento e de ação, que seguem em sentido oposto ao ideado no *Leviatã*. Spinoza define o direito natural como liberdade, mas não parte dos indivíduos e de seus fins. Ele

começa com a potência infinita, necessária e absolutamente livre, a substância divina. ⁽¹⁾ A sua política pode ser encontrada no *Tratado Político* e no *Tratado Teológico-Político* e sobretudo na *Ética*. Ali é exposta, das premissas às consequências, as teses sobre o ser humano em sociedade e no Estado. Com o sistema ancorado na substância divina, causa imanente de si mesma e da natureza, elimina-se toda finalidade no direito natural. A definição deste último pode ser lida no capítulo II do *Tratado Político*, onde o próprio autor cita a *Ética*: “a potência pela qual as coisas da natureza existem e agem, não pode ser nenhuma outra senão a potência eterna de Deus. Se alguma outra potência tivesse sido criada, com efeito, ela não poderia conservar a si mesma e também não poderia conservar as coisas naturais, mas ela mesmo precisaria, para perseverar na existência, da mesma potência necessária para ser criada”. ⁽²⁾

O direito de Deus se identifica à potência absolutamente livre. Esta produz segundo a necessidade interior de sua essência, regulada por leis de sua natureza, sem que nada externo a leve a agir. Tal potência absoluta se desdobra em atributos infinitos, nos quais se ordena o impulso, o *conatus* de todas as coisas existentes no interior da natureza. “Da consideração dos seres finitos Spinoza se eleva ao conceito da substância pelo conceitos dos atributos. São categorias irreduzíveis de seres, cada uma das quais remete para a unidade infinita, mas qualitativamente determinada; e estas unidades por sua vez são aspectos qualitativos da verdadeira unidade, a substância. Os atributos são, de certo jeito, uma só coisa com a substância, eles são a substância sob um dos seus aspectos. Não é de espantar que eles sejam definidos, como a substância, *quod concipitur per se et in se adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei*” (Cartas 2 e 4) ⁽³⁾. Cada um deles é

¹ Cf. Christian Lazzeri: “Spinoza et le problème de la raison d’État” in Yves Charles Zarka (ed.) *Raison et déraison d’État* (Paris, PUF, 1994), pp. 359 e ss. Boa parte das noções aqui expressas são extraídas deste trabalho. Quanto às minhas teses, as citarei no lugar apropriado a cada um dos temas.

² Spinoza cita a *Ética*, I, proposição 24 e o corolário além da proposição 25.

³ O autor se refere às seguintes passagens: “Deus é o ser constituido por uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero. (...) Entendo por atributo tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolve o conceito de outra coisa. A extensão (...) se concebe em si e por si, mas não o movimento que se concebe numa outra coisa e cujo conceito envolve a extensão. Qualquer que seja a definição de Deus, resulta de que entendemos por Deus um ser soberanamente perfeito e absolutamente infinito”. (*Carta número 2, de Spinoza a Oldenburg*). “Da definição de uma coisa qualquer não segue a

por natureza uma afirmação infinita que exclui a negação, a autolimitação. A verdadeira diferença entre substância e atributos está em que a substância reúne em si todos os aspectos qualitativos expressos pelos atributos e, como totalidade absoluta, implica em seu conceito a existência. O nosso intelecto só colhe alguns desses aspectos qualitativos e exprime com eles a natureza, na realidade infinita mesmo qualitativamente, da substância. Deus, ser absolutamente infinito, que de infinitas maneiras exprime sua essência inexaurível, não a unidade abstrata e vazia que absorve em si e anula todas as distinções dos seres. A mesma fecundidade, pela qual a essência divina se traduz num infinito número de atributos, faz com que cada um destes se diversifiquem em número infinito de determinações, os modos. Modos são as afecções da substância, diz a definição 5 da *Ética*, mas porque a substância se revela a nós nos seus atributos, os modos são determinações dos atributos. Os modos da extensão chamam-se corpos, os do pensamento idéias.”⁽⁴⁾ Só conhecemos, dos infinitos atributos, os dois modos, a extensão e o pensamento. Mas toda a natureza ao nosso alcance é constituída pelos dois modos. E neles, a base da existência e da essência de cada um e de todos os seres é a Substância.

Isso confere a Deus um direito sobre tudo. Cada coisa natural tem em Deus a potência, o direito de existir livremente e agir segundo as leis de sua própria natureza. Mas a natureza implica em infinidade de leis, todas relacionadas com a ordem eterna. Assim, o direito de cada coisa depende dos seus elos com as demais. Nestes vínculos, ela produz segundo a sua natureza própria (as suas leis) sendo determinada pelas demais leis da natureza, que obstaculizam ou ajudam sua produção.

No campo humano, cada indivíduo se esforça por perseverar em seu ser sem levar em conta nenhuma outra coisa, mas apenas a si mesmo (*Tratado Teológico-Político*, 16)⁽⁵⁾.

sua existência; isto segue apenas (...) da definição ou da idéia de um atributo (...) de uma coisa que se concebe por ela mesma e nela mesma. (...) Se o pensamento não pertence à natureza da extensão, esta última não pode ser limitada pelo pensamento (...) a extensão não é infinita absolutamente, mas apenas enquanto extensão” (*Carta 4 de Spinoza a Oldenburg*).

⁴ Cf. Piero Martinetti: “Modi primitivi e derivati, infiniti e finiti”, in *La religione di Spinoza* (Ed. Ghibli, 2002). O referido texto é reproduzido no Site *Foglio Spinoziano* : <http://www.fogliospinoziano.it/>

⁵“É certo que a natureza considerada absolutamente tem um direito soberano sobre tudo o que está sob seu poder, o direito da natureza é a mesma potência divina, a qual tem sobre tudo um direito soberano. Mas a

O seu direito natural não se define pela razão, mas pelo desejo e potência: “o direito e a regra da natureza sob a qual nascem todos os homens e sob a qual vivem a maior parte do tempo, nada proibem a não o ser que ninguém deseja ou pode efetuar. Eles não são contrários às lutas, ódios, cólera, dolo, absolutamente a nada que o apetite recomende. A natureza não é submetida às leis da razão humana, as quais tendem unicamente para a utilidade verdadeira e conservação dos homens. Ela compreende uma infinidade de outras relativas à ordem eterna, a natureza no seu todo, do qual o homem é parte pequena. É só pela necessidade daquela ordem que todos os indivíduos são determinados de certo modo a existir e agir. Tudo o que, na ordem natural, nos parece ridículo, absurdo, mau, só tem esta aparência porque conhecemos as coisas apenas em parte, ignoramos tal ordem inteira e todas as ligações entre as coisas, de modo que desejamos que tudo seja dirigido conforme a nossa razão. O que a razão afirma, no entanto, ser ruim, não o é, se considerarmos a ordem e as leis do universo, algo é ruim apenas se considerarmos isoladamente as leis de nossa natureza.” (*Tratado Político*, 2, §8).

A determinação ontológica do direito natural, da Substância infinita aos indivíduos, exige a mudança de perspectiva quando se examina a transferência do direito. Spinoza apresenta uma nova forma de vislumbrar a gênese da sociedade política. Os homens conservam sua potência, mas a põem sob o comando coletivo, tendo em vista o que permite conservar o ser e expandi-lo. Se esta condição deixa de se realizar efetivamente (o que sempre ocorre tendo como prenúncio o medo e a esperança) o indivíduo recobra inteiramente o seu direito e volta a ser *sui juris*, e não mais vive *alterius juris*, como no Estado. Onde se encontra o limite da transferência? Nas leis da natureza própria a cada

potência universal da natureza nada mais é do que a potência de todos os indivíduos tomados ao mesmo tempo, cada indivíduo tem um direito soberano sobre tudo o que está sob seu poder, o poder de cada um se estende até onde vai a potência determinada que lhe pertence. A lei suprema da natureza é que cada coisa persevere em seu estado, tanto quanto pode, sem levar em conta nenhuma outra coisa, mas apenas a si mesma, segue-se que cada indivíduo tem um direito soberano de perseverar em seu estado, ou seja, de existir e agir como é naturalmente determinado a fazer”. [*Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quousque ejus ejus potentia se extendit, naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae, nihil est praeter potentia omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive, jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinate potentia se extendit: Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (...) ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est.*]

indivíduo. Este não pode se erguer contra a sua própria essência, desejar não desejar o que deseja, pensar contra o que pensa, amar o que odeia, odiar o que ama, etc.

Tal visão se choca com as teses cristãs e patriarcais da política, exemplificadas em Bossuet (a política deduzida das *Escrituras*)⁽⁶⁾ ou nos jansenistas⁽⁷⁾ como Pascal. Segundo este último, na trilha de Agostinho, sendo o homem submetido à tripla concupiscência (*libido dominandi, libido sentiendi, libido sciendi*)⁽⁸⁾, ele deve ser humilhado pela força. Spinoza também se distancia da corrente maquiavélica que predomina na primeira metade do século XVII francês, a qual determina a força e astúcia, em momentos excepcionais ou de modo permanente, como a base do Estado, sendo a justiça algo que vem após, com o costume⁽⁹⁾.

Se não aceita a posição paternalista ou humilhante para o homem, Spinoza teria uma percepção jurídica que pode se enquadrar no assim chamado “contratualismo”? Tal é a leitura de autores antigos e recentes como é o caso de Otto von Gierke⁽¹⁰⁾, Norberto

⁶ Bossuet “deu o clássico resumo dos princípios da monarquia absoluta legitimada pela sanção religiosa. A virtude cristã exige submissão ao rei paternal, a quem seus súditos são obrigados a obedecer. A autoridade real tem 4 características essenciais: ela é ‘sagrada’, ‘paterna’, ‘absoluta’ e ‘guiada pela razão’. ‘Reis devem respeitar sua própria autoridade e só usá-la para o bem público’ (J.B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709 e Geneva, 1967), livro III, artigo I, pp. 64; 70–1. Monarquia absoluta não pode degenerar em despotismo, mas nenhuma salvaguarda existe para garantir a integridade do rei, salvo sua consciência. Ele deve ser responsável diante de Deus, mas se não governa com justiça, “absolute monarchy ought not to degenerate into despotism, but no safeguard was to exist to ensure a king's”, seus súditos não têm recurso legítimo senão aceitar sua autoridade.” Marisa Linton, *The politics of virtue in Enlightenment France* (Basingstoke, Palgrave, 2001), p. 27.

⁷ Sigo as análises de Lazzeri, “Spinoza et le problème de la raison d'État”, op. cit. pp. 364 e ss.

⁸ “Tudo o que existe no mundo é concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho da vida. Terra infeliz de maldição, que esses três rios de fogo inflamam, em vez de regar...” (*Pensamentos*). Para análise do tema, cf. Vincent Carraud, “Des concupiscences aux ordres des choses”, in Martine Perchaman-Petit (org.), *Les “trois ordres” de Pascal in Revue de Métaphysique et de Morale*, (PUF, Paris, 1997 n° 1, março) pp. 41-66.

⁹ Como na exposição de Naudé: “Luis XI violou a fé dada (...) enganava todo mundo, sob aparência religiosa, e (...) fazia morrer muitas pessoas sem nenhuma forma de processo; Francisco I causou a descida do Turco na Itália e não quis observar o Tratado de Madri, Carlos IX ordenou esta memorável execução da Noite de São Bartolomeu e ordenou o assassinato secreto de Lignerolles e de Buffy, Henrique III se desfez dos Senhores de Guise, Henrique IV fez a Liga ofensiva e defensiva com os Holandeses, para nada dizer de sua conversão à fé católica, Luis, o Justo, do qual todos os atos são miraculosos e os golpes de Estado efeitos de sua justice, cometeu dois feitos notáveis com a morte do Marques de Ancre...etc.” *Considérations politiques sur les coups d'État* (Paris, Centre de Philosophie Politique et Juridique, Université de Caen, 1989), p. 115-116). O rol e sua sequência definem perfeitamente o fundamento do Estado segundo Naudé.

¹⁰ “Hobbes e Spinoza, ao assumir um contrato singular de sujeição, aplica sua conclusão ao ato deliberado de todos os indivíduos” mas Spinoza “usando a mesma base de Hobbes, extrai conclusões muito diferentes

Bobbio⁽¹¹⁾, etc. Para certos analistas, Spinoza modifica profundamente o contratualismo no *Tratado Político*. Tal é a posição de Alexandre Matheron, Christian Lazzeri e outros⁽¹²⁾.

Tanto no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, quando no capítulo 2 (§12) do *Tratado Político*, o contrato é visto em relação ao seu fundamento, a obrigação de respeitá-lo. Se o indivíduo assume o pacto para conseguir um bem ou evitar prejuízo, ele é dirigido pelas leis de seu próprio ser. Se o pacto lesa um deles, este permanece determinado pelas leis de sua natureza, o que significa que não respeitará o pacto. E se tem o poder de quebrar o pacto, possui o direito, desde que tal ruptura não lhe seja ainda mais prejudicial. A astúcia é permitida na conclusão dos pactos. É o que enuncia o capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político* : “É uma lei universal da natureza que ninguém renuncia ao que julga bom, se não por esperança de bem maior ou medo de prejuízo maior (...) Cada um, de dois bens escolherá o que julga ser o maior, e entre dois males, o que na escolha lhe parece o menor. Digo expressamente o que na escolha de parecer o maior ou menor, não digo que o seu juízo expressa a realidade”. Esta enunciação deve ser posta entre as verdades eternas que ninguém pode ignorar, diz o filósofo.

A ciência verdadeira assegura o seu objeto para sempre. A opinião e o imaginário não conseguem chegar até semelhante estabilidade. Se os homens conhecessem de modo científico o que é útil e necessário no Estado, ninguém praticaria ou deixaria de detestar o dolo: “todos observariam com rigor os pactos com a maior fidelidade, por desejo do bem superior, a conservação do Estado, e guardaria a fé prometida acima de tudo, pois esta é a muralha mais forte do Estado”. Mas os homens não vivem sob o signo da razão, seguem a paixão. Logo, repousar na boa fé dos outros é perigo porque todos usam de astúcia e dolo. Assim, só é possível assumir um pacto coletivo que instaure o Estado, se a massa

na busca de construir uma teoria que fizesse a liberdade moral e espiritual do indivíduo o fim derradeiro, controlando a autoridade do Estado.”. *Natural Law and the theory of Society* (Cambridge, University Press, 1958), pp. 108 e 112.

¹¹ “Il giusnaturalismo” in *Storia delle idée politiche, economiche e sociali* L. Firpo (ed.) UTET, 1980, volume IV, T. I, p. 259.

¹² De Alexandre Matheron, o clássico *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris, Minuit, 1968), em especial as páginas 318 ss.

partilhar “a força de alguma paixão comum : esperança, medo ou desejo de vingança por algum dano sofrido em comum”. (*Tratado Político*, VI, §1).

O direito político equivale ao natural, não existem diferenças ontológicas entre ambos. “O direito de quem tem o poder público é apenas o direito natural, que se define pela potência não de cada um dos cidadãos, tomados um a um, mas da massa conduzida por um mesmo pensamento (...) desaparece o direito natural, necessariamente, no civil. O homem, tanto no natural quanto no civil, age segundo as leis de sua natureza e vela por seus interesses, pois em cada um destes estados é a esperança ou medo que o conduz a fazer ou não isto ou aquilo, e a principal diferença entre os dois estados é que no civil todos têm os mesmos temores, e a segurança tem para todos as mesmas causa, a mesma regra de vida é comum, o que não suprime a faculdade de julgar, própria a cada um. Quem decidiu obedecer todas as injunções da cidade, por temer sua potência ou amar a tranquilidade, vela por sua própria segurança e tem seus interesses próprios”. (*Tratado Político*, 3, §2).

São conhecidas as críticas ao pensamento spinoziano, formuladas por filósofos conservadores e progressistas (se esta divisão ainda possui algum sentido). É o caso de Leo Strauss (¹³). Já para F. Neumann a política spinozana, democrática, visa construir um

¹³ “l’affermazione della sostanziale laicità dello Stato e del potere politico, colto nella sua più compiuta formulazione in *TP*, I muove il «realismo politico» spinoziano, che si presenta come una diramazione del «realismo metapolitico» dell’*Etica*, come un’esplicitazione di quella metafisica della potenza (dell’azione, della trasformazione) che appare a Strauss sostanzialmente materialistica ed ateistica, l’idea di Dio in essa riducendosi al mero «artificio letterario»: alla rappresentazione tranquillizzante della puntualità di un “cominciamento”, della peculiare identità di un “soggetto” in realtà privo di spazio e dimora, nella radicale immanentizzazione operata da Spinoza, tale da escludere qualsiasi distinzione e disarticolazione dell’“essere” dal suo “inizio”, del “fenomeno” dal “fondamento”. La metafisica della potenza è pura affermazione del reale, *enérgeia* senza presupposto e principio perché essa stessa, in quanto tale, presupposto e principi (...) il realismo politico del *TP* finisce per retroagire sul realismo metafisico delle prove precedenti, *a posteriori* aggiustando e correggendo, in particolare, un certo dualismo ancora in qualche forma operante sia nell’*Etica* (nei suoi tornanti più “emanatisti”), sia nel *TTP* (specie nell’idea di contratto). Punto di raccordo del doppio *Realismus* finisce in questo modo per diventare l’equazione *diritto-potenza* (...) lo «jus sive potentia» spinoziano guarda invece non solo agli uomini ma all’intera natura, così da escludere la possibilità della costituzione “artificiale” della *societas*, di là dal puro disporsi delle forze, di là dal “potere”, dall’effettivo affermarsi dei *conatus*: non diversamente dai pesci grandi che mangiano i pesci piccoli, il tiranno che conquista l’*imperium*, o i servi che si ribellano ai signori, hanno pieno diritto di farlo, *posto che realmente ci riescano*. (...) La «razionalità» dello Stato non deriva, in definitiva, né dai governanti né dai governati, ma appare come il risultato di un sottile gioco di equilibri che garantisce al rapporto di potere l’effettiva possibilità di «funzionare», una volta perduto (nella grande cesura tra antico e

modelo de Estado onde os cidadãos possam ter o benefício de um esfera de liberdade individual extensa. Mas a noção de potência no direito e de soberania como potência “reduzem o fim a um voto piedoso, sem consistência, pois a razão de Estado dispõe de uma preeminência sobre todo o resto”.⁽¹⁴⁾

Os dois últimos capítulos do “*Tratado Teológico-Político*” falam muito em “imaginação”. Uma nota relevante determina que o povo entende como divino apenas o discurso que nega o curso da natureza. Assim, a ciência permanece longe dos que integram o comum dos homens. As religiões do livro, em especial o judaísmo e o cristianismo, se edificam pela e para a imaginação, partem de textos que usam palavras e são compostas segundo certa disposição corporal. Elas usam uma língua antropomórfica que torna obedientes quem acredita. Até aí nenhuma novidade. Para Spinoza, a política é jogo da imaginação. Nela, o medo e a esperança, paixões mescladas de imagens, tornam-se o grande instrumento de controle, pois uma paixão obstaculiza sempre uma outra. E sempre a imaginação gera figuras do pavor e da felicidade, sem que nenhum daqueles ícones tenha alguma efetividade ou existência fora da mente. Citando o filósofo: “nenhuma paixão pode ser obstaculizada a não ser por outra mais forte e contrária à que deve ser obstaculizada” (*Ética*). O Estado deve mover paixões fortes o bastante para controlar as paixões dos indivíduos despreocupados com o coletivo e só preocupados consigo mesmos. Cito novamente: “uma sociedade estabelecer-se-á fortemente, se reivindicar para si mesma o direito de vingança de cada um e o direito de julgar o bom ou o mau. Ela terá, portanto, a força de impor uma regra comum de vida, fazer leis e

moderno) ogni «fondamento» sostanziale. (...) La democrazia “funziona” meglio: mette meglio “in azione” l’insieme degli uomini, trova un metro e una *ratio* per la totalità delle passioni. In che modo riesce a farlo, quando *effettivamente* ci riesce? Nessun ordine politico resiste a lungo senza un collante che vada oltre il puro perseguimento degli interessi particolari: nella monarchia prevale la superstizione teocratica, con la quale re e preti tiranneggiano la moltitudine, fino al punto limite del pieno condizionamento di atti e pensieri; la democrazia, all’opposto, implica il superamento della *Menge* per il *Volk*, richiede latrasformazione in *popolo* della *massa*”. Cf. Ricardo Caporali (Università di Bologna): “Un moderno alla maniera dgi antichi. Sullo Spinoza di Leo Strauss” in *ISONOMIA*. Rivista di Filosofia. 2004.

¹⁴ *The Rule of law: political theory and the legal system in modern society*, citado por Lazzeri, op. cit. p. 386.

reforçá-las, não com a razão, incapaz de obstaculizar as paixões, mas segundo ameaças. Esta sociedade, forte por suas leis e poder de conservar a si mesma chama-se Estado. Os protegidos pelo seu direito chamam-se cidadãos”. (*Ética*, 4, prop. 37, escólio).

Quando Spinoza diz que o Estado não surge com a racionalidade, mas no impulso das paixões, ele não afasta o elemento racional da política : o determina com forte realismo. A razão, adianta ele, “nada pede contra a natureza. Ela também pede a cada homem que ame a si mesmo, procure o verdadeiramente útil para si, deseje tudo o que conduz efetivamente à uma perfeição maior. Ela pede o esforço para conservar o próprio ser, tanto quando possível. E isto é tão verdadeiro quanto enunciar que o todo é maior do que as partes (...). Como a virtude, para cada um, não consiste em algo diferente (da auto-conservação, RR), como a virtude só consiste em viver segundo as leis da natureza própria a cada um, e todos se esforçam para se conservar segundo as leis da sua natureza, segue-se, em primeiro lugar que o fundamento da virtude é o próprio esforço feito pelo homem para se conservar no ser, e a felicidade consiste efetivamente nesta conservação; em segundo, a virtude deve ser desejada por si mesma, não por outra coisa, pois nada é mais preferível para nós do que ela, ou mais útil; terceiro, enfim: quem entrega a si mesmo à morte é impotente, vencido por causas externas em desacordo com a sua natureza. (...). Para nós é sempre impossível fazer com que não tenhamos necessidade de algo externo para conservar o nosso ser, ou que possamos viver sem nenhum comércio com objetos estranhos. Se olhamos atentamente a nossa alma, vemos que nosso intelecto seria menos perfeito se isolado e nada compreendesse, além de si mesmo. Existem, pois, fora de nós, muitas coisas que nos sejam úteis e desejáveis. Entre elas, nada pode ser concebido como melhor do que as que convêm à nossa natureza. Pois se dois indivíduos com a mesma natureza se unem, compõem por sua união um indivíduo duas vezes mais potente do que um em particular: eis porque nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Os homens nada podem desejar de melhor, para a conservação de seu ser, do que este amor de todos em todas as coisas, o qual faz de todas as mentes e corpos, por assim dizer, uma só mente e corpo. [*Omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant*]. De tal modo que todos se esforcem, tanto quanto podem, para conservar o seu próprio ser e, ao mesmo tempo, buscar o que é útil para todos. Segue-se

que os homens governados pela razão, os que procuram o que lhes é útil segundo os conselhos da razão, nada desejam para si mesmos que não desejem para os outros todos. Eles são justos, probos, honestos. [*justos, fidos atque honestos*]. (*Ética, IV, 37-escólio*).

Os indivíduos e grupos justos (*fidos, atque honestos*) integram o quadros dos “piedosos”, algo que vem do Império Romano, com antecedentes gregos. Mesmo Rousseau usa o conceito, essencial na sua percepção do mundo antigo. Na ordem grega o termo para a atitude ética respeitosa da justiça era *eusébeia*. No imaginário helênico a *eusébeia* liga-se à Justiça. Os significados do termo incluíam o respeito aos genitores, aos velhos, aos amigos. Como sequência, ele indica a obediência da lei, ou o amor pela própria terra, com risco de morte em batalhas para defendê-la. *Eusebéia* também possui a gradação do “decorum”, do controle da fala indiscreta, evitando-se a maledicência. O imperativo, então, é redigido com a ordem de “falar bem de todos” ou não procurar falhas nos demais, ser justo e amável com os amigos, não falar mal de um ausente, não rir dos vencidos ou mortos. Pode-se, deste modo, verificar a origem do célebre mote spinoziano: “não rir, não chorar, compreender”. *Pietas* retoma os valores de beleza e utilidade presentes na fala e nos atos.

O vocábulo se aproxima de *Aidós*, pudor ou vergonha, uma das grandes virtudes políticas. *Aidós* e medo reverencial unem-se na *República* (465 a-b). Ali, trata-se de respeitar o genitor, num contexto em que Sócrates indica as relações, na cidade ideal, entre os mais jovens e os mais velhos dentre os guardiões, pois ninguém conheceria o próprio pai. *Aidós* significa reverência pelas falas dos antigos, laço de amizade (*philia*) e honra. Outro sentido de *Aidós*, na *Carta VIIª* (337 a): os vencidos numa guerra civil sentem ao mesmo tempo medo pela força maior dos vencedores e superioridade na *eusébeia*, ou *Aidós*, porque se mostraram capazes de dominar os seus desejos de vingança, e prontos para obedecer a lei. *Aidós* se aproxima também da *sophrosyne*, a virtude dirigida pela sabedoria do *Logos*.⁽¹⁵⁾

¹⁵ Cf. Douglas L. Cairns: *Aidós: the psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* (Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 320 e ss.

Voltando a Spinoza. “Chamo piedade”, diz ele, “o desejo de fazer o bem na mente conduzida pela razão. O desejo de se unir aos outros por laços de amizade, quando possui um animo governado pela razão, o chamo honestidade, e o honesto é para mim objeto dos louvores dos homens governados pela razão, como desonesto é o contrário à formação da amizade. Já expliquei os fundamentos do Estado; é fácil deduzir a diferença que separa a virtude da impotência. A virtude verdadeira nada mais é, com efeito, que uma vida regradada pela razão; por conseguinte, a importância consiste apenas em que o homem se deixa governar por objetos externos e se determinar por eles para ação em harmonia com a constituição comum das coisas externas, mas não com a sua própria natureza, considerada em si mesma.”

O Estado permite reverter o controle do mundo exterior e seguir para o campo da cooperação entre indivíduos. “A sociedade fundada sobre as leis e sobre o poder que ela tem de se conservar é o Estado. E os que ela protege com o seu direito são cidadãos. No estado de natureza, vemos claramente, nada é bom ou mau por consentimento universal, pois cada um cuida da sua própria utilidade, e segundo a sua constituição e a sua idéia do interesse particular, decide o bom e o mau, não sendo obrigado a obedecer a ninguém mais do que a si mesmo. No estado de natureza é impossível conceber pecado (*peccatum*).” Repisemos o termo. No direito romano da era republicana, são definidas as infrações em públicas e privadas, segundo exigiam, ou não, um *judicium publicum*. A expressão *crimen* aplica-se às primeiras, *delictum* às últimas. Mais tarde, as duas palavras foram com frequência trocadas uma pela outra. As duas, no entanto, se distinguem de termos como *maleficium*, que indica todo malfeito, *flagitium*, ato vergonhoso, *peccatum*, falta moral. Se no estado de natureza não existe falta moral, no estado de sociedade, no entanto, “onde o consentimento universal determinou o bem e o mal, onde cada um é conduzido a obedecer o Estado. O pecado consiste, pois, apenas na desobediência, punida por conseguinte apenas pelo direito do Estado. A obediência pelo contrário é mérito do cidadão, e o torna digno de usufruir as vantagens da sociedade. No estado de natureza ninguém, por consentimento comum, é senhor de algo, nada no interior da natureza pertence a este ou aquele indivíduo. Todas as coisas são de todos, é impossível conceber alí a vontade de dar a cada um o seu, ou arrancar de outro a sua

propriedade. Não existe justo ou injusto no estado de natureza, e só o consentimento comum determina no estado de sociedade o que pertence a cada um. Por aí se nota claramente que o justo e o injusto, o pecado e o mérito, são noções extrínsecas, não atributos que exprimem a natureza da mente”. (*Ética*, livro IV, proposição 37, escólio 2).

Spinoza morreu antes de terminar o *Tratado Político*, exatamente ao redigir o capítulo 11, consagrado ao regime democrático. Sobra uma só linha do capítulo 12, no qual o pensador anuncia a análise das leis. Em todo o texto não aparecem termos como “razão de Estado”, “razão de interesse”, muito comuns em seu tempo. Mas temas ligados ao assunto surgem ao longo dos seus escritos. Pergunta Spinoza se é possível tratar dos assuntos comuns da sociedade civil de maneira idêntica aos regidos pelas regras morais das relações entre indivíduos. No relativo aos políticos, acredita-se que eles se ocupam mais em jogar armadilhas contra os homens do que em dirigí-los rumo ao melhor. Eles são julgados mais astutos (*callidi*) do que sábios. A experiência lhes ensinou que existirão vícios enquanto homens existirem. Eles se aplicam, pois, a prevenir a malícia humana, usando meios que uma longa experiência demonstrou a eficácia, e que os homens, mais movidos pelo medo do que levados pela razão costumam aplicar. Eles agem de um modo que parece contrário à religião, sobretudo no juízo dos teólogos. Para estes últimos, com efeito, o soberano deveria conduzir os assuntos públicos de acordo com as regras morais que o particular deve observar. [Não há dúvida, no entanto, que os políticos tratam com mais eficácia em seus escritos do que os filósofos, tendo por mestra a experiência, o que ensinam é aplicável” – consultar RR].

Em primeiro lugar, sublinhemos o sentido do termo *callidus* quando aplicado aos políticos. Spinoza conhece a fundo os trabalhos de René Descartes. Ele é mesmo, muito imprópriamente, conhecido como “cartesiano”. A estrutura da passagem assinalada acima é inequívoca, quando se trata de examinar a sua base, pois os elementos do *Tratado Político*, o poder, a astúcia, a força de gerar armadilhas para os homens, emprestam muito da *Segunda Meditação Metafísica*, uma das mais célebres escritas por Descartes, no átimo em que o filósofo descreve o embate contra o gênio malicioso, que péssimas traduções portuguesas trazem como “maligno”.

Cito Descartes: “Mas eu, que sou eu, ao supor alguém extremamente poderoso e, se ousar dizer, malicioso e astuto, o qual emprega todas as suas forças para me enganar? Posso estar seguro de possuir a menor das coisas que atribuí à natureza corporal? Detenho-me para pensar com atenção, passo e repasso todas essas coisas em minha mente e não encontro nenhuma que eu possa dizer que está em mim. (*Segunda Meditação Metafísica*). O gênio malicioso partilha a potência que me engana, impedindo-me de assegurar até mesmo a propriedade do corpo. Ao vencê-lo, chego ao *Cogito*, substância pensante da qual parto para a conquista do mundo noético e físico. Ao cobrir os políticos com as marcas do gênio malicioso, a astúcia ardilosa, Spinoza sabe muito bem que tal é o signo do maquiavelismo combatido na política cristã e mesmo na maior parte da literatura e do teatro da época. Basta recordar, em *Otelo*, o personagem Iago, mestre em jogar armadilhas contra os demais homens. Ou Ricardo 3º, o astucioso monarca retratado por Tomás Morus e enternebrado [consultar RR] por Shakespeare. Ou Lúcifer, no Paraíso Perdido, que se esmera em deliciar os homens com o delírio da luz, da qual jorram apenas sombras. Passemos ao segundo ponto do trecho citado: quando Spinoza afirma que os políticos sabem, por experiência, prevenir e administrar a malícia dos homens.

Recordemos antes a posição de Hobbes sobre as regras do jogo político e jurídico. Ao surgirem controvérsias sobre um cálculo as partes precisam, por mútuo acordo (*by their own accord*) recorrer à razão certa de um árbitro ou juiz, a cuja sentença se submetem (...). Quando os que se julgam mais sábios do que todos os demais gritam e exigem uma razão certa para juiz, só procuram garantir que as coisas sejam asseguradas não pela razão dos outros homens, mas pela sua. É tão intolerável agir assim na sociedade dos homens como no jogo, escolhido o trunfo, usar como trunfo em todas as outras ocasiões a série de que se tem mais cartas na mão.” (Hobbes)

No autor do *Leviatã*, o grande problema é de, após o pacto, garantir a *res publica*. No entanto e se as leis podem ser interpretadas e, pior, interpretadas com fraude pelos particulares ou, mesmo, por juizes e advogados? Hobbes afasta a fraude no “jogo” da sociedade civil, mas *em proveito do soberano não preso a regras*. Os particulares não

têm mais direito (pois assumiram o pacto) de cometer fraudes. O soberano, cuja função é salvar o povo, não sofre semelhante obstáculo. Apuremos a imagem do jogo, muito presente nos textos hobbesianos. O jogo opera com a inteligência e a imaginação dos indivíduos. Na sociedade civil, se todos jogarem sem regras, desaparece o jogo e nenhum jogador parte da igualdade das oportunidades porque o truque se esconde e não se indica quem o usa (caso contrário, ele se transforma em guerra). O jogador sem regras usa o segredo, a simulação e a dissimulação. Ele finge seguir as regras, mas guarda para si mesmo o fato de que as desrespeita, simula aceitá-las, dissimula truques. O jogador comum opera com a imaginação e a discrição: ele deseja ganhar, imagina-se no instante em que vence (pode imaginar os frutos do ganho como riquezas, amores, etc) e ao mesmo tempo não pode revelar as cartas. O soberano não segue regras (não é jogador) e usa a discrição, a imaginação, a simulação e a dissimulação. Ele opera em pleno direito natural.

Em Spinoza, a astúcia fraudulenta não é descartada para o cidadão, em proveito do soberano, sem precauções estratégicas. Assim, diz ele ainda no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, que “ninguém prometerá, a não ser por astúcia (*dolo*) abandonar algo do direito que tem sobre todas as coisas”. A nota acrescida pelo próprio filósofo esclarece ainda mais: “No estado de natureza em que o direito comum decide o bem e o mal, se distingue uma boa astúcia de outra ruim. Mas no estado de natureza em que cada um é seu próprio juiz e tem direito soberano de prescrever a si mesmo leis e interpretá-las, e mesmo de as abolir se julgar preferível, não se pode conceber que alguém opere com astúcia ruim” (Nota marginal 32, de Spinoza). O jogo spinozano gera suas regras na flutuação da alma, entre o medo e a esperança. Das probabilidades trazidas por uma ou outra paixão, no relativo ao objeto desejado, o jogador sempre escolherá o que lhe parece mais vantajoso. Trata-se, como é previsível, do jogo operado pela imaginação, dado que o saber efetivo não joga nem é incerto. ⁽¹⁶⁾

¹⁶ “Eu via que nenhuma das coisas que eram para mim causa ou objeto de medo, nada contêm em si que seja bom ou mau, a não ser na proporção do movimento que elas excitam na alma (...) resolvi buscar se existiria algum objeto que fosse de verdade, capaz de se comunicar e pelo qual a alma, renunciando a todo outro, pudesse ser afetada unicamente, um bem cuja descoberta e posse tivesse por fruto uma eternidade de alegria continua e soberana”. *Tratado da Reforma do Intelecto*, prólogo. Os bens incertos são captados

Deve-se afastar a fraude? Com certeza, mas é preciso analisar prudentemente o jogador que enfrentamos. Spinoza dá um exemplo extremo, o do ladrão que me põe a faca no pescoço. Posso lhe prometer o que ele desejar, mas por direito natural posso concluir com ele um pacto doloso em meu benefício. Mesmo em caso de ausência de fraude (*absque fraude* diz o latim) prometo a alguém me abster por 20 dias de comida e vejo que a promessa é insensata e perigosa para mim. De dois males, escolho o menor, falho ao pacto. Assim, nenhum pacto tem força se não for útil (ou considerado útil em minha imaginação). Tirada a utilidade, ele cessa. É louco quem pede a um outro para que empenhe sua fé pela eternidade se não se esforça ao mesmo tempo de tornar a ruptura do pacto mais danosa ao faltoso do que o seu cumprimento.

Agora, em vez de Descartes, é diretamente a Maquiavel que o *Tratado Político* se refere. O trecho mais célebre, muito conhecido por Spinoza, é aquele em que o escritor florentino afirma ser “necessário a um príncipe, se deseja se conservar, aprender a não poder ser bom, e usar dele segundo a necessidade (*secondo la necessita*)”. (*Príncipe*, capítulo 15). E mais : “Estando o príncipe necessitado de usar a besta, deve escolher dentre elas a raposa e o leão, porque o leão não se defende dos laços e a raposa não se defende dos lobos. Necessita, pois, o príncipe, ser raposa para conhecer os laços e leão para espantar os lobos. Os que se apóiam apenas no leão não entendem (a arte de governar)”. Isto basta, imagino, para mostrar a familiaridade entre o início do TP e o *Príncipe*. A indicação dos laços e armadilhas tem exatamente o mesmo sentido em Maquiavel e Spinoza. Mas sigamos : “Não pode, nem deve, portanto, um senhor prudente observar a fé jurada quando tal observância se torna contrária e passou a ocasião que obrigou a fazer a promessa. Se os homens fossem bons, este preceito não o seria; mas como eles são perversos e não guardaram sua fé jurada consigo, não tens porque guardá-la em relação a eles. Nunca faltam a um príncipe ocasiões legítimas de coonestar a inobservância”. E finalmente: “para manter o Estado o príncipe, sobretudo se for novo, precisará operar contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. E

pela imaginação, o bem duradouro é conhecido pela razão. No mundo social e político, a maioria vive segundo as representações do imaginário, cuja certeza é quase nula. Daí o jogo.

se necessita que tenha um animo disposto a tornar-se segundo mandem os ventos e mudanças da fortuna e, não separar-se do bem se puder faze-lo, mas saber entrar no mal se é necessário”. A diferença, aqui, entre o enunciado de Spinoza e o de Maquiavel é que para o primeiro o político “parece”, sobretudo aos teólogos, ser contra a religião. No segundo, ele deve ser contra os mandamentos religiosos e sua escala de valores.

Esse mesmo ponto ressoa nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*: “quando se delibera acerca da saúde da pátria, não se deve deixar que prevaleçam considerações de justiça ou injustiça, piedade ou crueldade, honra ou ignomínia mas, deixando de lado qualquer consideração outra, seguir por inteiro o partido que salve a vida e conserve a liberdade”. A corrupção dos homens é constante e universal, mesmo nos educados para o bem. Há uma persistência das paixões : “em todas as cidades e em todos os povos há e sempre houve os mesmos desejos e humores, de tal modo que é fácil, para quem examina com diligência as coisas passadas, prever em toda república o futuro e aplicar os remédios empregados pelos antigos ou, caso não encontre nenhum empregado por eles, imaginar outros novos segundo o parecido dos acontecimentos”. (*Discorsi*, livro I). O povo adere às práticas e valores antigos. Para mudar hábitos sólidos é preciso dissimular, fingir que a essência permanece quando medidas para a sua mudança são implementadas pelos governantes. Se o príncipe fosse contra os hábitos populares, dificilmente ele se manteria. Mas se pouco a pouco mudam as formas e as instituições, consegue mudar a ética do povo. Assim, diz Maquiavel: “quem deseja reformar o estado de uma cidade e ser aceito, manter a satisfação de todo mundo, necessita conservar pelo menos a sombra dos modos antigos, de tal modo que pareça ao povo que não houve mudança nas ordens, embora na realidade as novas sejam inteiramente distintas das velhas. Porque a grande maioria dos homens se contenta com as aparências como se fossem realidades e amiúde se deixa influenciar mais pelas coisas que parecem do que por aquelas que são”. (*Discorsi*, livro I)

Uma outra questão no pensamento político de Spinoza: podem os governantes, quando se trata da salvação comum, se desligar sem “pecado” do conjunto do direito positivo mantido no mundo político? Vejamos o TP, IV, § 04 : “ Existe o costume de se perguntar

se o soberano é ligado pelas leis e se ele pode pecar. Dado que as palavras lei e pecado não se aplicam apenas à legislação da cidade mas às leis comuns de toda a natureza, e como se deve prestar atenção acima de tudo às regras postas pela razão, não podemos dizer, em absoluto, que a cidade é desligada de toda lei e não pode pecar. Se, com efeito, ela não tivesse leis ou regras, mesmo aquelas sem as quais ela não seria uma cidade, seria preciso ver nela não algo natural, mas uma quimera. A cidade peca quando age ou permite que se opere de tal modo que sua ruína seja a consequência daquelas ações. Ela peca então no sentido em que os filósofos e médicos dizem que a natureza pode pecar, a cidade peca quando age em sentido contrário ao mandamento da razão, pois a cidade é dona de si mesma. Ao agir contra a razão, e na medida que o faz, ela falta a si mesma e podemos dizer que peca. Ao dizer que cada um pode estatuir num assunto que é de sua competência e decidir o que desejar, tal poder deve ser medido não apenas pela potência do agente, mas também pelas facilidades do paciente. Se digo que tenho o direito de fazer desta mesa o que bem desejo, não entendo que posso fazer esta mesa comer erva. Assim também, embora digamos que os homens dependem não de si mesmos, mas da cidade, não entendemos que os mesmos homens devam perder a sua natureza e se revestirem de uma outra. A cidade não pode fazer com que os homens tenham asas para voar, ou o que é tão impossível quanto isto, que respeitem o que gera riso ou náusea. Dadas certas circunstâncias, a cidade inspira medo e respeito. Cessadas estas circunstâncias, não existe mais respeito nem medo, de modo que a cidade deixa de existir. Para se manter dona de si mesma, a cidade precisa guardar as causas do medo e do respeito, sem o que ela não seria uma cidade. Para quem opera com o poder público, aparecer bêbado ou pelado com prostitutas, bancar o palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por eles mesmos estabelecidas, é impossível agir desse modo e conservar sua majestade. Tão impossível quanto ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar os governados, despojá-los, usar da violência contra virgens, e coisa semelhantes, é mudar o medo em indignação, e o estado civil em estado de guerra”.

Vejamos o outro lado da mesma experiência. O trecho que menciono a seguir tem todos os elementos para a explicação do capítulo 20 do TTP. “Se os governados não pertencem

a si mesmos, mas ao Estado, isto ocorre apenas enquanto eles temem sua potência ou ameaças, ou seja, enquanto amam a vida social. Segue-se que todos os atos aos quais ninguém pode ser determinado por promessas ou ameaças, não caem sob o direito do Estado. Ninguém pode alienar a sua capacidade de juízo. Usando quais recompensas, ou promessas, levaríeis um homem a acreditar que o todo não é maior do que sua parte, ou que Deus não existe, ou que o corpo finito que ele enxerga é o ser infinito, e geralmente a crer o contrário do que sente e pensa? E por quais recompensas ou ameaças o decidirei a amar o que odeia e odiar o que ama? Digo o mesmo dos atos pelos quais a natureza humana sente repugnância tão viva que os considera como os piores males, por exemplo prestar testemunho contra si mesmo, torturar os parentes, não se esforçar contra a morte, e coisas contra as quais nada podem ameaças ou recompensas. Se disséssemos que o Estado tem o direito ou poder de comandar tais atos, só poderia ser no sentido igual ao que usamos quando dizemos que alguém possui o direito de enlouquecer ou delirar. Um direito que a ninguém obriga, não seria apenas delírio? (...) se tal ou qual indivíduo, só porque se apega a esta ou aquela religião, se persuade que os direitos são um grande mal, tais direitos não se anulam, pois o maior número dos cidadãos continua a reconhecer o seu império. Logo, como os que não temem ou nada esperam só dependem de si mesmos, eles são inimigos do Estado e tem-se o direito de constrangê-los”.

Entre os traços fundamentais do Capítulo 20 do TTP, encontra-se a tese da liberdade para pensar, escrever, agir dentro do Estado . Como garantir tais direitos se o Estado tiver segredos para com os cidadãos e seguir a política dos *arcana imperii*, mesmo com a desculpa de que alguns cidadãos tornam-se muito poderosos no interior da república? A razão de Estado incorpora o segredo para garantir o gabinete real, lugar onde não são admitidos os homens comuns. Se o secretário (a origem do termo é marcada pela própria palavra do segredo) e o governante devem ocultar tudo o que for possível aos que não têm acesso aos gabinetes eles, no entanto, devem descobrir tudo o que estiver para além das fronteiras de seu Estado e na mente e no coração dos dirigidos.

O governante acumula segredos e deseja os súditos sejam expostos a uma luz perene. Desse modo se estabelece a heterogeneidade entre governados e dirigentes. Na aurora dos tempos modernos “a verdade do Estado é mentira para o súdito. Não existe mais espaço

político homogêneo da verdade; o adágio é invertido: não mais *fiat veritas et pereat mundus*, mas *fiat mundus et pereat veritas*. As artes de governar acompanham e ampliam um movimento político (...) que separa o soberano dos governados. O lugar do segredo como instituição política só é inteligível no horizonte desenhado por esta ruptura (...) que constitui o poder moderno. Segredo vem de *secernere*, separar, apartar”.⁽¹⁷⁾

No mesmo período surgem as guerras de religião ocasionadas pela Reforma. As revoltas alemãs e francêsas (Noite de São Bartolomeu), atingem a Inglaterra. Para espanto do clero e da aristocracia, os populares aprenderam a desobedecer as ordens dos príncipes. É conhecido o texto de Etienne de La Boétie, *O Discurso da Servidão Voluntária*.⁽¹⁸⁾ Pouco se analisou o escrito do mesmo autor, *Mémoires de nos troubles sur l'Édit de janvier 1562*.⁽¹⁹⁾ Com as lutas religiosas na Guiana, a corte envia o magistrado aos locais para recolher sugestões jurídicas. É clara a cautela de La Boétie frente ao povo. Seria preciso impedir que o populacho tivesse ilusões de poder. Nas guerras religiosas que espalham “um ódio e maldade quase universais entre os súditos do rei” o pior é que “o povo se acostuma a uma irreverência para com o magistrado e com o tempo aprende a desobedecer voluntariamente deixando-se conduzir pelas iscas da liberdade, ou licença, o mais doce e agradável veneno do mundo. Isto ocorre porque o elemento popular, tendo sabido que não é obrigado a obedecer ao príncipe natural na religião, faz péssimo uso dessa regra, a qual, por si mesma, não é má, e dela tira a falsa consequência de que só é preciso obedecer aos superiores nas coisas boas por si mesmas, e se atribui o juízo sobre o que é bom e o ruim. Ele chega afinal à idéia de que só existe a lei da sua consciência, ou seja, na maior parte, a persuasão de seu espírito e suas fantasias (...) nada é mais justo nem mais conforme às leis do que a consciência de um religioso temente a Deus, probo e prudente, nada é mais louco, mais tolo e monstruoso do que a consciência e a superstição

¹⁷ Cf. Jean-Pierre Chrétien-Goni: “Institutio Arcanae”, in Lazzeri, Christian e Reynié, Dominique: *Le pouvoir de la raison d'état*. Paris, PUF, 1992, p. 137.

¹⁸ Cf. La Boétie, E. : *Le discours de la servitude volontaire*. Paris, Payot, 1976. Há uma edição em português, publicada pela Ed. Brasiliense.

¹⁹ Cf. “Une oeuvre inconnue de la Boétie. Les mémoires sur l'Édit de janvier 1562”. Editado por Paul Bonnefon. In *Revue d'Histoire littéraire de la France*. 24e année. 1917. Paris. Librairie Armand Colin, 1917.

da massa indiscreta”.⁽²⁰⁾ Assim, “o povo não tem meios de julgar, porque desprovido do que fornece ou confirma um bom julgamento, as letras, os discursos e a experiência. Como não pode julgar, ele acredita em outrem. Ora, é comum que a multidão creia mais nas pessoas do que nas coisas, e seja mais persuadida pela autoridade do orador do que pelas razões enunciadas”.

Gabriel Naudé, defensor do príncipe e dos golpes de Estado quando surge a “necessidade”, fala do segredo e da desconfiança universal que obrigam o governante a se preservar “dos engodos, ruindades, surpresas desagradáveis” da massa inquieta. Na crise de legitimidade é preciso cautela contra o animal de muitas cabeças, “vagabundo, errante, louco, embriagado, sem conduta, sem espírito nem julgamento....a turba e laia popular juguete dos agitadores: oradores, pregadores, falsos profetas, impostores, políticos astutos, sediciosos, rebeldes, despeitados, supersticiosos”.⁽²¹⁾

Spinoza refere-se à “monarquia” que rege uma população livre. Este é um traço essencial de seus escritos, ligados ao de Maquiavel e discutidos quando o filósofo elogia o realismo dos políticos. Em vez de exigir a democracia de imediato, e apenas a democracia, o pensador examina com lentes finas as formas de poder político, nelas salienta os pontos fracos e fortes, a sua possibilidade de conservar o Estado ou conduzi-lo à ruína. Assim, é possível a monarquia em povos livres. Mas cautela com a massa popular e com os seus costumes. Se ela está habituada a um regime de escravidão, poderá dissolver aquele movido pelas vontades livres.

No exame da multidão, sempre atacada pelos representantes da razão de Estado e dos regimes opostos à liberdade, Spinoza distingue entre plebe e vulgo. E defende o povo. Sabe perfeitamente que esta tese é acolhida pelo riso “dos que limitam só à plebe os vícios inerentes a todos os mortais”. Segundo os autores da razão de Estado, vimos o caso

²⁰ La Boétie, Etienne : *Mémoires*....ed. cit. p. 12.

²¹ *Considerações Políticas sobre os golpes de Estado (1639)* Citado por Jean-Pierre Chrétien Goni, op. cit. p. 141.

de La Boétie e de Gabriel Naudé, ⁽²²⁾ segue Spinoza, “a plebe é desmedida, ela é temível se não treme. Ela é humilde serva ou soberba dominadora. Para ela não existe verdade, pois é incapaz de juízo (vimos isto em La Boétie, RR) etc.”. Contra esta visão negativa da plebe, Spinoza arrazoá: “a natureza é a mesma para todos e comum a todos. Mas nos deixamos enganar e tomamos o poder por refinamento cultural. Daí que, diante de dois homens que agem de maneira idêntica, dizemos com frequência que tal operação era permitida para um, negada ao outro. **Os não são dissemelhantes, mas os, mais os agentes diferem.**” Esta discriminação de pessoas, qual nome fornece Spinoza para ela? Soberba. E acrescenta que ela é natural nos seres humanos. O filósofo cita um fato conhecido por todos os que vivem no Estado e na sociedade civil. Quando alguém ocupa um cargo, público ou privado, que o coloca ligeiramente acima dos demais, eis a soberba que nasce. ⁽²³⁾ Deste modo, se “uma nomeação por um ano basta para tornar orgulhosos os homens, que dizer dos nobres que pretendem honras perpétuas?”. Aqui é estratégica a discriminação spinozana entre plebe, povo, e vulgo. Na verdade, o vulgo autêntico encontra-se nos que, ricos ou poderosos, vestem as roupas da soberba. “Sua arrogância se enfeita de fausto, luxo, prodigalidade, de um concurso de vícios e uma espécie de desrazão sábia e de uma elegante imoralidade. Deste modo, os vícios que, separados, aparecem em toda sua ignomínia e feiúra, parecem aos ignorantes e de pouco juízo ter algum brilho.” Em vez de atribuir a falta de medida ao povo é no vulgo, o número pequeno de ricos e poderosos, que deve se localizar a desmesura. Aquelas pessoas vulgares são temíveis, se não tremem. Quanto à plebe, a culpa de sua falta de julgamento deve-se aos governantes que, “nos grandes assuntos do Estado” agem de modo a escondê-los do povo, que nada pode saber devido ao segredo, que só deixa o rastro das coisas “as quais é impossível dissimular”. Querer tratar todos os assuntos pelas costas da cidadania e pedir ao mesmo tempo que ela não ajuíze de modo errado, é “pura loucura” dos governantes que seguem a política do segredo e da razão de Estado. O fato,

²² Para uma análise deste pensador, cf. Adriana Bakos: “Qui nescit dissimulare, nescit regnare” in *Images of Kingship in Early Modern France. Louis XI in Political Thought. 1560-1789* (London/New York, 1997), pp. 122 e ss.

²³ Analisei este ponto no artigo “Os laços do orgulho. Reflexões sobre a política e o mal”, publicado na Revista científica da Unimontes, MG. O endereço eletrônico é o seguinte: http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v6_n1/03_dossie_os_lacos.htm

diz Spinoza, é que “em todos os lugares a verdade é deformada pelos que se irritam ou são culpados, sobretudo quando o poder pertence a um só ou a um pequeno número, e quando nos processos não se leva em consideração o direito e o verdadeiro, mas o tamanho das riquezas”.