

CONSERVAÇÃO E MUDANÇA NA POLÍTICA DE ESPINOSA

ALEXANDRE PINTO MENDES *

1 INTRODUÇÃO

O filósofo e professor francês François Zourabichvili, ao interpretar a obra política de Espinosa, nos dá indicações sobre o que podemos nomear, talvez por falta de melhor expressão, de “programa político” do espinosismo: *não conservar o que existe, mas fazer existir o que se conserva*¹. Falar em “programa” pode soar problemático, dado que a filosofia espinosana se afirma antes de tudo como contradiscurso, como diz Marilena Chaui. Neste sentido, a filosofia política de Espinosa se distancia do discurso filosófico da tradição, que pretende prescrever aos humanos a maneira correta de viver pela definição de bens e males num sentido absoluto, ou pela vituperação dos vícios e elogio das virtudes, abstraídos das condições em que a experiência singular de cada indivíduo se efetua. Espinosa também rejeita abertamente o utopismo, no sentido de Thomas Morus, como explicitado na abertura do *Tratado Político*. Contudo, se é verdade que não se pode falar da prescrição de receitas ou fórmulas para enfrentar problemas éticos e políticos, em outro sentido, parece ser fundamental para o pensamento espinosano que a filosofia adquira um sentido prático, individual e coletivo. O que pode implicar, em maior ou menor grau, numa mudança das condições da experiência singular, com o intuito de adquirir uma nova regra de vida (*novum institutum vitae*), como filósofo anuncia desde o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

* Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2006), graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010), mestre e doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2009). Atualmente é professor Adjunto no Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Tem experiência em Direito Público, Filosofia Política e Filosofia do Direito atuando principalmente nestas áreas.

1 ZOURABICHVILI, François. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF: 2002.

O objetivo deste artigo é apresentar alguns elementos para interpretação do ponto de vista espinosano sobre o problema da mudança política. Usamos aqui o termo mudança, para evocar o uso do substantivo latino *mutatio* por Espinosa, em várias passagens de sua obra. Com efeito, parte das dificuldades a que fazemos referência está associada a leitura que Espinosa faz de algumas das revoluções de sua época – a holandesa e a inglesa em particular – e pela carga conceitual e afetiva que o termo ‘revolução’ adquiriu ao longo do século XIX². Certamente, isto não significa que apenas a mudança terminológica resolva as dificuldades, mas já indica o que será nossa hipótese de leitura: nem toda revolução é uma mudança política em sentido real, ao mesmo tempo que certas mudanças reais não aparentam ser verdadeiras revoluções.

2 ESPINOSA, O “CONSERVADOR PARADOXAL”

Voltemos à proposição de Zourabichvili: ela pode ser lida, a nosso ver, como um enunciado sintético para designar o que outro comentador contemporâneo de Espinosa, Laurent Bove, nomeou de “estratégia do *conatus*”. Com efeito, a filosofia política de Espinosa, como a de seus contemporâneos, dos quais se destaca Hobbes, propõe partir não da análise das diferentes formas de governo e dos conflitos envolvendo a distribuição do poder político, mas das causas da própria instituição política, ou seja, daquilo que leva à constituição do corpo político e do que este corpo é capaz para, a exemplo do corpo

2 Não será desenvolvido aqui o que queremos dizer com essa expressão “carga conceitual e afetiva”. Mas fazemos referência aqui aos movimentos revolucionários socialistas, anarquistas e comunistas. Estes movimentos ressignificando o termo revolução de tal modo que é anacrônico supor que o emprego feito por Espinosa do mesmo termo permita alguma analogia de significado. Por exemplo, não era parte do imaginário político do XVII a distinção entre ‘revolução social’ e ‘revolução política’, que me parece fundamental para a conotação positiva do termo no pensamento e na prática de revolucionários do XIX.

individual, perseverar na existência, vencendo as forças internas e externas que o ameaçam permanentemente de dissolução.

Isto permitirá dar uma nova centralidade ao próprio conflito político, que passa a ser entendido como uma tensão constituinte e não mais como um defeito ou corrupção dos regimes políticos; os conflitos são modo próprio de existir deste corpo comum, razão pela qual a constituição política perfeita é impossível, se por isso entendermos a que permitiria a eliminação do conflito. Do que se segue, no caso de Espinosa, que o conflito pode contribuir para a conservação do corpo político, se esta tensão constituinte for institucionalmente equacionada para não permitir que nenhuma parte deste corpo adquira predomínio e sobre as demais.

Dadas as condições reais da existência humana, instituir uma cidade na qual a liberdade da multidão seja capaz de sobreviver às tendências concentradoras e dissolventes internas e externas: este parecer o propósito da política espinosana, um propósito desde sempre “não finalista”. Eis o motivo por que a Zourabichvili parece mais preciso falar de um “conservadorismo paradoxal”, de Espinosa, do que nomeá-lo, à moda novecentista, como um “pensador revolucionário”. O conservadorismo de Espinosa se oporia, segundo Zourabichvili, à política que tem por finalidade, implícita ou explícita, a *transformação da natureza humana*. Mais precisamente: à transformação da natureza humana como *meio* para atingir a finalidade da instituição de um Estado governado por uma multidão livre.

Ancorada profundamente na tradição que concebe o próprio do humano como indeterminação em face da plena determinação do restante da natureza, tal política suporia que mulheres e homens são seres perfectíveis e, logo, manipuláveis em sua natureza mesma. O que, para o espinosismo, é um absurdo. Primeiro, porque a natureza das coisas é a mesma em todas as partes, como diz o prefácio da parte terceira da *Ética*, nada havendo que não siga as leis comuns da natureza; segundo, porque os humanos são coisas singulares, que têm existência finita e determinada e cuja essência é definida como esforço de perseverar em seu ser. Terceiro, porque sendo singularidades complexas, os humanos são o resultado de uma reunião de partes constituintes que, em comum,

se esforçam por perseverar em seu ser: toda transformação implica uma mudança de forma, isto é, uma mudança na relação entre as partes constituintes da coisa, determinando-as a perseverar em seu ser sob outra relação e, neste caso, a coisa original seria destruída.

É possível encontrar tal maneira de compreender a política tanto no delírio tirânico que, para alcançar a submissão perfeita dos súditos, pretende reduzi-los a bestas, quanto nos movimentos utópicos que pretendem fundar a sociedade perfeita, na qual o antagonismo político estaria finalmente resolvido, pois os humanos deixariam de ser movidos pelas paixões. No primeiro caso, o da tirania, exige-se dos súditos o que a natureza humana não exige ou o que ela repudia, a tal ponto que o contrato político pode ser rompido “por direito de guerra” e a cidade pode se dissolver³. Buscando a obediência perfeita, o tirano descuida dos fundamentos da estabilidade seu poder, já que o absurdo das ações tirânicas é fonte potencial de indignação: incitam a multidão a lutar pela vingança dos males sofridos, animada pela imaginação do que ela supõe ter causado o mal comum.

No segundo caso, o das utopias, perde-se de vista uma importante noção comum, a saber, a de que mesmo os humanos que buscam conduzir suas vidas pela razão não deixam de estar submetidos às paixões; e ainda que se possa imaginar uma cidade à semelhança da que se supõe ter existido na “idade de ouro” dos poetas, onde predominem tais humanos racionais, será difícil determinar por quais meios reais os seres humanos em comum poderiam deixar de serem passionais a fim de corresponderem a tal imagem, uma vez que a razão não o demonstra e a experiência não pode nos auxiliar nesse objetivo.

Embora saibamos que Espinosa conhecia a obra de Morus e a importância de Franciscus Van de Enden na formação do filósofo – seu professor, que trabalhou, por exemplo, em um projeto de constituição para uma cidade ideal a ser fundada na América – o caso das utopias merece consideravelmente menos atenção do que as revoltas da multidão indignada, justamente porque, na realidade holandesa, foi a multidão enfurecida que encerrou de maneira brutal a experiência da república, um dos motivos centrais da composição do *Tratado Político*. Ora, a multidão, mobilizada pela indignação (e animada pela superstição, po-

³ *Tratado Político*, IV, §6 [294]. p. 41.

demos acrescentar), terá por objetivo imediato a eliminação da causa de sua indignação⁴. O próprio tirano poderá ser, por isso, o objeto associado ao ódio da multidão.

As revoltas onde predominam os afetos produzidos pela indignação comum são o cerne da crítica espinosana das revoluções de seu tempo⁵. De certo modo, elas representam a persistência da impotência comum para atingir as causas mesmas da tirania, pois, nelas, a multidão está inteiramente tomada por esta ideia inadequada do tirano como causa mesma de sua impotência. A cautela de Espinosa quanto às revoluções decorre de uma avaliação geral da insuficiência dos atos, frutos da indignação, para romper com um hábito coletivo de obediência ao tirano já constituído; ao contrário, as raízes da tirania podem até ser reforçadas⁶: o medo que o tirano tem da multidão e que o leva a oprimi-la é proporcional ao medo que impõe a ela.

Se de fato multidão é temível quando não teme, é verdade também que o comportamento dos príncipes não é exclusivamente racional, por oposição à multidão inteiramente passional. As paixões do soberano determinam a constituição do corpo político produzindo a predominância dos afetos de uma parte sobre a outra – o rei e sua corte – e a instabilidade que dá origem à sedição. Este medo comum, por conseguinte, tende a não desaparecer pelo poder demiúrgico de uma insurreição, pois uma multidão habituada a servir desconhece outra condição, e não será governada a não ser enquanto puder ser domada pelo medo.

O poder será entregue então a um indivíduo ou a um pequeno grupo de homens – como na revolução inglesa – que, querendo ou não de governá-la de outro modo, aplicarão as velhas fórmulas opressivas. Por estas razões, diz Espinosa

Não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é

um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que não o queira, será necessariamente um tirano⁷.

O problema é que a experiência parece nos ensinar que uma tirania pode ser estável e duradoura, apesar das múltiplas causas de indignação produzidas no corpo político. No *Tratado Político*, tal ensinamento provém da contraposição entre o exemplo da resistência do Estado turco à mudança e a curta duração dos regimes democráticos ou populares, constantemente agitados por revoltas⁸, o que, para pensamento político conservador, constitui prova da superioridade política das monarquias, e aconselharia a transferência de todo o poder político a um só. Espinosa demonstrará, contra Hobbes, porque é necessário rejeitar tal solução aparentemente aconselhada pela experiência, já que esta só pode se dar em proveito da servidão, da barbárie e do isolamento. Ao mesmo tempo, a leitura do *Tratado Teológico-político* mostra-nos como pode a política se encerrar num movimento trágico, no qual os homens lutam e derramam sangue por sua servidão como se estivessem lutando por sua salvação.

A aparente dissociação entre estabilidade política e liberdade, instabilidade política e servidão pode ser explicada se entendermos que a estratégia do *conatus*, sob certas condições, produz servidão política, não liberdade. Não há, em Espinosa, a contraposição entre este movimento e outro, guiado pela razão, que seria capaz de produzir algo como uma “verdadeira política”. A ação política é feita pelos homens como são, e não como deveriam ser. O corpo político é imaginativo e passional, e isto determina que dificilmente os homens, enquanto agem politicamente, têm o conhecimento das causas que os determinam a agir. Espinosa afirma inclusive que os princípios de sua política independem de se os homens são conduzidos pelos afetos ou pela razão: as conclusões são as mesmas, pois a dedução opera a partir das leis comuns da natureza humana, donde se segue que o poderio da razão sobre os afetos não é absoluto.

Acrescenta-se a isto que a razão pouco

4 *Tratado Político*, VI, §2 [297]. p. 47.

5 O tema foi tratado em artigo clássico de Alexandre Matheron. Cf. MATHERON, Alexandre. *L'indignation et le conatus l'état spinoziste*. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS Éditions, 2011. pp. 225-227

6 Espinosa, ao se referir ao “agudíssimo” Maquiavel, nos diz que “se ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar o quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano *Tratado Político*, V, §7 [296-297]. p. 46.

7 *Tratado Teológico-político*. XVIII, [226]. p. 284.

8 *Tratado Político*, VI, §4. p. 48.

pode contra a resistência do hábito, determinando a impotência da ação revolucionária para produzir uma nova memória coletiva, uma reordenação das imaginações do corpo político na qual o exercício da potência comum não seja mediado pela imagem do soberano como sua origem e causa. É verdade que, como sublinha Alexandre Matheron, o estado de “repouso” dos súditos é de certa maneira rompido quando a resistência popular se levanta contra um tirano: no enfrentamento da tirania coexistem necessariamente o ódio e o desejo de não ser governado, este último expressão do direito natural ou da potência da multidão. O próprio desencadeamento da ação insurgente envolve, em maior ou menor grau, a cooperação e a realização da utilidade comum, exprimindo, ainda que de modo parcial, o esforço comum de perseverar na existência. O problema, então, persiste: uma ação isolada não é, por si mesma, capaz de constituir um novo hábito coletivo.

3 UM “MODELO” POSSÍVEL PARA A REVOLTA POPULAR: AS LUTAS PELA LIBERTAÇÃO NACIONAL

Se a resistência do hábito fosse inquebrantável, os humanos seriam como autômatos, programáveis para executar certas operações sob comando de seus governantes e incapazes de romperem com tal programação. Espinosa não nos diz que uma multidão habituada a servir não pode ser livre, mas que isto é difícil. Ou seja, o hábito da servidão não é uma barreira intransponível, mas um obstáculo que demanda muito esforço – aqui, sem paráfrase, uma ação do *conatus* comum – para ser removido. Devemos pensar, então, em condições mais ou menos favoráveis para que isto aconteça, segundo a lógica do *possível* (o que pode ser, embora ainda não seja) como móvel de toda ação política comprometida com a mudança real⁹.

Para além da simples indignação, donde se origina o desejo de vingança de um mal sofrido, as lutas da multidão podem estar animadas por outras imaginações e afetos. Não paixões tristes, mas alegres. Zourabichvili destaca um exemplo disto no texto de Espinosa: as lutas da multidão contra o domínio estrangeiro. As lutas de libertação nacional – ou, para usar termo mais atual, contracoloniais – seriam outra qua-

lidade de movimentos políticos multitudinários, animados predominantemente pela imagem da liberdade e pelo afeto de amor a esta liberdade. Nestes movimentos, podemos dizer que a multidão pode experimentar sua própria potência de agir sem a mediação da imagem de algo outro que ela própria como causa. Com efeito, diz Espinosa, “na guerra não pode haver nenhum incitamento à vitória mais honesto, nem maior, o que a imagem da liberdade”, ao que podemos acrescentar que a multidão imaginando ser livre pode não perceber a si mesma como sendo conduzida, mas como existindo e agindo segundo o seu natural desejo de governar e não ser governada.

Vejamos alguns dos exemplos citados pelo filósofo. Seria este o caso, por exemplo, dos aragoneses, aludido por Espinosa no *Tratado Político*. A vitória contra o domínio mouro resulta, para esta multidão, na explicitação constitucional do seu direito de pegar em armas contra a usurpação do poder soberano, uma vez que a ela coube, depois da guerra, o direito de escolher e retirar o rei. Em outros termos, a multidão livre assegurou para si própria o direito de eleger seu soberano e os meios de salvaguardar que tal direito fosse violado.

Outro exemplo de luta de libertação nacional onde a multidão livre institui um regime de preservação de sua liberdade é o próprio caso da experiência holandesa: durante a revolta contra o jugo espanhol, recorre-se à imagem da antiga liberdade dos batavos sob os Estados Provinciais¹⁰, que será mobilizada contra o ím-

10 Como explica Marilena Chaui, essa imagem era mobilizada pelos principais documentos políticos da independência, como o *Ato de Deposição* (1581) e a *Breve Demonstração* (1587) do pensionário de Gouda, Francke Vrancken. No caso da *Demonstração*, ela “vai além dos documentos anteriores porque seu intuito é demonstrar a singularidade e a natureza da política neerlandesa, afirmando o federalismo e, portanto, a soberania dos Estados Provinciais aos quais os Estados-gerais estão submetidos. Segundo o autor, a legitimidade do federalismo neerlandês decorre de sua antiguidade: por mais de oitocentos anos, escreve Vrancken, as províncias foram governadas por condes e condessas cuja soberania e governo foram legalmente outorgados por cavaleiros, nobres e cidades, ‘representando os estamentos do país’. Esses ‘oitocentos anos’ possuem a função precisa de assegurar que está sendo respeitado um dos requisitos principais da concepção protestante da história perfeita, isto é determinar a origem nacional da fundação política, desligando-a de uma origem imperial romana, seja esta o Império romano, seja a Igreja romana”. CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 267.

9 Para uma explicação completa sobre este tema, ver SANTIAGO, Homero. Por uma teoria do possível. In: *Entre servidão e Liberdade*. São Paulo: Politéia, 2019. Pp. 141-157.

peto tirânico de usurpação. Derrotado o domínio espanhol, inaugura-se uma república, não uma monarquia, forma política que tem como fundamento, ao menos formalmente, a soberania popular.

Poderíamos dizer que tais lutas constituíram outro campo de experiência da multidão com relação a sua própria potência de pensar e agir. Em primeiro lugar porque quando a experiência política imediata determina que não é a própria multidão que detém e exerce a soberania, temos uma situação, como assinala Marilena Chaui, “*caracterizada pela dificuldade ou impossibilidade dos sujeitos para reconhecer a quem cabe efetivamente a soberania, porque não cesam de confundir as imagens dos dirigentes com o próprio poder soberano*”¹¹. Esta dificuldade é, diríamos, mais facilmente superável quando o soberano é percebido como estranho, estrangeiro ao corpo político.

Em segundo porque, tanto no caso dos aragoneses quanto dos holandeses, o recurso à imagem da liberdade perdida sob o domínio estrangeiro, ou o recurso à memória da liberdade passada, é um meio para que a multidão crie um distanciamento em relação a sua condição presente, servil, abrindo um campo de possibilidades para ação política “transformadora” que, a um só tempo, coloca em questão os hábitos de obediência e não é experimentada como simples desejo de vingança.

A experiência da defesa da liberdade, ainda que com base em uma imagem da liberdade perdida (o que, a depender da distância geracional, pode nem ser uma ideia adequada de tal liberdade passada) teria, para usar uma expressão de Pierre François-Moreau, uma função *constitutiva*: enquanto enfrenta as potências estrangeiras que a oprimem e tendem a desconstituí-lo, o corpo político afirma-se enquanto tal, isto é, enquanto potência comum de perseverar na existência ou *conatus* da multidão. Para uma multidão servil, portanto, as lutas de libertação nacional são uma nova fundação do corpo político, o que pressupõe, nos termos de Zourabichvili, certa “amnésia coletiva positiva”: no curso destas lutas que podem ser produzidas novas imaginações e disposições afetivas comuns, capazes de expressar a potência da multidão mediando-se a si própria no novo Estado.

11CHAUÍ, Marilena, Op. Cit., p. 267.

Em ambos os casos (aragoneses e holandeses), contudo, a duração da liberdade conquistada não é garantida por nada além da própria potência da multidão. Os aragoneses acabam por se ter sua liberdade mantida já não por direito, mas por graça dos reis, até que Filipe II finalmente a usurpa¹². No caso das Províncias Unidas, o problema foi a o da falta de fundamentos sólidos da liberdade, o que para Espinosa demandaria reformar o estado. Não que isto altere sua posição contra os perigos da mudança de forma política: na verdade, ao se libertarem, os holandeses jamais chegam propriamente a *formar* um estado: no processo de independência buscou-se, antes retornar às antigas instituições batavas sem assentar claramente a quem pertencia o *imperium* e, por conseguinte, a quem caberia a defesa da liberdade recém-conquistada¹³.

A imagem da liberdade é, sem dúvida, ambivalente. Talvez seja preferível falar em *imagens* da liberdade, no plural. Se certa imagem da liberdade pode animar as lutas de uma multidão livre como diz Zourabichvili, é também uma imagem da liberdade a fonte do preconceito finalista que encontramos na origem das superstições humanas, como demonstra o apêndice da primeira parte da *Ética*. Imaginar-se como causa livre, não determinada, é imaginar uma potência de afetar e ser afetado quase

12 Os aragoneses, diz Espinosa, “tiveram o direito de escolher o rei e de lhe retirar o poder. Ao cabo, porém, de muitos anos, o rei D. Pedro, de cognome o Punhal, conseguiu finalmente, à custa de intrigas, concessões, promessas e favores de todo gênero, que este direito fosse rescindido (...), com uma condição, porém: poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse se apoderar do estado em prejuízo deles ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado”. *Tratado Político*, VII, §30 [322]. p. 83.

13 Coerente com sua análise da situação da República holandesa, na qual o povo não sabia a quem cabia o *imperium*, Espinosa toma uma posição firme a este respeito, no *TT-P*, contra a soberania dos condes: “no que concerne, porém, aos Estados da Holanda, eles nunca tiveram que eu saiba, reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferida a soberania. Conforme as próprias Cortes Soberanas fazem saber, por determinação publicada no tempo do conde de Leicester, elas sempre reservaram a autoridade de advertir os condes de suas obrigações, conservando o poder necessário para defender essa sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos para se vingarem caso eles degenerassem em tiranos, e para os limitarem de modo que lhe fosse impossível fazer fosse o que fosse sem autorização e aprovação das cortes”. *Tratado Teológico-Político*, XVIII, [227-228]. pp. 285-286.

absoluta – a imaginação de uma causa livre e o afeto que a acompanha serão mais intensos em comparação com a imaginação e o afeto suscitados por uma coisa que julgamos ser determinada, pois a ideia dessa coisa envolverá a ideia de uma outra que é sua causa – e, por isso, padecer de uma ilusão de onipotência que distorce a ordem comum da natureza.

A ambivalência é reforçada pelo fato de que tal imaginação pode ser um modo de perceber a própria potência, ainda que de maneira inadequada. Com efeito, partindo das alegrias que acompanham a imagem de si mesmo e da própria potência, o indivíduo começa a pavimentar a via para a satisfação consigo mesmo, “o que podemos esperar de mais elevado”¹⁴; como diz Espinosa,

Portanto, quem se empenha em moderar seus afetos e apetites exclusivamente pelo só amor à liberdade, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e as suas verdadeiras causas, e por encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis), e exercitá-las, em breve espaço de tempo, poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, sob o império da razão (*ex rationes imperio plerumque dirigere*)¹⁵.

Como o texto de Espinosa afirma existir uma “falsa espécie de liberdade” podemos, com o objetivo de desfazer a ambivalência, traçar uma distinção entre imagem da liberdade e ilusão de liberdade. Ambas não se confundem, embora o mais frequente seja que uma acompanhe a outra: a imagem da liberdade, como ilusão de onipotência, facilmente converte-se em seu oposto: julgando tudo determinar a partir de sua livre decisão, o indivíduo “sonha de olhos abertos”, e o conteúdo deste sonho são, sobretudo, os afetos de outrem, que imagina poder dominar e submeter a seu próprio temperamento. Entretanto, apenas a prática, o exercício do esforço de viver por si mesmo e não em função de outra coisa qualquer, isto é, a experiência de alegria que surge do próprio *conatus* que pode dissolver a falsa aparência de liberdade e impulsionar o processo de racionalização dos desejos.

Quais seriam as condições para que tal processo se desenvolva, isto é, para que a imagem da liberdade não se converta em ilusão de onipotência, e para que o amor de nós mesmos não se converta em orgulho? Seria a possível à filosofia pensá-las? No caso do indivíduo singular, se esta imagem e este amor de sua liberdade estiverem associados a múltiplas causas, isto é, quanto mais a imagem da liberdade suscita a imagem de outras coisas que a determinam, maior será a potência para compreendê-la. Todavia, se na perspectiva do indivíduo humano singular existe a possibilidade de uma ciência dos afetos, isto é, compreensão adequada dos próprios afetos e o estabelecimento de novas conexões entre eles, permitindo que a sua força seja vencida e se passe da servidão à liberdade, o texto de Espinosa não parece nos autorizar a simplesmente transpor este procedimento ao corpo político da multidão. A ênfase no caso da política parece residir não na moderação dos afetos, mas na possibilidade do estabelecimento da concórdia ou união de ânimos, que depende menos da razão do que de um afeto que possa fazer que a multidão seja conduzida como que por uma só mente.

Não discutirei aqui as implicações desta tese sobre a concórdia. É preciso dizer, no entanto, que não se trata de uma analogia entre indivíduo singular e multidão, pois devemos levar a sério o “como que”: não há uma unificação mental absoluta, o que equivaleria a eliminar a possibilidade do conflito político. A questão envolve o problema da servidão política, quando ela define uma condição predominante no corpo político, e de se é possível superá-la: haveria, então, alternativa para produzir uma mudança política *real* que, tal como a mudança ética, possa efetivamente alcançar as causas mesmas da instituição política?

A resposta negativa a esta questão não implicaria identificar o espinosismo com um fatalismo e descartar o sentido prático da filosofia espinosana que antes mencionamos? Espinosa nos convida a pensar de outra maneira a *mutatio* do corpo político: uma verdadeira transformação política não pode se dar com uma simples mudança de mãos do poder político, mas implica uma nova fundação do próprio corpo político. Uma nova constituição, no sentido ontológico, uma vez que mudar de forma é para

14 *Ética*, IV, Prop. 52, escólio. p. 459.

15 *Ética*, V, Prop. 10, escólio. p. 541.

Espinosa, estabelecer uma nova relação constituinte. Contudo, o que muda de forma, neste sentido, deixa de ser o que é, passando a existir e agir de outro modo, o que não nos autoriza a excluir a possibilidade de destruição do corpo político e seu desaparecimento.

Esta ausência de garantias externas do agir coletivo humano nos impele a uma compreensão não-teleológica da história. O corpo político nunca é inteiramente passivo e a servidão absoluta é impossível, pois a própria natureza humana não é manipulável e transformável *ad libitum*. Se é assim, a liberdade não é a finalidade a ser realizada na e pela história: liberdade e servidão coexistem como tensões imanentes do corpo político, na ambivalência deste desejo de governar e não ser governado. A mudança política só pode ser uma mudança de relações de força que faça o poder político operar sob outra *ratio*, mas seria apenas a boa fortuna, a reunião aleatória de condições para que isto se dê que a determina? Pensamos que não. Se a liberdade está sempre lá é porque ela se expressa ou como instituição, ou como resistência.

O problema, no caso da resistência, parece ser fazê-la corpo: é passar da ação ou conjunto de episódios de resistência à constituição de uma nova memória¹⁶ do corpo político, à formação de um novo hábito. Se esta possibilidade está sempre-já-dada, talvez caiba à ação política presente compreender e desejar não apenas a sua projeção no tempo, mas a comunicação de sua potência, isto é, o estabelecimento de laços comuns entre as expressões da resistência que aumentem a sua potência recíproca. Assim, a ação política que objetiva a produção instantânea de efeitos ou encerrada em si mesma estariam menos aptas a produzir este laço.

Na perspectiva do indivíduo singular, a democracia é o regime político que fornece condições ótimas para o desenvolvimento das aptidões corporais e mentais, permitindo a experiência do múltiplo simultâneo. Pois, neste caso, a liberdade é sempre-já uma experiência da igual liberdade dos demais indivíduos para existirem e agirem por si mesmos. Em outros termos, como todos tem igual direito de partici-

parem nas decisões coletivas, e só a elas obedecem, na democracia o exercício da liberdade de cada um não estará associado, em princípio, à submissão de outrem, pois cada imaginará submeter apenas a si mesmo, como no estado de natureza. E o que talvez seja mais importante, a imagem da liberdade de cada um será referida a múltiplas imagens de outras coisas igualmente livres, permitindo a cada um compreender sua própria utilidade como residindo somente na conservação deste estado, a um só tempo seu e de todos.

Todavia, as lutas de libertação nacional dos aragoneses e holandeses, referidas no texto espinosano como exemplos de ações da *libera multitudo* instituindo um novo Estado, não nos permitem associar esta condição de liberdade coletiva a um regime político em particular, como a democracia. Em ambos os casos, os regimes instituídos reproduzem os limites das suas próprias fundações, e os novos Estados não dispõem dos instrumentos necessários a conservação – e, menos ainda, da ampliação – da liberdade conquistada. A potência que se expressa no ato de fundação precisaria estar sempre mobilizada para defender tal liberdade, o que é bloqueado, num e noutro caso, pela ausência de nítida identificação da multidão como causa de sua própria liberdade.

4 CONCLUSÕES

Pelo que expomos até aqui, resulta que a filosofia espinosana nos deixa a tarefa de pensar as condições concretas em que as mudanças políticas reais possam ocorrer e resultar em ganhos duradouros para uma multidão livre. Buscamos evidenciar no texto que a leitura crítica feita por Espinosa com relação a revoluções de seu tempo não implica qualquer espécie de conformismo ou conservadorismo no sentido tradicional. Trata-se, antes, de uma desconfiança racional, confirmada pela experiência, em relação ao poder de atos insurrecionais para produzir uma autêntica nova fundação do corpo político. O hábito da servidão e os afetos passivos que predominam em uma multidão indignada não são destruídos com a mesma facilidade que se substituem os dirigentes políticos.

Ao mesmo tempo, se há em Espinosa um “conservadorismo paradoxal”, é preciso também reafirmar o compromisso de sua filosofia com a mudança política, tratando deste tema

16 Divirjo de Zourabichvili neste ponto fundamental, em que ele sustenta que não se trata de uma nova memória, mas de uma espécie de “amnésia coletiva”. O corpo político muda de forma não apagando o passado, mas colocando sob outra relação este outro passado ou a memória coletiva.

sem as ressalvas pelas quais, muitas vezes, os comentaristas deixam escapar incertezas quanto a este ponto. A nosso ver, o projeto filosófico de Espinosa é, no todo, incoerente, caso se restrinja a possibilidade de aquisição da “nova regra de vida” ao indivíduo singular (uma ética sem a política).

Fazer da democracia, no sentido espinosano, o estado presente da organização das resistências e, portanto, não o estado ideal (e futuro) de coisas a ser alcançado, pode ser o meio mais eficaz de diminuir o peso dos afetos passivos e imaginações correlatas nas lutas da multidão por sua liberdade. Isto implica em que, no curso mesmo destas lutas, deve ser possível à multidão experimentar a sua própria potência, e se alegrar com isto de maneira a ser capaz de produzir não apenas uma mudança de dirigentes políticos, mas de mecanismos para a preservação de sua própria liberdade.



REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado Teológico-Político** (trad. Diogo Pires Aurélio). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado Político** (trad. Diogo Pires Aurélio). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, Bento de. *Ética* (trad. Grupo de Estudos Espinosanos). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

MATHERON, Alexandre. *L'indignation et le conatus l'état spinoziste*. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Paris: ENS Éditions, 2011. pp. 225-227.

SANTIAGO, Homero. Por uma teoria do possível. In: **Entre servidão e Liberdade**. São Paulo: Politéia, 2019. pp. 141-157.

ZOURABICHVILI, François. **Le conservantisme paroxal de Spinoza: enfance et royauté**. Paris: PUF: 2002.

