

A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE SPINOZA

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA *
ALINA SILVA SOUSA DE MIRANDA **

INTRODUÇÃO

Na *Ética* (IV, App, Cap 7) Spinoza afirma ser impossível ao homem não seguir a ordem comum das coisas (*communem ejus ordinem*) ou conceber-se como parte distinta da Natureza. E, caso viva com indivíduos com os quais se combina, sua potência será ampliada e intensificada; porém, caso viva entre outros de natureza conflitiosa, perderá potência ao ajustar-se à essa condição. Organizar a existência passa, pois, pela condição essencial de abalizar as naturezas ou ânimos distintos dos indivíduos, ou seja, desenvolver a vida humana “abrigada das agressões e da destruição”¹. Deste, modo, conhecer a Natureza é conhecer os limites da existência humana, é reconhecer as forças exteriores infinitamente maiores que modificam e afetam uma vida e, principalmente, é aceitar a vida como um efeito, um acontecimento precário (E.II, Prop, 29 Sch) dentro dessa ordem da Natureza. Conhecer a Natureza é, enfim, de suma importância para organizar a cidade sem perdê-la de vista.

1 A DEMOCRACIA E A RAZÃO

Quando passamos a compreender as dificuldades e as ambiguidades da vida contemporânea, reconhecemos em Spinoza um necessário estudo. Tendo construído uma ruptura dentro do pensamento ocidental a ponto de podermos afirmar que sua ontologia possui tal singularidade que não há, dentro do ocidente, alguma outra que a ela se assemelhe;

* Professor Doutor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO; Coordenador do GRUPO DE PESQUISA (CNPQ) NEO-BIO; Membro do GT BENEDICTUS DE SPINOZA (ANPOF). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br

** Professora Doutora da Universidade Federal do Maranhão; Coordenadora do GRUPO DE PESQUISA HISTOR: CULTURA E EPISTEMOLOGIA. E-mail: alina.miranda@ufma.br

1 Cf, MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, p. 82.

a mesma radicalidade presente neste aspecto metafísico da sua filosofia podemos encontrar em seu pensamento político. De tal maneira que Hobbes chegou a afirmar “que não ousou dizer tais verdades com essa ousadia”. É dentro dessa radicalidade que se deve procurar o movimento intensivo de sua filosofia, pois a natureza de sua meditação não está datada, fixada ou presa ao modelo racionalista e às necessidades contingentes da sociedade do século XVII. Spinoza tem muito a oferecer ao pensamento político contemporâneo.

Quando nos perguntamos pela definição da democracia em seu pensamento, as reconhecidas lacunas não impedem que possamos identificar que há muitas possibilidades de resposta diante da variedade de gêneros com que esse modelo pode ser estruturado; mas, como afirma o próprio Spinoza no final do *Tratado Político* (XI, § 3), sua atenção recai em um modelo específico:

Pelo que se disse no artigo anterior, está claro que nós podemos conceber diversos gêneros de estado democrático. O meu desígnio não é tratar de cada um deles, mas só daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente.

Como se sabe, com essa definição, Spinoza está excluindo os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os servos e aqueles que estão encarcerados.² Muito já se escreveu sobre essa exclusão, e não é a proposta deste artigo debater esse ponto. Mas, com tal limitação, no que a ideia de democracia estipulada por Spinoza ainda nos serviria?

2 O veto de participação, e pontuando a expressão “sob jurisdição de si próprios”, também deixa de fora todos aqueles que apresentam limitações cognitivas e/ou de saúde. Porém, lembramos, que pelo menos na questão dos estrangeiros e das crianças essa definição ainda se mantém.

Essa questão somente tem sentido se levarmos em conta a carta de Spinoza a Henry Oldenburg, na qual revela que a atitude de um estudo sobre a política significa um caminho para compreender e observar melhor a atividade humana. E o que faz das observações spinozistas análises sempre atuais é a sua forma objetiva e destituída de ilusões sobre o homem. Esse apelo ao raciocínio somado a uma genuína honestidade ao tratar a natureza humana, expelida aí todas as fantasias, faz de Spinoza um autor realmente singular e atual. No início do *Tratado Político*, podemos observar o necessário papel que ele entende ter a filosofia, que é tratar com a realidade e ser útil ao governo real das pessoas, fazendo da prática, da ação humana, o local do qual se deve partir para pensar teorias ou formulações, sem idealizações:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. [...] Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostaria que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação mas sim política que é tida por mera quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária (T.P., I, §1-2).

E, se os filósofos projetam a política e os homens em acordo com as suas utopias, ou fazem com que os indivíduos sejam completamente regulados pelo império do dever; do outro lado, movidos pela experiência e pela habilidade, o político aprende a agir politicamente mesmo que movido mais pelo medo do que pela razão. Por aí se entende que a política é então dividida entre os supersticiosos movidos pela falsa esperança (ideologias), e aqueles que agem pelo medo, tornando-a o palco para a superstição se instalar. A superstição é, pois, a *fábrica* dos preconceitos tanto das utopias desastrosas quanto do pragmatismo (*realpolitik*) rés-do-chão.

Para Spinoza, é preciso atravessar as ilusões e isso requer “escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las”. (T.P. I, § 4). Urge compreender que os afetos, o amor, o ódio, a ira, a inveja, etc., não são vícios da natureza humana, mas elementos que pertencem a ela tal como o calor, o frio ou

trovão pertencem à atmosfera.³ E, essencialmente, a dinâmica da política é a manutenção do ser humano, não sua recriação ou a sua destruição. E, nesse exercício político, é a democracia que cria o meio pelo qual a via racional se desdobra para além da passionalidade imediata das ações. A democracia “parece predispor os homens passionais que a constituem a uma regulação mais favorável, que antecipa como tal a ação dos ‘costumes’ efetivos”. (TOSEL, 1984, p. 288).

Pensar o papel da democracia na filosofia de Spinoza significa rever não apenas o conceito de democracia, mas também os elementos que constituem o existir democrático. Tais elementos não passam necessariamente por uma ideia formalizada da liberdade ou da racionalidade, base da proposta iluminista e suas variantes ao longo dos séculos XVIII-XX; o sentido da fundamentação do Estado não se estabelece quando se constitui a exigência do uso da razão (o que não torna os homens racionais necessariamente), mas quando se pode usar livremente da razão. De que adianta pensar a política senão para executá-la no governo mais adequado às cidades tendo em vista aquilo que é natural e inamovível dos homens – as paixões?

Aplicar o ânimo à política é, assim, certamente, naturalizar a política como forma de criar as condições para que cada um preserve o máximo possível a própria natureza. Spinoza nos oferece uma visão da natureza como horizonte do político, mas ao mesmo tempo a naturalidade do existir político, visto que os homens, livres para viver seus afetos, precisam do arranjo social para que isso seja mesmo possível de ser vivido em segurança. Assim é que o ser político se aproxima da ideia de liberdade e de natureza e, em Spinoza, se distancia de uma teoria orbitando sobre uma cidade imaginária formada por homens irreais, destituídos de seus afetos.

Ademais, sendo a relação entre natureza e liberdade fundamental para Spinoza; e como a fortuna é imprevisível, o ânimo se altera, não há contrato social eterno: a política é o esforço de refazer a estabilidade de acordo com a conflitualidade e a contingência das situações. A maneira de existir na democracia significa, desta forma, um trabalho sobre si que passa pela

3 Essa física não deixa de estar relacionada com a “pequena física” da segunda parte, proposição 13 e a terceira e quarta parte da *Ética* relacionada com os afetos e a definição dos corpos a partir do eixo cinético e dinâmico.

mediação das paixões e das ideias adequadas, tal como Spinoza defende no seu *Tratado Teológico-Político* (IV, § 1):

Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência. Daí o poder perfeitamente dizer-se que a fixação destas leis depende da decisão do homem, visto ela depender principalmente da potência da mente humana, mas de tal modo que esta, na medida em que percebe as coisas sob o prisma do verdadeiro e do falso, pode conceber-se com toda a clareza sem tais leis, ainda que não o possa sem uma lei necessária, no sentido em que há pouco a definimos.

Aqui, como em várias passagens do T.T.P. pode-se bem notar, como o fez, André Tosel, que este é um livro “impossível para a superstição” e que não pode ser “lido, compreendido, e apropriado” por aqueles que são movidos pelas paixões. Logo, desde o início existe uma “dissimetria de posição entre a superstição e a sabedoria”⁴; ou seja, o diálogo que Spinoza intenciona se abre desde sempre para além da superstição e, por mais que descreva a superstição, apenas pode ajudar aquele que já está para além da superstição. Como bem sintetizou Alain (1986, p. 41) ao descrever a filosofia de Spinoza: “A certeza é, portanto, imediata e instantânea e ela precede a toda reflexão sobre a certeza. Em outros termos: se o ato de conhecer a verdade não for imediata e instantânea, ele jamais ocorrerá”. Pode parecer uma contradição, no entanto, estamos mais próximos de um paradoxo: a reflexão sobre a verdade absoluta somente é possível pois o pensamento já conhece a verdade.

Assim, é na dinâmica dos afetos, na relação das contradições da potência dos afetos que se redimensiona a possibilidade de aceder ao conhecimento do absoluto. Ainda para André Tosel (1984, p. 285): “A democracia aparece como a forma superior de governo; e por mais que seus agentes sejam ainda passionais, ela representa na ordem política a melhor antecipação de uma comunidade racional”. A existência passional e a possibilidade da vida

4 Cf., TOSEL, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, p. 27

racional permitem demonstrar a utilidade da liberdade para o Estado; liberdade constituída pela potência coletiva, sendo, pois, a função desse governo traduzi-los, direcioná-los, organizá-los.

A relação da liberdade no aspecto de viver os afetos, porém, não é um incentivo para viver-se do jeito que se deseja em absoluto. Primeiro, para Spinoza, ser escravo dos afetos não é liberdade. “Porque, na realidade, o mais escravo é aquele que se deixa assim arrastar pelo prazer e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; só é livre aquele que vive, com toda a sinceridade, conduzido unicamente pela razão” (T.T.P, XVI, §10). Depois, os desejos mesmo para vivê-los requer alguma racionalidade, senão utilidade, pois mesmo o homem menos prudente deseja viver em segurança: “Ninguém, no entanto, pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforce, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (T.P., II, §7). Assim, o homem age sempre por sua própria deliberação e decisão e até a obediência a um soberano é racional: o desejo pela estabilidade e a liberdade é uma virtude, melhor, uma perfeição. Quanto mais livre é o homem, menos ele rejeita viver razoavelmente e mais escolhe um bem: conservar-se.

Tendo dito isso, podemos reconhecer a importância de Spinoza para abandonarmos a tendência de perceber os afetos como vícios, como se os homens incorressem nele por culpa própria. Sensatamente, este filósofo observa que não está no poder de cada um sempre usar a razão do modo mais adequado, usufruindo dessa liberdade que é utilizá-la:

Se, portanto, a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida que se considera ser o próprio gênero humano, seria determinado só pela razão. Porém, os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte 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 (T.P., II, § 5).

Fica claro, então, que a política tem uma relação com a conservação e que a democracia é o modelo que melhor atende a esse esforço de conservar-se sem perder de vista um existir com liberdade, um existir sem ferir a Natureza.

2 NATUREZA E LIBERDADE: A FUNÇÃO DA DEMOCRACIA

De nada adianta, para Spinoza, uma política para homens angelicamente racionais. Tampouco tem utilidade uma política que não valorize a potência da natureza que cada homem tem. O sentido da política aparece, então, dentro dessa condição irrevogável: por não desconsiderar que os homens são o que são e que não é por sua culpa, mas porque os desejos são também gerados por causas naturais, a política deve conduzi-los tendo em vista que não está no poder deles possuir uma mente sã ou um corpo são.⁵ O homem é parte da Natureza, seja ele sábio ou ignorante. A natureza não é um estado dentro do estado, nem a mente humana é independente dela. E, mesmo que os desejos que não nasçam da razão e não possam ser considerados ações deliberativas – porque demonstra que o homem é levado pelas paixões –, a política deve tratar muito mais das paixões, pois estas também movem as ações humanas e sua frequência é bem maior que as ações regidas pela razão. Uma cidade é feita sempre de homens ignorantes e de homens sábios; há que se encontrar um ponto de concórdia entre eles.

Com efeito, a natureza não está senão limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. (T.P., II, § 8).

A política é, então, um uso da razão para gerir a natureza como também é uma manutenção de sua potência, que é a própria potência de Deus. “A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais é a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza” (T.P., II, § 3), o que significa dizer que ele não pode ser retirado nem cedido a ninguém e sempre que puder deve ser expandido.

Do mesmo modo, segundo Spinoza, tudo que desejamos resume-se em três objetivos: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de

5 Cf. Spinoza, *Tratado Político*, II, §6.

boa saúde. Os dois primeiros, segundo ele, são alcançados por meios que estão contidos na própria natureza humanam de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana⁶. Então, Deus, liberdade, Razão e paixões são coisas interligadas e naturais, ainda que exija esforço para viver conforme a razão e, só conforme o esforço, ser possível ir abandonando as paixões. Quanto à segurança necessária para a vida humana, elementos exteriores entram em ação. Spinoza chama “fortuna” essa imprevisibilidade da vida e a vulnerabilidade com que o homem tem que lidar com ela. Ele não sabe o que irá ocorrer e por isso pode usar de sua razão para construir esse governo e vigilância de modo que possa conservar-se, evitando seja o ataque de outros homens, ou até das feras.

Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar a força de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade. Acontece que, para constituir e manter uma sociedade, se requer um talento e uma vigilância fora do comum. Por isso a sociedade é tanto mais segura, mais estável e menos sujeita aos azares da fortuna quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa; pelo contrário, quanto mais ela é formada por homens rudes, mais ela está à mercê da fortuna e menos ela é estável. (T.T.P., III, § 5).

Assim é que fazer política é lidar com o inevitável: a fortuna. E fazer política é um apelo à razão e jamais à superstição. Instituir uma cidade é, pois, natural e acatar ao seu poder é atender ao seu próprio interesse. Não é irracional obedecer ao soberano tanto quanto o estado civil não repugna à razão⁷. Da mesma forma, a razão não ensina nada contra a natureza e procura a virtude e a paz. O bem do estado civil é maior que o bem do estado de natureza e o estado de natureza não é negado no estado civil, pois tão

6 Cf. *Tratado Teológico-Político*, capítulo III.

7 “[...] e por isso quanto mais o homem se conduzir pela razão, ou seja, quanto mais livre for, mais constantemente observará o direito da cidade e cumprirá as ordens do poder soberano, do qual é súdito. A isso acresce que o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando, portanto, maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão, cada um dos que se conduzem pela razão” (T.P., III, § 6).

mais potente é uma cidade quanto mais potente são os homens que dela fazem parte:

Com efeito, há que se ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém, essa união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sua razão ensina ser útil a todos os homens.” (T.P., III, § 7).

Assim, o pacto de viver coletivamente, para ser útil, precisa ser regido pela razão e tem por fundamento o acordo de refrear o apetite sempre que ele sugere algo que redunde em prejuízo de outrem. De modo que sua eficácia e força deriva dessa utilidade que, se anulada, o próprio pacto de extingue.

Spinoza, ao dissertar sobre os tipos de governo, parte da premissa de que todos eles, sendo virtuosos, oferecem as condições para a boa administração dos homens. Sua análise recai, porém, sobre a fragilidade deles em conservar o pacto e o bom governo da cidade. Encontra, assim, na monarquia (que exige um rei virtuoso e após sua morte, pode então cessar as condições benéficas do seu governo) a impossibilidade de um só homem arregimentar o poder, além do perigo deste ser seduzidos pelas sereias do poder absoluto. Já a aristocracia, mesmo que amplie o número de indivíduos que participa das decisões na cidade, tal como na monarquia, pode voltar-se para um regime fechado no qual poucos determinam o destino de muitos, criando, por fim, uma dinâmica tão instável quanto na monarquia. Cedo ou tarde, mesmo ambos sendo virtuosos, sendo organizados da maneira mais adequada para gerirem os homens, eles podem fracassar em seu intento e ameaçar os homens com sua falência. Assim, se, grosso modo, pode-se afirmar que o objetivo geral do Estado Civil é a liberdade, esta não poderia ser mantida na monarquia ou na aristocracia, mesmo à custa da extirpação dos vícios; sem a *virtus* necessária, o Estado descamba para algum tipo de monopólio do medo. E, nessas circunstâncias, cedo ou tarde os

indivíduos irão reclamar seus direitos naturais.

Toda a preocupação de Spinoza é o de como constituir um Estado de forma a ele manter-se sempre em segurança e, embora o direito e o poder do Estado tenha enorme amplitude, jamais poderá fazer o que bem queira, pois ninguém de fato transfere para outrem sua potência ou o seu direito natural a ponto de deixar de ser um homem, posto que ninguém pode ser obrigado a abrir mão de sua razão (ou de suas paixões), nem um Estado está mais ameaçado pelo inimigos externos que pelos próprios cidadãos. O pacto, porém, apesar de possuir aparentes contradições⁸ é natural e autorregulado por elas. Como nos ajuda a observar Matheron (1988, p. 307-308),

[...] as exigências da razão, que caracterizam o homem enquanto tal, são sentidos no estado de natureza, mesmo que apenas às vezes e sem vigor; por mais fracos que sejam, eles reforçam o desejo apaixonado de escapar do perigo da morte. Esse desejo apaixonado é suficiente, por si só, para nos fazer ir além do estado de natureza; e, caso ele não existisse, jamais a sociedade política se instauraria. O desejo racional, por outro lado, não é suficiente nem necessário; mas, como existe, ele fornece à paixão, uma velocidade a mais, praticamente insignificante, mas não nula; ele, portanto, deve aparecer dentro das relações constituídas. Em todo caso, o resultado é claro: sob a influência desses dois motivos, e qualquer que seja sua respectiva parte, os homens vivem o estado de natureza. Os homens que viveram em um estado de natureza tiveram que chegar a um entendimento para coordenar suas intenções e seus poderes, afim, conseqüentemente, de exercer seu direito natural, não mais individualmente e cada um por si, mas coletivamente, por unanimidade e concordância.

Embora Spinoza tenha nos deixado pouco sobre isso no T.P, no T.T.P., temos algumas indicações de como a democracia está ligada à radicalidade da liberdade que ele defende que exista entre os homens e entre os homens e o governo. O pacto democrático é, para Spinoza, o mais natural possível e o que mais aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um. É pelo valor pela liberdade que a democracia é mais

⁸ Há os motivos passionais (livrar-se do medo e viver em segurança); os motivos racionais (viver conforme a razão) e há a impotência da razão em instituir o pacto definitivamente, eliminando as paixões, que também querem se expressar potencialmente, sem os limites da razão.

perfeita que os demais regimes, pois ela é firmada por um compromisso transindividual.⁹ E, tendo o próprio Spinoza afirmado na *Ética* que um afeto nunca é destruído pela razão, podemos entender essa regulação dinâmica e suportada pela razão ainda que os homens sejam desarrazoados, pois, no fim, impera o afeto da vergonha, uma vez que defender algo irracional é temeroso, garantindo assim que a razoabilidade se mantenha.¹⁰

Em outros termos, e encarando a política de forma bastante direta e sem fantasias, ela não é o espaço ou lugar do dissenso e do consenso racional; a política é o meio pelo qual o *agon* fundamental da experiência humana irrompe e produz os flagelos ou as benesses a uma determinada comunidade.¹¹ A democracia, como um compromisso transindividual, tem mecanismos de autorregulação naturais uma vez que é sustentada pela razão e pela impossibilidade de destituir o homem de sua razoabilidade, mesmo o mais afetado pelas paixões tem o desejo razoável de conservar-se vivo.

9 Como afirma Matheron (1998, 309-310): “Esse compromisso possui duas cláusulas, que, uma e outra, possuem uma face positiva e uma face negativa: a primeira (que é o único problema) diz respeito ao próprio princípio da orientação unânime a ser adotada; a segunda concerne à reciprocidade que dela resulta. A cláusula da unanimidade é a seguinte: todos eles prometem, positivamente, agir em todas as coisas de acordo e unicamente com os mandamentos da Razão e, negativamente, refrear suas paixões na medida em que elas possam fazê-los prejudicarem uns aos outros; Os requisitos da Razão, que são comuns a todos (enquanto nossas paixões sempre podem nos dividir) constituem a única base possível para a cooperação a longo prazo”.

10 Ainda segundo Matheron (1988, p. 309-310): “Cada um, por sua própria conta, age segundo o sistema de valores que lhes dita suas paixões, e estes sistemas se contradizem; porém, quando todos se reúnem em vista de convencionarem suas atitudes, nenhum orador, no decorrer da discussão, ousaria falar contra os requisitos fundamentais da Razão, pois se passaria, então, por louco e atrairia reprovação universal. Esses requisitos, que ninguém aplica, mas que todos admitem, são adicionados tantas vezes a eles mesmos quanto a indivíduos, terminando assim uma opinião pública cujo peso é tal que ninguém saberia desafiar abertamente; que um apenas os coloque em votação, e todos se unirão a ele sem a menor oposição. Não é, portanto, a força de seus desejos racionais que incita os homens a se submeterem à Razão; antes a ambição apaixonada da glória, ou o seu contrário negativo: o medo da vergonha”.

11 No entanto, hoje, não apenas as relações humanas entram em jogo no espaço político; toda a realidade é envolvida num novo projeto de forças para além daquelas que a política tradicional se ocupou de analisar. Como bem lembra Agambem, a política adquire um significado completamente distinto quando o médico, o cientista, o jurista mergulham a vida numa lógica do controle total.

A democracia tem, pois, uma função específica dentro da política de Spinoza. Ela produz as condições externas para a estabilidade do uso adequado da razão e, nisso, favorece a liberdade. A incerteza pelo conflito que poderia ter entre as paixões e as exigências da razão que permitem o compromisso e a manutenção do direito que pertence a cada um é, exatamente, o exercício da política. Como dissemos, antes, não há pacto inquebrantável. Matheron (1988, p. 309) acresce a observação de que a solução também estaria no envolvimento de todos com o futuro: “Todo mundo, então, sabendo antecipadamente o comportamento futuro de seus companheiros, poderá dar os primeiros passos sem medo, e o ciclo de assistência mútua começará sem mais risco de se reverter”. Pode-se, então, perceber que a função da democracia, significaria um meio pelo qual as trocas afetivas e racionais são produzidas e partilhadas, num movimento aberto o suficiente para manter em tensão, mas sem romper o compromisso com a liberdade de ação e da comunicabilidade entre os indivíduos. A esperança, o medo, a futuridade, criam os laços frágeis da democracia, no entanto, parece ser por meio deles que se origina a condição de relação de forças original. O acordo entre os indivíduos, na democracia, é produzido por meio de uma instabilidade contínua, mas na qual se deve perseverar:

Entender que o melhor caminho de atender seus próprios interesses é representando seu papel na manutenção e no fortalecimento da segurança da comunidade é, segundo Spinoza, entender uma verdade importante, o que, por sua vez, fortalece nosso desejo de resistir aos afetos que prejudicam a cooperação. Assim que passamos a apreciar o dano social que a inveja é capaz de causar, temos uma razão para tentar controlá-la dentro de nós e de outras pessoas por meio da compreensão de como isso acontece e o que pode ser feito para impedir esse prejuízo. (JAMES, 2010, p. 166).

No estado de natureza há liberdade e há igualdade entre os homens, porém, se uns agem mais racionalmente que outros, não é por uma distinção da natureza, mas pelo conhecimento que possuem. A cidade, porém, é formada com a acomodação de ambos os tipos. Se a política existe para ater-se a realidade da natureza humana, para Spinoza, a democracia é o mais adequado regime para produzir o

acordo necessário, promovendo ao mesmo tempo segurança e liberdade. Muitos autores lamentam que Spinoza não tenha concluído a parte da democracia no T.P, mas a verdade é que no T.T.P, ele diz claramente que se abstém de tratar dos demais regimes porque o princípio da liberdade e da natureza são equivalentes ao Estado democrático, pois:

[...] a condição 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, pois, a seguinte: cada um deve transferir para a sociedade toda a potência que possui de forma que só ela detenha sobre todas as coisas, o supremo direito de natureza, isto é, o poder supremo ao qual cada um é obrigado a obedecer, livremente ou por receito da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que têm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder. (T.T.P., XVI, § 8).

A democracia é superior porque gera duração, não contradiz o estado de natureza e mantém, apesar de aparentemente ter cedido o direito a outrem, o direito natural, pois a cidade é como o próprio corpo de um homem e tem uma mente que a rege pela razão – ela quer conservar-se. De outra forma, ela tem por finalidade evitar os absurdos dos apetites e conter o ímpeto nos limites da razão. Por outro lado, a segurança gerada pela democracia não é apenas contra coisas exteriores, ela própria é segura porque a razão a sustenta: o poder supremo em uma democracia não está sujeito a nenhuma lei que não seja a lei universal da natureza humana, qual seja, optar pelo que é bom e útil. Se é bom guiar-se pela razão individual ou por seus próprios apetites, como quer que cada um julgue que deve conduzir sua vida, é melhor ainda e mais potente, transferir essa potência para a cidade e, quanto todos os homens fazem o mesmo, todos se tornam iguais no estado civil tal como eram no estado de natureza. “Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece menos. [...] Esta lei está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos de a colocar entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar” (T.T.P., XVI, § 6).

Nesse sentido, no estado democrático, teme-se menos por absurdos, daí sua duração mais alongada, pois o soberano tem interesse de

se conservar no poder, o que é garantido se ele olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme a razão. Sendo tão numeroso o corpo desse estado civil, mais difícil é que a maior parte compactue com a desrazão. A república democrática é a mais livre porque suas leis se fundamentam na reta razão e todos são súditos e obedecem ao soberano em seu próprio benefício, pois nela a salvação é de todo o povo e não apenas daquele que manda e todos estão e são igual diante dessa gestão. A democracia mantém a potência dos homens que dela fazem parte num arranjo racional e tão natural quanto possível: se todos eram iguais no estado de natureza, continuam a ser no estado civil democrático, pois esse é um arranjo daquele guiado pela razão. Spinoza afirma (T.P., V, § 2) que, se homens não nascem civis, fazem-se, e por esse exercício a multidão torna-se livre, ela se conduz mais pela esperança que pelo medo e procura conservar a vida. A democracia é uma solução e um valor para o que Spinoza afirma no princípio do T.P: que se o direito natural é determinado pela potência de cada um e pertence a cada um, ele torna-se nulo e é uma irrealidade quando não se tem a garantia de se manter. A política e a democracia são, pois, os meios de fazê-lo. Sem o auxílio mútuo os homens não sustentam a vida nem cultivam a mente,

[...] o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quanto mais forem assim os que se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. (T.P., II, § 15).

Assim, se Spinoza não concluiu o estudo do estado democrático, temos indícios razoáveis para argumentar porque é ele o melhor entre todos os regimes. Derivando do seu próprio raciocínio, mesmo que a democracia não exista, como é uma coisa natural – os homens organizam-se civilmente por segurança, este desejo é mais forte que sua submissão aos afetos e, uma vez mais, é um desejo nato a virtude (o controle das paixões) –, ela pode conceber-se adequadamente pelo princípio da existência das coisas naturais. E a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual conseqüentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão

a própria potência de Deus¹². A democracia é natural porque os homens querem conservarem-se e o querem fazê-lo igualmente. Em um estado democrático, não há diminuição da potência dos envolvidos, ao contrário, todo o corpo da cidade é mais potente e os direitos são comuns, como afirma Spinoza (T.P., II, § 4): “por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência”, a democracia é uma extensão desse direito, pois os homens, sábios ou ignorantes, ambos, por apelo natural e desejo genuíno, unem-se; e, por apelo racional, o fazem regidos mais pela razão que pelos afetos quando em uma cidade. O estado civil é uma decorrência natural e prima pela liberdade em sua melhor formatação, que é a democracia. Citamos Spinoza (T.P., X, § 8):

Um governo que tem por projeto liderar os homens pelo medo reprimirá muito mais os seus vícios que excitará suas virtudes. É necessário governar os homens de modo que eles não se sintam levados, mas que eles se acreditem livres de viver como bem entendem e segundo sua própria vontade, e que eles tenham como regra de conduta o amor à liberdade, o desejo de aumentar sua fortuna e a esperança de conseguir honrarias.

A razoabilidade, parece, e não a Razão, é mola do pacto civil. Aqui entendemos como o movimento de um governo se faz benéfico no tanto que ele se exime de atuar por meio da força e da coerção e, em contrapartida, incita aos indivíduos a participação nas coisas públicas por meio do amor à liberdade e aos ganhos pessoais.

Esta passagem, porém, possui duas questões relevantes: a primeira diz respeito ao papel do Estado em estimular as paixões, pois como afirma Spinoza (T.T.P., XVI, § 11), a democracia é a forma mais natural de governo, a que mais se aproxima daquela liberdade que a natureza oferece a todos os homens, pois, num regime democrático ninguém transfere seu direito natural a outrem de modo tão completo que, a partir de então, não seja mais consultado; ele transfere para a maioria de toda a comunidade da qual faz parte. Dessa forma, todos os homens permanecem iguais da mesma maneira como

12 Cf. Tratado Político, II.

eram antes em um estado de natureza, ou seja, a liberdade, centro da defesa do Spinoza no T.T.P., é o centro do qual emana as condições de manutenção da instável sociabilidade; no segundo ponto, ao direcionar o amor aos bens e honras, o governo tem como função conservar a paz (ponto defendido no T.P), pois somente nela os ganhos pessoais ou coletivos tornam-se conhecidos ou partilháveis. Porém, como esquecer que no T.I.E. é exatamente a fortuna e as honrarias aquilo que Spinoza condena?¹³

Ora, é também nesse livro que ele nos dá a resposta para reintroduzi-las na sua política como instrumento do bom governo, pois as honrarias e a busca pela fortuna levam os indivíduos a direcionarem suas forças “no sentido de *agradar* os homens, isto é, evitando o que vulgarmente evitam e procurando o que vulgarmente procuram”. (T.I.E., § 3). Tais paixões conduzem os indivíduos a construírem pactos, a organizarem instituições, a produzirem obras e a convencionarem objetivos; isso significa o emprego da razão (mesmo que instável) na concretização de suas metas. Logo, percebe-se que a democracia estimula o desejo de cooperação racional. E, esta, por ser decisiva, não é excluída do pensamento político ou da essência do que Spinoza entende por função de um governo democrático. No T.P se a questão da liberdade cede para a da proteção, isso acontece porque Spinoza inflaciona o papel das paixões no segundo Tratado, o que Matheron (1988, p. 315-316) confirma em sua análise, pois para ele

[...] a razão já não desempenha nenhum papel. Ela desaparece da exposição dos motivos: está aí a questão da contradição entre conflitos apaixonados e a necessidade de ajuda mútua, mas não mais a do interesse que temos em viver sob

13 Essa questão Matheron analisa e procura demonstrar a tensão existente entre o T.T.P e o T.P, e como no T.P. Spinoza enveredou pela solução de certas contradições na sua proposta política. Por isso para ele já no “... Teológico-Político, outra teoria é esboçada. Alienamos nosso direito natural, diz Spinoza, quando, por vontade ou pela força, nós transferimos para outro a potência da qual nós dispomos. Por vontade ou por força: esta explicação não contradiz a anterior, mas ela a excede incluindo-a como caso particular. Pode acontecer que algumas pessoas, saindo do estado de natureza, se entreguem a um Soberano após uma deliberação coletiva. Porém, nas sociedades atuais, os indivíduos se submetem às leis porque eles percebem a utilidade da vida social, isso podemos entender, porém, ela deixa de ser válida quando a transferência é o resultado mecânico de uma simples relação de força”. (MATHERON, 1988, p. 313).

o comando da Razão, nem o da impossibilidade de desenvolvê-la, num primeiro momento, no estado da natureza. Do mesmo modo, no segundo momento, se a cláusula da reciprocidade subsiste inalterada, a cláusula da unanimidade é profundamente modificada em seu conteúdo: nós não mais prometemos, supondo que ainda haja promessa, de controlar nossas paixões para obedecer à Razão; simplesmente nós renunciamos a nosso direito natural. Em outras palavras, nós renunciamos a seguir nossos desejos socialmente nefastos para deixar prevalecer somente aqueles que a coletividade não proíbe ou encoraja. Entretanto, nada indica que estes últimos se originam da Razão: isso não é impossível, porém não é mais necessário. O contrato social, por consequência, deve agora ser compreendido a partir de um único jogo de nossas paixões.

Logo, o que permanece é a exterioridade da democracia como um conjunto de forças e ações que permitem a manutenção das reciprocidades e das escolhas ativas que produzem ou fortalecem o exercício livre da razão. O segundo gênero de conhecimento se mostra aqui o meio pelo qual a mediação entre indivíduo e o todo se estabelece; pois, esse conhecimento é principalmente firmado nas ideias práticas e na formação das potências individuais.¹⁴ Para completar pode-se afirmar que essa manutenção do jogo das forças é o que afastaria Spinoza, por exemplo, de Hobbes, e, ao mesmo tempo, fortaleceria sua concepção de democracia. Diogo Pires afirma (2009, p. XXXII-XXXIII): “Reconhecendo, com Hobbes, que a natureza do poder é geneticamente democrática, Espinosa nega a possibilidade de alguma vez se poder pensar um abandono do estado de natureza sem cair na utopia, ainda que fosse a utopia jurídica que se insinua no texto de Hobbes.” Ao não romper a relação entre o estado natural e o estado civil Spinoza mantém em aberto todas as possibilidades (desejáveis ou não) da potência da multidão, todas as paixões e todas as contradições que delas emanam, em suma, a democracia não é uma utopia do consenso, mas plano aberto do *agon* infinito.

14 “Para além da segurança, e por meio dela, para além da conservação da propriedade, e por meio de sua igualização, o fim da vida política é a de permitir que todos os indivíduos, tanto quanto possível, completem seu processo de formação, individuação, para reverter os mecanismos de reciprocidade ativa, para conquistar uma atividade real, para tornar-se capaz de uma atividade real “por si mesmo”, para tornar-se capaz de causalidade adequada, de liberdade como ação e razão”. (TOSEL, 1984, p. 289).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas qual seria o significado, para nós contemporâneos, dessa concepção democrática de uma existência em dissenso e sitiada pelos diversos poderes da Utopia?

Spinoza não exclui ou submete a razão aos devires das paixões, na realidade a vida democrática ou a forma de governo democrático tem como função manter a tensão entre o estado de natureza e o estado civil, somente assim aquilo que é designado na *Ética* como os três gêneros do conhecimento são mantidos no campo das trocas humanas: os signos ou afetos; as noções ou conceitos; as essências ou perceptos, que são modos de existência e de expressão¹⁵. Se o indivíduo não é capaz de expressar sua potência, bem como de não conciliar sua potência com a comunidade, então a relação de forças que subjaz a construção da democracia é interrompida. Segundo Spinoza: o objetivo final do Estado não é exercer um domínio nem restringir os homens pelo medo ou impedi-los de usufruir de sua independência, mas ao contrário, libertar todos os homens do medo para que possam viver em segurança o máximo possível. (T.T.P, pref.). O Estado não pode submeter ou destruir os aspectos essenciais da expressão humana, não pode “transformar os homens de seres racionais em fera ou fantoches (*automata*)”. É exatamente contra essa situação que hoje a filosofia de Spinoza mais do que nunca pode nos ajudar. Deleuze soube expressar esse desalento ao afirmar o “mundo desagradável” no qual pessoas e instituições procuram comunicar afetos tristes, o que diminui nossa potência de agir “Os poderes estabelecidos precisam das nossas tristezas para fazer de nós escravos. (DELEUZE, 2004, p. 79-80).¹⁶

15 Cf., DELEUZE, GILLES, *Critique et clinique*, p. 172.

16 Deleuze lembra em, *Spinoza: philosophie pratique* que existem três tipos de homem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes e as utiliza para manter seu poder e o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral, em suma: o escravo, o tirano e o padre. Ora, é muito longe dessas paixões que se constrói e se cria uma vida mais plena, afirma Deleuze (2003, p. 39): “A verdadeira cidade propõe aos cidadãos o amor à liberdade” e não a segurança dos bens. Somente aos escravos se promete recompensas por sua conduta. Nisso, basicamente Deleuze está citando a frase de Spinoza (T.T.P., XVI) que diz que o verdadeiro escravo é aquele que vive sob o domínio do prazer e que não pode ver nem fazer aquilo que seria para o seu próprio bem, ao passo que livre é aquele que vive sinceramente sob a orientação única da razão.

Quanto mais uma ideia é universal em Spinoza, mais há uma tonalidade natural, um *ethos* revelado nos modos de ser dos indivíduos, por isso ele pode dizer, referente aos afetos no prefácio da terceira parte da *Ética* que sobre eles os filósofos falam de coisas fora da natureza, desprezando o que não podem desprezar, valorizando o que não possui real sentido para o modo de existir dos homens. Ao buscar na natureza, e aqui não entraremos no tema do teor desse materialismo, Spinoza encontra o meio pelo qual constrói uma verdadeira “física” das paixões, estabelece o plano de ação dessas paixões, e a lógica relacional que produz afetos não subjetivados. Spinoza substitui alguns dos conceitos centrais da teologia e da filosofia moral, pois ao substituir a vontade livre pela potência imanente ele constitui um novo procedimento para a condução da ação. A filosofia de Spinoza já não atende aos critérios do poder, à finalidade da transcendência e a obediência à relação equivocada entre teoria e prática. Tal procedimento evidentemente coloca em risco as instituições montadas sobre os valores morais ou culturalmente condicionados, os elementos tradicionais pré-fixados das sociedades. A sua filosofia coloca em evidência as contradições dos governos, e a fragilidade da democracia quando esta é ameaçada ou aniquilada pelas novas configurações do poder. Perguntarmos até que ponto os governos tornaram-se (mesmo nas democracias) totalitários é uma forma de recolocar o problema da liberdade. Podemos nos perguntar, até que ponto estamos liberados da superstição que envolve os signos de nossa contemporaneidade? Esta é uma questão urgente para a vida hodierna, pois em escala global tornamo-nos cada vez mais dimensionados por forças planetárias que determinam e coagem nossa existência ao controle de instituições e órgãos nacionais e transnacionais.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAIN. **Spinoza**. Paris: Éditions Gallimard, 1986.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In. SPINOZA, Baruch. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Critique et clinique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles. PARNET, Claire. **Diálogos**. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2004.
- JAMES, Susan. A democracia e a boa vida na filosofia de Espinosa. In. HUENEMANN, Charlie (Org.). **Interpretando Espinoza: ensaios críticos**. Tradução de Getulio Schanoski. São Paulo: Madras, 2010.
- MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- MUGNIER-POLLET, Lucien. **La philosophie politique de Spinoza**. Paris: VRIN, 1976.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- TOSEL, André. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique**. Paris: Editions Aubier Montaigne, 1984.

