

## IMANÊNCIA E POLÍTICA EM MAQUIAVEL E SPINOZA

BERNARDO B. BARATA RIBEIRO \*

O tema do naturalismo é incontornável tanto na obra de Maquiavel quanto na de Spinoza. Pela via deste tema, é possível apreender muito da relação entre as filosofias políticas destes autores, não sendo o caso, portanto, de se deter no mero compêndio da recepção de um autor pelo outro. Há mesmo uma homologia fundamental entre ambas as formas de pensar que bem justifica o grande número de investigações que falam de uma *tradição*<sup>1</sup>. Contudo, o tema do naturalismo político se afigura algo incontornável e é sobre esta base que se pretende falar de uma homologia entre filosofia, sem que se enverede pelos tortuosos caminhos da história intelectual que sustentem a delimitação de uma *tradição*.

É no horizonte do naturalismo que se insinua o tema de certa física da política. E é nos termos de tal física da política – da política compreendida a partir da relação entre intensidades –, que não se pode conceber a filosofia política como ideologia privada ou esotérica, como se fosse uma ciência inacessível ao homem do povo. Maquiavel afirma, logo no prefácio de *O Príncipe*, que “para conhecer bem [a natureza de] os príncipes, tem de se ser do povo”<sup>2</sup>. Este não é

um posicionamento vazio, que não gere consequências profundas na sua filosofia política. Descartes, por sua vez, refutava toda e qualquer possibilidade de se colocar as ações políticas dos príncipes sob a avaliação do povo, uma vez que tais decisões estariam, segundo ele, irrevogavelmente opacificadas contra a vista livre dos homens comuns<sup>3</sup>. Com Maquiavel e com Spinoza, vê-se insinuar uma perspectiva radicalmente oposta, pelo que a política, admitida a universalidade da dinâmica afetiva humana<sup>4</sup>, assume um *caráter epistemologicamente democrático*. A organização do poder político, não deve ser orientado, conseqüentemente, pelo dogma da opacidade política. Diante de tal perspectiva, toda ideia de vício ou de desvio da ação política com relação a uma norma transcendente às condições contextuais da política se apresenta como fábula, como alucinação servilizante da vida política. Em seu lugar, sustentando um naturalismo político fundado na dinâmica afetiva, Spinoza e Maquiavel colocam em cena as táticas e estratégias de afirmação de *virtù* na arena política, ou seja, a constituição de potência dentro dos jogos concretos de forças.

Tanto em Maquiavel quanto em Spinoza cuidou-se, em maior ou menor grau, de pôr a política ao nível dos fenômenos naturais: a política enquanto um naturalismo. Não que se tratasse de tomar determinados arranjos políticos como se fossem naturais, ou seja, como se fosse

\* Doutorando em CIÊNCIA POLÍTICA pelo INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO - IUPERJ.

<sup>1</sup> Sobre isso, é preciso remeter às palavras de Frederico II, Rei da Prússia: “O Príncipe de Maquiavel é, em questão de moral, aquilo que a obra de Spinoza é em matéria de fé. Spinoza minou os fundamentos da fé, e não tendeu a nada menos do que a reverter o edifício da religião; Maquiavel corrompeu a política, e encarregou-se de destruir os preceitos da sã moral: os erros de um não foram senão erros de especulação, os do outro diziam respeito à prática” (Frederico II [Rei da Prússia]. *Anti-Machiavel*; ou, Examen du Prince de Machiavel. Berlim: Voss, 1789, p. iii).

<sup>2</sup> Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008, p. 110.

<sup>3</sup> Rene Descartes. “Letter from Descartes to Elisabeth, Egmond, September 1646”. In: Lisa Shapiro (org.). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University Of Chicago Press, 2007, p. 139.

<sup>4</sup> Sobre as perspectivas de Spinoza e de Maquiavel como sendo representativas de uma linguagem política fundada nos afetos, v. Rubem Barbosa Filho. “As linguagens da democracia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 23, n. 67, junho/2008, pp. 15-37.

o caso de naturalizar as relações de dominação. Muito pelo contrário, o naturalismo político nada tem a ver com a naturalização da política – tal como estamos habituados a pensar –, pois não se trata de legitimar ou de revestir as relações de poder vigentes de uma roupagem determinista: como se as coisas fossem de uma determinada maneira porque necessariamente tem de ser assim. Contrariamente a tal fatalismo, o naturalismo político que gostaríamos de examinar implica *precariedade*. E é somente à luz de tal *precariedade* que deve ser interpretado. Não se pode, *sub specie naturae*, revestir a política de fatalismos, posto que a sua lei fundamental é a lei da mobilidade. Portanto, por um lado, se, através da naturalização da política, tomamos determinados contextos sociais como resultados políticos inelutáveis, por outro, através do naturalismo político, retemos, diversamente, a naturalidade das relações de poder, dos jogos de forças. As relações de poder são algo necessariamente presente na vida humana, mas a forma pela qual estas relações serão acomodadas é variável e sujeita a reformulações. Ou seja, a natureza das relações de poder é fixa e inquebrantável, mas suas configurações sócio-históricas são absolutamente fluidas e maleáveis.

O naturalismo político, aguçado por um senso iconoclasta, coloca em cena a transparência das relações de poder. A nudez do poder envolve necessariamente uma teorização a respeito dos afetos, enquanto elementos fundamentais e universais de constituição da vida política. Contrariamente a toda uma tradição que estruturará a sociabilidade em torno da manutenção da palavra, em torno da promessa – conforme sistemas morais abrangentes – Spinoza, como Maquiavel, rejeitará este horizonte precisamente por conceber a potência e a multiplicidade das afecções com as quais os homens se deparam. Falar de manutenção da palavra por si só, sem nenhum esteio senão em doutrinas morais transcendentais é não apenas incidir em voluntarismo etéreo, mas é mesmo uma espécie de soberba. Ao enfatizar que “não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela”<sup>5</sup>,

<sup>5</sup> Baruch de Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 269 (E IV, ax.).

Spinoza está a afirmar que os homens são solicitados por uma grande variedade de desafios. Portanto, na medida em que os homens confiarem obstinadamente numa capacidade de previsão absoluta, suas ações frequentemente encontrarão desfechos trágicos.

Daí decorre a imbricação desta física dos afetos com a historiografia. Afinal, para a compreensão da política, é preciso levar em conta a experiência. Entre Maquiavel e Spinoza, percebe-se um laço fundamental: a valorização incontornável do tema da *experiência*. Logo no primeiro capítulo do *Tratado Político*, Spinoza afirma que sua análise manifesta tão-somente aquilo que é ensinado pela experiência. Frequentemente, ao longo da sua obra, Spinoza afirma: *a experiência ensina*. Nesses termos, resplandece uma das funções centrais da “experiência” na obra de Spinoza, qual seja, a função constitutiva<sup>6</sup>.

A função constitutiva se revela na medida em que da definição de uma coisa não se pode conhecer a existência da mesma. Ora, para Spinoza, a existência de um indivíduo não é apenas determinada pelas leis deduzidas da sua essência. Para que se possa conhecer tal existência, é necessário que se conheça, igualmente, as leis deduzidas da essência de outras singularidades que entram em agenciamento com ela. O entendimento finito dos homens, não pode, todavia, apreender o conjunto ilimitado de relações causais que se articulam para compor tal existência.

Nenhuma ciência das essências isoladas é capaz de dar conta da complexidade política sobre a qual a análise de Spinoza incide, posto que, neste caso, a vertiginosa variedade de encontros e arranjos engolfa qualquer pretensão de investigação a priori. A natureza caleidoscópica da política, totalmente tributária da física, põe em cena a necessidade de um estudo da história. Neste sentido, a análise acurada de Morfino<sup>7</sup> demonstra o quanto a teoria da causalidade spinozista é filiada à teoria da história de Maquiavel. Afinal, da mútua pregnância de termos – física e história – não resulta nenhuma

<sup>6</sup> Sobre as três funções da experiência que frequentam a obra de Spinoza, ver Pierre-François Moreau. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994, pp. 296-299.

<sup>7</sup> Vittorio Morfino. *Il tempo e l'occasione*. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002, p. 207.

contradição. De uma história que põe em questão os encontros aleatórios – aleatórios porque denotam uma variedade inconcebível de arranjos – de necessidades físicas, surge a premência de uma *história natural* das instituições políticas, em que a *história é*, em última instância, o lugar de sedimentação de uma variedade inconcebível de arranjos de necessidade.

Maquiavel não ocupa um lugar meramente episódico na obra de Spinoza. Desde as partes mais políticas, até aquelas mais metafísicas, Maquiavel imprimiu marcas indeléveis na obra de Spinoza. Partes inteiras da *Ética* não são outra coisa senão a demonstração de uma espécie de maquiavelismo à maneira dos geômetras<sup>8</sup>. A *fortuna*, por exemplo, à luz das ponderações que se estão delineando neste texto, revela não o caráter necessariamente insondável e misterioso de certos fenômenos, mas a fugacidade do tempo, a produtividade infinita do real, diante do que a afirmação da potência humana frequentemente redundava em tragédia. Uma vez que os eventos do mundo são infinitamente variados, a virtude (*virtù*), por sua vez, deverá ser concebida como uma capacidade de adaptação ou coadjuvação. Neste embate entre fortuna e *virtù*, a opacidade dos fenômenos imediatos caminha conjuntamente com a inteligibilidade absoluta do real. A necessidade própria da ordem da natureza convive com a aleatoriedade própria das nossas percepções imaginativas dos fenômenos.

Nenhuma abstração moral poderá ocupar o lugar de fundamento da política, diante do que as ações seriam avaliadas de acordo com a sua maior ou menor retidão, numa frágil dialética de retidões e desvios. Contra as concepções jusnaturalistas e contratualistas de seu tempo, Spinoza coloca em cena a *verdade efetiva* maquiaveliana<sup>9</sup>, em que a aleatoriedade de jogos

<sup>8</sup> Sobre a formalização de *um certo* maquiavelismo *ad more geometrico* na *Ética*, basta um exame do Prefácio da Parte Quatro, bem como da definição 8 da mesma parte. Aí se encontra a exposição dos termos *virtù* e *fortuna* de um modo nada avesso a Maquiavel (Baruch de Spinoza. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp. 263-269).

<sup>9</sup> “Mas, tendo sido a minha intenção escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva das coisas do que da sua imaginação” (Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores [Temas e Debates], 2008, p. 185 [cap. XV]).

de forças necessários toma parte. Com efeito, a ciência das essências deve vir acompanhada de uma história dos encontros. Somente assim, a produtividade incessante da realidade poderá ser posta a serviço do direito comum dos homens e gerar algo além de tragédia. Desta maneira, a opacidade dos fenômenos imediatos não implicará a ruína completa de qualquer afirmação de potência humana. A fugacidade do tempo e o desejo de domá-lo não se virarão contra os próprios homens. Negri sintetizou belamente o sentido fundamental da política maquiaveliana ao dizer que se tratava de uma “racionalidade capaz de mover-se no *continuum* temporal, que sabe se inserir na fluidez do tempo e agir dentro dela”<sup>10</sup>. Coadjuvar a fortuna, imitar a natureza, tornar-se apto à multiplicidade de afecções simultâneas, são todas estratégias análogas de intervenção, de ação, que de modo algum podem ser concebidas fora da história, isto é, fora do entrelaçamento dinâmico e fugaz das coisas em movimento. Spinoza e Maquiavel são bons herdeiros da tradição materialista grega, de Lucrécio, de Demócrito e de Epicuro. Junto a tal perspectiva, física e história se entrelaçam de modo definitivo e irremediável.

## 1. POR UMA CONCEPÇÃO IMANENTE DA POLÍTICA

Em se falando de uma perspectiva para a qual os encontros são fundamentais, não se deve embotar o seu dinamismo ao apelar para um fundamento de qualquer ordem. Afinal, são os afetos e não postulados morais ou cláusulas jurídicas que devem constituir a matéria do pensamento político de Spinoza – e também de Maquiavel. Em nenhum momento da obra de Spinoza, trata-se de lamentar a perfídia da realidade, o desvio do mundo com relação ao seu regramento transcendente. A natureza existe tal qual é. Não se pode, pois, desprezá-la ou superá-la. É necessário conviver com ela, como modo como ela produz coisas. Quem, portanto, melhor aprender a coadjuvar seus movimentos será mais apto a responder à multiplicidade de afecções que dela promana.

<sup>10</sup> Antonio Negri. *O Poder Constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro, DP&A, p. 120.

De ambos os lados – com Maquiavel e com Spinoza –, a questão parece ser a mesma: como é possível pensar uma intervenção efetiva na realidade? Como podemos sair do marasmo das invectivas voluntaristas que apelam para uma capacidade de ação sem problematizá-la, como se fossemos todos alquimistas diante da próxima conjuração mágica? É, pois – nunca é demais repetir –, nos termos de uma física do político que se passará em exame o tema dos afetos em Maquiavel e em Spinoza.

No *Tratado Político*, Spinoza afirma existir uma distância problemática entre a vontade da *civitas* e a vontade do soberano. A coincidência entre ambas as vontades não ocorre senão num estado-limite, numa verdadeira democracia, em que da coincidência das duas vontades emergiria uma soberania propriamente absoluta. É dessa forma que se estrutura uma verdadeira paz; paz esta que não pode ser reduzida à mera ausência de guerra – tácita ou manifesta – como queria Hobbes. A paz de que fala Spinoza é expressão da potência ativa dos cidadãos, dos elementos constitutivos do Estado. É expressão do acolhimento da liberdade coletiva por meio do direito civil. Assim é que a paz não pode ser pensada como sendo a pedra de toque da sociabilidade, como queria Hobbes. Ela não pode ser pensada como condição da vida em comum, mas sim como o desfecho de um conjunto de práticas mais ou menos virtuosas. Com efeito, Spinoza afirma:

[...] uma cidade em que a paz não possui outra base senão a inércia dos súditos, os quais se deixam conduzir como um rebanho e não são habituados senão com a servidão, merece mais o nome de solidão do que o de cidade. Pois a paz não é a ausência de guerra. É uma virtude que nasce da força da alma, e a verdadeira obediência [...] é uma vontade constante de executar tudo aquilo que deve ser feito segundo o decreto comum da cidade.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> “Une cité où les sujets ne prennent pas les armes par ce seul motif que la terreur les paralyse, tout ce qu’on en peut dire, c’est qu’elle n’a pas la guerre, mais non pas qu’elle ait la paix. Car la paix, ce n’est pas l’absence de guerre; c’est la vertu qui naît de la vigueur de l’âme, et la véritable obéissance est une volonté constante d’exécuter tout ce qui doit être fait d’après le décret commun de la cité. Aussi bien une cité où la paix n’a d’autre (CONTINUA)

Certo é que as instituições políticas estão, conforme se percebe o mais das vezes, aquém do desejo da multidão. Contudo, semelhante distanciamento não é condição suficiente para que um estado civil retroaja em estado de natureza, ou seja, em estado de guerra. Spinoza e Maquiavel concordam, todavia, que “um povo que atemoriza seu governante acaba por induzi-lo a comportamentos ferozes e, por outro lado, um governante feroz tem muitos motivos para temer o povo”<sup>12</sup>. Da reprodução do medo, ou melhor da escalada do medo de ambas as partes, se pode chegar ao fim da liberdade e à servidão. O medo é, dentro dessa concepção, o principal obstáculo à liberdade e não pode ser elevado, em hipótese alguma, à categoria de alicerce fundamental da sociabilidade e da paz.

Nesta perspectiva, é bastante significativo o fato de Spinoza apelar para o exemplo da fundação da monarquia dos aragoneses<sup>13</sup>. Segundo Spinoza, os aragoneses, após levarem a cabo uma guerra de libertação contra os árabes, puderam introduzir o governo que bem entendessem. Eles desejaram, entretanto, introduzir uma monarquia. Em meio a tantas discordâncias acerca do modo como organizá-la, eles decidiram consultar o Papa Gregório VII, que, após repreendê-los pelo seu desejo de viverem sob a monarquia, não se inspirando pelo exemplo do Estado hebreu, aconselhou-os a manter, no seio mesmo do Estado recém criado, o direito natural que detinham durante a guerra de libertação através de uma lógica de contrapoder. Através de um exemplo histórico – algo caro a Spinoza, mas dificilmente encontrado em outros modelos de filosofia racionalista, como a de Hobbes –, vemos de que modo o filósofo sefardi concebe a manutenção do direito natural

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 11) base que l’inertie des sujets, lesquels se laissent conduire comme un troupeau et ne sont exercés qu’à l’esclavage, ce n’est plus une cité, c’est une solitude” (Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, p. 159 [cap. V, 3]).

<sup>12</sup> Paolo Cristofolini. “Spinoza e l’acutissimo fiorentino”. In: *Foglio Spinoziano*, out. 2004. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2004.

<sup>13</sup> A linha de raciocínio expressa neste parágrafo é muitíssimo influenciada por Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008.

no âmbito de um Estado. Os aragoneses preservam, expressamente, este direito que é inalienável. Nas palavras de Bove, “a justiça, articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído”<sup>14</sup>. Estamos, com efeito, conforme afirma Bove, muito mais próximos do modelo maquiaveliano de guerra do que do modelo hobbesiano do contrato. Não há alienação porque o cidadão não é concebido à maneira de um artifício, em que o direito civil é ancorado na transcendência e não no direito comum. Logo, para Spinoza, “o direito de guerra define o direito civil e promove, inclusive, a sua racionalidade”. Ora, sendo assim, “é em virtude do direito de guerra, isto é, da sua potência de resistência efetiva, que os cidadãos podem manter dentro da lei aquele ou aqueles que dirigem o Estado”<sup>15</sup>.

Em dando sequência a esta estranha história papal, em que se evidencia uma espécie de história natural das instituições política – ou seja, uma sorte de relato da aleatoriedade de encontros necessário –, é necessário que se examine, mesmo que brevemente, um escrito de Maquiavel frequentemente negligenciado pelos comentadores de Spinoza, o que causa grande estranheza, pois nele se encontra descrita uma notável teoria imanente da política. Neste escrito (*Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*<sup>16</sup>), que trata da reorganização de Florença após a morte do Duque Lorenzo de’Medici, até então líder político daquela cidade, Maquiavel aconselha o papa Leão X, Giovanni de’Medici, novo chefe da família Medici.

V. Exa. não pode, portanto, se deseja fazer de Florença um Estado *estável* para sua glória e *segurança* dos seus amigos, organizar outra coisa que não um *principado verdadeiro* ou uma *república verdadeira* que tenha todas as suas características. Todas as outras coisas

são vãs e de curta duração [...]. V. Exa. deve entender que em todas as cidades onde é grande a igualdade social, não é possível criar um principado senão com grandíssima dificuldade. Já naquelas cidades onde existe uma grande desigualdade social, não é possível instaurar uma república [...] E, ao contrário, ao se visar a um principado em Florença, onde existe uma grandíssima igualdade social, seria necessário provocar, primeiramente, desigualdade [...] Mas, uma vez que é tarefa difícil, inumana e indigna de qualquer um que deseje ser considerado piedoso e bondoso fazer principado onde andaria bem uma república e república onde estaria bem um principado, eu deixarei de lado a discussão sobre principado e discorrerei sobre a república [...] E verá como, nesta minha república, a sua autoridade não somente se mantém, mas é aumentada; e os seus amigos permanecerão honrados e seguros; e a universalidade dos cidadãos tem razão óbvia para contentar-se. (tradução livre; grifos nossos)<sup>17</sup>.

Não é nenhuma norma transcendente que deve guiar o governo da comunidade política. Como se pode notar neste elucidativo excerto, a necessidade do republicanismo em Florença deriva de dois fatos concretos. É sempre a incontornabilidade da verdade efetiva das coisas que resplandece nas análises do penetrantíssimo florentino. *O primeiro fato* se refere à tese de que, sendo a liberdade fundada necessariamente na igualdade, e sendo Florença um espaço de reconhecida igualdade, sua constituição seria avessa à instauração de um principado, restando apenas a opção republicana. Segundo a perspectiva spinozista, é possível afirmar que se trata aqui de respeitar o *ingenium* dos florentinos. É necessário que suas instituições políticas sejam adequadas às suas condições históricas, aos seus hábitos e costumes. Tentar transigir com esta realidade inescapável é o mesmo que decretar a ruína da comunidade política. A verdadeira conservação do Estado depende desta postura radicalmente pragmática.

<sup>14</sup> Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008, p. 92.

<sup>15</sup> Idem. *La stratégie du conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: Vrin, 1996, p. 290.

<sup>16</sup> Nicolau Maquiavel. “Discorso per rassetare le cose di Firenze doppo la morte del ducha Lorenzo”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, pp. 541-558.

<sup>17</sup> Nicolau Maquiavel. “Discorso per rassetare le cose di Firenze doppo la morte del ducha Lorenzo”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, pp. 549-550.

O segundo fato, que deriva e constitui o primeiro, envolve a própria dinâmica afetiva. Nas palavras de Maquiavel, “ao manter-se a cidade de Florença nas bases atuais, corre-se, em caso de acidente, muitos perigos”<sup>18</sup>. Maquiavel reconhece a produtividade inerente ao direito de guerra da multidão; produtividade que ele procura colocar diante dos olhos dos Medici, para sua própria segurança. Não se tratava de admoestá-los ou de imprecá-los a imoralidade de suas ações. Maquiavel apenas descortina-lhes as consequências de seus atos e as misérias das decisões que eles vinham tomando. Mais à frente no *Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*, Maquiavel corrobora tal parecer ao afirmar que os Medici devem descentralizar o poder político de modo que não necessitem arcar com o ônus de uma responsabilidade que poderia submetê-los a graves perigos por parte da população, sendo mais prudente “organizar o Estado de modo que por si mesmo se administre”<sup>19</sup>. É na medida em que o Estado se administra por si mesmo que seus cidadãos se encontram mais na fruição da paz. Liberdade e segurança são categoriais indissociáveis. A esta altura, é necessário recorrer às palavras de Rousseau: “fingindo dar lições aos reis, (Maquiavel) deusas, grandes aos povos. O *Príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos”<sup>20</sup>. Mas não se pode ficar plenamente satisfeito com este diagnóstico rousseauiano. Maquiavel jamais fingiu dar lições a quem quer que fosse. Ele efetivamente ensinou aos príncipes. E os ensinou muito bem. Todavia, a *verdade efetiva* subjacente à concepção imanente da política de Maquiavel põe tão categoricamente o caráter epistemologicamente democrático da investigação política – adesão que se exprime nos termos de uma física do social – que mesmo quando ele dá lições aos príncipes, ele as dá ainda mais abundantemente ao povo em geral. O resultado é, no entanto, o mesmo: o *Príncipe* é um livro republicano.

<sup>18</sup> “nel tenere la città di Firenze in questi presenti termini, vi si corre venendo accidenti, mille pericoli”.

<sup>19</sup> “ordinare lo stato in modo che per se medesimo se amministri”.

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau. “Do Contrato Social”. In: *Os Pensadores*, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 95 (III, 6).

A física do social de que se está a tratar encontra com Maquiavel um formato que remete diretamente à perspectiva spinozana: nenhum nome ou postulado transcendente às relações de forças presentes na política é capaz de fazer esmorecer a sua natureza precária e imparável. É, portanto, de uma física do social que se trata; física esta que, em apreendendo a materialidade da vida social através do tempo, deve dar conta da variedade e singularidade das *ingenia* existentes. Meros nomes não podem supressumir a história efetiva. Spinoza e Maquiavel podem, desse modo, ser colocados entre aqueles autores que estiveram mais preocupados em denunciar um fetiche de nomes – uma espécie de *nomolatria* –, procurando apreender, pelo contrário, a *verdade efetiva* das coisas. Neste sentido, Maquiavel afirma, a respeito do advento da república em Roma, que “(dela) só baniram o nome e não a potestade régia”<sup>21</sup>. Spinoza, por sua vez, a respeito da revolução inglesa de 1648 que culminou na ascensão de Cromwell ao poder, afirma que o povo inglês “acabou por reconhecer um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome)”<sup>22</sup>.

## 2. DA INDIGNAÇÃO AO TIRANICÍDIO: COMPÊNDIO DE UMA TEORIA POLÍTICA FUNDADA NOS AFETOS

É notório que Spinoza, tal qual Maquiavel, condena o *tiranicídio*, bem como as conjuras. Afinal, coerentemente com a denúncia da *nomolatria* de que se falou mais acima, é certo que, para Spinoza, eliminar o tirano não significa eliminar as causas que produzem a tirania. É curioso notar como tal posicionamento remete toda gente à imagem de um certo conservadorismo, porquanto, a rigor, a simples eliminação do tirano tem como único condão piorar a situação política, a menos que sejam removidas, conjuntamente, as causas da tirania. Como bem o demonstra Del Lucchese<sup>23</sup>, semelhante

<sup>21</sup> “(loro) vennero a cacciare di Roma il nome e non la potestà regia” (Nicolau Maquiavel. “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”. In: Gian Franco Berardi [org.], *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973, p. 138 [I, 2]).

<sup>22</sup> Baruch de Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 285 (cap. XVIII, § 227).

<sup>23</sup> Filippo del Lucchese. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004, p. 177.

conservadorismo, próprio de Maquiavel e de Spinoza, se revela cabalmente a partir das seguintes palavras: “o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem o risco de total ruína do mesmo Estado”<sup>24</sup>.

Mas essa abordagem não corre solta no pensamento de ambos os autores. Não se trata pura e simplesmente de condenar qualquer tentativa de transformação social. De ambos os lados, a abordagem se conecta a outros argumentos. É necessário, portanto, pontuar que – como bem o nota Del Lucchese –, assim como ocorre na teoria dos humores de Maquiavel, a *indignação* de que trata Spinoza representa uma dinâmica natural e necessária do corpo político. *Indignação*, pois, o nome de um impulso fundamental e inexorável. A ele se associa o dispositivo passional que age em qualquer ato de rebelião. Spinoza não se incumbe, com efeito, de lamentar ou de maldizer a *indignação* como se se tratasse de um vício. Ao contrário, ele a trata tal como é, como sendo um fenômeno natural.

Resta progressivamente mais evidente fato de ser Maquiavel uma fonte incontornável de inspiração para Spinoza. Por um lado, decorrem da sua obra importantes lições em que se demonstra o quanto e por que meios os soberanos devem evitar parecerem demasiadamente desprezíveis e odiosos perante seus cidadãos<sup>25</sup>. Os argumentos não diferem substancialmente daqueles constantes no *Discurso sobre a reorganização das coisas de Florença depois da morte do Duque Lorenzo*. Por outro lado, em se tratando de evitar atrair a *indignação* generalizada da multidão, o que entra em cena é, em última instância, a necessidade de o poder soberano favorecer o universal. Quando, contrariamente, o direito civil é exercido de modo faccioso, cativo que se encontra do interesse de alguns pouco, já se repristinou, sob a aparência de estado civil, o estado de guerra<sup>26</sup>.

A *indignação* da multidão se manifesta em situações críticas. Em tais situações, a *indignação* revela mesmo o aspecto positivo das crises, uma vez que se trata do impulso e da capacidade de resistência que a multidão opõe às causas de desagregação do corpo social. Desordens e tumultos constituem, sem dúvida, elementos negativos para Spinoza, mas ao invés de condená-los como se fossem vícios, ele os aborda enquanto efeitos necessários de determinados eventos. Por esta razão, Spinoza volta a carga das suas críticas às causas destes efeitos e não a eles mesmos. A questão consiste pois, no exame do que deu origem a tais efeitos nocivos, capazes de subverter a base da convivência civil.

É certo que o direito civil não pode conter o poder soberano, uma vez que este não admite limites legais. Ele não se sujeita a nenhum princípio de ordem exterior. Todavia, é forçoso notar que para além do direito civil corre uma história natural, da qual o Estado não é senão um momento seu. E é no âmbito desta história natural que se inscreve o direito natural da multidão; direito que, exatamente por se tratar de uma potência natural, jamais pode ser transferido, senão por abstração – e a ciência jurídica é rica em tais abstrações. A multidão se revolta de acordo com o mesmo tipo de necessidade que leva uma dormideira a se fechar diante da ação de um agente externo. Muito embora não se deva conceber nenhum limite transcendente ao poder soberano, é imperioso compreender a inscrição de tais limites dentro de uma perspectiva naturalista, em que o direito natural se traduz em direito de guerra.

É, de fato, fisicamente impossível que a cidadania possa aceitar o inaceitável: “quando digo, por exemplo, que é meu direito fazer aquilo que quero desta mesa, não entendo, por isso, que tenha o direito de fazê-la comer erva”<sup>27</sup>. Se o medo é índice da distância entre, por um lado, a potência e o direito do poder soberano e, por outro, a potência e o direito da multidão, a *indignação* é índice da ruptura, do impasse. Não

<sup>24</sup> Baruch de Spinoza. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 286 (cap. XVIII, § 228).

<sup>25</sup> V. Nicolau Maquiavel. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008, pp. 199-210 (cap. XIX).

<sup>26</sup> Cf. Laurent Bove. “Direito de guerra e direito comum na política spinozista”. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008, p. 93.

<sup>27</sup> “quand j'affirme, par exemple, que j'ai le droit de faire de cette table tout ce que je veux, assurément je n'entends pas que j'aie le droit de faire que cette table se mette à brouter l'herbe” (Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, pp. 153-4 [IV,4]).

poderíamos estar, portanto, mais distantes do contratualismo e mais próximos do agudíssimo florentino. Nesta visão, a vida afetiva está no início bem como no fim da sociedade. No direito da cidadania não podem entrar aquelas coisas que suscitam a indignação geral<sup>28</sup>, que é o seu termo. A *indignação* não deve ser apreendida simplesmente como uma paixão triste. Ela adquire, dentro desta física social de Spinoza, um lugar constitutivo e mesmo fundacional da vida em comum. A dimensão originária da política se entrelaça, com efeito, de modo indissolúvel com a dimensão do conflito e da resistência. O conflito não pode ser enquadrado, pois, como se fosse uma patologia da vida política. Trata-se, muito pelo contrário, de uma das manifestações mais apropriadas daquilo mesmo que é a política, a vida comum. Sendo assim, é antes um fenômeno fisiológico do que propriamente patológico<sup>29</sup>.

### 3. CONCLUSÃO

Conforme já se disse, termos tais como *paz*, *concordia* e mesmo *liberdade*, não devem ser pensados abstratamente, como sendo condições prévias à sociedade ou à sociabilidade. Não se deve conceber a sociabilidade pela sua adequação a normas exteriores que lhe garantam qualquer finalidade ou propósito. De fato, tais categorias (*paz* e *liberdade*) não podem estar no princípio da vida civil, porque não constituem dons da natureza. Para Spinoza e para Maquiavel, a paz, bem como a liberdade, é o resultado da atividade humana. São frutos do embate entre *virtù* e fortuna, frutos necessariamente sempre precários.

A paz é atributo de uma comunidade que pertence a si mesma, ou seja, de uma comunidade menos sujeita à força de elementos externos à sua natureza. Esta é uma comunidade minimamente passiva. Mas a atividade – ou a liberdade – da comunidade também não é uma qualidade naturalmente posta. É certo que ela

deriva de leis naturais, mas isto não quer dizer que a passividade não o seja. Liberdade e passividade são duas expressões equivalentes da natureza. *De um lado*, no entanto, a vida de uma comunidade política é maximamente determinada pela essência da própria comunidade política, pela sua potência expressiva, em que o direito civil se encontra mais próximo da vontade coletiva. *Do outro*, a comunidade política se encontra maximamente determinada pela força de elementos externos. Neste caso, ela se encontra ao sabor das circunstâncias. E dessa comunidade pode-se dizer que se encontra propriamente *ao léu*, a esmo, prisioneira que se encontra de coisas que não dependem diretamente de si mesma.

Com Spinoza e com Maquiavel, a paz e a liberdade devem ser compreendidas como resultados concretos e dinâmicos da convivência em comum. Conforme explica Negri,

[...] o equilíbrio das forças não é uma forma que o poder impõe ao conflito social, mas o resultado dos conflitos sociais. A trégua não passa de um momento na fisiologia constitucional. Em contrapartida, a expressão contínua das potências constituintes é orgânica. A anarquia e a guerra civil só podem ser exorcizadas deste modo, e somente com esta imagem a democracia será um antídoto<sup>30</sup>.

Negri parece repetir, assim, as conclusões spinozanas a respeito do que seria uma verdadeira paz: uma *virtude* que se afirma pela força do ânimo. Consequentemente, se há consensos, estes devem ser antes consensos ativos do que passivos – expressão de desuniões constitutivas. Do mesmo modo, portanto, libertar por libertar – como parece sugerir a condenação spinozana do tiranicídio – é uma pura aventura, um fetiche que muitas vezes se presta mais à servidão e ao mascaramento da mesma do que à liberdade almejada. A questão toda desta perspectiva política *maquiavel-spinozista*, em atenção à física do social que se encontra subjacente, consiste em refletir sobre as

<sup>28</sup> Baruch de Spinoza. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002, p. 142 (III, 9).

<sup>29</sup> Filippo del Lucchese. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004, p. 218.

<sup>30</sup> Antonio Negri. *O Poder Constituinte* – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 271.

condições materiais do auto-pertencimento de uma comunidade política. Em nenhuma circunstância será o caso de condenar os jogos de forças correntes como se representassem decantações desviadas de um modelo de qualquer ordem. Trata-se, em suma, de investigar de quais táticas afirmativas uma comunidade política pode lançar mão de modo a fomentar a sua liberdade até o ponto de reduzir a um mínimo as formas correntes de servidão.



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARBOSA FILHO, Rubem. “As linguagens da democracia”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 23, n. 67, junho/2008, pp. 15-37.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: *Conatus*, vol. 2, n. 4, Fortaleza, 2008.

\_\_\_\_\_. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

CRISTOFOLINI, Paolo. Spinoza e l’acutissimo fiorentino. In: *Foglio Spinoziano*, out. 2004. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2004.

DEL LUCCHESI, Filippo. *Tumulti e indignatio*. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milão: Edizioni Ghibli, 2004.

DESCARTES, RENE. “Letter from Descartes to Elisabeth, Egmond, September 1646”. In: Lisa Shapiro (org.). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University Of Chicago Press, 2007.

FREDERICO II (Rei da Prússia). *Anti-Machiavel; ou, Examen du Prince de Machiavel*. Berlim: Voss, 1789.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

\_\_\_\_\_. “Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973.

\_\_\_\_\_. “Discurso per rassetare le cose di Firenze dopo la morte del ducha Lorenzo”. In: Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores (Temas e Debates), 2008.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza. L’expérience et l’éternité*. Paris: PUF, 1994.

MORFINO, Vittorio. *Il tempo e l’occasione*. Milão: LED (Edizioni Universitarie), 2002.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social. In: *Os Pensadores*, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

\_\_\_\_\_. *Traité Politique*. Paris: Librairie Générale Française, 2002.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

