



**discurso** Revista do Departamento de Filosofia da USP

45/2



# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP - Volume 45 - nº 2 - 2015



**Universidade de São Paulo**

Reitor: Marco Antonio Zago

Vice-Reitor: Vahan Agopyan

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

Diretor: Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-Diretor: João Roberto Gomes de Faria

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Roberto Bolzani Filho

Vice-Chefe: Luiz Sérgio Repa

**Editor Responsável**

Pedro Paulo Pimenta

**Editor convidado**

Sérgio Cardoso

**Editores Executivos**

Milton Meira do Nascimento, Pedro Fernandes Galé

**Revisão e preparação**

Dario Galvão

**Comissão Executiva**

Homero Silveira Santiago, Lorenzo Mammì, Marcus Sacrini Ayres Ferraz,

Márcio Suzuki, Maurício Cardoso Keinert, Oliver Tölle

# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP

## Conselho Editorial

Baltazar Barbosa †, Benedito Nunes †, Bento Prado Júnior †, Danilo Marcondes (PUC-RJ), Francis Wolff (École Normale Supérieure – Paris), Gerd Bornheim †, Gilles-Gaston Granger (Collège de France), Guido de Almeida (UFRJ), Henrique C. de Lima Vaz †, João Paulo Gomes Monteiro (USP), José Arthur Giannotti (Cebrap/USP), Marcos Müller (Unicamp), Maria Sylvia de Carvalho (USP/Unicamp), Marilena de Souza Chaui (USP), Michel Paty (Universidade de Paris VII), Newton Carneiro Affonso da Costa (USP), Oswaldo Chateaubriand (UFRJ), Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (USP), Otília Beatriz Fiori Arantes (USP), Paulo Eduardo Arantes (USP), Raul Landim Filho (UFRJ), Rubens Rodrigues Torres Filho (USP), Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP), Victor Knoll (USP)

Vol. 45 – n° 2 – 2015

ISSN 0103-328X

Publicação semestral

## Endereço para correspondência:

Departamento de Filosofia – FFLCH – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

CEP 05508-900

Tel./Fax: (11) 3091-3761

Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>

E-mail: [publicdf@usp.br](mailto:publicdf@usp.br)

Bibliotecária Assessora: Maria Aparecida Laet

Secretária: Marie Márcia Pedroso



discurso

vol. 45 n<sup>o</sup> 2 | São Paulo, 2015

## ÍNDICE

Saudação a Marilena

*Walnice Nogueira Galvão*

9

Percurso

*Marilena Chaui*

17

O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo político

*Chantal Jaquet*

41

De Lúpsio a Espinosa. Do horizonte da guerra à paz

*Jacqueline Lagrée*

63

Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden

*Diego Tatián*

89

A dialética de república e democracia no jovem Marx, entre Espinosa e Rousseau

*Vittorio Morfino*

111

Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica

*Diogo Pires Aurélio*

147

Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel

*Alberto Ribeiro G. de Barros*

187

Em direção ao núcleo da 'obra Maquiavel': sobre a *divisão civil* e suas interpretações

*Sérgio Cardoso*

207

Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa

*Luís César Guimarães Oliva*

249

Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss

*Claudia Hilb*

273

O Estado: segurança e insegurança

*Homero Santiago*

307

Resenhas

335

Tradução

363

Resumos | *Abstracts*

369

# Saudação a Marilena<sup>1</sup>

Walnice Nogueira Galvão

*Professora emérita da FFLCH/USP*

<sup>1</sup> Saudação oferecida a Marilena Chaui no colóquio “Republicanismo e democracia”, realizado em sua homenagem na Universidade de São Paulo, entre 7 e 10 de novembro de 2011. Os artigos publicados neste volume da revista *Discurso* foram apresentados naquela ocasião.



Prezada Marilena

O congresso destes últimos dias dedicou-se a estudar sua obra, que, como todos sabem, é vasta e profunda. Coube a mim, o que muito me honra, a tarefa de falar da pessoa.

Sem muito problema, pois tive o privilégio de acompanhar de perto seu percurso, ler seus trabalhos e privar de sua amizade.

Você surgiu como uma surpresa, uma nova estrela que despontava, entre os alunos do Departamento de Filosofia, na rua Maria Antonia (da qual somos todos filhos). Destacando-se de tal maneira que logo se tornaria uma candidata óbvia a ser bolsista na França e professora da casa.

De fato, você foi para a França bem a tempo de pegar 68 em Paris, e voltar para a Maria Antonia paralisada e ocupada pelos alunos. Um pouco antes, em seu mestrado sobre Merleau-Ponty, em meio aos elogios, os membros da banca comentavam os excessos de sua redação e de suas ideias, reclamando maior contenção e acabamento. Só que estes são traços de uma personalidade intelectual que não é a sua – porque a exuberância de seu estilo ainda se conhecia pouco.

Você logo ali, nesta sua primeira performance pública, destacou-se também por algo que seria marca de seu percurso: a combatividade. Um bicho raro: mulher, filósofa e aguerrida. Seu orientador, Bento Prado Jr., comentou na saída: “Marilena é uma leoa...” De Bento, lembraria ainda a graça com que se houve da difícil tarefa de ser seu mentor. Quando, há poucos anos, fez-se aqui mesmo um seminário para festejar seu título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Paris/Vincennes à St. Denis, reparei que na palestra de Bento em sua homenagem ele não mencionou que tinha sido seu orientador e nem mesmo seu professor: nunca tratou você com condescendência, mas com admiração e amizade.

Não sei se é oportuno lembrar – para registro – o lance em que fui parar como suplente em uma das bancas de seus concur-

sos. Sucessivamente, dois membros da banca pediram demissão: o titular leu o memorial, não gostou, pediu demissão, entrou o suplente, o suplente leu o memorial, não gostou, e pediu demissão também. E isso em cima da hora. Você me telefonou, contou o que se estava passando e perguntou se eu podia entrar numa suplência, que você levaria a minhas mãos com urgência o memorial, para lê-lo e só então decidir se entrava ou não na banca. Eu concordei. Mas dali a um minuto caí em mim e devolvi o telefonema para lhe dizer que, conhecendo você e seus trabalhos, não precisava ler antes o memorial para aceitar, estava achando tudo isso um horror.

Lembro o episódio porque foi marcante em sua carreira oficial na Universidade, e os mais novos não têm noção dos percalços que enfrentamos. Mas à medida que o tempo passa, a gente vai-se transformando em “testemunha ocular da História”, e tem obrigação de transmitir aquilo que testemunhou.

Não poderia deixar de falar da boa filha – depois boa mãe e hoje afetuosíssima avó. Essa filha merecia que seu pai, cedo falecido, transcrevesse a máquina sua tese escrita a mão. E filha devotada de Dona Laura, a quem todos nós estimávamos e cuja elegância admirávamos. Por ter vivido mais tempo, Dona Laura teve a alegria de acompanhar sua carreira e partilhar de seu sucesso. Escreveram a quatro mãos um livro de culinária, em cujo lançamento as filas engrossavam a cada minuto e davam voltas no quarteirão. A boa filha levou a mãe a Paris, para receber o título de doutor honoris causa. E a acompanhou até o último minuto de seu AVC e de sua vida.

Fundadora do Partido dos Trabalhadores, você é um de seus mais notáveis florões, e o partido muito lhe deve, tanto pelo nível do debate interno a que você o conduziu quanto por sua exigência ética. E foi a serviço da redemocratização do país que você se destacou, empenhando sem titubear seus talentos, no delicado período da transição.

Sua participação no governo petista, que coincidiu com os

quatro anos da gestão Erundina na prefeitura de São Paulo como Secretária da Cultura, estabeleceu um marco inatingível.

De suas incontáveis realizações na secretaria, merece realce o ponto de partida. Como ninguém ignora, a secretaria se chama Secretaria de Cultura, Esportes e Turismo. Todo secretário, então, construía estádios, dava verba para melhorias turísticas, etc. Mas você não. Você convenceu a prefeita a usar a verba para cultura. Fiquei tão surpresa ao saber que você gastaria nisso 5 milhões de dólares que fui perguntar ao Paulo Singer, secretário do Planejamento ou da Economia – enfim, o homem do dinheiro – se era dinheiro do BNDES ou do Banco Mundial, algo assim. Ele me explicou que não, que era a verba normal da secretaria, só que jamais fora empenhada em cultura.

Decorre daí a reforma da Biblioteca Mário de Andrade – e seu acervo, paralisado há 30 anos, foi renovado. Posso falar disso porque trabalhei, juntamente com muitos outros colegas, na seleção dos livros novos.

Mas não só. É bom mencionar os programas de leitura compartilhada instituídos nas bibliotecas públicas da cidade, para crianças e adultos, e que foram um grande sucesso. Lembraria ainda a abertura do Teatro Municipal para concertos e óperas a preços populares, num teatro que até então era alugado a companhias privadas que cobravam preços altíssimos pelas entradas.

Nessa época, tomei um táxi cujo motorista estava ouvindo uma gravação da opereta *O morcego*, de Johann Strauss, que eu assistira naquela semana mesmo, nesse teatro, numa encenação admirável. Perguntei se ele gostava de ópera – porque nós, os operáticos, somos muito poucos. Ele respondeu que tinha ido assistir *O morcego* todas as noites da curta temporada, o que remetia sua assiduidade à maneira grega e shakespeariana de assistir espetáculos, de que eu tinha ali um exemplo vivo. Isto é, já se conhece o enredo e já se sabe quem é o assassino: o interesse não reside nisso, mas no restante, que é o mais importante de tudo. Então, é só não impedir as pessoas de participar erguendo barreiras de preço

ou de outras coisas, porque elas são capazes de apreciar. Como disse Oswald de Andrade e você pôs em prática: “Um dia a massa comerá do biscoito fino que eu fabrico.”

Quanto a essa passagem pelo executivo, canso desde então de pedir a você que escreva um livro a respeito. Imaginem uma pessoa com essa bagagem escrever sobre uma tal experiência... Mas sua discrição e sua lealdade a impedem, e a História, ao que parece, será obrigada a se resignar à falta dessa extraordinária reflexão.

Essa é outra característica a ressaltar. Todos sabem que você é um expoente internacional do espinosismo, área rarefeita e sofisticada do saber. Seria bom enfatizar que você nunca se furtou a jogar todo o seu peso no que se chama “alta divulgação”, atingindo um público muito mais amplo que o círculo dos iniciados, democratizando sua reflexão. Afora a passagem pela Secretaria da Cultura (e o livro que você ainda há de escrever), seria bom registrar seus trabalhos sobre repressão sexual e sobre “o que é ideologia”, pequeno e crucial livro que ultrapassou a meta de 100 mil exemplares vendidos e marcou época. Desde então, e prosseguindo nessa linha, você tem escrito livros destinados a uma introdução à Filosofia, inclusive dissecando num deles os mitos do Brasil.

Uma última palavra sobre sua casa sempre hospitaleira, aberta aos amigos, e a suas proezas culinárias, que não poderiam ficar sem menção.

E à dedicadíssima professora, que prepara suas aulas com cuidado e erudição, fascinando pelo verbo. Sempre vista pelos corredores da Faculdade, carregando sua maleta marrom atulhada de livros, xeroxes para distribuir, trabalhos de alunos, fichas, seus próprios cadernos de anotações, e muitas coisas mais. Quem sopesasse a maleta podia constatar que não continha menos que uns vinte quilos de material didático.

Fazendo lembrar sua tese de livre-docência, tão volumosa que, quando um dos arguidores apareceu na banca com o pé quebrado e engessado, extraiu a bondosa observação de Michael Hall

de que, surpreendido pelas 800 páginas sobre Espinosa que seria obrigado a ler, de susto tinha derrubado a tese no pé.

Como é que seu tempo dá para tudo? É um mistério e um milagre.

Bem, vou encerrando por aqui, porque todos queremos ouvir a conferência que fará a seguir.

Marilena, em suma, trata-se do seguinte: posso dizer que minha vida ficou mais rica por ter conhecido uma mulher como você.



# Percurso

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo

discurso 45/2



## I

Entre os aspectos mais surpreendentes e perturbadores da ética espinosana estão a subversão dos conceitos de paixão e ação e a afirmação da necessidade livre ou da livre necessidade.

Para a tradição, paixão e ação eram termos reversíveis: a paixão era o lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação, o lugar de onde partia uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podiam inverter-se, de sorte que, por exemplo, uma paixão da alma será uma ação do corpo e uma ação da alma, paixão do corpo. Com Espinosa, paixão e ação deixam de ser termos reversíveis para se tornar intrinsecamente distintas, de tal maneira que a uma mente passiva não corresponde um corpo ativo, nem a um corpo passivo corresponde uma mente ativa, pois corpo e mente são passivos ou ativos juntos e simultaneamente. Passividade significa ser determinado por forças externas que nos impelem a sentir, querer, pensar e operar segundo aquilo que não somos ou, como explica Espinosa, ser passivo é ser causa inadequada do que se passa em nós e fora de nós. Passividade significa ser *alterius juris*, estar sob o poder da exterioridade, sejam coisas ou outros humanos. Atividade significa ser causa adequada ou a causa necessária do que se passa em nós e fora de nós, isto é, ser ativo significa ser a causa interna e completa de nosso sentir, querer, pensar e agir. Atividade significa ser *sui juris*, senhor de si.

Distinguindo entre estar externamente determinado e estar internamente disposto, Espinosa demonstra que é livre quem age exclusivamente segundo a necessidade de sua própria natureza racional e afetiva sem ser determinado por poderes e forças que lhe sejam exteriores. A liberdade, portanto, não é definida à maneira clássica como poder da vontade para escolher entre possíveis contrários, nem à maneira moderna como ausência de impedimento externo. Os seres singulares, partes da Natureza ou expressões singulares do ser absolutamente infinito, são, como este e como a Natureza, potências de existir e agir, *conatus*. No caso dos seres humanos, sendo a mente humana ideia de seu corpo, isto é, per-

cepção cognitiva e afetiva da vida corporal, aquele que tem um corpo apto à pluralidade de afecções simultâneas tem uma mente apta à pluralidade de ideias simultâneas, de maneira que a liberdade humana, deixando de identificar-se com o exercício do livre arbítrio como escolha voluntária entre possíveis, é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza, isto é, pelas ações de nosso corpo e de nossa mente, que não é apenas consciência da vida corporal, mas também consciência de si como potência cognitiva e afetiva.

A liberdade não se encontra, portanto, na distância entre mim e mim mesma – distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha posto como um fim ou um valor –, porém, ao contrário, a liberdade é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade entre o que sou e o que posso. Porque a liberdade é a identidade de si consigo, Espinosa pode demonstrar que o *conatus* (ou o esforço de auto-perseveração no ser) é o único fundamento da virtude, uma vez que esta não é senão a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada (ou causa eficiente interna total) de suas ações, isto é, para ser plenamente uma potência de agir que encontra em si mesma a causa total de suas ações. Liberdade significa não apenas auto-determinação, mas também autonomia, isto é, potência para dar a si mesmo a regra da ação. O que somos? Somos desejo. Eis porque Espinosa pode distinguir entre duas formas do desejo: a passional, marcada pela insatisfação, pela carência e pela privação naquele que está externamente determinado, dependendo do que lhe é exterior e que escapa incessantemente de seu poder; e o desejo racional, ou melhor, a razão desejante (pois a razão só tem poder sobre os afetos se ela própria for afeto e desejo), afirmação de plenitude e contentamento daquele que, internamente disposto, experimenta sua inteireza corporal e psíquica.

A concepção da liberdade como capacidade para o múltiplo simultâneo tem como pressuposto a concepção do *conatus* como

conexão da multiplicidade interna das forças que constituem um ser singular como sistema de relações determinadas e por isso mesmo como operação e processo – o *conatus* corporal é a unidade da potência para afetar outros corpos e ser por eles afetado, é uma união de corpos; o *conatus* mental ou psíquico é a potência para ordenar e conectar as ideias das afecções corporais e para conhecê-las, é uma conexão de ideias. Isto significa que a relação com a alteridade é originária, a servidão e a liberdade dependendo da maneira como essa relação se realiza, podendo dobrar-nos às forças externas ou favorecer nossa coexistência com elas. Ora, porque nossa singularidade é sempre relacional compreende-se que Espinosa afirme que a potência humana do *conatus* aumenta quando favorecida por outras de mesma natureza, ou seja, por outros seres humanos, pois nada é mais conveniente e mais útil a um humano do que outro humano. Por conseguinte, somente na Cidade levamos uma vida plenamente humana. Se assim é, também se torna compreensível porque Espinosa indaga que formas políticas aumentam as potências singulares e quais as diminuem, isto é, quais são propícias à liberdade e quais são causas da servidão. Essa interrogação o conduz, de um lado, à crítica das formas políticas fundadas na transcendência do poder, isto é, a tirania teológico-política que sustenta as formas monárquicas, e à das formas políticas fundadas na divisão social das classes que sustentam as repúblicas aristocráticas; e, de outro lado, à afirmação da democracia como o mais natural dos regimes políticos e a forma superior da política, porque nela se desfaz tanto a imagem da transcendência do poder quanto a da naturalidade da exclusão de alguns do exercício da soberania. E não poderia ser diferente a posição de Espinosa.

De fato, aprendemos com Claude Lefort que a democracia moderna nasce quando se apaga a imagem da transcendência do poder como garantidor do social que se acreditava nascer da vontade do detentor do poder. É a desaparecimento da transcendência do fundamento que leva à figura da imanência, isto é, à ideia do

poder popular ou do poder social como origem do poder político. A imanência do poder político ao social significa que não há uma ordem e uma determinação pré-existentes ao social que lhe dariam forma e sentido. Torna-se, portanto, compreensível porque o único filósofo moderno que afirmou a superioridade sociopolítica da democracia tenha sido o filósofo da imanência, Espinosa.

## II

Isso nos distancia definitivamente da concepção liberal da democracia como regime da lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais. Visto que o pensamento e a prática liberais identificam liberdade e competição, essa definição da democracia significa, em primeiro lugar, que a liberdade se reduz à competição econômica da chamada “livre iniciativa” e à competição política entre partidos que disputam eleições; em segundo, que há uma redução da lei à potência judiciária para limitar o poder político, defendendo a sociedade contra a tirania, pois a lei garante os governos escolhidos pela vontade da maioria; em terceiro, que há uma identificação entre a ordem e a potência dos poderes executivo e judiciário para conter os conflitos sociais, impedindo sua explicitação e seu desenvolvimento por meio da repressão; e, em quarto lugar, que, embora a democracia apareça justificada como “valor” ou como “bem”, é encarada, de fato, pelo critério da eficácia, medida, no plano legislativo, pela ação dos representantes, entendidos como políticos profissionais, e, no plano do poder executivo, pela atividade de uma elite de técnicos competentes aos quais cabe a direção do Estado. A democracia é, assim, reduzida a um regime político eficaz, baseado na ideia de cidadania organizada em partidos políticos e manifesta no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas para os problemas econômicos e sociais.

Pelo contrário, dizemos que a democracia não é um *regime* político, isto é, que seu sentido não se encontra demarcado pela redução da política à esfera do Estado, e sim que ela se deter-

mina e se concretiza pela existência da *sociedade* democrática, entendida como atividade de instituição de direitos, instituição que é uma criação social, de tal maneira que a ação democrática realiza-se como um contrapoder social que determina, dirige, controla e modifica a ação estatal e o poder dos governantes. É essa criação de direitos que, em termos espinosanos, explica que o poder, porque não se identifica com o governo, pertence sempre à *multitudo*, e porque a democracia favorece o aumento da potência de cada um e de todos.

A dimensão criadora que caracteriza a democracia torna-se visível quando consideramos os três grandes direitos que a definiram desde sua origem, isto é, a igualdade, a liberdade e a participação nas decisões.

A igualdade declara que, perante as leis e os costumes da sociedade política, todos os cidadãos possuem os mesmos direitos e devem ser tratados da mesma maneira. Ora, a evidência histórica nos ensina que a mera declaração do direito à igualdade não faz existir os iguais. Seu sentido e importância encontra-se no fato de que ela abriu o campo para a criação da igualdade por meio das exigências e ações dos sujeitos sociais. Por sua vez, a liberdade declara que todo cidadão tem o direito de expor em público seus interesses e suas opiniões, vê-los debatidos pelos demais e aprovados ou rejeitados pela maioria, devendo acatar a decisão tomada publicamente. Ora, aqui também, a simples declaração do direito à liberdade não institui concretamente, mas abre o campo histórico para a criação desse direito pela prática política. Tanto é assim que a modernidade agiu de maneira a ampliar a ideia de liberdade: além de significar liberdade de pensamento e de expressão, também passou a significar o direito à independência para escolher o ofício, o local de moradia, o tipo de educação, o cônjuge, etc. A seguir, com os movimentos socialistas, acrescentou-se à liberdade o direito de lutar contra todas as formas de tirania, censura e tortura e contra todas as formas de exploração e dominação social, econômica, cultural e política. Finalmente, o mes-

mo se passou com o direito à participação no poder, que declara que todos os cidadãos têm o direito de participar das discussões e deliberações públicas, votando ou revogando decisões. O significado desse direito só se tornou explícito com as lutas democráticas modernas, que evidenciaram que nele é afirmado que, do ponto de vista político, todos os cidadãos têm competência para opinar e decidir, pois a política não é uma questão técnica (eficácia administrativa e militar) nem científica (conhecimentos especializados sobre administração e guerra), mas ação coletiva, isto é, decisão coletiva quanto aos interesses e direitos da própria sociedade.

Em suma, é possível observar que essa abertura do campo dos direitos, que define a democracia, explica porque as lutas populares por igualdade e liberdade puderam ampliar os direitos políticos (ou civis) e, a partir destes, criar os direitos sociais – trabalho, moradia, saúde, transporte, educação, lazer, cultura –; os direitos das chamadas “minorias” – mulheres, idosos, negros, homossexuais, crianças, índios –; o direito à segurança planetária – as lutas ecológicas e contra as armas nucleares; e, hoje, o direito contra as manipulações da engenharia genética e a vigilância e controle sociais postos pelas novas tecnologia de informação. Por seu turno, as lutas populares por participação política ampliaram os direitos civis: direito de opor-se à tirania, à censura, à tortura, direito de fiscalizar o Estado por meio de organizações da sociedade (associações, sindicatos, partidos políticos); direito à informação pela publicidade das decisões estatais.

A sociedade democrática institui direitos pela abertura do campo social à criação de direitos reais, à ampliação de direitos existentes e à criação de novos direitos. Eis porque podemos afirmar, em primeiro lugar, que a democracia é a única sociedade e o único regime político que considera o conflito legítimo. Não só trabalha politicamente os conflitos de necessidades e de interesses (disputas entre os partidos políticos e eleições de governantes pertencentes a partidos opostos), mas procura instituí-los como direitos e, como tais, exige que sejam reconhecidos e respeitados.

Mais do que isso. Na sociedade democrática, indivíduos e grupos organizam-se em associações, movimentos sociais e populares, classes se organizam em sindicatos e partidos, criando um contrapoder social que, direta ou indiretamente, limita o poder do Estado. E, em segundo lugar, que a democracia é a sociedade verdadeiramente histórica, isto é, aberta ao tempo, ao possível, às transformações e ao novo. Com efeito, pela criação de novos direitos e pela existência dos contrapoderes sociais, a sociedade democrática não está fixada numa forma para sempre determinada, ou seja, não cessa de trabalhar suas divisões e diferenças internas e de alterar-se pela própria práxis.

### III

Se são esses os traços da sociedade democrática, os obstáculos à sua instituição estão postos pela sociedade brasileira enquanto sociedade autoritária.

Vigora no Brasil uma mitologia muito peculiar – a da nãoviolência como essência da brasilidade –, cujo núcleo é a imagem do Brasil como nação una e indivisa, amante da ordem e da paz, destinada ao progresso, habitada por um povo pacífico, ordeiro, generoso e sensual. Vivemos num imaginário social sob o qual se oculta a sociedade brasileira em sua *verità effettuale*.

Aqui, eu gostaria apenas de apontar, entre muitos outros, dois aspectos derivados dessa mitologia e que se erguem como barreira à instituição da democracia.

Se a democracia se institui com a quebra da imagem do fundamento transcendente do poder e se, como insiste Espinosa, a democracia institui a imanência do poder à sociedade, podemos avaliar o peso do primeiro aspecto que bloqueia sua instituição no Brasil. Trata-se da imagem teológica do poder político, isto é, da figura do Estado como anterior e exterior à sociedade, portanto, como poder transcendente. No Brasil, o Estado é sempre visto como anterior à sociedade, pois, no período colonial, a existência legal da Colônia dependia de ordenações do Estado metropolita-

no, que era anterior e exterior a ela, e mesmo após a Proclamação da República, o Estado continuou a ser visto como o agente que antecede a nação e a institui. Embora a Proclamação tenha sido antecedida e sucedida por afirmações de vários partidos políticos como um acontecimento que correspondia aos anseios da sociedade ou que se opunha a eles, tanto liberais como conservadores viram na Proclamação apenas uma reforma do Estado realizada pelo próprio Estado. Assim, embora, de fato, a República expresse a realidade concreta das lutas sociais e econômicas e os rearranjos de poder no interior da classe dominante (fim da escravidão, esgotamento dos engenhos de açúcar, pedidos de subvenção estatal para subsidiar a imigração promovida pelos cafeicultores, urbanização, conjuntura internacional de industrialização, etc.), no entanto, não era assim que ela aparecia e era concebida. Ou seja, não aparecia como instituição do Estado pela sociedade ou pelas lutas sociais e sim como reforma do Estado existente feita pelo próprio Estado, pelo separado da sociedade e externo a ela. Disso resultou a imagem do Estado como o único sujeito histórico, ou seja, as mudanças histórico-políticas são vistas como obra do próprio Estado e as mudanças sociais são produzidas pelo Estado. Dessa imagem dá prova a designação da ditadura de 1964 a 1985 como “ditadura militar”, isto é, a admissão de que uma das instituições estatais – as Forças Armadas – foi o sujeito histórico-político, deixando inteiramente na sombra a ação da classe dominante e as lutas populares. Da mesma maneira, o término da ditadura foi designado pela sociologia e pela ciência política como “a mudança pelo alto”, portanto, como reforma do Estado por ação do próprio Estado, negligenciando, mais uma vez, a sociedade e as lutas de classes como sujeito histórico.

O segundo aspecto que gostaria de destacar aqui é o autoritarismo como forma da sociedade brasileira. Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, a sociedade brasileira é marcada pelo predomínio do espaço privado sobre o público e, tendo o centro na ordenação familiar, é fortemente hierarquizada em to-

dos os seus aspectos: nela, as relações sociais são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação de mando e obediência. As relações, entre os que se julgam iguais, são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade; e, entre os que são vistos como desiguais, o relacionamento toma a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação, e, quando a desigualdade é muito marcada, assume a forma da opressão. Como consequência, nela vigora a naturalização das desigualdades econômicas e sociais, do mesmo modo que há naturalização das diferenças étnicas, postas como desigualdades raciais entre superiores e inferiores, das diferenças religiosas e de gênero, bem como naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência.

É uma sociedade, conseqüentemente, na qual são erguidas barreiras para a instituição da esfera pública. A indistinção entre o público e o privado não é uma falha acidental que podemos corrigir, é, isto sim, a estrutura do campo social e do campo político, ou seja, essa indistinção é a forma mesma de realização da sociedade e da política. Por isso a sociedade bloqueia a esfera pública da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e/ ou antagônicos. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, mas um conjunto de ações determinadas que traduzem uma maneira determinada de lidar com a esfera da opinião: as empresas privadas de comunicação de massa monopolizam a opinião (que, portanto, deixa de ser pública) e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância ou atraso.

Donde a forma peculiar de impedir o trabalho dos conflitos e contradições sociais, econômicas e políticas enquanto tais, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem mítica da boa sociedade indivisa, pacífica, ordeira, essencialmente nãoviolenta. Não são ignorados e sim recebem uma significação precisa: conflitos e contradições são considerados sinônimo de

perigo, crise, desordem e a eles se oferece uma única resposta: a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente pelos opositores em geral. Nela, as leis sempre foram armas para preservar privilégios e o melhor instrumento para a repressão e a opressão, jamais definindo direitos e deveres concretos e compreensíveis para todos. Para os grandes, a lei é privilégio; para as camadas populares, repressão. A lei não figura o polo público do poder e da regulação dos conflitos, nunca define direitos e deveres dos cidadãos porque, em nosso país, a tarefa da lei é a conservação de privilégios e o exercício da repressão. Por este motivo, as leis aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para serem transgredidas e não para serem transformadas. Contraditoriamente, porém, o autoritarismo social leva à juridicização da política, isto é, à transformação de um conflito social, econômico ou político num problema legal a ser resolvido pelo poder judiciário como instância máxima ou como o *Alto* propriamente dito. É assim, por exemplo, que conflitos trabalhistas ou conflitos educacionais não são resolvidos em sua esfera própria, mas transferidos para o poder judiciário. É assim também que os conflitos nos parlamentos não conseguem ser politicamente trabalhados em seu lugar próprio, mas são transferidos para o judiciário. Dessa maneira, o Estado opera como bloqueio daquilo que é definidor da democracia: o trabalho político dos conflitos.

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, a exploração do trabalho infantil e dos idosos são consideradas normais. A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e à incompetência dos “miseráveis”. A existência de crianças sem infância é vista como “tendência natural dos pobres à criminalidade”. Os acidentes de trabalho são imputados à incompetência e ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham (se não forem professoras, enfermeiras ou assistentes sociais) são consideradas prostitutas em potencial e as prostitutas, degeneradas,

perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família.

Em suma, a sociedade brasileira é oligárquica e está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes, operando contra a instituição de direitos, isto é, a particularidade das carências e dos privilégios se ergue como barreira à universalidade dos direitos.

Acrescentemos, agora, um novo problema posto pelos programas sociais do Estado ou as chamadas políticas de transferência de renda, de erradicação da pobreza e de inclusão social, que, nos últimos 10 anos, retiraram 42 milhões de pessoas da pobreza e 18 milhões da miséria absoluta. Por isso, estudos, pesquisas e análises recentes mostram que houve uma mudança profunda na composição da sociedade brasileira e fala-se no surgimento de uma nova classe média.

De um modo geral, empregando a classificação dos institutos de pesquisa de mercado e da sociologia, costuma-se organizar a sociedade numa pirâmide seccionada em classes designadas como A, B, C, D e E. Essa distribuição das classes se faz com base na renda, na propriedade de bens imóveis e móveis, na escolaridade e na ocupação ou profissão. Sabemos, entretanto, que há uma outra maneira de analisar a divisão social das classes, aquela proposta pelo marxismo. Sob esta perspectiva, o critério da divisão das classes é a forma da propriedade. A classe dominante é proprietária privada dos meios sociais de produção (capital produtivo e capital financeiro); a classe trabalhadora, excluída desses meios de produção, é proprietária da força de trabalho, vendida sob a forma de salário; a classe média se define negativamente, isto é, não é proprietária privada dos meios sociais de produção nem vende sua força de trabalho para o capital produtivo e o capital financeiro. Numa palavra, a classe média encontra-se fora do núcleo central do capitalismo: ela não é detentora do capital e dos meios sociais de produção e não é a força de trabalho que produz capital. Ela se situa no setor de serviços. Ora, a classe mé-

dia tende a ser um problema político sério porque, estando fora do núcleo econômico definidor do capitalismo, encontra-se também fora do núcleo do poder político: ela não detém o poder do Estado nem o poder social da classe trabalhadora organizada. Isso a coloca numa posição que a define por seu lugar ideológico e este tende a ser contraditório. Por sua posição no sistema social, a classe média tende a ser fragmentada, raramente encontrando um interesse comum que a unifique. Todavia, certos setores, como é o caso, por exemplo, dos estudantes, dos funcionários públicos, dos intelectuais, de lideranças religiosas tendem a se organizar e a se opor à classe dominante em nome da justiça social, colocando-se na defesa dos interesses e direitos dos excluídos, dos espoliados, dos oprimidos; numa palavra, tendem para a esquerda e, via de regra, para a extrema esquerda e o voluntarismo. No entanto, essa configuração é contrabalançada por uma outra, exatamente oposta. Fragmentada, perpassada pelo individualismo competitivo, desprovida de um referencial social e econômico sólido e claro, a classe média tende a alimentar o imaginário da ordem e da segurança porque, em decorrência de sua fragmentação e de sua instabilidade, o imaginário da classe média é povoado por um sonho e por um pesadelo: seu sonho é tornar-se parte da classe dominante; seu pesadelo é tornar-se proletária; para que o sonho se realize e o pesadelo não se concretize, é preciso ordem e segurança. Do ponto de vista simbólico, a classe média substitui a falta de poder econômico e de poder político, que a definem, seja pela guinada ao voluntarismo de esquerda, seja pela busca do prestígio e dos signos de prestígio, como, por exemplo, os diplomas e os títulos vindos das profissões liberais, e pelo consumo de serviços e objetos indicadores de prestígio, autoridade, riqueza, abundância, ascensão social. Dessa maneira, ela é uma barreira que se ergue contra a democracia e assegura a manutenção do autoritarismo social tanto por meio dos preconceitos de classe quanto por meio dos preconceitos étnicos, religiosos, sexuais e de gênero. Tudo isso torna a classe média ideologicamente conservadora e reacio-

nária e seu papel social e político é o de assegurar a hegemonia ideológica da classe dominante, fazendo com que essa ideologia, por intermédio da escola, da religião, dos meios de comunicação, se naturalize e se espalhe pelo todo da sociedade.

#### IV

Precisamos, ainda, lembrar os obstáculos erguidos contra a democracia, em toda parte e não somente no Brasil, pela forma contemporânea da política neoliberal, cujos traços principais poderiam ser assim resumidos:

- encolhimento do espaço público e alargamento do espaço privado, sob a ação da economia neoliberal, que impõe a ação dos grandes contra o povo (para lembrarmos Maquiavel), uma vez que se definem pela eliminação de direitos econômicos, sociais e políticos, garantidos pelo poder público, em proveito dos interesses privados da classe dominante;

- destruição da esfera da opinião pública, que deixa de ser o campo onde se exprimem opiniões divergentes sobre a vida econômica, social, cultural e política. A opinião pública, na origem, era a manifestação em público de uma reflexão de grupos e classes sociais na defesa de seus interesses, os quais determinavam decisões e ações políticas, isto é, concernentes à coletividade. Hoje, a opinião pública tornou-se a manifestação pública de gostos, preferências e sentimentos individuais, que outrora pertenciam ao campo da vida privada;

- recusa do debate público sobre projetos e programas de governo e sobre as leis, destruição produzida pelo surgimento do marketing político, isto é, a submissão da política aos procedimentos da sociedade de consumo e de espetáculo. O marketing político busca vender a imagem do político e reduzir o cidadão à figura privada do consumidor. Para obter a identificação do consumidor com o produto, o marketing produz a imagem do político enquanto pessoa privada: características corporais, preferências sexuais, culinárias, literárias, esportivas, hábitos cotidianos, vida

em família, bichos de estimação. A privatização das figuras do político e do cidadão privatiza o espaço público;

- sobredeterminação da divisão social das classes pela divisão entre dirigentes e executantes ou o que designamos com a expressão *ideologia da competência*, segundo a qual, a sociedade se divide entre os competentes, que possuem conhecimentos científicos e técnicos e por isso têm o direito de mandar e comandar, e os demais que, não tendo tais conhecimentos, são tidos como incompetentes e com a obrigação de obedecer. Sob o efeito da ideologia da competência, a política é considerada uma questão técnica que deve ficar nas mãos de especialistas competentes, cabendo aos cidadãos reconhecer a própria incompetência, confiar na competência dos técnicos e reduzir a participação política ao momento do voto nas eleições;

- a ação das empresas privadas dos meios de comunicação de massa. Sob o impacto da ideologia da competência, as ondas sonoras do rádio e as transmissões televisivas tornam-se cada vez mais o campo dos discursos dos especialistas que nos ensinam como viver, transformados em imensos consultórios sentimental, sexual, gastronômico, geriátrico, ginecológico, culinário, de cuidados com o corpo (ginástica, cosméticos, vestuário, medicamentos), de jardinagem, carpintaria, bastidores da criação artística, literária e da vida doméstica. Os *mass media* tornaram irrelevantes as categorias da verdade e da falsidade substituindo-as pelas noções de credibilidade ou plausibilidade e confiabilidade – para que algo seja aceito como real basta que apareça como crível ou plausível, ou como oferecido por alguém confiável. Os fatos cedem lugar a declarações de “personalidades autorizadas” e de “formadores de opinião”, que não transmitem informações, mas preferências e estas se convertem imediatamente em propaganda.

Esses traços são parte do desenho que constitui a ideologia pós-moderna, expressão imediata do aparecer social em sua forma contemporânea. De fato, hoje, a sociedade capitalista se caracteriza pela fragmentação de todas as esferas da vida social, partindo

da fragmentação da produção, da dispersão espacial e temporal do trabalho, do desemprego estrutural e da destruição dos referenciais que balizavam a identidade de classe e as formas da luta de classes. A sociedade aparece como uma rede móvel, instável, efêmera de organizações particulares definidas por estratégias particulares e programas particulares, competindo entre si. Aparece como “meio ambiente” perigoso, ameaçador e ameaçado, que deve ser gerido, programado, planejado e controlado por estratégias de intervenção tecnológica e jogos de poder<sup>1</sup>.

A materialidade econômica e social da nova forma do capital é inseparável de uma transformação sem precedentes na experiência do espaço e do tempo, designada por David Harvey<sup>2</sup> como a “compressão espaço-temporal”, ou seja, o fato de que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contrários e simultâneos: de um lado, a fragmentação e dispersão espacial e temporal e, de outro, sob os efeitos das tecnologias eletrônicas e de informação, a compressão do espaço – tudo se passa aqui, sem distâncias, diferenças nem fronteiras – e a compressão do tempo – tudo se passa agora, sem passado e sem futuro. Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes.

Do ponto de vista da experiência cognitiva, Paul Virilio fala em acronia e atopia, ou na desapareição das unidades sensíveis do tempo e do espaço topológico da percepção sob os efeitos da revolução eletrônica e informática. A profundidade do tempo e seu poder diferenciador desaparecem sob o poder do instantâneo. Por seu turno, a profundidade de campo, que define o espaço topoló-

1 Veja-se Michel Freitag em *Le naufrage de l'université*. Paris: Éditions de la Découverte, 1996.

2 David Harvey *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1999.

gico, desaparece sob o poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevoo. Vivemos sob o signo da telepresença e da teleobservação, que impossibilitam diferenciar entre a aparência e o sentido. Nossa experiência e nosso pensamento se efetuam na perigosa fratura entre o sensível e o inteligível, a experiência do corpo como corpo próprio é desmentida pela experiência da ausência de distâncias e horizontes e somos convidados a um pensamento sedentário e ao esquecimento. Entramos no universo virtual da cibercultura. O virtual é o que não pode ser determinado por coordenadas espaciais e temporais, pois ele existe sem estar presente num espaço ou num tempo determinados – ou seja, para ele a atopia e a acronia são seu modo próprio de existência.

O ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase independente dos lugares geográficos (telecomunicação, telepresença) e da coincidência dos tempos (comunicação assíncrona). (...) apenas as particularidades técnicas do ciberespaço permitem que os membros de um grupo humano (que podem ser tantos quantos se quiser) se coordenem, cooperem, alimentem e consultem uma memória comum, e isto quase em tempo real, apesar da distribuição geográfica e da diferença de horários. (...) o ciberespaço é o vetor de um universo aberto, a dilatação de um espaço universal. (Lévy, 1999, pp. 50-51)

Atópica e acrônica, nossa experiência desconhece qualquer sentido de continuidade e se esgota num presente vivido como instante fugaz. Essa situação, longe de suscitar uma interrogação sobre o presente e o porvir, leva ao abandono de qualquer laço com o possível e ao elogio da contingência e de sua incerteza essencial. O contingente não é percebido como uma indeterminação que a ação humana pode determinar, mas como o modo de ser dos homens, das coisas e dos acontecimentos. Há uma adesão à descontinuidade e à contingência bruta, pois, ao perdermos a diferenciação temporal, não só perdemos a profundidade do passado, mas também perdemos a profundidade do futuro como

possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas.

Por isso, o pós-modernismo comemora o que designa de “fim da metanarrativa”, ou seja, os fundamentos do conhecimento moderno, relegando à condição de mitos eurocêntricos totalitários os conceitos que fundaram e orientaram a modernidade: as ideias de verdade, racionalidade, universalidade, o contraponto entre necessidade e contingência, os problemas da relação entre subjetividade e objetividade, a história como dotada de sentido imanente, a distinção e o modo de relação entre natureza e cultura, etc. Em seu lugar, o pós-modernismo afirma a fragmentação como modo de ser do real fazendo das ideias de diferença (contra a identidade e a contradição), singularidade (contra a de totalidade) e nomadismo (contra a determinação necessária) o núcleo provedor de sentido da realidade; preza a superfície do aparecer social ou as imagens e sua velocidade espaço-temporal; recusa que a linguagem tenha sentido e interioridade. Sob a ação das tecnologias virtuais, faz o elogio do simulacro, cuja peculiaridade, na sociedade contemporânea, encontra-se no fato de que por trás dele não haveria alguma coisa que ele simularia ou dissimularia, mas apenas outra imagem, outro simulacro.

Do ponto de vista político, a ideologia pós-moderna identifica racionalismo, capitalismo e socialismo: a razão moderna é exercício de poder ou o ideal moderno do saber como dominação da natureza e da sociedade; o capitalismo é a realização desse ideal por meio do mercado; e o socialismo o realiza por meio da economia planejada. Trata-se, portanto, de combater o racionalismo, o capitalismo e o socialismo seja desvendando e combatendo a rede de micropoderes que normalizam ou normatizam capilarmente toda a sociedade, seja erguendo-se contra a territorialidade das identidades orgânicas que sufocam o nomadismo das singularidades, seja, enfim, combatendo os investimentos libidinais impostos pelo capitalismo e pelo socialismo, isto é, mudando o conteúdo,

a forma e a direção do desejo. A ideologia pós-moderna opera, assim, três grandes inversões: substitui a lógica da produção pela da circulação (os micropoderes e o nomadismo das singularidades) e por isso substitui a lógica do trabalho pela da informação (a realidade como narrativa e jogos de linguagem) e, como consequência, substitui a luta de classes pela satisfação-insatisfação do desejo.

Diante disso, não é surpreendente a atual fascinação das esquerdas pós-modernas pelas ideias políticas de um ideólogo como Carl Schmitt, particularmente pelo “decisionismo” ou sua concepção da soberania como poder de decisão *ex nihilo* em situações de exceção (isto é, de guerra e de crise), numa palavra, por aquilo que Espinosa combateu audaciosamente e denominou com o nome de poder teológico-político, fundado no medo e na superstição. Uma decisão soberana, afirma Schmitt, é incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro. Também o gosto pós-moderno pelas singularidades nômades ou desterritorializadas e pela política como satisfação-insatisfação do desejo encontra eco em Schmitt, para quem a esfera política é autônoma, isto é, não é determinada pela economia, pela ética nem pelo direito, e se define pela oposição amigo-inimigo. Politicamente, amigo é o que compartilha nosso modo de vida, inimigo, o outro, “o estrangeiro” que ameaça nosso modo de vida e, com isso, nossa existência. A política não é senão o movimento que reúne e agrega os semelhantes – os amigos – para que entrem numa relação de força com o inimigo, isto é, o outro. Visto que não há uma determinação econômica, social ou histórica dos amigos e inimigos, esses agrupamentos são móveis, instáveis, nômades, variando conforme as circunstâncias.

Se reunirmos nomadismo, desterritorialização, satisfação imediata do desejo e a simplificação extrema do campo político

pela oposição amigo-inimigo, teremos, talvez, uma pista interessante para entender o fenômeno das redes sociais como produção pontual de eventos políticos.

Como se trata aqui da apropriação social e política de uma tecnologia – a tecnologia eletrônica –, vale a pena compará-la a uma outra. No século XVII, os radicais da revolução inglesa usaram de maneira admirável uma nova técnica de comunicação que estava diretamente ao seu alcance: a imprensa. Tratava-se de uma pequena prensa portátil, com tipos de madeira postos numa caixa e recipientes de tinta. Um revolucionário fabricava sua prensa, os tipos e pegava papel, punha esse material embaixo do braço, participava de uma reunião ou de uma discussão pública, e, a seguir, imprimia os resultados dos debates, produzindo panfletos que, em algumas horas, eram distribuídos por todo o país, mobilizando novos revolucionários. Os radicais não só deram um sentido revolucionário à nova ferramenta, mas também a um dos resultados da Reforma Protestante, qual seja, para combater a Igreja Católica e seu clero, único que lia a Bíblia e que se punha como mediador entre o fiel e Deus, os protestantes alfabetizaram a população e traduziram a Bíblia do latim para as línguas vernáculas. Assim, alfabetização e imprensa se tornaram instrumentos de ação política revolucionária.

Se levarmos em consideração o monopólio da informação pelas empresas de comunicação de massa, podemos considerar, do ponto de vista da ação política, as redes sociais como ação democratizante tanto por quebrar esse monopólio, assegurando a produção e a circulação livres da informação, como também por promover acontecimentos políticos de afirmação do direito democrático à participação. No entanto, se mantivermos a comparação com os revolucionários ingleses do XVII, será preciso assinalar duas diferenças significativas. A ação dos revolucionários ingleses era fundada num saber e numa prática autônomos, isto é, o revolucionário tinha o saber da técnica por ele empregada – fabricava a prensa e os tipos, produzia o panfleto e o distribuía –;

em contrapartida, os usuários das redes sociais são heterônomos sob dois aspectos: em primeiro lugar, não possuem o domínio tecnológico da ferramenta que empregam e, em segundo, não detêm qualquer poder sobre a ferramenta empregada, pois este poder é uma estrutura altamente concentrada, a *Internet Protocol*, com dez servidores nos Estados Unidos e dois no Japão, nos quais estão alojados todos os endereços eletrônicos mundiais, de maneira que se tais servidores decidirem se desligar, desaparece toda a internet; além disso, a gerência da internet é feita por uma empresa norte-americana em articulação com o Departamento de Comércio dos Estados Unidos, isto é, gere o cadastro da internet mundial. Assim, sob o aspecto maravilhosamente criativo e anárquico das redes sociais em ação política ocultam-se o controle e a vigilância sobre seus usuários em escala planetária, isto é, sobre toda a massa de informação do planeta.

## V

Merleau-Ponty escreveu certa vez que toda gente gosta que o filósofo seja um revoltado. A revolta agrada porque é sempre bom ouvir que as coisas como estão vão muito mal. Dito e ouvido isso, a má-consciência se acalma, o silêncio se faz e toda gente, satisfeita, volta para casa e para seus afazeres. O quadro que aqui tracei poderia parecer um grito de revolta contra o mal. No entanto, quero aqui fazer minhas as palavras do filósofo quando escreve:

O mal não é criado por nós nem pelos outros, nasce do tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que nova gente, suficientemente dura, será suficientemente paciente para refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação. (Merleau-Ponty, 1960, p. 47)

A *virtù* no e do pensamento nos leva ainda uma vez a Lefort, quando este, para responder à pergunta “filósofo?”, retoma a expressão cunhada por Vico, “mente heroica”, que o pensador napolitano empregara “para celebrar o risco de uma busca sem

modelos, liberta da autoridade do saber estabelecido, muito apropriada para reivindicar o desejo desmedido de pensar para além da separação das disciplinas do conhecimento, em busca da verdade” (Lefort, 1999, p. 339).

O que singulariza a filosofia é a pergunta: “o que é pensar?”. Isto, porém, não significa que a filosofia esteja circunscrita ao campo do conhecimento como relação entre sujeito e objeto – isto é, como campo das representações – nem como determinação de uma origem completamente determinada que as operações do pensamento dominariam e controlariam. A questão “o que é pensar?” é

uma questão ilocalizável e indeterminável que acompanha toda experiência do mundo – surge de relações, mais sensíveis e mais gerais, inscritas em órgãos de nosso corpo, abrindo-o aos outros e às coisas ao mesmo tempo em que se imprimem nele, ou surge de relações montadas por nós em virtude de nossa implicação numa cultura e, para além, numa história da humanidade. Nesse sentido, o que nomeamos como exigência filosófica nasceria, renasceria de toda parte, e seria regida, para o escritor-filósofo, pelo apelo da obra, na qual a questão permanece em busca de si mesma, reitera-se valendo-se de todos os lugares a que seu desejo singular a conduziu. (*Ibid.*, pp. 347-348)

A *virtù* sem resignação é o heroísmo que nos coloca, enquanto filósofos, na origem abissal da obra de pensamento como exercício da liberdade. Exercício árduo, escreve Espinosa nas derradeiras linhas da *Ética*, para lembrar ao leitor que “deve ser certamente árduo o que raramente se encontra”, pois, afinal, “tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro”.

## Com licença poética

*Adélia Prado*

Quando nasci um anjo esbelto,  
desses que tocam trombeta, anunciou:

vai carregar bandeira.  
Cargo muito pesado pra mulher,  
esta espécie ainda envergonhada.  
Aceito os subterfúgios que me cabem,  
sem precisar mentir.  
Não sou tão feia que não possa casar,  
acho o Rio de Janeiro uma beleza e  
ora sim, ora não, creio em parto sem dor.  
Mas o que sinto escrevo. Cumpro a sina.  
Inauguro linhagens, fundo reinos  
– dor não é amargura.  
Minha tristeza não tem pedigree,  
já a minha vontade de alegria,  
sua raiz vai ao meu mil avô.  
Vai ser coxo na vida é maldição pra homem.  
Mulher é desdobrável. Eu sou.

Por isso peço licença poética para refazer os versos de Drummond:

Mundo, mundo, vasto mundo  
Assim vasto é o meu coração.

11/11/2011

#### Referências bibliográficas

- LEFORT, C. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LÉVY, P. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signe*. Paris: PUF, 1960.

# O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo político<sup>1</sup>

Chantal Jaquet

Universidade de Paris I – Panthéon Sorbonne

*Tradução: Ricardo Mantovani*

<sup>1</sup> Uma versão mais breve deste texto foi publicada em espanhol com o título de “El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político”, *Spinoza séptimo coloquio*, Diego Tatián (org.), Córdoba, Editorial Brujas, pp. 281-294, 2011.



Preocupado em estabelecer uma política que esteja de acordo, na medida do possível, com a prática, e em deduzi-la da própria condição da natureza humana, Espinosa não alimenta a ilusão de que os homens poderiam viver exclusivamente guiados pela razão. É verdade que os homens são capazes de razão e podem formar ideias adequadas, que seja um mínimo de noções comuns que expressem as propriedades compartilhadas por todos os corpos, como a extensão, o movimento e o repouso. No entanto, em virtude de seu estatuto ontológico de modos finitos, necessariamente submetidos a causas exteriores que podem lhes ser contrárias, os homens são presas dos afetos passivos, de sorte que frequentemente são tirânicos, cheios de inveja e mais inclinados à vingança do que à piedade. “Por conseguinte, crer que se pode levar a multidão, ou aqueles que são sacudidos para todos os lados, dentro do jogo dos negócios públicos, a viver apenas segundo o preceito da razão, é sonhar com a idade de ouro dos poetas, quer dizer, com uma fábula” (Espinosa, 2005, I, 5).

Tudo isso é bem conhecido, e o autor do *Tratado político* extrai a consequência que se impõe, tomando os homens tal como eles são e não como se gostaria que fossem. A constituição e a conservação do corpo político não podem, pois, fazer apelo apenas à inteligência dos homens, à sua lealdade ou à sua boa fé, mas exigem uma arte de tirar proveito de suas paixões para constrangê-los a viver tal como se eles fossem razoáveis. Eis por que a sociedade civil e o corpo político não repousam, em primeiro lugar, num acordo fundado sobre a razão, mas sobre um afeto comum. É o que se percebe no § 1 do capítulo VI do *Tratado político*: “Porque os homens, como dissemos, são conduzidos pelo afeto mais do que pela razão, segue-se que a multidão entra naturalmente em acordo e quer ser conduzida como que por um só espírito, sob a condução não da razão mas de algum afeto comum: medo comum, esperança comum, ou *desejo frustrado* de vingar algum dano sofrido em comum (*vel desiderio commu-*

*ne aliquod damnum ulsciscendi*)” (*Ibid.*, VI, 1)<sup>1</sup>.

Se é clássico, desde Hobbes, considerar que um medo coletivo ou uma esperança compartilhada podem estar na origem de um acordo político entre os homens, por outro lado é surpreendente fazer, de uma aspiração a vingar um dano sofrido em comum, um dos princípios possíveis da união e da constituição de um corpo político. É verdade que Espinosa não diz, no § 1 do capítulo VI, que o Estado civil é efetivamente fundado sobre essa aspiração de se vingar de um dano sofrido em comum, somente afirma que a multidão prefere ser conduzida por esse afeto comum – ou por um outro – do que pela razão. Todavia, isso implica que, para pôr a multidão em acordo e fazer reinar a concórdia, o Estado deve levar em conta mais esta paixão do que apenas a razão e valer-se da arte de se utilizar da vingança para que todos, governantes e governados, façam, de bom grado ou à força, o que é necessário à salvação comum.

Portanto, a questão que se impõe é de saber como e por que esse desejo de vingar um prejuízo sofrido em comum pode unir a multidão em corpo e como que por um só espírito. Com efeito, essa via de acordo, aberta no *Tratado político*, dificilmente parece viável, para não dizermos que é sem saída, pois ela se choca contra um duplo problema, de perenidade e de legitimidade, que põe em xeque a natureza do corpo político e o seu estatuto. Em primeiro lugar, vê-se mal como a multidão poderia ser unida, de maneira duradoura, pela vingança, e como um corpo político estável poderia se constituir sobre tais bases. É verdade que a esperança e o medo são, também eles, afetos flutuantes e inconstantes, que não podem dar uma base absolutamente certa ao corpo político. Mas, se eles podem não dar essa segurança, é possível mantê-los por meio de promessas ou de ameaças e ver o Estado durar, nem que seja por desejo de segurança. Por outro lado, tão logo a ofensa

1 Tradução modificada (em itálico).

é vingada, a razão da união desaparece, e o corpo vingador se dissolve. Em segundo lugar, vê-se mal como o Estado poderia ser um Estado de direito, pois vingança chama vingança, de sorte que um corpo político fundado sobre essa base passional está sob o risco de ser despedaçado por uma violência constante, de ser destruído ou degenerar em tirania.

Toda a questão é, pois, determinar se a aspiração à vingança de um dano sofrido em comum pode, realmente, ser um dos fundamentos passionais do acordo da multidão e servir de meio ao Estado, para assegurar a obediência e garantir os direitos.

### *1. A originalidade dessa concepção e as razões de sua introdução*

Antes de responder a esta questão, é preciso sublinhar o caráter original desta hipótese de um acordo da multidão com base em uma aspiração comum à vingança. É verdade que, no que tange aos fatos, não poderia ser questão de conceber um Estado vingador puro e simples. Longe de serem exclusivos, os diferentes motivos que conduzem o homem a aspirar por natureza à sociedade civil se combinam e unem-se sob a forma daquilo que Espinosa chama de *medo da solidão*, que habita todos os homens em razão de sua incapacidade de se defender e de encontrar os meios de se conservar por si mesmos. A aspiração à sociedade civil não poderia, pois, resumir-se simplesmente ao desejo de vingança; todavia, é bastante notável constatar que ele faz parte dos afetos comuns suscetíveis de unir a multidão num corpo.

Com efeito, essa eventualidade não era considerada no *Tratado teológico-político*. Tanto no § 7 do capítulo V quanto no § 6 do capítulo XVI, o acordo mútuo, que conduz a fundar o Estado, repousa sobre a utilidade comum e obedece seja a motivos racionais, seja a motivos passionais, como o medo ou a esperança de viver em paz ou de se beneficiar da ajuda de outros para se conservar, mas nenhuma menção é feita a qualquer desejo de vingança. Não se encontra, igualmente, nenhum traço da existência de um móbil vingativo na origem da sociedade política no

escólio II da proposição XXXVII da *Ética* IV, consagrado à análise do estado natural e do estado civil. O *Tratado político* desenvolve, pois, uma via inteiramente nova para pensar a constituição do corpo político.

Poderíamos, então, ser tentados a aproximar esta tese daquela que será desenvolvida por Locke no *Segundo tratado sobre o governo civil*. Locke admite que cada um, no estado de natureza, se faz justiceiro das ofensas sofridas por outros ou por si mesmo, em virtude da lei natural que prescreve a preservação da humanidade. Cada um, nesse estado, tem o poder de punir as infrações à lei natural na medida de suas forças (Cf. Locke, 1977, II, 7-8). Ora, o gozo desse poder é muito aleatório e comporta riscos de fracasso e de excessos. Assim, uma das três razões pelas quais o homem vai se associar aos outros para formar a sociedade civil é a impotência para punir as ofensas de modo justo. Isto é o que se nota no capítulo IX do *Segundo tratado*: “os inconvenientes aos quais expõe o exercício irregular e incerto que cada um faz do poder que tem de punir as infrações dos outros incita-os a buscar refúgio no abrigo das leis estabelecidas de um governo e a tentar, assim, salvaguardar sua propriedade. É isto que dispõe cada um a renunciar sem mais ao seu próprio poder de punir aos outros” (Locke, 1977, IX, 126). O Estado se faz, pois, o braço vingador das ofensas não punidas. Contudo, além do fato de sua obra ter sido publicada em 1690 e não ter podido inspirar Espinosa, Locke não visava mostrar que a sociedade política é fundada sobre um desejo de vingança, mas sobre um desejo de justiça, o que não é a mesma coisa.

Espinosa, com efeito, não parte de um desejo de justiça, como se poderia esperar, mas de uma aspiração à vingança. É verdade que no *Tratado teológico-político* figuram análises das quais se podem encontrar ecos em Locke, pois os homens estabelecem um pacto em que cada um, entre outras coisas, estipula e promete muito firmemente “defender o direito do outro como se fosse o seu” (Espinosa, 1999, XVI, 5, p. 511; G. III, p. 191). Mas, se Espinosa preocupa-se igualmente com a justiça e com a sua aplicação,

ele a distingue claramente da vingança. Assim como a injustiça, a justiça é um conceito político, que não pode ser conhecido fora de um Estado. Ela designa a vontade constante de atribuir a cada um o que lhe cabe em virtude das decisões do direito comum (Cf. Espinosa, 2005, II, 23). A vingança, por outro lado, é um afeto que pode ser conhecido fora de um Estado, e que pertence ao registro das paixões tristes. Segundo a definição XXXVII da *Ética* IV, a vingança (*vindicta*) é “o desejo (*cupiditas*) que nos excita por ódio recíproco a fazer mal a quem, com igual afeto, nos infligiu um dano”. No *Tratado político*, o acordo da multidão não parte de um desejo de justiça – e por um bom motivo: no estado de natureza não há justiça –, mas de vingança. Portanto, a aproximação com Locke, que admite uma justiça natural, não é nada pertinente. A despeito das aparências, a hipótese de um impulso vingador na origem do Estado não é uma ideia que flutua no ar do tempo. Espinosa abre, pois, uma via original, ao apresentar o desejo de vingança como um princípio de acordo da multidão sobre o qual o Estado pode se fundar, ao lado do medo e da esperança ou de qualquer outro afeto comum<sup>2</sup>.

Podemos, então, nos interrogar sobre as razões dessa inovação e sobre as condições que a tornaram possível. A introdução de um novo motivo passional presidindo o acordo da multidão é consecutiva à mudança do estatuto e do modo de constituição do Estado no *Tratado político*, que operam um aumento consi-

2 Os comentadores, em geral, nada disseram sobre esse ponto e negligenciaram totalmente este afeto que Espinosa, no entanto, faz questão de citar nominalmente. É verdade que existem outros afetos comuns suscetíveis de unir a multidão em corpo, como a indignação, sobre a qual Alexandre Matheron voltou sua atenção em seu artigo “L’indignation et le conatus de l’État spinoziste”, (retomado nos *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS, Éditions, 2011, p. 218-229). De qualquer modo, não é a indignação (*Indignatio*), como ódio por alguém que fez mal a outrem (Cf. *Ética*, III, definições dos afetos, XX) que é aqui mencionada, mas o *desiderium*, que é um outro afeto (Cf. *Ética*, III, definições dos afetos, XXXII) ao qual será necessário que voltemos mais adiante. De resto, isto se explica pelo fato de que, se a indignação que federa a multidão pode dar início a um novo acordo político, ela é evocada por Espinosa, nos § 4 e § 6 do capítulo IV, mais para explicar a destruição dos Estados do que para compreender sua instituição e sua conservação.

derável do papel atribuído aos afetos. O Estado não resulta mais de um contrato como no *Tratado teológico-político*, mas de uma composição complexa de corpos. Esse novo móbil é revelador de sua própria natureza, de seu princípio de constituição e do modo de ligação dos homens, que entram em acordo para dar forma ao corpo político tomando como base os seus afetos. Bem mais do que aquele que resulta do medo ou da esperança, o acordo nascido do desejo de vingança faz surgir o Estado por aquilo que ele é, a saber, o resultado de uma liga ou de uma conspiração, e não de um contrato. Se o Estado civil tem por origem a vontade de uma multidão desejosa de se vingar, ela não se distingue radicalmente de uma liga suscetível de se dissolver assim que os facciosos estejam satisfeitos. Isto quer dizer, então, que o Estado não é senão uma liga mais poderosa e os cidadãos não são nada além de conspiradores confessos?

Uma tal conclusão não teria nada de escandaloso para Espinosa, pois ele mesmo reivindica esta filiação, mostrando que o acordo da multidão para se unir em sociedade civil obedece aos mesmos motivos que determinam a formação de uma liga. No § 1 do capítulo VI, com efeito, para explicar a aspiração natural à sociedade civil ligada aos afetos comuns, ele remete expressamente ao artigo 9 do capítulo III, onde está estipulado que “os homens são naturalmente inclinados a se ligar (*conspirare*), seja em razão [de uma esperança ou] de um medo comum, seja no desejo de se vingar de algum dano sofrido em comum”. Os móveis que presidem o acordo da multidão para formar um corpo vingador e um corpo político são, pois, os mesmos. Espinosa não estabelece, inicialmente, diferença de natureza entre a constituição de um corpo político e aquela de uma conspiração. É verdade que, no § 9 do capítulo III, trata-se de uma conspiração no interior de uma cidade já constituída, ao passo que, no § 1 do capítulo VI, trata-se de uma conspiração com vistas a uma cidade que ainda não está constituída. No primeiro caso, a liga se forma contra a cidade e, no segundo, se forma para a cidade.

No entanto, a liga e a sociedade civil não são de uma essência radicalmente distinta: elas obedecem ao princípio de união e de composição dos corpos que rege toda a física de Espinosa<sup>3</sup>: corpos que se comprimem e empenham-se em dar uma forma uns aos outros ou que comunicam entre si o mesmo movimento, ou a mesma emoção, se nos colocarmos não mais do ponto de vista físico, mas do mental. Desde então, não é necessário pensar a formação do corpo político sobre outro modelo que não aquele da formação de um corpo qualquer, por composição, e imaginá-lo como um momento solene em que os homens, por contrato, decidem transferir seu direito natural a uma instância superior. O corpo político nasce de uma união de corpos que convergem e confluem sob a pressão de causas exteriores, e que são perpassados pelo mesmo movimento de medo, de esperança ou de sede de vingança que comunicam uns aos outros. Não há, pois, contrato ou compromisso na origem do Estado, mas um concurso de afetos, um movimento de composição sob a pressão de causas exteriores.

Os contratos ou os compromissos não são, assim, nada além de formas verbais ou escritas, exprimindo a comunicação e a conservação do mesmo afeto, e não duram senão enquanto estes afetos perduram, como se pode ver no § 12 do capítulo II<sup>4</sup>. Espi-

3 Cf. na *Ética* II a definição de corpos compostos que segue a proposição XIII: “Quando um certo número de corpos, de mesma grandeza ou de grandeza diferente, são pressionados por outros de tal modo a se apoiarem uns sobre os outros, ou, ainda, quando estão em movimento na mesma velocidade ou em velocidade diversa, comunicando uns aos outros seus movimentos segundo uma relação precisa, diremos que estes corpos estão unidos entre si e que, juntos, compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue de todos os outros por esta união entre corpos”.

4 “Um compromisso pelo qual prometemos, de modo puramente verbal, fazer tal e tal coisa que, com direito, poderíamos não fazer – ou inversamente – não continua válido senão enquanto a vontade daquele que se comprometeu não varia. Com efeito, aquele que tem o poder de se desligar de um compromisso na realidade não cedeu seu direito: apenas proferiu palavras. Se, pois, sendo juiz de si por direito de natureza, ele mesmo julgou – com razão ou erroneamente, pois errar é próprio do homem – que de um dado compromisso resultará mais prejuízo do que vantagem, é em virtude de uma opinião que lhe é própria que estimará dever se desligar de seu compromisso, e (*pelo artigo 9 deste capítulo*) se desligará, então, por direito de natureza”.

nosa dessacraliza, pois, a formação do Estado. Em suma, o corpo político não é um império dentro de um império, ele obedece ao princípio que preside à formação de todos os corpos. O Estado não é senão uma liga que perdura ou que se prolonga através de outros meios. É uma conspiração complexa, que não se distingue de uma simples liga por uma diferença de natureza, mas por uma diferença de grau. Assim, o acordo que resulta da vingança revela a natureza profunda da união da multidão, da qual é o sintoma privilegiado.

Diferentemente das outras associações, no entanto, o corpo político, para Espinosa, jamais se dissolve totalmente. Ele muda de forma, mas nunca é abolido por completo. A razão disso é que os motivos que presidem à sua constituição perduram, malgrado as discórdias e as sedições, pois o medo da solidão continua sendo o mais forte: “ninguém, solitariamente, é suficientemente forte para se defender e para obter tudo aquilo que é necessário à vida, daí se segue que os homens aspiram naturalmente à sociedade civil e que não podem jamais aboli-la completamente” (Espinosa, 2005, VI, 1).

Mas, se o móbil da vingança tem o mérito de destacar a natureza conspiratória do Estado, por outro lado, ele não parece capaz de nos dar a entender a especificidade deste último. Parece, com efeito, incapaz de dar as razões de sua perenidade. Ainda que, quando se trata dos fatos, todos os móveis estejam combinados, no entanto, é difícil entender como um Estado poderia perdurar com base na vingança e distinguir-se de uma liga temporária. Parece assim que este terceiro meio de pôr os homens em acordo não tem a eficácia dos dois precedentes e é mal adaptado à constituição e manutenção do Estado.

## 2. O desejo de vingança: um princípio político problemático

Construído sobre o modelo de uma liga de vingança, o Estado correria forte risco de ser frágil e ver-se ameaçado por uma avalanche de violências, tanto internas como externas, bem como

exposto a represálias devastadoras. Ser-lhe-ia necessário, constantemente, reprimir a vingança dos cidadãos e batalhar contra os inimigos. Nestas condições, parece evidente que o uso da aspiração à vingança não é um bom meio para o Estado governar, garantir a paz e a segurança. Como se poderia, pois, conceber a fundação de um acordo político sobre um afeto tão destrutivo?

Se existem paixões boas que podem remediar a fraqueza da razão, a vingança, segundo o próprio Espinosa, delas não faz parte e, desse ponto de vista, os três tipos de afeto passional pelos quais a multidão quer ser conduzida não se situam sobre o mesmo plano. A esperança, com efeito, é uma paixão que aponta a dependência em relação a causas exteriores incertas, mas é um afeto alegre, que aumenta a potência de agir. Segundo a definição XII da *Ética* III “a esperança (*spes*) é uma alegria inconstante que nasce de uma ideia de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos alguma dúvida”. É verdade que a esperança, como lembra a explicação, está sempre misturada ao medo, pois o evento esperado é incerto. Nesse sentido, ela é marcada pela tristeza. Enquanto alegria, no entanto, a esperança possui uma positividade, e Espinosa apresenta-a, preferencialmente, como o motor de uma multidão livre: “uma multidão livre é, com efeito, conduzida pela esperança mais do que pelo medo; uma multidão submissa, mais pelo medo do que pela esperança” (Espinosa, 2005, V, 6).

Se o medo é uma paixão triste e, portanto, menos favorável à potência de agir do que a esperança, ele não é mau em si mesmo. Como o seu contrário, ele é sempre um sentimento misto, pois a tristeza que ele comporta é inconstante e não exclui lampejos de esperança, devido à incerteza do acontecimento. Aliás, Espinosa nunca afirma, expressamente, que o medo é mau. Ele diz que “os afetos de esperança e de medo não podem ser bons por eles mesmos” (Espinosa, 1988, IV, XLVII); admite, pois, que podem sê-lo indiretamente, notadamente quando vêm contrariar uma alegria excessiva (*Ibid.*). Essa tese será corroborada no escólio da proposição LIV da *Ética* IV:

Como os homens vivem raramente sob o ditame da razão, esses dois afetos, a saber, a humildade e o arrependimento, tanto quanto a esperança e o medo, apresentam mais vantagens do que inconvenientes; e, por conseguinte, se for necessário pecar, é preferível que se peque nesse sentido.

E acrescenta, mais abaixo: “a turba é terrível quando está sem medo”, o que prova que esse afeto triste pode ter virtudes ao moderar os excessos.

Por outro lado, a vingança jamais pode ser boa, e Espinosa não a inclui dentre os afetos que contêm a turba. Enquanto é animada por um espírito de ódio, a vingança é sempre má. Se o medo e a esperança podem, indiretamente, ser bons, esse não é o caso do ódio. Segundo a proposição XLV da *Ética* IV “o ódio não pode jamais ser bom”, e Espinosa tem o cuidado de precisar, no corolário I, que “a inveja, a zombaria, o desprezo, a cólera, a vingança, e todos outros afetos que se relacionam com o ódio, ou que dele nascem, são maus”. Não se pode ser mais claro, a vingança é má. Assim sendo, é possível perguntar se um Estado não estaria equivocado ao querer explorar o desejo de se vingar.

Antes de mais nada, é preciso notar que Espinosa não leva em conta todas as aspirações particulares à vingança, mas foca somente nas relacionadas a um dano *sofrido em comum*. Dito de outro modo, ele exclui todo acordo da multidão fundado sobre motivos de vingança pessoal, retendo apenas o caso de um dolo coletivo (como a tentativa de exterminação de uma raça, de exploração ou de despojo de uma classe para o proveito de uma minoria), ou de um dano individual através do qual o conjunto de uma comunidade se encontra ameaçado e lesado. Isso restringe, pois, o campo dos móveis vingativos que presidem o acordo.

Mas, que a injúria seja ou não comum – e queiramos vingarnos coletivamente, solitariamente, ou ainda vingar outrem –, em nada altera o caso: a vingança não é boa. Poder-se-ia, assim, aplicar-lhe aquilo que Espinosa diz a propósito da indignação,

no capítulo XXIV da *Ética* IV: ela “se dá o ar de uma espécie de equidade; no entanto, vive-se sem lei onde é permitido a cada um realizar julgamentos sobre os atos de outrem, e de vingar seu direito ou mesmo o de outrem, (*suum vel alterius jus vindicare licet*)”. Como aquilo que é a negação da lei poderia dar lugar a leis? Nessas condições, não parece razoável que o Estado se apoie sobre tal princípio. Isto quer dizer que uma tal empreitada seja ilegítima? Tal conclusão seria, no mínimo, apressada, até mesmo errônea, pois o que é mau não é, apenas por isso, ilegítimo.

Com efeito, ocorre com os Estados o mesmo que com os indivíduos humanos. Quer eles sejam regidos pelo desejo cego ou pela razão, perseveram em seu ser por um direito soberano de natureza. Eles agem, pois, sempre de direito, quer dizer, tanto quanto lhes permite sua potência, e, nesse sentido, não há nada de ilegítimo no fato de eles se fundarem sobre o desejo de vingança da multidão. Aliás, Espinosa apresenta, expressamente, a vingança como um direito, notadamente no escólio II da *Ética* IV, XXXVII: “É pelo soberano direito de natureza que cada um julga o que é bom e mau e vela por seu interesse segundo seu próprio temperamento [...] e se vinga (*vindicat*)”. É verdade que esse direito é mais imaginário do que real, pois cada um só se beneficia de seu próprio direito na exata medida em que tem o poder de repelir as forças contrárias e de vingar como bem entende um dano sofrido, como é dito no § 9 do *Tratado político*, II. Há, pois, para cada um, um direito de vingança, que se estende até os limites de sua potência. A constituição de um corpo político não abole esse direito de vingança, mas comunica-o à sociedade. A sociedade, diz Espinosa, no mesmo escólio II da *Ética* IV, XXXVII, deve “reivindicar para si mesma o direito que cada um tem de se vingar”. Como todos os direitos, o direito natural de se vingar não é suprimido, mas conservado no Estado civil, onde o soberano pode usá-lo e exercê-lo como bem entender, dentro dos limites de sua potência. Esse poder de se vingar é, aliás, uma das prerrogativas que manifesta sua autoridade e independência. É,

notadamente, um dos signos que Espinosa faz valer no *Tratado teológico-político* para testemunhar o fato de que os Estados dos Países-Baixos continuam soberanos, malgrado haver condes em seu comando<sup>5</sup>.

É bem verdade que é necessário distinguir o Estado que governa de direito e o melhor Estado, que é instituído segundo o comando da razão, e que dispõe de uma potência superior, como nos indica Espinosa no § 1 do capítulo V do *Tratado político*. Desse ponto de vista, um Estado justo, que dá a cada um aquilo que lhe é devido num espírito de equidade e sem ódio é, inegavelmente, superior a um Estado vingador, que pune com crueldade. Daí não se segue que a vingança não seja legítima, como podem sê-lo todas as paixões tristes, na medida em que ela é a expressão do direito natural. É claro, no entanto, que ela não é a marca de uma força de espírito, e que um Estado que nela se apoie mal merece o nome de Estado, pois está no mais baixo grau de sua potência e se assemelha mais a um deserto do que a uma comunidade em paz. Mas isso quer dizer, então, que uma união baseada sobre uma aspiração comum à vingança é própria aos Estados impotentes, e que é necessário substituir, na medida do possível, essa aspiração, na ausência da razão, pelo medo ou pela esperança? A questão que se põe é a de saber como um Estado poderia realmente se fundar sobre um tal afeto e desenvolver uma arte de governar, evitando os reveses ligados ao risco de excesso e de tirania. Dito de outro modo, pode haver, em política, um bom uso da aspiração à vingança?

5 “Quanto aos Estados da Holanda, até onde eu sei, eles jamais tiveram reis. Tiveram somente condes, aos quais o poder de Estado nunca foi transferido. Com efeito, como os próprios Estados soberanos da Holanda tornaram oficial numa apologia publicada à época do conde Leicester, eles sempre se reservaram o direito de chamar os condes a seus deveres e sempre conservaram poder suficiente para defender sua autoridade e a liberdade dos cidadãos, *para se vingar dos condes caso estes se tornassem tirânicos*, e de contê-los de tal modo que nada pudessem executar sem a autorização e a aprovação dos Estados”. (Espinosa, 1999, XVIII, p. 603).

### 3. Do bom uso do desejo de vingança: a distinção entre desiderium e cupiditas

Levando-se em conta o modo como apresenta sua intenção, no § 1 do capítulo VI do *Tratado político*, Espinosa parece pender para a afirmativa, pois ele admite, sem dificuldade, que o Estado deve, na impossibilidade de conduzir os homens pela razão, governá-los por um afeto comum qualquer (*aliquo affectu*). Se ele prefere a esperança ao medo, jamais declara que a aspiração comum à vingança é um móbil de união inferior aos dois outros e que esse afeto não é suscetível de ser bem utilizado. Para compreender verdadeiramente sua tese, é necessário analisar a natureza exata do afeto em questão. Inicialmente, é preciso notar que Espinosa não faz alusão à vingança enquanto tal e nem mesmo a um desejo de vingança, entendido como *cupiditas*, mas a um *desiderium*. Os diferentes tradutores, geralmente, traduzem este termo por “desejo”<sup>6</sup>, o que oblitera a distinção entre *cupiditas* e *desiderium*.

Independentemente de seu objeto, o *desiderium* é apresentado na *Ética* como uma espécie de tristeza ligada à ausência de uma coisa que amamos ou que gostaríamos de ter: “Esta tristeza,

6 Este é o caso da tradução de Émile Saisset, revisada por Laurent Bove, que fala de um “desejo de se vingar de algum dano” (*Traité politique*, traduzido por Émile Saisset, Paris, Livre de poche, 2002, VI, § 1, p. 164); este é o caso de Madeleine Francès, que menciona, ao lado do medo e da esperança, “o desejo de vingar algum prejuízo sofrido por todos” (*Traité de l'autorité politique*, traduzido por Madeleine Francès, Paris, Éditions, La Pléiade, Gallimard, p. 952), mas também aquele de Charles Appuhn ou de Pierre-François Moreau, que fazem alusão ao “desejo de se vingar” (*Traité politique*, traduzido por Charles Appuhn, Paris, GF, 1966, p. 41; *Traité politique*, traduzido por Pierre-François Moreau, Paris, Éditions Réplique, 1979, VI, § 1, p. 59). Sylvain Zac também se refere a “um desejo comum de se vingar de um dano sofrido” (*Traité politique*, traduzido por Sylvain Zac, Paris, Vrin, 1968, p. 89). Bernard Pautrat, mais recentemente, menciona, por sua vez, “o desejo comum de vingar algum dano sofrido em comum” (*Traité politique*, traduzido por Bernard Pautrat, Paris, Éditions Allia, 2013, p. 63). Charles Ramond evita confundir, sob o mesmo vocábulo – desejo (*désir*) – o *desiderium* e a *cupiditas*, e fala da “impaciência de vingar algum dano sofrido em comum”, mas o termo paciência não é muito adequado, e isto por duas razões. De um lado, corre-se o risco de introduzir uma confusão com a passagem do capítulo XIII da *Ética* IV, onde Espinosa evoca aqueles que criticam os vícios dos homens e que, com a alma impaciente, preferem ir viver com as bestas, e onde ele emprega a expressão *animi impatientia*, e não a palavra *desiderium*. Por outro lado, ele oculta o fato de que o *desiderium* é um afeto que possui uma definição bem precisa em Espinosa.

enquanto ela concerne à ausência de algo que amamos, se chama *desiderium*” (Espinosa, 1988, III, XXXVI, Escólio). O termo *desiderium* é difícil de traduzir e, sem dúvida, a expressão *anseio frustrado* (*souhait frustré*), empregada por Charles Appuhn, capta melhor seu espírito do que o termo *pesar* (*regret*), empregado por Caillois ou Pautrat. No caso de que tratamos, falar de um *anseio* ou *desejo frustrado* de vingança é mais inteligível do que falar de um *pesar* de vingança, ou então seria necessária uma longa perífrase, e evocar o *pesar de não poder se vingar*. O *desiderium*, de fato, implica uma forma de *pesar*, mas esse termo é muito marcado por uma conotação temporal, ligada ao passado, e não traz, suficientemente, a dimensão do *anseio* relacionado ao futuro, e ao qual o futuro deu as costas. Espinosa dá uma definição de *desiderium* mais precisa na *Ética* III: “*Desiderium* é o desejo ou apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela lembrança dessa coisa e, ao mesmo tempo, é contrariado pela lembrança de outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida”. *Desiderium* é, pois, um afeto complexo, que combina três determinações, a lembrança da coisa amada, a lembrança das causas que excluem sua existência e o desejo presente de apossar-se dela e, no futuro, possuí-la. (Cf. Definições dos Afetos, XXXII)

É verdade que o *desiderium* não é radicalmente diferente da *cupiditas*; como todo afeto, ele é uma forma de desejo ou de apetite e, por isso, não é totalmente falso falar de um *desejo de vingança*, como faz a maioria dos tradutores. Entretanto, isso leva a um empobrecimento de sentido e a um risco de erro. Diferentemente da *cupiditas* em geral, o *desiderium* exprime a tensão entre a aspiração a uma coisa e os obstáculos que, efetivamente, impedem de realizá-la. Eis por que ele aparece como uma aspiração contrariada ou como um *anseio frustrado*, que continua à espera de satisfação.

O fato de que Espinosa evoque um *desiderium* de vingança de preferência a uma *cupiditas* não é anódino, e as razões dessa escolha terminológica são perfeitamente lógicas. O *desiderium* é

um desejo de possuir ou de apossar-se de uma coisa cuja lembrança é, ao mesmo tempo, viva, como se ela estivesse presente, mas fosse refreada por imagens que excluem sua existência. Aplicado à vingança, o anseio frustrado é o desejo de se fazer pagar por um dano, contrariado pelas causas que excluem sua satisfação. Pode-se compreender, então, que o *desiderium*, o anseio frustrado de se vingar, conduz os homens a unirem-se e a se associar, pois a associação, ao que parece, realizaria esse projeto e faria desaparecer a representação de causas que a ele se opõem. Se a vingança é má, por outro lado, o *desiderium*, se não é mau em si mesmo, pode ser bom de modo indireto. Não é necessário, pois, confundir a vingança em si mesma com o *desiderium* de vingar uma ofensa sofrida em comum. Eis por que é interessante constatar que Espinosa não fala de *cupiditas*, mas de *desiderium*. Com efeito, a cremos na definição XXXVII da *Ética* III, a vingança tomada como *cupiditas* nos excita, por ódio recíproco, a fazer mal àquele que nos prejudicou. Ela é, por isso, sempre má. Espinosa insiste no fato de que a regra de vida correta é vencer o ódio pelo amor ou pela generosidade, e não compensá-lo com um ódio recíproco. (Espinosa, 1988, IV, XLVI). É por isso que, no escólio da *Ética* V, X, ele, para gravar esta regra em nossa memória, preconiza: “pensar nas ofensas que os homens se fazem habitualmente, sobre elas meditar com frequência, assim como na maneira e no meio de rebatê-las ao máximo através da generosidade”. Se essa regra de vida é difícil de ser aplicada, é claro, em todo caso, que é necessário se esforçar para renunciar à vingança enquanto desejo em ato, *cupiditas*, de fazer o mal. “Quem quer se vingar das ofensas por um ódio recíproco vive, com certeza, miseravelmente”. (*Ibid.*, IV, XLVI, Escólio)

Por outro lado, a vingança, enquanto anseio *frustrado*, não é diretamente boa, mas pode sê-lo indiretamente. O *desiderium* de vingança é, de certo ponto de vista, o contrário da *cupiditas* de vingança. Enquanto anseio frustrado, o *desiderium* implica, com efeito, que o ato vingativo não seja realizado, pois uma determina-

ção externa vem contrariá-lo, ao passo que a *cupiditas* implica que tal ato seja realizado, pois uma determinação interna nos impele a cumpri-lo. Lembremos que a *cupiditas* é “a essência mesma do homem, enquanto concebemo-la como determinada, em virtude de uma afecção sua qualquer, a *fazer alguma coisa*” (*Ibid.*, III, Definições dos Afetos I<sup>7</sup>). Devido a um impedimento, o *desiderium* supõe uma determinação a não realizar a vingança, ao passo que a *cupiditas* supõe uma determinação a realizar a vingança. Enquanto a ação de fazer mal a outrem não é consumada, o *desiderium*, contrariamente à *cupiditas*, continua inofensivo e não pode ser considerado como absolutamente mau.

Não somente ele não é diretamente nocivo como pode ser indiretamente bom, por pelo menos duas razões. De um lado, esse afeto não é apenas um motivo adicional para a união política da multidão e não serve apenas para iniciá-la. Ele é também um poderoso cimento para conservá-la, pois, para poder ser satisfeito, faz com que os homens, com a alma constante, suportem condições de vida rudes e se curvem a penosas regras. O Estado tem, pois, todo interesse em explorá-lo, já que este afeto dá a perseverança na obediência que a inconstância da esperança e do medo não podem sempre garantir de maneira tão eficaz. É o que se depreende do exemplo dado por Espinosa na *Ética* IV, capítulo XIII: crianças e adolescentes

que não podem suportar, com constância, as reprimendas de seus pais, se refugiam no serviço militar, preferindo os inconvenientes da guerra e a autoridade de um tirano às vantagens domésticas e às admoestações parentais, suportando que lhes seja imposto não importa qual fardo, *desde que eles se vinguem de seus pais*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Grifo nosso.

<sup>8</sup> Grifo nosso. No seu *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, II, XXVIII, Maquiavel, do mesmo modo, fazia valer o caráter tenaz e contínuo do desejo de vingança, que faz com que tudo seja sacrificado com vistas a ser satisfeito: “Quem é ultrajado profundamente e não recebe a reparação exigida, se vive numa república, procurará

De outro lado, o *desiderium* de vingança pode ser indiretamente bom, se utilizado a serviço da justiça. Se é necessário rebater as ofensas com generosidade, isso não implica, no entanto, oferecer a outra face. No capítulo VII do *Tratado teológico-político*, com efeito, Espinosa insiste no fato de que esse preceito crítico não vale senão para os tempos de repressão, quando é impossível fazer reinar a justiça e quando de nada serve pagar a violência com a violência, pois então haveria consequências mais prejudiciais a cada um do que há na ofensa primeira. Por outro lado, nas cidades de direito, é dever de cada um fazer respeitar a justiça e reclamar a sanção dos prejuízos sofridos.

Este ensinamento do Cristo e de Jeremias – suportar as injustiças e ceder em tudo aos ímpios – não vale senão onde a justiça é negligenciada e nos tempos de opressão, mas não num Estado bem regrado. Muito ao contrário, num Estado bem regrado, onde a justiça é defendida, cada um é obrigado, caso queira ser justo, a exigir reparação diante do juiz pelas injustiças sofridas (Lv. 5: 1): e isso não por vingança (*vindictam*) (Lv. 19: 17-18), mas com a intenção de defender a justiça e as leis da pátria e para que a maldade não seja vantajosa para os maus. Todas essas coisas concordam perfeitamente com a luz natural (Espinosa, 1999, p. 293).

Se Espinosa considera a vingança como contrária à razão e à justiça, por outro lado o *desiderium* de vingança pode ser compatível com elas e constituir uma potência auxiliar a seu serviço, *na medida em que continua na ordem de um anseio frustrado sem passagem ao ato*. Desse ponto de vista, o anseio frustrado de vingar uma ofensa sofrida em comum pode ser a face passional do desejo de justiça e constituir a imitação de uma conduta conforme à ra-

satisfazer seu ressentimento com a ruína do país; se vive sob um príncipe, e tem algum orgulho no seu espírito, não sossegará até executar uma vingança espantosa, ainda que isto represente sua própria perdição” (Maquiavel, 2000) [N. da T.].

zão, e pode, nesse sentido, ser um motor e um impulso da justiça. Com efeito, o ato de punir um dano sofrido em comum, ato que deriva do Estado e que constitui a meta visada pela multidão, não tem nada de mau, tomado em si mesmo, pois é a expressão de uma potência e de uma virtude. Nenhuma ação tomada em si mesma é boa ou má, não se tornando uma destas duas coisas senão na proporção dos afetos ativos ou passivos que a determinam, como o demonstra a *Ética* IV, LIX: “a todas as ações às quais nos determina um afeto que é uma paixão, nós podemos ser determinados sem ele, pela razão”. Isso é assim tanto para o ato de punir quanto para o de golpear, ao qual Espinosa se refere no escólio dessa mesma proposição:

A ação de golpear, enquanto consideramo-la fisicamente, e se prestamos atenção somente ao fato de que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo seu braço para baixo, é uma virtude, que se concebe pela estrutura do corpo humano. Se, pois, um homem tomado pela cólera ou pelo ódio é determinado a fechar a mão e a mover seu braço, isso ocorre, como mostramos na segunda parte, porque uma só e mesma ação pode estar associada a quaisquer imagens das coisas, e, por conseguinte, podemos ser determinados a uma só e mesma ação tanto por causa de imagens de coisas que concebemos confusamente quanto por imagens de coisas que concebemos clara e distintamente. É evidente, pois, que todo desejo que nasce de um afeto que é uma paixão não teria uso algum, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão.

O ato de golpear é um só e mesmo gesto, que é, em cada caso, uma paixão ou uma ação, segundo ele esteja associado à imagem da vingança ou àquela da justiça.

Mas, a partir do momento em que o carrasco atrás do qual se escondem os cidadãos age segundo a lei, pouco importa ao Estado que o ato de punir seja resultado do desejo de justiça ou de um anseio frustrado de vingança. O Estado faz uso de um desejo nascido de um afeto passivo, o *desiderium* de vingança, para produzir

um efeito análogo, em ato, àquele de um afeto ativo, o desejo de justiça. Como lembra o escólio, esse anseio frustrado não teria nenhum uso se os homens pudessem ser conduzidos pela razão. Mas este não é o caso. Na ausência do desejo ativo de justiça, é necessário utilizar a forma passional da vingança. Esse *desiderium* de vingança não tem, pois, nada de mau e, longe de visar perpetuar a frustração, é bom, ao contrário, satisfazê-lo. É o que se depreende do escólio da *Ética* III, XXXIX: “por *bem* eu entendo aqui todo tipo de alegria, bem como tudo que para ela contribui, e, principalmente, aquilo que satisfaz o *desiderium*, seja ele qual for”. Não se pode ser mais claro: satisfazer o *desiderium*, qualquer que seja sua natureza, é um bem.

Em definitivo, um acordo afetivo da multidão baseado no desejo de vingar um dano sofrido em comum pode, sem contradição, resultar na constituição de um corpo político estável, por pouco que compreendamos a natureza do *desiderium* e desde que não o confundamos com a vingança em ato e seu cortejo de destruição. É desta paixão complexa, tanto quanto do medo e da esperança, que podem nascer o direito coletivo e a justiça, se não puderem ser o produto da razão. Paradoxalmente, a frustração tem uma positividade, pois na medida mesma em que o desejo de se vingar não é cumprido ele pode reunir a multidão em confederação e conduzir à constituição de leis comuns, para a proteção de cada um e a reparação dos danos sofridos. O atual fascínio pelo conceito de indignação, que Espinosa não apresenta jamais como uma virtude em si, não deve, pois, ocultar o papel político maior desse *desiderium* de vingança, enquanto ele exprime o sofrimento impotente de uma multidão lesada à espera de reparação. O *desiderium*, definido como tristeza ligada à ausência daquilo que amamos, pode, assim, tornar-se um motor da história e pôr a multidão em marcha em busca de uma satisfação.

Ao introduzir esse novo motivo de união no *Tratado político*, Espinosa tem por intenção que os afetos tristes sejam aproveitados

na política, e colocados a serviço de uma potência superior, para a maior alegria de todos.

Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. *Traité Théologico-Politique*. Trad. Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 1999.

\_\_\_\_\_. *Éthique*. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1988.

\_\_\_\_\_. *Traité Politique*. Trad. Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.

LOCKE, J. *Deux traités du gouvernement civil*. Trad. Bernard Gilson. Paris: Vrin, 1977.

MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Trad. Toussaint-Guiraudet. Paris: Flammarion, 1985.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le Prince*. Trad. Jean Anglade. Paris: Éditions de Poche, 1972.

# De Lípsio a Espinosa. Do horizonte da guerra à paz

Jacqueline Lagrée

Universidade de Rennes-1

*Tradução: Tessa de Moura Lacerda*

discurso 45/2



## Introdução

Por que trabalhar este tema, a guerra e a paz, que pode parecer distante do proposto para este colóquio, sobre *Republicanism e democracia*? Porque muitas coisas foram escritas, inteiramente pertinentes, sobre Espinosa, poeta da democracia, herdeiro do republicanismo de Maquiavel. Daí o desejo de considerar o problema a partir de uma outra perspectiva: sobre qual modelo se apoia a reflexão política na época clássica? A cidade grega? O império romano? A teocracia hebraica? As repúblicas italianas? A federação das Províncias unidas? Por que privilegiar um e não outro? Quais as consequências e apostas?

A reflexão política do século XVII não parte de um nada, e suas origens não se restringem apenas a Maquiavel e Tácito, explicam-se também por diferenças em relação a uma corrente extremamente forte no final do século XVI e no início do XVII: o neoestoicismo. Essa corrente é conhecida sobretudo por sua reabilitação da moral do Pórtico, mas a condensação de reflexões antigas sobre política em Justo Lípsio teve influência não apenas na vida política holandesa (com a defesa do princípio “uma só religião de Estado”<sup>1</sup>) mas também sobre Maurício de Nassau e a reorganização do exército holandês ou, mais tarde, sobre a organização do Estado prussiano. Ora, qual é o horizonte segundo o qual se desenvolve a política segundo Lípsio, que dedica a ela dois livros, *Politica* (1589), logo traduzido para o francês, e *Monita et exempla politica* (1595)? Esse horizonte é o da guerra, civil e religiosa, que então aflige a Europa há muitos anos. Ora, pensar a política tendo a guerra como horizonte leva Lípsio a privilegiar a monarquia e o modelo de um Estado forte e centralizado, segundo o exemplo do império romano de Augusto, pois a questão política por excelência é pensar a unidade de comando de uma multidão heterogênea sempre próxima da dissensão, da dissolução

1 *Cujus regio ejus religio.*

e do caos. Compreender isso permite apreender melhor como, em contrapartida, o modelo democrático evocado por Espinosa é construído tendo a paz em perspectiva.

## O neoestoicismo: o horizonte da guerra exige a monarquia

O ressurgimento do neoestoicismo no final do século XVI e início do XVII está claramente ligado ao fato de se tratar de uma época difícil. A Europa como um todo conhece nesse momento um período de instabilidade e de guerras civis e religiosas, que Lísio atribui a duas causas principais, uma teológica, outra moral, as “chamas de dissensão, acesas pela religião” (Lísio, 1590, IV, 3) e a falta de virtude dos príncipes degenerados (Cf. Lísio, 1584, II, 20). A luta de Flandres contra a monarquia espanhola, os combates intelectuais e militares entre religiões dominantes e dominadas<sup>2</sup>, o receio em relação à multidão, os novos dados econômicos e políticos ligados à extensão do comércio ao Novo Mundo, tudo isso impõe uma reflexão política que versa menos os fundamentos do Estado (contrato social ou sociabilidade natural) do que a sua organização, o funcionamento do governo e a atitude a ser adotada face à guerra, quer se trate do Príncipe ou do súdito.

A *Politica* e seu prolongamento, a *Monita et exempla politica*, não se dirigem ao povo, que não tem direito de voz, mas ao Príncipe e a seus conselheiros. Pois é do Príncipe e de seus vassallos que vem a guerra; não se pensa aqui na possibilidade de levante popular ou de revoluções, mas no risco de facções sediciosas comandadas pelos príncipes ou pelas elites, seguidas por descontentes.

Que guerras devem ser temidas? Antes de tudo a guerra externa<sup>3</sup>, de defesa, de conquista ou de liberação de uma potência estrangeira, como foi o caso em Flandres contra a potência es-

<sup>2</sup> Que suscitam o princípio *cujus regio, ejus religio*.

<sup>3</sup> “*vim et arma in principem aut populum alienum* [uma força e armas no encontro de um Príncipe e uma população estrangeira]” (Lísio, 1590, V, 3).

panhola. Mas a guerra pode ser também interna ou civil, com o desenvolvimento de facções que muitas vezes se apoiam em pretextos religiosos. A guerra civil é a mais temível: “Sabei que uma grande cidade ou um estado não pode ficar por muito tempo em repouso; se ela não tem inimigos externos, os encontrará em si mesma. É preciso restringir e coagir essa peste interna e doméstica, e turbar os outros, antes de vos perderes” (Lípsio, 1590, p. 45).

A guerra nada mais faz que levar ao extremo problemas e soluções que são também problemas e soluções do Estado em tempos de paz. Lípsio, de maneira muito realista, enumera, entre os instrumentos do governo, cinco principais, que intervêm todos, igualmente, na guerra: o dinheiro, as armas, os conselhos, as alianças e a fortuna<sup>4</sup> (Cf. *Ibid.*, IV, 9). Notar-se-á que as armas vêm antes dos conselhos. O *dinheiro* é o nervo do império para obter mercenários e aliados. Depois vêm as *armas*, “pois é certo que os grandes impérios não se dedicam à ociosidade e à preguiça, mas ao combate com homens e armas” (*Ibid.*). Em seguida os *conselhos* de prudência e moderação, pois é mais fácil tomar uma província do que mantê-la; sem esquecer os *aliados* potentes sem os quais não se poderia perdurar. Por fim, a *fortuna*, embora seja uma ajuda frágil, e por definição aleatória. Armas, aliados e fortuna são instrumentos mais requeridos na guerra que na paz, o que mostra bem que a guerra é o horizonte da vida civil.

Quem declara, conduz ou põe fim à guerra? Somente o príncipe; e é exatamente a ameaça de guerra que faz Lípsio preferir o modelo monárquico ao modelo republicano. Lípsio exclui (como Espinosa) as mulheres do governo porque “a mulher carece de força, de constância e de prudência para governar” (*Ibid.*, II, 3, p. 24a). Ainda mais na guerra que na paz, o corpo político deve “ser conduzido por um único espírito, assim como o navio é condu-

4 *Opes, arma, consilia, foedera, fortuna.*

zido pelo piloto”<sup>5</sup> (*Ibid.*, II, 2, p. 22b). O chefe militar será, nesse sentido, a alma do exército e o modelo do Príncipe civil. A preferência pela monarquia está estreitamente ligada à exigência de unidade de comando. O problema político não é “como fundar um Estado?”, mas sim, “como estabelecer a unidade de uma multidão sempre suscetível de decomposição?”<sup>6</sup> (*Ibid.*). Isso implica não apenas a unidade de comando, mas também a unidade de religião do Estado, pois diferenças religiosas são causas ou pretextos para conflitos civis e, portanto, um travo à tolerância.

O *espelho do bom chefe* militar<sup>7</sup> serve também como espelho do bom governante<sup>8</sup>. É reconhecido por cinco marcas (Lípsio, 1590, V, 15): a competência<sup>9</sup> (*scientia*), a virtude<sup>10</sup> (*virtus* entendida como vigor e probidade), a precaução<sup>11</sup> (*providentia*), a autoridade (*auctoritas*) e a *fortuna*<sup>12</sup>, ou boa sorte. Esse retrato do grande chefe militar servirá de modelo a Maurício de Nassau, que foi aluno de Lípsio e a quem este último dedica seu livro, quando publicado em 1589.

Não me interessam aqui as condições da guerra, o *ius ad bellum et in bello*, a diferença entre guerra justa e guerra injusta, o papel político e demográfico da guerra, tampouco a maneira de encerrá-la em bons termos<sup>13</sup>. Gostaria antes de insistir sobre dois pontos: como evitar a guerra civil que ameaça continuamente a unidade e a estabilidade do Estado? E quais são as virtudes do

5 E mais a frente “é pelo bem da paz que é necessário transferir toda a potência a um só”.

6 O que já era a questão de Maquiavel no *Príncipe*.

7 O chefe é a alma do exército.

8 Em francês: “portrait” [retrato] remetendo-se aos textos que aconselhavam o governantes e são chamados “Portrait du Prince”, traduzidos em português como “Espelho dos príncipes”. [N. da T.]

9 Prática militar, estratégia e tática.

10 Vigor de corpo e de espírito; ser o primeiro na necessidade, em meio aos soldados; temperança e humanidade.

11 Antecipação sem impetuosidade.

12 Felicidade e boa fortuna; escolher de preferência chefes com quem deu tudo certo. A fortuna desempenha um papel maior na guerra que na paz.

13 Ver meu artigo “Anthropologie et guerre au XVII<sup>e</sup> siècle”. In: *Penser la guerre au XVII<sup>e</sup> siècle*, PU Paris 8, 2011.

cidadão adquiridas na prática militar?

## Como evitar a guerra civil?

Se guerras são sempre ruins, a pior guerra é a guerra civil, um “levante de armas dos súditos, movidos de encontro ao príncipe ou uns contra os outros.” (*Ibid.*, VI, 1, p. 234b). Aqueles que buscam a guerra civil saem de sua humanidade, ainda que a guerra seja um fenômeno propriamente humano. A guerra civil é a desordem absoluta; ela exclui toda disciplina e toda hierarquia entre capitão e soldados. Do outro lado do Rubicão, César e um simples soldado se tornam iguais, “César era meu general nas margens do Reno, aqui, somos companheiros.”<sup>14</sup> (*Ibid.*, VI, 1, p. 236a).

Existem *signos premonitórios da perturbação do Estado*: ondas de acusação, de adulação, de insolência, desordens. O Príncipe não deve buscar a guerra civil, mas, ao contrário, fazer de tudo para evitá-la. Esta tem dois tipos de causas, as próximas, que são visíveis, e as remotas, desconhecidas, ainda mais importantes do que as primeiras. As causas remotas são o destino – codinome a providência, pois é pelo interior que Deus destrói os maiores impérios – e o luxo. Um Estado é como um organismo: tem um talhe ideal e uma duração de vida limitada. O luxo, ou excesso de riqueza, enfraquece os costumes e perturba a república. Não se pode nada contra o destino e a lei de mutação universal das coisas do mundo, mas pode-se impedir o luxo, através da censura.

As *causas próximas da guerra* são três: facções, sedição, tirania (*Ibid.*, VI, 3). *Facções* são “uniões de alguns em desacordo com os outros” (*Ibid.*). Lípsio lhes dá como origem a ambição de ser o primeiro, mais do que o interesse. São mais próprias da nobreza que do povo. E devem ser reprimidas na origem, como diz Aristóteles (Aristóteles, *Política*, 1303b 26). A segunda causa próxima é a *sedição*, “um sentimento súbito e violento da multidão contra

<sup>14</sup> Citação de Lucain.

o príncipe ou os magistrados” (Lípsio, 1590, VI, 4, p. 242b). A sedição é gerada pelo temor (Aristóteles, 1302b 21), pela insubordinação ou pela pobreza. Com muito mais frequência, porém, é provocada pelos poderosos, que se servem do contágio dos afetos da multidão para abalar o Estado e atingir mais rapidamente os seus objetivos. A sedição, com o pretexto da liberdade, é a porta aberta para a tirania. “Para derrubar o Estado eles escondem a liberdade, depois, quando ele é inteiramente destruído, é a ela que eles desejam” (Lípsio, 1590, p. 244b). Aí também é preciso intervir na hora certa, pois “todo mal que acabou de nascer é facilmente sufocado; aquele que já envelheceu é ordinariamente mais forte e mais impiedoso” (*Ibid.*, p. 245b). O rei se serve das armas para garantir a paz, o tirano para o ódio e o temor e “quando eles desertaram [tornaram deserto] seu Estado, eles querem que seja paz”<sup>15</sup> (*Ibid.*). E, todavia, Lípsio não recomenda o tiranicídio, mas antes, que se suporte o tirano como se faz nas catástrofes naturais, pois “a guerra civil é pior e mais infeliz que a tirania.”

### As virtudes da guerra

Se a guerra é um resumo da vida política, ela exige e desenvolve virtudes específicas que se mostram igualmente utilíssimas em tempos de paz. Elas diferem conforme se trate do Príncipe ou dos súditos.

O Príncipe deve dar mostras de *coragem*, não de *temeridade*. Deve também desenvolver a *prudência* militar, “que intervém na guerra quando as coisas estão conturbadas e há dissensão” (*Ibid.*, IV, 2). A prudência é a qualidade que compreende e escolhe o que nas coisas públicas deve ser buscado ou evitado (*Ibid.*, I, 7). É uma virtude tão essencial ao príncipe quanto o olho é para o ci-

15 Fórmula tomada de empréstimo a Tácito (*Agricola* XXX, 6) e que encontra eco na famosa observação de Espinosa: “aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mas corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.” (Espinosa, 2009, p. 45). [N. da T.]

clope<sup>16</sup> ou a bússola é para o piloto do navio. O Príncipe também precisa ter *experiência*, adquirida pelo estudo da *história*, uma vez que sua experiência pessoal se limita a alguns anos e a uma região do globo, enquanto a história se estende por séculos e por toda a terra. Daí a importância de uma formação baseada na cultura latina, marcada pelo feito marcial.

É impossível para o *cidadão* escapar à guerra: ela está em toda parte. É preciso, portanto, preparar-se para ela.

Há muitos anos que somos presas da agitação das guerras civis, que somos sacudidos por todos os ventos, como num mar tempestuoso, por perturbações e sedições. Se busco o repouso e a calma do coração, sou ensurdecido pelo som das cornetas e o estrondo das armas; se me refugio nos jardins, soldados e sicários devolvem-me para a cidade (*Id.*, 1873, I, 1, p. 133).

A *disciplina* é, com a *ordem*, a virtude por excelência do soldado (ver Lípsio, 1590, V). É ela que está na origem do Império Romano (ver *Ibid.*, V, 13). Lípsio a define como “um severo comando do homem de guerra, conforme sua força e virtude” (*Ibid.*, 190b). É adquirida por treinamento (exercícios<sup>17</sup>, ordem, castigos e exemplos); opõe-se à insubordinação, e está ligada à cultura, que permite o domínio de si, e ao valor do trabalho. Uma multidão indisciplinada é um obstáculo e um fardo para a guerra (Cf. *Ibid.*, V, 8). A disciplina é ao mesmo tempo formação e treinamento, exercício, e pode-se considerar que o que vale para o soldado vale também para o cidadão, uma vez que ela “mantém e conserva o Estado e a república” (*Ibid.*).

Não esperai que uma vitória ou a boa fortuna caia do céu, no colo daquele que é preguiçoso e ocioso. A paga pelos bens que

16 Ela é, além disso, qualificada como “o olho da alma” (Lípsio, 1590, III, 1).

17 Lípsio aproxima a palavra que designa soldado em latim, *exercites*, do exercício característico do treinamento militar.

recebemos de Deus é o trabalho. Nossos semelhantes trarão misérias e calamidades, mas Deus haverá de detê-los, vós me direis. Mas ele não descerá do céu por vós, dar-vos-á entendimento, para que vos desvieis deles e detenha-vos a si mesmo (*Ibid.*, I, 4).

A *obediência* deve ser imediata e sem questionamento: “as coisas da guerra correm melhor obedecendo-se e se fazendo o que é ordenado, e não buscando-se e se inquirindo a razão pela qual os comandos foram dados” (*Ibid.*, V, 13, p. 197b).

### **A organização militar é modelo da organização política**

O neoestoicismo é conservador em política. Insiste sobre a necessidade, para o Príncipe, de conhecer bem seu Estado, de medir suas forças, de se ocupar com a disciplina militar, modelo de disciplina civil, como no império romano. A ética do Pórtico irriga esse elogio da disciplina. Ela não visa somente a obediência e a força do soldado, mas também sua virtude, uma vez que esta é definida como um “processo severo, para tornar o soldado mais valente, e homem de bem”. Essa disciplina não é somente obediência às ordens, mas *autodisciplina*, hábito de suportar o frio, a fome, a fadiga. Caso se acrescente que o exército profissional é um órgão permanente do governo político, vê-se melhor como ele constitui um modelo de controle de um Estado centralizado e unificado por uma unidade de comando. O neoestoicismo assegura assim a passagem das virtudes militares, tradicionalmente aristocráticas (coragem heroica, por exemplo), para as virtudes burguesas (ordem e método, simplicidade, valor do trabalho e do treinamento cotidiano). As medidas apresentadas com as citações dos Antigos nos *Políticos* e ilustradas por exemplos modernos nos *Conselhos*, a unidade de comando, o pequeno número de leis<sup>18</sup>,

18 “As leis, numa república, devem ser como os remédios. Ora, eles não devem ser abundantes e diversificados para serem bons, tampouco elas. O grande número de leis não faz bons costumes nem o bom direito, mais do que um pequeno número bem ob-

a unidade de religião, visam, todas, a conservar melhor a unidade do Estado, sempre ameaçado, tanto do interior como do exterior, pela versatilidade conjunta da multidão e da fortuna. Compreende-se, pois, que G. Ostereich tenha escrito sobre isso que “a força militar é o verdadeiro fundamento do Estado moderno.”

Assim, a guerra, no neoestoicismo, é ao mesmo tempo *um conceito, um paradigma e uma metáfora*: o neoestoicismo constrói um *conceito* de guerra, entendido como subespécie do combate animal por território, com suas características próprias, que são a preparação, a conduta metódica e o fim pacífico. Daí a distinção entre as guerras justas e as injustas, não pertinente no caso do combate animal, que não chega jamais à forma global e total da guerra.

A guerra, além disso, é um *paradigma* do governo do Estado, que se dá sempre no horizonte do conflito e da ameaça de guerra civil e exige preparação, instrumentos, método e virtudes particulares. As virtudes do bom chefe militar são eminentemente as do bom príncipe.

A guerra, por sua violência, pela impossibilidade de um controle total, pela importância do acaso, é, por fim, uma *metáfora* das turbulências climáticas (a guerra dos elementos no *De constantia*) e das reviravoltas da fortuna e, portanto, da fragilidade do homem face à natureza e à história.

A reflexão sobre a guerra tem, assim, *implicações* não somente políticas, mas quase que metafísicas e morais. A primeira é o *primado da ordem*, pois a guerra, mesmo quando metodicamente conduzida, é fonte e efeito de desordens. A segunda é que a *guerra é sempre detestável*, mesmo quando é justa<sup>19</sup>.

Enfim, notar-se-á que, apesar de suas implicações políticas

servado” *Monita et exempla politica* (1595 ?), II, 10. Lípsio critica o direito justiniano, muito abundante e, no entanto incompleto.

<sup>19</sup> Ela deve ser “abominada pelo príncipe devoto e cristão que, segundo a divina lei, deve ser tão parcimonioso com o sangue de outro quanto é com o seu próprio” (Lípsio, 1590, V, 5, p. 167b). A divina lei é a regra de ouro.

e do papel desempenhado por essa filosofia na reorganização do exército ou na concepção prussiana de Estado, o neoestoicismo tem uma concepção mais moral que política ou estratégica da guerra. Recorde-se a insistência nas virtudes militares (continência, modéstia, abstinência). A ausência dessas virtudes destrói a mais inteligente das estratégias, como mostra o exemplo de Aníbal: “ele venceu com as armas, mas foi vencido pelos vícios” (Lípsio, 1590, V, 13, p. 195a).

### A inversão espinosana

Mesmo sem ter escrito muito sobre a democracia (comparativamente ao número de páginas dedicadas à monarquia ou à teocracia hebraica), Espinosa é geralmente considerado – a justo título – um pensador republicano ou democrata. Sem julgar aqui a pertinência de qualificativos cujo sentido mudou bastante nos últimos três séculos, gostaria de sublinhar a inversão operada por Espinosa face ao modelo neoestoico apresentado acima. Mostrarei isso a partir de várias perspectivas possíveis:

Em primeiro lugar, e principalmente, a *mudança de sentido e de valor* do conceito de *multitude* entendida como potência ativa ou como causa eficiente e não mais como perigo potencial de desordem<sup>20</sup>.

Uma *análise dos afetos separada de uma análise moral das virtudes* e dos vícios, que determina afetos pró e antipolíticos, e uma geometria dos afetos que permite fazê-los funcionar no sentido do interesse comum. Vê-se, por exemplo, o caso da prudência misturada ou a arte de “unir a raposa e o leão”.

A mudança de orientação da análise *da origem para a perspectiva* que mostra o liame entre a paz, a prosperidade e a liberdade de consciência em lugar do liame inicial entre guerra, contrato social, obediência e segurança.

<sup>20</sup> Ver Balibar e Matheron sobre esse tema.

A exigência da democracia real e da tolerância ativa no seio de todas as formas de governo.

Seria lícito aplicar a Espinosa o modelo de republicanismo elaborado por Philip Pettit em seu livro homônimo de 1997, embora Pettit quase não cite Espinosa? Lembremos as principais de suas teses principais que poderiam nos ser úteis aqui:

A finalidade do Estado é a promoção da liberdade como não dominação (Espinosa, 2005, p. 11), o que corresponde às teses do capítulo XX do *Tratado teológico-político*.

Essa liberdade é menos definida como dominação de outro ou domínio de si (Cf. Pettit, 1997, pp. 31-47) do que como *não interferência*, isto é, em linguagem espinosana, liberdade de trocas.

O Estado deve assegurar a segurança dentro do quadro da lei (*Ibid.*, pp. 48-57).

## A multidão e seus afetos

Para compreender a inversão de perspectiva operada por Espinosa, é preciso retomar seu vocabulário político e compreender a distinção de sentido e valor dos termos empregados para designar a fula ou o povo. Examinemo-los:

*Multitudo*, a multidão, designa a massa enquanto governada por afetos e constitui antes de tudo uma *potência*; a questão essencial não é o risco de sua dissolução, mas sua atividade e seus efeitos e a maneira de fazê-la agir *veluti una mente*, como uma só mente ou um só coração.

*Vulgus*, a fula, designa a multidão sob o aspecto de sua passionalidade; para retomar as palavras de Tácito, “a fula é terrível quando não teme” (Tácito, *Anais*, I, 29)<sup>21</sup>. Embora seja ávida por novidade, sujeita a superstição, sempre agitada e causa de guerra (Espinosa, 1999, p. 61), ela é também inventora da linguagem ordinária e comum. Esse termo é o que corresponde mais à descri-

<sup>21</sup> *Terret vulgus nisi metuat* E IV, 44, sc.

ção depreciativa da fula em Tácito e Lípsio.

*Populus*, o povo, designa uma multidão unificada por uma constituição e uma história comuns: o povo romano, o povo hebreu sob a lei mosaica. Não há povo sem Estado.

*Plebs*, a plebe, marca a parte ignorante, até atrasada do povo, mas majoritária, levada pela opinião, propensa à sedição. À plebe opõem-se os patrícios.

*Gens* ou *gentes* designa a nação, que é uma criação histórica, pois a natureza não cria nações, somente indivíduos; sua duração de vida é necessariamente finita.

O que está em jogo no republicanismo de Espinosa é o estatuto da multidão. A multidão é guiada por seus afetos e não pela razão<sup>22</sup>, mas de maneira ambivalente: ela suscita o temor quando ela mesma teme e seu medo está sempre misturado com esperança: “aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (*Id.*, 2009, p. 9).

Daí que a tarefa da política seja dirigir a multidão de tal maneira que, crendo obedecer a seus afetos, ela se aproxime, todavia, da razão, ou pelo menos tenda a isso. É utópico esperar que a multidão escape à ambivalência afetiva e à *fluctuatio animi*, mas pelo menos uma legislação adequada pode anular os efeitos de dissolução dessa inconstância afetiva.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente (...), ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como

22 “aqueles que sabem a que ponto a compleição da multidão é diversa, quase se desesperam pois ela se governa não pela razão, mas somente pelos afetos” (Espinosa, 1999, p. 541).

porém o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo (*Ibid.*, p. 47).

Entregue a si mesma, a multidão não será um corpo, mas um agregado sem ordem (*Id.*, 1999, p. 212)<sup>23</sup>; é preciso, pois, dar-lhe uma mente, conduzi-la *veluti una mente*, por afetos que se dirijam para o bem comum. Com efeito, se uma parte desses afetos constitui um núcleo antipolítico, esses mesmos afetos podem ser reorientados para uma boa organização legislativa e institucional que vise a estabilidade e a paz do Estado. Foi isso que soube fazer particularmente bem a teocracia hebraica, que, embora não seja, à primeira vista, um modelo de democracia, é, em outro sentido, eminentemente democrática, uma vez que, obedecendo-se a Deus, é-se liberado da obediência do homem. Como se sabe, para Espinosa, a fraqueza intrínseca da teocracia hebraica, o verme que comeu o fruto por dentro, é o estatuto privilegiado dos Levitas.

Espinosa coloca assim, lado a lado (ver Espinosa, 2009, I, 1 e 2), os filósofos que deploram as paixões humanas e não podem conceber uma política aplicável concretamente, e os políticos, “mais hábeis que sábios”, que colam tanto na experiência que se esquecem das exigências éticas. Um conhecimento mais apurado da natureza humana e do jogo dos afetos mostra que há no homem, ao mesmo tempo, um núcleo resistente de paixões antipolíticas e uma demanda afetiva e racional por organização política. O núcleo de paixões antipolíticas (ver *Id.*, 1999, pp. 407-465) é constituído pelo sistema de inveja, cólera, ódio, desejo de dominar o outro, a preguiça, a avareza, o desejo de glória ou de luxo,

23 *coetus inordinatae multitudinis.*

o apetite por novidade que suscita quedas de regimes, a má-fé e o desrespeito pelas promessas, que fazem de cada homem um inimigo potencial do Estado. Todo esse conjunto engendra rivalidades, discórdias, e tende finalmente à destruição do Estado. Mas há conjuntamente um feixe de afetos favoráveis à organização de uma sociedade estável e bem regulada, como o desejo de segurança e de paz, a aspiração por uma vida melhor, a necessidade de ajuda mútua, a aspiração à razão, o desejo de conhecer e compreender. Tudo isso produz uma aspiração passional por benefícios da razão que compreende, ao mesmo tempo, o desejo de sair dos afetos das discórdias e do ódio e o desejo de gozar do bem-estar da cultura. Esse conjunto suscita a demanda de associação, o sentido de solidariedade inter-humana e contribui para a construção e a perpetuação da sociedade.

O Estado não é, pois, fundado sobre as exigências da razão, embora corresponda a isso, mas sobre a natureza passional dos homens; não depende das virtudes ou dos vícios dos dirigentes (Tomás de Aquino ou Lúpsio contra Maquiavel), mas de um sistema de regulação interna que leva em conta as paixões, as potências e as aspirações à razão.

### **A guerra, a paz e a liberdade de pensar**

O problema essencial que a multidão coloca ao filósofo é a da possibilidade de sua unidade simultânea de pensamento e de ação, e a dificuldade de conduzi-la como por uma só alma, *ut multitudo una veluti mente ducatur sicut in imperio requiritur*, como é exigido pela vida civil comum<sup>24</sup>. Essa questão não é mais encarada a partir de um estado de guerra inicial, mas em relação a uma exigência de paz que não é mais pensada como ausência de

<sup>24</sup> “Todavia, porque a razão ensina a praticar a piedade e a ser de ânimo tranquilo e bom, o que não pode acontecer senão no estado; porque, além disso, não se pode fazer que a multidão seja conduzida como que uma só mente, conforme se requer no estado, a não ser que tenha direitos que sejam instituídos segundo o preceito da razão...” (Espinosa, 2009, p. 22).

guerra, mas sim como “união ou concórdia de ânimos” (ver Espinosa, 1999, pp. 407-465), o que é a própria definição da unidade de espírito buscada e que faz da multidão uma potência eficiente. Daí a referência à paz, nos dois subtítulos dos dois tratados políticos de Espinosa<sup>25</sup>, com a pequena diferença que vai de “a paz e a piedade da república” para “a paz e a liberdade dos cidadãos”, o que mostra bem que o fim não é somente uma finalidade, mas antes uma condição ou um constituinte da república, isto é, da união da multidão.

Sem a concórdia, isto é, sem a união de pensamento e de ação, não há vida política, só um deserto (*Id.*, 2009, V, 4). Uma cidade na qual cidadãos não pegam em armas porque estão paralisados pelo medo não está em paz, está apenas sem guerra, porque a paz não é um estado negativo (a ausência de guerra), mas uma virtude positiva, uma força de alma que se traduz pela vontade de obedecer livremente à lei.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse instituído para este fim<sup>26</sup> é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre. Assim, o fim do estado de que alguém se apodera por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos (*Ibid.*, p. 45).

25 “*Tratado teológico-político*, contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade”. “*Tratado político* onde se demonstra como deve ser instituída uma sociedade em que tem lugar um estado monárquico, assim como aquela em que imperam os melhores, para não resvalarem para a tirania e para manterem invioladas a paz e a liberdade dos cidadãos.”

26 A paz e a segurança (Espinosa, 2009, V, 2) .

O risco de guerra que mais ameaça o Estado, para Espinosa, não é a guerra exterior, mas a guerra civil. Todo poder corre o risco de voltar à multidão desunida, seja pela morte do rei (daí a importância de regras de sucessão), seja pela corrupção da assembleia. “A razão ensina absolutamente a procurar a paz” (*Ibid.*, p. 28) e a paz é um bem cujo “preço (...) nunca é demasiado alto” (*Ibid.*, p. 106). Ora, a busca da paz e da concórdia constitui também “o supremo exercício da caridade” (*Ibid.*, p. 31), conforme ao direito do Estado, sem ser perturbado por cultos exteriores (*Ibid.*).

### **A exigência de democracia em toda forma de governo**

Como a paz, que implica o consentimento dos Estados como dos indivíduos, é por excelência a virtude de um Estado democrático (ver *Ibid.*, VII, 5), pode-se pensar que haveria em todo governo um momento ou uma exigência de democracia.

Como proteger seu Estado? Maquiavel mostrou bem os meios, mas não foi muito claro sobre o fim, que deve ser a paz e a segurança. Todavia, apesar de seu silêncio, Maquiavel foi sem dúvida aquele que melhor compreendeu a exigência de democracia.

Além disso, ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só, o qual, a não ser que seja vaidoso e julgue que pode agradar a todos, deve temer ciladas todos os dias, e por isso é obrigado antes a precaver-se a si mesmo e a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares (*Ibid.*, p. 46).

Para entender isso, é preciso retomar as definições de soberania e das formas de sua constituição.

## Soberania

O direito do Estado não é outro que a potência da multidão unificada<sup>27</sup>; o *portador da soberania* é, portanto, sempre a multidão; o soberano, monarca ou assembleia, é apenas o *detentor* do poder, por tanto tempo quanto a multidão o conceda, de acordo com um modelo que lembra a diferença introduzida por Hobbes no *Leviatã* entre o autor (o povo) e o ator (o príncipe). A democracia é, pois, o poder absoluto. Os atributos da soberania são o poder legislativo (Espinosa, 2009, IV, 2), o poder judiciário<sup>28</sup>, o *jus circa sacra* ou a regulação dos negócios religiosos e o direito de decidir sobre a guerra e a paz.

Esse direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia (*Id.*, 2005, p. 107).

## República

O termo *respublica*, traduzido por república, aproxima-se muito de *imperium*, traduzido normalmente por Estado. O que faz a república ou a coisa comum é a organização da multidão segundo leis, que a fazem passar de massa a povo. Vê-se isso claramente no elogio a Amsterdã, no fim do prefácio do *Tratado teológico-político*. A lei suprema da república é o bem-estar do

27 “Do art. 15 do capítulo anterior resulta claro que o direito de estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente” (Espinosa, 2009, p. 25). Mesma formulação em (*Ibid.*, III, 7).

28 “estatuir, interpretar e abolir direitos” (*Ibid.*, p. 20).

povo e não dos dirigentes.

Se o fim da ação é a utilidade não daquele que age, mas do que comanda, então o agente é escravo e inútil para si mesmo. Mas em uma república e um Estado [*in republica et imperio*] no qual a salvação de todo o povo e não a do chefe é a lei suprema<sup>29</sup>, aquele que obedece inteiramente ao poder soberano não deve ser chamado um escravo inútil, mas um súdito. A república mais livre é, pois, aquela cujas leis estão fundadas na sã razão, porque cada um, quando quer, pode ser livre, isto é, viver plenamente sob a conduta da razão (*Id.*, 1999, p. 519).

A formação da república exige, portanto, que “toda a potência de decidir esteja nas mãos de todos ou de alguns ou de um só”, o que Espinosa demonstra em dois tempos: 1. “Cada um transfere inteiramente a potência que detém à sociedade, que conservará sozinha, pois, o direito soberano da natureza sobre todas as coisas, isto é, o poder soberano ao qual cada um deve obedecer, livremente ou por medo do último suplício” (*Ibid.*, XVI, 8). 2. Esse modelo democrático é, em seguida, estendido a todos os tipos de Estado, “pois aquele que detém o poder soberano, quer se trate de um só homem, de um pequeno número ou, enfim, de todos, possui, isso é certo, o direito supremo de ordenar tudo o que quer” (*Ibid.*, XVI, 11), e, nessa transferência de direito “cada um abandonou somente o direito de agir segundo seu próprio decreto, mas não o direito de raciocinar e de julgar” (*Ibid.*, XX, 7).

Monarquia e aristocracia conservam, portanto, um elemento democrático, quando visam a paz, porém, com uma nuance; a monarquia visa preservar a paz e a concórdia (*Id.*, 2009, VII, 8), enquanto a aristocracia quer preservar a paz e a liberdade (*Ibid.*, VIII, 7). Ademais, a organização, em cada regime político, da relação numérica entre detentores do *imperium* e *multitudo* in-

<sup>29</sup> “*Salus populi suprema lex esto*” (Cicéron, *De Legibus*, III, 3).

trouza em cada um, como diz Balibar (Balibar, 1985b, p. 381), um princípio democrático, entendido ao mesmo tempo como tendência natural e como mecanismo regulador. Vejamos mais de perto o que é isso.

### *Monarquia*

Toda monarquia, ou governo de um só, comporta também um aspecto aristocrático, pelo papel que os conselheiros e generais (Espinosa, 2009, VI, 5) têm nesse regime. A salvação da multidão é sempre o objetivo do regime monárquico (*Ibid.*, VI, 8). A transferência de direitos pela multidão a um só homem, ou mesmo a alguns, se dá apenas porque, na pior das hipóteses, ela não consegue chegar à concórdia e evitar as controvérsias que degeram em sedição.

É, além disso, certo que cada um prefere governar a ser governado. Ninguém, com efeito, concede voluntariamente o estado a outrem, conforme diz Salústio no primeiro discurso a César.<sup>30</sup> É, por isso, claro que uma multidão inteira nunca transferiria o seu direito para uns poucos, ou para um só, se pudesse pôr-se de acordo entre si e se das controvérsias que tão frequentemente se desencadeiam nos grandes conselhos não se passasse às revoltas. A multidão, portanto, só transfere livremente para um rei aquilo que é absolutamente impossível ela própria ter em seu poder, ou seja, o dirimir as controvérsias e o decidir de forma expedita (*Ibid.*, p. 28).

Por isso a multidão é objeto de medo do rei (*Ibid.*, VII, 11), notadamente, quando ela pode se armar. O rei defenderá, então, a opinião que reúna mais sufrágios, instilando assim um elemento de democracia em seu governo, e zelará para que a sua sucessão seja incontestável, de modo que o Estado permaneça estável e

30 Referência errônea, mas esse discurso é geralmente atribuído a Salústio no século XVII.

a evitar que a soberania retorne para a multidão que a detinha originalmente, mudança do um ao múltiplo que é extremamente perigosa. Isso mostra também que, mesmo na monarquia ou na teocracia, o direito pertence à multidão, que pode retomá-lo:

Podemos também deduzir isso do fato de o gládio do rei, ou direito, ser na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais válida, ou ainda do fato de os homens dotados de razão jamais renunciarem ao seu direito a ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado (*Id.*, 2005, p. 185).

### *Aristocracia*

O Estado aristocrático é definido como aquele cuja soberania, transmitida pela multidão, é detida por alguns, os patrícios. A diferença entre o Estado aristocrático e a democracia diz respeito a que, na aristocracia, os patrícios o são por direito inato ou por fortuna, enquanto no Estado democrático eles são escolhidos. O Estado aristocrático é mais estável que o monárquico, pois a soberania é muito forte e próxima da soberania absoluta, sem jamais chegar a isso. Em contrapartida, não há consulta à multidão (*Id.*, 2009, VIII, 4), afastada do conselho, como das urnas. Para que esse Estado permaneça absoluto e preserve a paz e a liberdade, é preciso que a multidão goze de liberdade regrada, o que lhe assegura a constituição do Estado, como o direito de propriedade, a liberdade de culto, o direito de enriquecer e de ser candidato ao patriciado, de ter processos equânimes, sem exigir direitos particulares como os das guildas de artesãos da Alemanha (*Id.*, 2005, p. 199).

### *Democracia*

É o único caso no qual a soberania é absoluta, porque o possuidor e o detentor da soberania são idênticos. Forma original e frágil do Estado, ela está sempre prestes a degenerar em aristocracia, e depois em monarquia (*Id.*, 2009, VIII, 12). É destruída

pela adjunção perpétua de elementos novos mal integrados. Ao mesmo tempo, o grande número é a garantia de uma posição racional. A multidão não pode delirar de maneira absoluta, pois opiniões extremas anulam-se reciprocamente (*Ibid.*, IV, 4). Trata-se de um modelo de equilíbrio de poderes (político, religioso; legislativo, executivo e judiciário) que faz de Espinosa um dos primeiros teóricos do aparelho de Estado moderno, com a ênfase no aparelho ideológico de Estado que constitui a religião.

### O fim da república

Do *Tratado teológico-político* ao *Tratado político* a posição de Espinosa, que evolui a respeito da necessidade de um contrato social, permanece constante quanto ao fim da república, que é sempre a paz, conjuntamente com a liberdade e a concórdia.

Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou automáticos: é fazer com que sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade (*Id.*, 2003, p. 302).

O meio de chegar a esse fim é notadamente a liberdade de pensar e de exprimir publicamente seu pensamento, com a condição de não levar à sedição ou à guerra civil. Liberdade, paz, concórdia e segurança sustentam-se, pois, em um círculo virtuoso.

## Conclusão

Para concluir, eu gostaria de retomar as principais teses por mim formuladas.

1. O final do século XVI é dominado em política pela corrente neoestoica que, de Justo Lísio a Guillaume Du Vair, pensa a *política tendo a guerra como horizonte*, e para a qual, por isso mesmo, *o problema político essencial é o da unidade de comando*, retomando assim o problema de Maquiavel no capítulo XVII do *Príncipe*: como, a exemplo de Aníbal, que foi capaz de construir uma unidade pronta para agir a partir de uma multidão de soldados vindos de nações diferentes, produzir uma unidade de obediência e de ação a partir de indivíduos que se opõem por interesses divergentes? Nesse contexto, *o melhor regime, porque o mais estável, é a monarquia, e o ideal religioso é a unidade de religião no Estado*.

2. Com Hobbes, essa questão do conflito inicial, da guerra de todos contra todos, é resolvida por aquele momento primeiro de democracia (Hobbes, 1998, p. 95), em que cada um aceita transferir a totalidade de seus direitos e de sua potência para um só, em quem se concentra o poder de decisão sobre todas as coisas, inclusive em matéria religiosa. A forma privilegiada do governo é a *monarquia*.

3. Com Espinosa, o contrato desaparece como necessidade inaugural uma vez que o direito se confunde com a potência e há sempre entre os homens um grau mínimo de sociabilidade: cada um, sendo incapaz de satisfazer sozinho todas as suas necessidades, tem consciência de que precisa dos outros. O foco se desloca da origem para o que se visa ou para o fim do Estado que é, sem hesitação possível, a liberdade e a paz. É a perspectiva da paz e suas condições, a saber, a troca livre e generalizada de palavras, de bens e de pessoas, que faz com que todo regime estável deva ser republicano e defender a liberdade como não dominação, e não como não interferência. Daí decorre a importância das regras do direito, a assimilação da caridade à justiça, a preferência pela

democracia e a exigência de tolerância religiosa máxima, a fim de que cada um encontre a forma de imaginário que mais e melhor lhe facilite a obediência à lei de justiça e de caridade cujo conteúdo é determinado pela lei civil e que se confunde com a busca pela paz e pela concórdia entre os cidadãos (Espinosa, 2005, III, 10).

*Sed de his satis!*

#### Referências bibliográficas

- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF 1985a.
- \_\_\_\_\_. “Spinoza l’anti Orwell”, *Les temps modernes*, n. 470, pp. 353-398, 1985b.
- DIR, N. G. *Penser la guerre au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 2011.
- ESPINOSA, B. *Traité théologico-politique* [1670]. Trad. e notas Jacqueline Lagrée e P. F. Moreau. Paris: PUF, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Traité politique* [1677]. Trad. e notas Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOBBS, T. *On the citizen*. Trad. R. Tuck e M. Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LAGRÉE, J. *Le néostoïcisme*. Paris: Vrin, 2010.
- LIPSE. *De Constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Anvers, 1584. Trad. Lucien Du Bois. Bruxelles-Leipzig: Ed. Merzbach, 1873.
- \_\_\_\_\_. *Politiorum sive civilis doctrinae, libri sex qui ad principatum maxime spectant* Leyde: Plantin, 1589. Trad. Charles Le Ber. Paris, 1590.
- MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969, 1988.
- PETTIT, P. *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris: Gallimard, 1997.



Quién más ama las cosas.  
Radicalismo democrático y  
libertad igualitaria en Francis  
van den Enden

Diego Tatián

Universidad Nacional de Córdoba

discurso 45/2



Si en la historia de la crítica Spinoza ha sido considerado con frecuencia un filósofo de la libertad – un filósofo para quien libertad y orden no son contradictorios sino que se hallan inscriptos uno en otro (como es explícito en el subtítulo del *Tratado teológico político* que expresa el núcleo de la obra<sup>1</sup>) –, su maestro Francis van den Enden puede ser designado como un pensador de la igualdad, en una multiplicidad de sentidos. El presente texto buscará indagar en la fórmula “libertad igualitaria”<sup>2</sup>, que enuncia la tesis principal del libro – recientemente traducido al español<sup>3</sup> – *Proposiciones políticas libres y consideraciones acerca del Estado* (*Vrye Politijke Stellingen*), cuya edición data de 1665<sup>4</sup>, y que habría sido redactado durante los mismos años en los que Spinoza trabajaba sobre la primera *Ética*. Asimismo, se buscará explicitar la presencia oculta del escrito vanendeniano en el *Tratado político*, por medio de una aproximación de citas que revelan nítidas sus marcas en el pensamiento último de Spinoza.

En 1662 Van den Enden había publicado un *Breve relato de la Nueva Holanda*, con el cual se proponía “solicitar en nombre de algunas pocas y tímidas personas a las antiguas cámaras co-

1 “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (Spinoza, 1986b, p. 60).

2 La expresión holandesa original (*Even gelijkvryheit*) encierra el pleonismo *Evenge-lijkheit*, es decir “igualdad igualitaria”, énfasis que marca la centralidad que el autor busca conferir a este concepto.

3 Franciscus van den Enden, *Libertad política y Estado*, versión y prólogo de Leandro García Pozzo.

4 Como el propio autor señala en el “Prefacio”, se trata de la primera parte de la obra, en tanto que la publicación de la segunda –que estaría compuesta por dos textos ya concluidos al momento de esta edición– era anunciada allí mismo: “Tengo aquí, mi Lector, la obligación de ofrecerte la esperanza de una segunda parte sobre el mismo tema; ahora tú puedes probar, entonces, la *primera parte* de dos textos siguientes (que juntos constituirán la planeada *segunda parte*) y deliberar acerca de ella, hasta que el Editor, por experiencia del beneficio, sea alentado por ti para imprimir también las *dos partes* restantes, que están prácticamente terminadas desde el verano pasado” (Van den Eden, 2010, p. 38). Este manuscrito habría sido destruido durante el proceso del Caballero de Rohan, a resultas del cual Van den Enden fue condenado a morir en la horca el 27 de noviembre de 1674 al ser desmantelado el complot republicano contra Luis XIV del que formaba parte.

loniales de este poblado una valiosa oportunidad para la Nueva Holanda” (*Op. Cit.*, p. 37). Una de esas personas fue el menno-nita Peter Cornelius Plockhoy van Zierikzee, quien en 1661 le había encomendado la redacción de unos *Requerimientos* dirigidos a las autoridades amstelodanas para el establecimiento de una pequeña cooperativa en Norteamérica, desde julio de 1663. Como Van den Enden, Plockhoy era un igualitarista radical que se había propuesto instaurar esa comunidad sobre la base de una fraternidad natural entre sus miembros y una irrestricta libertad de pensamiento. Los principios de ese asentamiento eran: trabajo colectivo, comunidad de bienes, abolición de todas las formas de jerarquía social, privilegios o relaciones de dominación, absoluta igualdad entre los sexos, a la vez que se declaraban ideas más generales como la supresión de la esclavitud y la defensa de los pueblos originarios norteamericanos. Muchas ideas de la utopía plockhoyana serán asumidas luego por las *Proposiciones políticas libres* (ver J. Israel, 2005, pp. 213-223).

Ya en su clásico estudio *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* (1896), K. O. Meinsma – quien califica de “lucianista” a Van den Enden –, así como Madeleine (Madelaine, 1937) había destacado, contra la posición de Israel S. Révah, que tiende a desvincular los elementos herejes de Spinoza de cualquier inspiración no judía, la influencia intelectual del maestro libertino sobre el joven Baruch<sup>5</sup>. Más recientemente, Marc Bedjai (Bedjai, 1990a e 1990b) y Wim Klever (Klever, 1990) han acentuado de manera extrema la influencia de Van den Enden sobre Spinoza; según Klever (Van den Enden,

5 Según una muy discutida y arriesgada tesis, Meinsma afirma que la influencia se revierte y que fue Spinoza el responsable de las ideas radicales de su maestro de latín: “...el joven pensador, que ejercía una potente influencia sobre todos a quienes frecuentaba, condujo a Franciscus van den Enden al panteísmo: es el alumno el que convierte al maestro. En efecto, no es en torno a este último sino en torno del primero que se reúne el grupo panteísta; no es el maestro sino el alumno la fuente de la que brota la corriente panteísta” (Meinsma, 2006, p. 147).

1992)<sup>6</sup> descubiertas en la Biblioteca Nacional de París por Bedjaï) todos los temas centrales del spinozismo se encuentran ya en la obra de su instructor. Los escritos políticos vanendenianos deberían así, según su editor, ser considerados un tratado político radical y antiteológico en el que se sientan las bases para la fundación de un Estado libre, cuya clave es la libertad de expresión (Cf. Klever, 1993, p. 624). Spinoza no habría tomado de Van den Enden únicamente su radicalismo democrático sino también otros motivos no directamente políticos, centrales en el spinozismo, como la identidad de Dios y la naturaleza, el rechazo al dualismo cartesiano, la distinción del conocimiento en tres géneros, la tesis del paralelismo, así como la expresión “*amor Dei intellectualis*”. Todo lo cual hace afirmar a Klever que “El descubrimiento de la obra del maestro de Spinoza parece ser el mayor acontecimiento en la historiografía del spinozismo”<sup>7</sup> (*Ibid.*, p. 631).

Mediante un cuidadoso trabajo textual y una muy completa evaluación de documentos recientes, Omero Proietti ha corroborado la participación de Spinoza –transmitida por varias fuentes como Lucas, Kortholt, Colerus y Bayle – en al menos cuatro representaciones teatrales montadas por los alumnos de Van den Enden en el teatro de Ámsterdam durante los años 1657 y 1658; esas piezas fueron: una obra de teatro teológico jesuita escrita por el propio Van den Enden llamada *Philedonius*; *Andria* y *Eunucus* de Terencio, y *Las troyanas* de Séneca. Sin embargo, Proietti considera una “secular mitología” la vieja interpretación que le

6 Recientemente también fue publicada la edición inglesa con un largo estudio introductorio de Klever: Franciscus Van den Enden, *Free, Political propositions And Considerations of State* (1665), Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from *Kort Verhael*. Introduced, presented translated and commented by Wim Klever, Vrijstad, 2007.

7 Contra esta posición ha reaccionado Miquel Beltrán, quien radicaliza el judaísmo de Spinoza y ha llegado a afirmar que “el Dios de Spinoza, considerado en sí mismo, es idéntico al de Maimónides” y que “mi convencimiento de esta afinidad [entre Spinoza y sus predecesores judíos] es... mayor que el de cualquier estudioso que haya tratado la cuestión...” (*Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riepiedras, Barcelona, 1998, p. 63).

atribuye a Van den Enden ser “la verdadera, secreta pero nunca comprobada fuente [de] toda tesis ‘herética’, ‘atea’ o ‘libertina’ no resultante de la biblioteca spinoziana”, mitología revitalizada en los años noventa del siglo XX por los trabajos de Bejdai y Klever y la atribución (no fehaciente, siempre según Proietti) a Van den Enden de las *Vrye Politijke Stellingen* y del *Korte Verhael van Nieuw-Nederland* (1662) (Cf. Proietti, 2010)<sup>8</sup>.

Sin dejar cerrada la discusión aquí planteada relativa a su autoría, *Proposiciones políticas libres* – adoptando en adelante su atribución a Van den Enden – fue concebido como un escrito de intervención, que en este caso no se dirige tanto a un virtual “filósofo lector” abierto al examen desprejuiciado de las ideas, según era invocado por Spinoza hacia el final del Prefacio al *Tratado teológico político*, sino al pueblo holandés con el propósito de evitar la “muerte servil de la libertad igualitaria”, amenazada tanto desde el interior como desde el exterior (Van den Enden, 2010, pp. 39-40). Para lo cual, dice nuestro autor, resulta indispensable la constitución de una ciudadanía activa, sin cuyo apoyo los “débiles regentes holandeses” no podrán perseverar durante mucho tiempo. Jan de Witt, con quien Van den Enden mantuvo relación epistolar, era entonces Gran Pensionario de las provincias de Holanda desde 1653 tras la muerte de Guillermo II de Orange-Nassau.

El pensamiento radical-democrático cuyo *foyer* es el taller vanendeniano disputa con la perspectiva socioeconómica de los regentes y se inscribe en una discusión cuyo trasfondo inmediato era la publicación en 1660 de las *Consideraciones políticas* de Jo-

8 Marc Bejdai propone una fuerte inspiración rosacruciana y hermético-alquímica de estos textos, y por tanto afirma allí la existencia de una descuidada fuente del spinozismo. En sentido opuesto a la interpretación de Proietti, el *Philedonius* es aquí considerado como un “escrito hermético” y Spinoza, quien había actuado en la representación de la obra- prolongaría en su filosofía la ruta hermético-alquímica legada por su maestro: “La *Ética* es la expresión rigurosa, formalizada y definitiva del *sistema hermético de la Naturaleza* fundado en la analogía microcosmos / macrocosmos... *Ethica ordine hermetico alchymicoque demonstrata!*” (Ver Bejdai, 1990a e 1990b).

han de la Court<sup>9</sup> (tal vez el primer escritor en lengua holandesa en postular la comunidad popular democrática como “la forma de gobierno más natural y más razonable”); en efecto Van den Enden criticará la indiferencia de los Regentes por la cuestión social tanto como su oposición a un gobierno popular que el radicalismo de Ámsterdam buscaba impulsar. Esta coexistencia de prosperidad y pobreza era considerada el núcleo de la política económica llevada adelante por los Regentes, a quienes el viejo lucianista instaba a revisar y sobre todo a restituir el poder al pueblo para garantizar su propia estabilidad. Faltaban aún varios años para que Jean de Witt fuera linchado en las calles de La Haya junto a su hermano Cornelius en agosto de 1672 por una multitud instigada a ello desde el poder clerical<sup>10</sup>, perdiéndose de este modo la República y la posibilidad de una libertad igualitaria que las *Vrye Politijke Stellingen* buscaban fundamentar y defender.

La primera parte de este singular escrito de multívoca radicalidad, comienza postulando una tesis aparentemente antispinozista: “Por naturaleza todos los hombres (incluyendo ambos sexos) nacen libres...”, y luego de trazar una genealogía naturalista de la sociedad (de cuño aristotélico), postula el origen civil de la violencia humana y de las pasiones que arrastran a los hombres contra sus semejantes, conforme una antropología claramente antihob-

9 Van den Enden menciona a Johan de la Court hacia el final del Prefacio, y, aunque sin nombrarlos, parece aludir a él y a su hermano Pieter en el siguiente pasaje: “Pero en nombre del único verdadero y valioso gobierno del pueblo, a mi criterio, hay en la lengua holandesa no más de dos [escritores políticos] que en esa dirección han osado afirmar y proponer algo abiertamente” (Van den Enden, 2010, p. 64).

10 Con singular providencia Van den Enden relata hacia el final del texto la historia del conde Diederik, célebre por su tiranía, contra quien los ciudadanos planearon una conspiración junto con los frisios. Con ayuda del Papa, Diederik y sus secuaces “sacaron en una noche a los más ricos y poderosos señores de Holanda y Vrieslant de sus camas y los hicieron decapitar, el día después, junto con algunos jefes de la comunidad, ante la vista de la multitud del pueblo”. Y en una nota añadida a esta historia, agrega: “Esto significa: cuidado. Respecto de lo cual, en las circunstancias y coyunturas contemporáneas de los Tiempos no puede indicarse un mejor o más seguro consejo para los actuales escasos y débiles Regentes holandeses, que reforzarse incondicionalmente y de modo igualitario con la multitud de ciudadanos competentes” (Van den Enden, 2010, pp. 86-87).

besiana que según Jonathan Israel era característica de los escritores inscriptos en la corriente de pensamiento designada como “Ilustración radical”<sup>11</sup>. Escribe Van den Enden:

Porque si sucediera de otro modo y el hombre fuera desde su primera naturaleza o carácter igual a un Lobo, etc: cruel, violento, rencoroso y consecuentemente insociable, se seguiría que debería ser y permanecer como tal durante toda su existencia. Y lo contrario es notorio para nosotros. Como no es menos notorio que todas las pasiones excesivas y despreciables de los humanos no se originan en nada más que en el hecho de que ellos son mantenidos en continua ignorancia por gobiernos violentos, variados artificios maliciosos o incluso artimañas supersticiosas de todo tipo y, por consiguiente, de una educación perniciosa. Además de la liberación y salvación del pueblo cuya práctica en estas condiciones será siempre y totalmente imposible... (Van den Enden, 2010, p. 49)

En sintonía con la tradición libertina, Van den Enden descubre siempre una “impostura”<sup>12</sup> a la base de sociedades divididas en dominadores y dominados a las que contrapone la libertad igualitaria, cuya restitución dota a cada ser humano de la capacidad para ser miembro de la Asamblea popular, rehusando cualquier

11 Según Israel el estado de naturaleza spinozista diverge completamente del hobbesiano. Si éste es “un reino de tinieblas y terror que quienes viven el medio más seguro de la sociedad civil regida por un soberano no quieren volver a ver, para los radicales el ‘hombre natural’ permanece un concepto pertinente y crucial para describir la sociedad” (*Les lumières radicales...*, cit, pp. 315-319). En este caso, el cometido de la obra política no es proteger a los hombres de su naturaleza sino continuarla conforme una *utilitas* común – que no sólo no cancela sino incluso incrementa el derecho natural de cada uno – e instituir la forma política más próxima al estado natural, que según Spinoza y los autores radicales era la democracia.

12 La impostura, enseña Van den Enden, es siempre a la vez política y religiosa, por lo cual “en este mundo jamás se hallará ninguna tiranía sin la compañía de la impostura papal, y tampoco impostura papal alguna sin tiranía. Por ende, si queremos encontrarlos totalmente libres de la tiranía, tendremos que evitar en primer lugar toda impostura papal” (*Ibid.*, p. 89). La crítica vanendeniana de la superstición como puro medio de dominación política y el concepto de una “religión verdadera” de estricto sentido práctico, reducida a la “práctica del bien común de todos los pueblos” y al credo mínimo de “amar a Dios y al prójimo” anticipa de manera nítida el planteo del *Tratado teológico político* que sería publicado pocos años después.

procedimiento de autorización, delegación, transferencia o alienación en otro de su propia capacidad de juzgar, de pensar y de intervenir. La búsqueda del bienestar propio se inscribe en el “mutuo compañerismo”, no es individual ni equivale a un autointerés puramente negativo y posesivo; se comprende y practica con otros en la Asamblea, donde nadie representa a nadie. Se trata de una común extensión de la libertad igualitaria en consonancia... con los requerimientos de la Naturaleza.

Vale decir que las instituciones políticas que presuponen y amparan la libertad igualitaria no implican ningún tipo de operación sacrificial ni una renuncia del bienestar, el juicio o el placer individuales sino su incremento. Cada individuo “sin excepción” (“hombres y mujeres”, insiste Van den Enden una y otra vez) conserva plena su natural libertad igualitaria en la Asamblea democrática que, en cuanto tal, aloja todos los “deseos” y diferencias de “inclinación”. El matrimonio mismo es considerado como una institución estrictamente política, contemplándose en un Estado libre el “absoluto divorcio” de ser necesario<sup>13</sup>. Más todavía: en un pasaje se extiende la “libertad igualitaria” a la sexualidad sugiriéndose la conveniencia del amor libre entre las personas, pues “... hay que dejar a cada padre y madre de familia su libertad natural para licenciarse entre sí tanto como se encuentren en condiciones de acordar y de aprobar en lo relativo a su bienestar familiar y a sus deberes conyugales y mutua satisfacción” (*Ibid.*, p. 111). Cualquier retórica que busque presentar como contradictorios el bien común y el bien particular – que comienza por ser económico (*Ibid.*, p. 55) – deberá ser considerada como una simple impostura orientada a promover el engaño, el miedo y el terror con el objeto de separar a los hombres de sus “pensamientos libertarios” y pre-

13 “...porque es contra toda razón y sensatez que dos personas, habiendo alcanzado conjuntamente el mutuo placer y asistencia se encuentren constreñidos a permanecer juntos para su mutuo pesar y a menudo también para su total ruina y la de su familia” (*Ibid.*, pp. 111-112).

cipitarlos en la esclavitud. Compañía y singularidad se articulan “con arreglo a la Naturaleza”, al igual que la plenitud del cuerpo y la plenitud del alma – imposible una sin la otra.

En tanto expresión de la libertad igualitaria de hombres y mujeres, la Asamblea popular vanendeniana presupone algunos requisitos, entre los cuales:

– Conservación de la capacidad de juzgar acerca de los propios asuntos y de los asuntos comunes y jamás descansar sobre el juicio y la creencia de otro (*Ibid.*, p. 51);

– Preservación del propio bienestar, pues esa Asamblea no presupone nada que vaya contra la Naturaleza y, por tanto, nada que exija el sacrificio de la propia plenitud; de manera que “tenemos motivo para considerar enemigos y para tratar de destruir a todos aquellos que intencionalmente tienden a privarnos y a alejarnos de nuestro bienestar” (*Ibid.*, p. 52).

– Repulsión y rechazo de todos los males corporales que arrastran consigo a la criatura hacia la desgracia y la esclavitud, pues “siendo dominado e inhibido el cuerpo, todos son... incapaces de practicar su bienestar... en función del requerimiento de sus respectivas naturalezas” (*Ibid.*);

– Extensión de la política a la totalidad de los cuerpos existentes: “más o menos inteligentes, más o menos benignos, hombres y mujeres, padres e hijos, sirvientes y servidos, gobernantes y gobernados...” (*Ibid.*, p. 54), los que se abocan al uso colectivo del pensamiento y a la experiencia común de la razón pública.

– Destitución y rechazo activo de todo lo que instituye jerarquías y escalas simbólicas entre los hombres, tales como “títulos de excelencia” o nombres de doctores o profesores, que establecen falsos privilegios y vanidades y destruyen la igualdad que la vida pública debe mantener cuando la tiene o restituir cuando la ha perdido. Esta observancia orientada a prevenir la (re)generación de jerarquías deberá adoptar un carácter institucional en tanto “estricta ley común” cuyo correlato en el arte y la ciencia es la deposición del principio de autoridad (ver *Ibid.*, pp. 58-59). Se trata

de un recaudo fundamental para la institución de la libertad igualitaria adoptado en los mismos términos en un pasaje del *Tratado político* – que hace constelación con otros en los que se considera a los “premios” como cosa de siervos y como un recurso derivado de una lógica de la trascendencia –, donde Spinoza alude a la “indignación de todos los hombres de bien” y a la ruptura de la igualdad que está en la base de la “libertad común” que conllevan los premios y los honores públicamente otorgados:

Por lo demás, las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud más bien son signos de esclavitud que de libertad, pues es a los esclavos y no a los hombres libres a quienes se otorgan premios por su virtud. Reconozco que sin duda los hombres se estimulan con estos alicientes. Pero así como, en un comienzo, estas distinciones se conceden a relevantes personalidades, así después, al crecer la envidia, las recibe gente inútil y engreída por sus muchas riquezas, con la consiguiente indignación de todos los hombres de bien... Finalmente... es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva consigo automática y necesariamente la pérdida de la común libertad, no puede, en modo alguno, ser considerada desde el momento en que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales (Spinoza, 1986a, X, 8).

La institución de la igualdad se extiende asimismo a una idea comunitaria de medicina, que Van den Enden propone sea “investigada, practicada y más segura y claramente enseñada de manera colectiva”, “con honesto apoyo del común” y a máxima distancia del lucro privado – al tiempo que se sugiere la gratuidad de los remedios. La práctica comunitaria del arte de curar es presentada como dimensión fundamental de la república igualitaria, sin que se deba “permitir jamás que ellos [los médicos], practicando la medicina de modo privado, perciban por ello la menor compensación... [sino] un salario honesto conducido por lo común...”. Y todo acompañado por un trabajo radical sobre la lengua, que era central en el círculo spinozista de Ámsterdam:

la medicina – al igual que el derecho, la teología, la filosofía... – deberá adoptar la lengua vernácula para su apropiación popular y la anulación de todo privilegio establecido por el esoterismo en el que el latín mantiene a los saberes, fuera del alcance del pueblo. Por lo que, escribe Van den Enden, “todo deberá desarrollarse en medio de la lengua madre de esta misma República, bajo exclusión de viejos y obsoletos lenguajes de libro, de modo que cada uno de los ciudadanos pueda libremente oír y acceder...” (Van den Enden, 2010, pp. 59-60), lo cual presupone a su vez le esté garantizado a todos (“jóvenes y adultos”, “tanto a hombres como a mujeres”, “hijos e hijas”, etc.), una educación “sin costos” gracias a la cual “aprendan a hablar, leer y escribir” (*Ibid.*, p. 61)<sup>14</sup>.

La Asamblea libre es el lugar de constitución de una lengua colectiva. Van den Enden argumenta a favor del gobierno popular (“...la democracia, el único verdadero y libre gobierno del pueblo...”) contra la larga tradición – de cuño aristotélico – que postula el régimen mixto como la mejor forma de gobierno. Y sobre todo contra el argumento de la presunta estupidez e ignorancia del pueblo; siempre será preferible la lentitud del común

14 Para los autores radicales de Ámsterdam que formaban el círculo spinozista, el contenido político de la filosofía no es independiente de su popularización. La construcción de una filosofía popular en lengua vernácula, protegida por el anonimato, el pseudónimo, la clandestinidad y orientada a la emancipación religiosa y política, testimonia una confianza en la potencia transformadora de las ideas que, sin apartarse nunca de un realismo estricto, incluye en la reflexión filosófica las condiciones sociales de su práctica. El trabajo contra la superstición comienza por una intervención sobre la lengua. Sin embargo, a diferencia de Van den Enden, Balling, Koerbagh o los hermanos De la Court, Spinoza no escribió su obra en lengua vernácula, seguramente por no dominarla lo suficiente como para hacerlo. Sus idiomas maternos, el español y el portugués, resultaban como es obvio inapropiados para escribir filosofía en Holanda, pues ello hubiera restringido aún más que el latín la popularización de su pensamiento. Hacia el final de la carta a Blijenbergh del 5 de enero de 1665 – se trata de la primera carta, redactada en holandés seguramente por ignorar la formación de su interlocutor –, confiesa Spinoza: “Mucho me gustaría poder escribir en la lengua en la que me he educado, porque quizás pudiera así expresar mejor mis pensamientos. Pero sírvase tomar esto a bien y corregir usted mismo las faltas” . La referencia a “la lengua en la que me he educado” puede aludir tanto al portugués como al español, e incluso al latín; como quiera que sea, el reconocimiento de esta dificultad con el holandés proporciona con claridad el motivo de no haber optado por él para la redacción filosófica.

razonamiento y la orientación “mediante libres deliberaciones”, en tanto que es necesario siempre desconfiar como de un impostor de quien intente “acusar al pueblo de estupidez para salvarlo” (*Ibid.*, p. 70). La naturaleza es tal que jamás permite asegurar que los “supuestos hombres más inteligentes y mejores estarían siempre con honestidad comprometidos con el bien común por sobre su bien privado” (*Ibid.*, pp. 72-73), o dicho con otros términos: la naturaleza es la misma para todos, por lo que el gobierno no deberá ser encomendado a la virtudes privadas sino a las instituciones públicas. Nadie persigue el bien común si ello implica el sacrificio del propio bienestar, habida cuenta de que “no hablo acerca de los santos”, escribe con ironía nuestro autor, “quienes son difíciles de encontrar, más todavía de ser reconocidos entre las personas”<sup>15</sup> (*Ibid.*, p. 73). Por lo que, y no obstante las dificultades que se presentan en la construcción de un juicio colectivo, “el peligro menor se sitúa en las deliberaciones y resoluciones del pueblo”, cuya práctica dispone a “vigilar, observar y trabajar” (*Ibid.*, p. 76) para una extensión de la experiencia política. Se revela clara la sintonía de estas páginas vanendenianas con algunos pasajes del *Tratado político*, donde leemos por ejemplo que

mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, parece la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo (*sed consulendo, audiendo et disputando acuuntur*) y, a fuerza de ensayar todos los medios dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda)” (Spinoza, 1986a, pp. 208-209).

15 Tal vez sea posible considerar esta línea como otra cita oculta en el comienzo del *Tratado político*: “Por eso [los filósofos] suelen reírse o quejarse de ellos [los hombres], criticarlos o (quienes quieren aparecer más santos [*qui sacntiores videri volunt*]) detestarlos” (Spinoza, 1986a, I, §1).

No es mediante la superstición y la ignorancia que se preserva al pueblo del desorden; antes bien por el contrario, en una Asamblea libre “el más sabio o el más inteligente siempre gobernarán, pero jamás podrá decirse quiénes son” (Van den Enden, 2010). Es la Asamblea misma la fragua de los gobernantes, que no se determinan en virtud de requisitos previos a la experiencia deliberativa, tales como el linaje, la pertenencia social, la educación o la riqueza. El pueblo de Van den Enden está pues formado por todos, por cualquiera. Resignificación fundamental que hallamos, asimismo, en el *Tratado político*.

En una contribución de Marilena Chaui sobre “La plebe y el vulgo en el *Tractatus politicus*” (Chaui, 1990, pp. 69-95) en el que analiza el texto de *Tratado político*, VII, 27<sup>16</sup>, se marca la radical innovación del fragmento spinozista no sólo por relación a la tradición clásica inspirada en Tito Livio, sino también con respecto a un conjunto de escritos que promueven el derecho de resistencia, tales como el *Acta de destitución* de 1581 (por el cual los Estados Generales de los Países Bajos recusan obediencia y fidelidad al rey de España, calificado allí de tirano), un texto anónimo contemporáneo de similar tenor conocido como *Documento de Antuerpía*, la llamada *Deducción de Vrancken* (1587) o las *Vindiciae contra Tyrannos* (1579). En todos estos casos, el “pueblo” invocado como sujeto político que ha de derribar al tirano está constituido

16 “Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma para todos”, dice allí Spinoza desmantelando la perspectiva que adjudica las virtudes a los nobles y los vicios a la plebe. “Sin embargo”, continúa, “nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta... Finalmente, que la plebe carece en absoluto de verdad y de juicio, no es nada extraño, cuando los principales asuntos del Estado se tratan a sus espaldas y ella no puede sino hacer conjeturas por los escasos datos que no se pueden ocultar. ... Pretender, pues, hacerlo todo a ocultadas de los ciudadanos y que éstos no lo vean con malos ojos ni lo interpreten todo torcidamente, es una necesidad supina. Ya que, si la plebe fuera capaz de dominarse y suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos, o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos de los que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada” (Spinoza, 1986a, pp. 158-159).

por la nobleza y los miembros de las corporaciones. Es el pueblo así concebido quien está legítimamente llamado a volverse contra el tirano, puesto que reúne las condiciones para gobernarse a sí mismo. En estos textos, dice Marilena, la característica es “la concepción romana de *populus* como conjunto de los *optimates* y *honestiores* contrapuesto al conjunto de los *humiliores*, esto es, la *plebs*”. (*Ibid.*, p. 75)

Por relación a este contexto y a esta historia de textos políticos (inscriptos en la antigua tradición del *Buen Gobierno*) que tuvieron su importancia en la “Siete Provincias del Norte”, el *Tratado político*, en sintonía, nuevamente, con las *Instituciones políticas libres*, revela toda su singularidad y su anomalía, extendiendo la subjetividad política a grupos sociales que hasta entonces no contaban, e invocando la necesidad de un gobierno institucional contra la inestabilidad de la virtud. Spinoza parece hacer una referencia ya sea al *Acta de destitución* ya sea al *Documento de Antuerpia*, cuando en el capítulo XVIII del *Tratado teológico político* escribe:

Pues los prepotentes Estados de Holanda, como ellos mismos lo ponen de manifiesto en el informe publicado en tiempos del conde de Leicester, siempre se han reservado la autoridad de amonestar a dichos condes sobre sus deberes, así como el poder para defender esa autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, para vengarse de ellos, si degeneran en tiranos y para controlarlos de tal suerte que no pudiesen hacer nada sin la aprobación y el beneplácito de dichos Estados<sup>17</sup>. (Spinoza, 1986b, p. 390).

Resulta plausible que Spinoza haya podido conocer y discutir

17 Por lo demás, tanto en el *Tratado teológico político* (cap. XVII y XVIII) como en el *Tratado político* (cap. V, 7 y cap. VIII, 9) se considera ineficaz el tiranicidio, aunque según un argumento que da la impresión de ser condicional: *si* subsisten las causas que engendraron al tirano, parece decir Spinoza, es inútil eliminar al tirano, pues sólo se logrará “cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo...” (Spinoza, 1986b, p. 389), o bien: “Maquiavelo... buscaba probar cuán imprudentemente intentan muchos quitar de en medio a un tirano, cuando no se suprimen las causas por las que un príncipe es tirano...” (*Id.* 1986a, V, 7).

estos textos en el círculo de Van den Enden, quien “en 1650”, dice Wim Klever “publicó bajo su propio nombre un folleto con el título de *Korte Verthooninghe*, que de hecho es la disertación , cuya fecha originaria es de 1585, en la que los Estados de Holanda defendían sus derechos democráticos contra el tirano de España, rey Felipe II” (Klever, 1993, p. 618). En cualquier caso, la “ciencia de los afectos” con la que la *Ética* y el *Tratado político* dotan a las instituciones democráticas de una base realista, encuentra asimismo en las últimas páginas de *Instituciones políticas libres* una probable inspiración; el maestro libertino escribe allí que “ningún humano (siendo como es) puede comportarse de un modo diferente de aquel en que lo hace” (Van den Enden, 2010, pp. 119-120), y transcribe *in extenso* un poema del polígrafo holandés P. C. Hooff. La ignorancia de que todas las acciones humanas dependen de Dios es el origen del mayor error que concierne a la política y el gobierno de los hombres, y de ella deriva la ignorancia subsidiaria de la naturaleza de las pasiones cuya manifestación se inscribe en un orden necesario de todas las cosas. Una organización democrática y libre nunca exige nada contra la Naturaleza; antes bien “deberíamos no intentar distorsionar, con nuestro liviano cuidado, la Naturaleza que halla su determinación en todas las cosas particulares, sino confiar en ella, incluso al máximo” (*Ibid.*, p. 122), y al mismo tiempo implementar, por medio de la educación civil y contra todo espíritu de secta, un “sentimiento e interés por el Estado” – conforme una expresión que se toma prestada de Pieter de la Court.

La comunidad entre Spinoza y Van den Enden acerca de una democracia cuyas instituciones consideran las pasiones humanas como punto de partida, aloja sin embargo una querrela en torno a un nombre propio: Maquiavelo. No obstante ser considerado “a menudo un muy agudo juez [expresión semejante a la que utilizará Spinoza en el *Tratado político: acutissimus Florentinus*] y observador en asuntos políticos” (*Ibid.*, p. 113), el Secretario florentino, asociado a Polibio en más de una ocasión, es acusado

por Van den Enden de impostura, de identificar gobierno y dominación, de engañar al pueblo y de no tener interés ninguno en el bien común ni en la libertad igualitaria. En el comienzo del *Tratado político* se adjudicará a los “políticos” (*politici*) este arte de tender trampas y engañar al pueblo siguiendo artilugios “cuya eficacia ha mostrado una larga experiencia”, pero algunas páginas más adelante Spinoza deja claro que Maquiavelo mismo se encuentra fuera esta consideración y realiza de él dos elogios explícitos y muy precisos [en *Tratado político*, 5, §7 y 10, §1 de la edición latina (*Opera posthuma*), aunque cuidadosamente suprimidos de la edición holandesa (*Nagelate Schriften*)]<sup>18</sup>.

La introducción de Maquiavelo en la discusión holandesa tiene sus impulsores más importantes en los hermanos De la Court y en el propio Van den Enden, probablemente la fuente principal en la recepción spinociana del “agudísimo florentino” – cuyas obras, por lo demás, constaban en la biblioteca notarial tras la muerte del filósofo –, aunque para el autor del *Tratado político* Maquiavelo era “favorable a la libertad e incluso dio atinadísimos consejos para defenderla” (Spinoza, 1986a, 5, §7). Lejos de considerarlo como un manual para tiranos, la lectura spinozista de *El Príncipe* (inscripta en una tradición que encuentra más bien en él un desenmascaramiento del poder al servicio de la causa popular) le adjudica el propósito de revelar con minucia precisamente aquello que los poderosos buscan siempre mantener oculto, de manera que su sentido último no es otro que el de probar “con qué cuidado debe guardarse la multitud de confiar su salvación a uno solo”. Pero además, el nombre de Maquiavelo se halla asociado a una palabra central en el spinozismo, que dota

18 Wim Klever propone una interpretación diferente, pues “en acuerdo con su maestro y no menos que él”, Spinoza se opondría a la concepción maquiaveliana del gobierno mixto, en favor de un gobierno radical-democrático que excluye toda jerarquía; su propósito en ese trabajo es mostrar el “malentendido” que se halla a la base de la interpretación que considera a Spinoza un “admirador incondicional” de Maquiavelo (Klever, 2002).

a su radicalismo filosófico y político con algo de lo que carecían otros autores que le eran contiguos, como su amigo Koerbagh, y el propio Van den Enden; esa palabra es *prudencia*. En efecto, “prudencia”, escribe Spinoza, “no es una obediencia (*sane cautio non obsequium*), es al contrario la libertad de la naturaleza humana” (*Ibid.*, IV, §5).

En su Introducción a la versión francesa del *Tratado político* (Spinoza, 2002), Laurent Bove afirma el vínculo entre la recepción de Maquiavelo y la concepción spinozista de la conservación de los cuerpos. El imperativo de prudencia inscripto en la “necesidad de las cosas”, remite en Spinoza a una exigencia vital e inmanente a las relaciones de fuerza de las potencias mismas: el imperativo ontológico de la duración. Así, la *virtú* maquiaveliano-spinozista es la afirmación de la potencia de actuar. No es sólo – ni fundamentalmente – el arte prudencial de elegir los medios apropiados para la consecución de un fin (por ejemplo la toma del poder y su conservación – esto sería más bien arte de la astucia, estratagema, ardid, habilidad...) según la lección de los políticos “maquiavélicos” a los que alude Spinoza en la apertura del *Tratado político*.

Por el contrario – siguiendo siempre a Bove –, la *virtú* propiamente maquiaveliana es la necesidad misma de la potencia, y es esta la lección del “prudéntísimo” maestro florentino adoptada por Spinoza, quien concibe el TP como una suerte de reescritura democrática y popular del *Príncipe*, a partir de su propia línea filosófica de inmanencia. La operatoria spinozista sería pues la de una “radicalización de Maquiavelo” tanto en el plano ontológico como institucional, de modo que la cuestión del arte político y la conservación del Estado se inscribe en la ontología de una afirmación absoluta de la potencia de los cuerpos. El “realismo ontológico de la duración”, en suma, realiza y radicaliza la preocupación maquiaveliana de la duración.

El nombre de Maquiavelo aloja un litigio que no es menor para comprender la diferencia entre el materialismo spinozista de

la “multitud” y la Asamblea popular vanendeniana. Si nada induce a pensar que el autor de las *Proposiciones políticas libres* piense al mundo social como un conjunto de fuerzas en conflicto ni por tanto se proponga el cometido de registrarlas, Spinoza – que sí lo hace – piensa el conflicto en contigüidad con las instituciones que lo dotan de una conversación. *Potentia multitudinis* y “experiencia política”, es decir común ejercicio de la facultad de juzgar – establecen los términos que componen el spinozismo político: Van den Enden *con* Maquiavelo.

Finalmente, quisiera volver sobre la autodesignación de Van den Enden a continuación del título de su libro *Proposiciones políticas libres...*, concebidas – se lee – por “quien, por el bien común, más ama las cosas”. El vínculo entre el amor de las cosas y la indagación del bien común no revela inmediatamente su pertinencia ni su significado real, aunque tal vez un sentido oculto obtiene explicitación si consideramos que ese amor es intelectual y componemos el pequeño sintagma vanendeniano con algunas líneas de *Ética V*. Amor de las cosas y búsqueda del bien común: no una cosa junto a la otra sino una cosa por la otra, a causa de la otra. Cuanto más entendemos las *res singulares*, escribe Spinoza, más entendemos a Dios (*Ética*, V, 24) y de ese entendimiento surge el amor intelectual (*Ética*, V, 32, corol.), por lo que el amor a Dios se incrementa de manera proporcional al amor de las cosas singulares –en rigor no tendríamos cómo distinguir uno de otro. De allí la circularidad de la expresión spinozista según la cual “el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es una y la misma cosa” (*Ética*, V, 36, corol.).

Si ponemos la expresión: “quien, por el bien común, más ama las cosas” bajo el prisma de *Ética V*, se explicita el vínculo encriptado entre amor (intelectual) de las cosas (*amor homines erga Deum*) y democracia radical en tanto irrupción del bien más “común” (*amor Dei erga homines*); democracia pues en tanto comunismo inherente a la expresión *amor Dei intellectualis*. Quien por el bien común más ama las cosas, conjunta democracia y fi-

losofía con una intensidad que nunca antes había tenido y muy pocas veces tendrá después, en la singularidad de una experiencia que revela el contenido filosófico de la democracia y, a la vez, el contenido democrático de la filosofía.

#### Referências bibliográficas

- BEJDAÏ, M. “Franciscus van den Enden. Maître spiritual de Spinoza”, *Revue de l' Histoire des Religions*, n. 207, 1990a, pp. 289-311.
- \_\_\_\_\_. “Métaphysique, éthique et politique dans l'oeuvre de Docteur Franciscus van den Enden. Contribution à l'étude des sources des écrits de B. de Spinoza”, *Studia Spinozana*, 6, 1990b, pp. 291-313.
- \_\_\_\_\_. “Pour un État populaire ou une utopie subversive”. *Amsterdam XVII<sup>e</sup> siècle. Marchands et philosophes: les bénéfiques de la tolérance*. Paris: Éditions Autrement, 1993, pp. 194-213.
- BELTRÁN, M. *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras, 1998.
- CHAUI, M. “La plebe y el vulgo en el Tractatus Politicus”, AA.VV., Coloquio Internacional Spinoza, Dolmen, Santiago de Chile, 1990, pp. 69-95.
- ESPINOSA, B. *Traité politique*. Trad. Émile Saisset. Paris: Librairie Générale Française, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Tratado político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986a.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico político*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986b.
- FRANCÈS, M. *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Alcan, 1937.
- ISRAEL, J. *Les lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*. Paris: Éditions Amsterdam, 2005.
- KLEVER, W. “Proto-Spinoza Franciscus van den Enden”, *Studia Spinozana*, n. 6, 1990, pp. 281-291.

- \_\_\_\_\_. “A New Source of Spinozism: Franciscus van den Enden”, *Journal of the History of Philosophy*. n. 29, 1993, pp. 613–633.
- \_\_\_\_\_. “Imperium aeternum. Spinoza’s critique of Machiavelli and its sources in Van den Enden”, *Foglio spinozi@no*, 14, 2002.
- MEINSMA, K. O. *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*. Paris: Vrin, 2006.
- MERTENS, F. <http://users.telenet.be/fvde/>
- PROIETTI, O. *Philedonius, 1657: Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Macerata: Edizioni Università di Macerata, 2010.
- ROCHA, M.; NOGUEIRA, D. “Franciscus van den Enden (1602-1674) – Ex-jesuíta, poeta, médico, comerciante de arte, filósofo e político, professor de Spinoza, encenador de comedias latinas, conspirador contra Luís XIV...”. In: TATIÁN, D. (org.), *Spinoza. Sexto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2010, pp. 33-42.
- VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y Estado*. Trad. Leandro García Ponzó. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Vrije Politijke Stellingen*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1992.



# A dialética de república e democracia no jovem Marx, entre Espinosa e Rousseau

Vittorio Morfino

Universidade de Milano-Bicocca

discurso 45/2



## 1. O lugar da *Kritik*

A obra de Marx que aqui pretendo considerar foi escrita em 1843, sob a forma de uma série de anotações sobre a terceira seção (o Estado) da terceira parte (a Eiticidade) dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel, em particular sobre os parágrafos 261-313, ou seja, a quase totalidade dos parágrafos dedicados por Hegel ao “Direito estatal interno” (do 260 ao 320). A obra, pelo menos sua última redação, foi escrita no período de Kreuznach, antes da mudança para Paris, entre a primavera e o verão de 1843, mas foi publicada apenas no século seguinte, em 1927, por Rjazanov. Pertence à tradição da glosa, na medida em que consiste na cópia do parágrafo hegeliano, seguido pelo comentário crítico marxiano.

Sem entrar aqui nos detalhes do debate filológico que apaixonou o século passado, basta recordar as grandes posições paradigmáticas com respeito à questão da obra de juventude de Marx: a posição continuísta, que vê nessas obras o germe filosófico da crítica subsequente à economia, e a posição descontinuísta, que introduz uma ruptura entre a obra de juventude e a obra madura. A essa segunda posição pertencem tanto a interpretação de Louis Althusser quanto a de Galvano Della Volpe, que se diferenciam ao situar essa ruptura em diferentes pontos temporais. Do ponto de vista de nosso tema, é interessante notar que, enquanto Althusser situa a *Kritik* em pleno período de juventude, com temas comandados por uma problemática feuerbachiana (Cf. Althusser, 1965), Della Volpe vê na *Kritik* a obra de ruptura de Marx com a consciência filosófica precedente<sup>1</sup> (trata-se de uma interpretação de uma passagem de Marx da *Introdução* de 1959). Que a questão não é simplesmente filológica, mas toca o núcleo da tradição marxista, é o que se vê pelo fato de Negri, apresentando uma nova

<sup>1</sup> “[...] é evidente como nasce aqui [na *Kritik*] a consciência daquele novo método dialético-materialístico enquanto dialético-experimental (galileano) que será aplicado à investigação (histórico-dialética) do *Capital* [...]” (Della Volpe, 1997, p. 143).

edição da *Kritik*, publicada em 2008 pela Quodlibet com comentários críticos de Clio Pizzingrilli, escrever o seguinte:

Quem teria jamais pensado encontrar-se diante de um novo comentário tão original e criativo quanto este que Clio Pizzingrilli apresenta da *Crítica do direito de Hegel*, quarenta anos depois de Louis Althusser ter liquidado essa obra, como ‘humanista’, indigna de estar ao lado das obras ‘materialistas’ que Marx redige depois do ‘corte’? O que interessa não é a crítica de Althusser – o que interessa é o fato de que o novo comentário de Pizzingrilli soa original, exatamente no terreno do materialismo, e criativo, exatamente no âmbito das análises da força-trabalho que, mais do que qualquer outro, escandalizava Althusser em seu estudo do jovem Marx. O fato é que Pizzingrilli, relendo o Marx da *Crítica do direito de Hegel*, o faz a partir do novo nível que a luta operária, anticapitalista, produziu, no terreno do trabalho imaterial, cognitivo, ‘alienado’ (Negri, *in* Marx, 2008, p. 7).

Para retomar brevemente o argumento de Negri, digamos que ele admite que Althusser tinha razão ao considerar a categoria de alienação como idealista em uma fase histórica na qual as relações de produção não eram caracterizadas pelo trabalho cognitivo, mas que, na fase atual, a alienação seja a “expropriação direta do fazer do trabalho cognitivo, do saber operário, intelectual e linguístico” (*Ibid.*, p. 8).

O movimento de pensamento negriano joga com a linha do tempo. A *Kritik* de Marx é falsa (idealista) com respeito ao seu tempo, mas verdadeira (materialista) com respeito ao futuro, isto é, o nosso tempo, o tempo do trabalho cognitivo.

Negri aplica o mesmo movimento ao conceito de ‘comum’ e ao conceito de ‘ultrapassamento do Estado’, que ele encontra na democracia absoluta teorizada pelo jovem Marx, “reproduzindo-a dentro da hipótese espinosista”, ideia falsa (idealista) e irrealizável no tempo de Marx, mas verdadeira (materialista) e praticável com respeito ao nosso tempo, o tempo do trabalho imaterial:

Voltemos por isso a falar de democracia absoluta: é ao deslocar inteiramente a dinâmica da construção institucional de cima para baixo, do poder à potência [...] que a ideia de democracia se torna operativa – virando Hegel ao avesso, de verdade, e não de brincadeira. Não mais forma de governo, mas fonte de governo, não mais máquina de legitimação, mas construção direta dos valores: está aí a imanência absoluta do político-democrático. (*Ibid.*, p. 9)

Alienação e democracia são, portanto, categorias proféticas do jovem Marx: idealistas com respeito a seu próprio tempo, tornam-se instrumentos de interpretação e transformação do futuro, do nosso tempo.

## 2. O conceito de soberania

Dirijamo-nos ao texto marxiano. De um ponto de vista metodológico, Marx enfrenta Hegel com duas armas críticas fundamentais: 1) a crítica feuerbachiana da inversão sujeito-predicado (nos meses de Kreuznach, Marx lê as *Teses provisórias para uma reforma da filosofia*), e 2) a crítica de Trendelenburg à interpolação sub-reptícia do empírico. Aplicando essas críticas à filosofia política hegeliana, Marx pensa, por um lado, que Hegel toma os sujeitos reais por predicados e os predicados por sujeitos (es. a inversão de família e sociedade civil que, de sujeitos, tornam-se predicados do Estado), e, por outro, que, elevando o empírico ao lógico, finge deduções onde, em realidade, há tão-somente uma descrição do existente.

Mas concentremo-nos agora na passagem em que Marx propõe aquilo que Negri chama de uma “democracia absoluta”. Trata-se do comentário ao parágrafo 279 e à sua nota explicativa. No parágrafo 279, Hegel deduz o monarca da ideia de soberania:

A soberania, a princípio apenas o pensamento *universal* dessa idealidade, *existe* apenas como a *subjetividade* certa de si mesma e como a *autodeterminação* abstrata, e em tal medida privada de fundamento, da vontade

em cuja autodeterminação reside o elemento último da decisão. É esse o individual do estado enquanto tal, estado que é uno. Mas a subjetividade é verdadeira apenas como *sujeito*, a personalidade somente como *pessoa*, e na constituição que alcance realidade racional tem sua encarnação real e separada para si cada um dos três momentos do conceito. Tal elemento decisivo, absoluto do conjunto, não é, então, a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca. (Marx, 1982, pp. 23-24)

Para Marx é fácil iluminar a inversão sujeito-predicado operada por Hegel, que torna necessária a subsunção sub-reptícia do empírico, isto é, do monarca:

[A soberania] deveria ser obra consciente dos sujeitos, e como tal, existir por eles e neles. Se Hegel tivesse tomado, como ponto de partida, os sujeitos reais como base do Estado, não teria achado necessário subjetivar, de maneira mística, o Estado. A “subjetividade”, diz Hegel, “é em sua verdade somente como *sujeito*, a personalidade somente como *pessoa*”. Também isso é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito, a personalidade uma determinação da pessoa. Ao contrário de concebê-los como predicados de seus sujeitos, Hegel torna os predicados independentes e deixa se transmutarem, de maneira mística, em seus sujeitos. (*Ibid.*, p. 24)

Segundo Marx, Hegel deduz o monarca a partir da soberania precisamente porque parte da ideia de soberania, predicado dos sujeitos reais, e faz dela o sujeito: nesse ponto torna-se necessário dar um corpo à ideia, encarná-la em um sujeito real, e esse sujeito é o monarca. Nesta passagem mostra-se, segundo Marx, o andamento típico do pensamento hegeliano:

A existência dos predicados é o sujeito: portanto, sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel dá uma existência independente aos predicados, aos objetos, mas abstraíndo-os de seu sujeito, que é realmente independente. Em seguida, o sujeito real aparece como resultado deles,

quando, ao contrário, é preciso partir do sujeito real e considerar o seu objetivar-se. A mística substância torna-se, pois, o sujeito real, e o sujeito real aparece como alguma outra coisa, como um momento da mística substância. Precisamente na medida em que Hegel toma o movimento dos predicados da determinação geral, em vez do ente real (*hypokeime-non*, sujeito), e que deve haver todavia um suporte dessas determinações, a mística ideia se torna esse suporte. (*Ibid.*, pp. 24-25)

Portanto, a inversão sujeito-predicado faz com que “a soberania, a essência do Estado [seja] considerada como uma essência independente, objetivada”, e com que, depois, deva “voltar a ser sujeito”: “mas”, conclui Marx, “esse sujeito aparece então como uma auto-reincarnação da soberania, ao passo em que a soberania não é nada, senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado” (*Ibid.*).

A essa inversão acrescenta-se ainda a interpolação sub-reptícia do empírico, precisamente para dar conteúdo real ao predicado elevado a sujeito. De onde vem o monarca? No parágrafo que já lemos, Hegel responde: “na constituição que alcance realidade racional tem sua encarnação real e separada para si cada um dos três momentos do conceito. Tal elemento decisivo, absoluto do conjunto, não é, então, a individualidade em geral, mas um indivíduo: o monarca”. Em outras palavras, o arcabouço lógico da constituição impõe uma articulação nos três momentos fundamentais do conceito: a universalidade, a particularidade e a individualidade. E, todavia, Hegel dá um salto, pois a individualidade não é o indivíduo. Em outras palavras, Marx acredita que, partindo do predicado, da soberania, e não do sujeito, Hegel seja forçado a subsumir um indivíduo para dar corpo ao predicado. Portanto, o empírico, o arbítrio, é interpolado no lógico, precisamente porque o lógico se põe como substantificação de predicados que, depois, devem encontrar um suporte empírico.

### 3. *A dialética defectiva de monarquia e democracia*

Nas linhas seguintes, Hegel enfrenta a questão da soberania

popular: “*Soberania popular*”, escreve, “pode ser dita no sentido de que um povo em geral seja independente em relação ao exterior e constitua um Estado” (Ibid., p. 29). Não transcrito por Marx, Hegel cita os exemplos históricos da “Inglaterra, ou Escócia, Irlanda, ou de Veneza, Gênova, Ceilão etc.”, que deixaram de ser povos soberanos no momento em que “deixaram de ter por si mesmos governos supremos ou príncipes”. (Hegel, 2009, p. 234) Marx comenta que o raciocínio hegeliano é trivial:

Se o príncipe é a ‘soberania real do Estado’, ele deve também poder valer no exterior como o “Estado autônomo”, mesmo sem o povo. Mas se ele é soberano enquanto representa a unidade do povo, ele é apenas o representante, o símbolo da soberania popular. A soberania do povo não é por meio dele, é ele, ao contrário, que é, através da soberania popular. (Marx, 1982, p. 29)

Se o monarca encarna a soberania, isso deveria valer seja com relação ao interior, seja com relação ao exterior. Em realidade, Hegel concede que, com relação ao exterior, há soberania popular no sentido de um povo independente. Para Marx não é difícil mostrar que o monarca é o mero representante dessa soberania e não a sua encarnação. Ainda uma vez, é a inversão sujeito-predicado, desmascarada por Feuerbach, que está no coração do pensamento hegeliano: separando o predicado (a soberania) do sujeito (o povo), Hegel é obrigado a subsumir o empírico, o monarca, para dar um substrato real ao predicado abstrato.

Quanto à soberania em relação ao interior, continua Hegel, “pode-se também dizer que ela resida no povo, se se fala apenas em geral do interior, assim como antes (§§ 277, 278) foi mostrado que a soberania respeita o *Estado*” (Ibid.). Marx fica furioso: “Como se o povo não fosse o Estado real! O Estado é um abstrato. Apenas o povo é o concreto. E é notável que Hegel, que o faz sem hesitar para o abstrato, atribua apenas com hesitações e reservas uma qualidade viva como a soberania” (Ibid.).

É precisamente porque Hegel deu uma vida autônoma ao predicado, à soberania, que ele tem dificuldade em reconhecer o sujeito desse predicado. O Estado não é senão uma abstração, quando separado do povo, mas é autonomizando esse predicado que Hegel termina por lhe dar o monarca como corpo empírico. Por isso, Hegel toma definitivamente distância de uma concepção da soberania popular concebida em antítese com a soberania do monarca:

A soberania popular, enquanto tomada em oposição à soberania existente no monarca, é o sentido ordinário em que recentemente se começou a falar de soberania popular – nessa oposição, a soberania popular pertence aos pensamentos confusos, nos quais se funda a representação vulgar do povo (*Ibid.*).

Marx replica:

As “ideias confusas” e “a representação incauta” encontram-se apenas em Hegel. Sem dúvida, se a soberania existe no monarca, é uma tolice falar em soberania contrária existente no povo, pois é próprio do conceito de soberania que essa não possa ter uma dupla e diretamente oposta existência. Mas, 1) a questão é precisamente: não é uma ilusão a soberania que se absorve no monarca? Soberania ou do monarca ou do povo, eis a *question* ; 2) pode-se também falar de uma soberania popular, *em antítese à soberania existente no monarca*. Mas então não se trata de uma *única e mesma soberania* derivada das duas partes, mas sim de duas *noções inteiramente opostas de soberania*, da qual uma é tal que se pode realizar apenas num monarca, e a outra é tal que só se pode realizar no povo; como ocorre igualmente quando se pergunta se é Deus o soberano ou se é o homem o soberano. Uma das duas é uma falsidade, ainda que uma falsidade existente. (*Ibid.*, pp. 29-30)

A Hegel, que repete o célebre aforisma hobbesiano segundo o qual *rex est populus* e que, portanto, pode falar de soberania

popular na medida em que essa se encarna na figura do rei, Marx replica que a soberania que se encarna no rei é uma falsidade, embora existente, porque exhibe o caráter popular enquanto predicado tornado autônomo com respeito ao sujeito legítimo, o povo. Hegel reforça a ascendência hobbesiana de seu argumento:

Sem seu monarca, e sem a articulação que imediatamente e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui nenhuma das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, os estados [*Stände*] etc. Tão logo num povo surjam esses elementos associados à vida e à organização política, deixa ele de ser uma abstração indeterminada, como acontece na concepção geral de povo (*Ibid.*, p. 30)<sup>2</sup>.

O povo sem monarca não tem articulação orgânica e, portanto, uma tal abstração indeterminada não pode ser o sujeito da soberania. Marx considera que esse discurso é sofisticado, pois parece pressupor que a única organização possível é a monárquica:

É tudo uma tautologia. Se um povo tem um monarca e uma organização necessária e imediatamente conexa, isto é, se ele é organizado numa monarquia, ele é certamente, uma vez fora dessa estrutura, uma massa informe e uma representação meramente geral (*Ibid.*).

Todavia, nas linhas seguintes da nota, Hegel enfrenta a questão de uma organização diferente do povo: “Se, por soberania popular, entende-se a forma da *república*, e, mais determinadamente, da democracia, (...) então (...), frente à ideia desenvolvida, não se pode mais falar numa tal representação” (*Ibid.*). Essa é a frase transcrita por Marx. No texto hegeliano, encontramos um parêntese, não sem interesse, que segue imediatamente o termo

2 Trad. brasileira, p. 235.

‘democracia’: “por república entende-se todo tipo de múltiplas misturas empíricas, que em todo caso não têm que ver com uma consideração filosófica” (Hegel, 2009, p. 234). A réplica de Marx é irônica: ele afirma que Hegel tem sem dúvida razão “se se tem da democracia apenas uma ‘semelhante concepção’ e nenhuma ‘ideia desenvolvida’” (Marx, 1982, p. 30). Noutras palavras, Hegel não toma sequer em consideração a possibilidade de que a soberania se encarne no povo, dando vida a uma forma de Estado democrático, precisamente porque não tem qualquer ideia de Estado democrático.

E aqui a longa passagem na qual Marx apresenta sua própria concepção frente a Hegel, através de um estilo rico de quiasmas e de *calembours* típicos da esquerda hegeliana:

A democracia é a verdade da monarquia, a monarquia não é a verdade da democracia. A monarquia é necessariamente democracia como inconsequência em relação a si mesma, o elemento monárquico não é uma inconsequência da democracia. Contrariamente à monarquia, a democracia pode ser concebida através de si mesma. Na democracia, nenhum de seus elementos adquire um significado diverso daquele que lhe respeita. Cada um é realmente apenas um momento do *demos* inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo: a constituição inteira deve se modificar conforme um ponto fixo. A democracia é o *genus* da constituição [*Verfassungsgattung*]. A monarquia é uma espécie dela, e uma espécie perversa. A democracia é conteúdo e forma. A monarquia deve ser apenas forma, mas essa altera o conteúdo. Na monarquia, o todo, o povo é subsumido sob um dos seus modos de existir, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece simplesmente como *uma* determinação, isto é, autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; e na democracia, a constituição do povo. A democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições. Aqui, a constituição, não apenas *in se*, segundo a essência, mas segundo a *existência*, segundo a realidade, é reconduzida continuamente a seu fundamento real, ao *homem real*, ao *povo real*, e posta como obra *própria* dele. A cons-

tuição aparece como o que é produto livre do homem. Poder-se-ia dizer que isso vale também, sob certo aspecto, para a monarquia constitucional: mas a diferença específica da democracia é que a *constituição* em geral é apenas *um* elemento de existência do povo, e não que a *constituição política* por si mesma forme o Estado. (*Ibid.*, pp. 30-31)

A ascendência feuerbachiana da passagem não poderia ser mais evidente: a democracia, como a entende Marx, é o homem tomado como *Gattungswesen*, e enquanto tal, obviamente, como *zoon politikon* que se reapropriou da política alienada. Nesse sentido, a dialética de democracia e monarquia é uma dialética manca, unilateral: a democracia é a verdade da monarquia, mas não vice-versa; a monarquia é uma inconseqüência da democracia, mas não vice-versa; a democracia pode ser concebida por si mesma, a monarquia não (ela deve ser concebida através da democracia); na democracia cada elemento é um momento do povo, enquanto na monarquia um elemento se destaca dele.

Essa dialética defectiva é fundada numa proposição capital: a democracia é *Gattungsverfassung*. A democracia é a essência desvelada do homem político, “o enigma resolvido de todas as constituições”, enquanto a monarquia não é senão uma forma alienada dele: por isso a primeira é forma e conteúdo, enquanto a segunda, forma que altera o conteúdo; a primeira é essência e existência, enquanto a segunda é essência alienada, essência que não se manifesta senão numa distorção mesmo na forma da monarquia constitucional, pois, na monarquia, o povo aparece apenas na forma transfigurada da legalidade constitucional, isto é, depois da instauração do poder, identificando-se com o rei, enquanto na democracia a constituição é uma determinação do povo, uma autodeterminação, um produto livre do homem.

A ascendência feuerbachiana revela-se com clareza na passagem seguinte:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democra-

cia parte do homem e faz do homem o Estado objetivado. Assim como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, tampouco a constituição é que cria o povo, pois é o povo que cria a constituição. A democracia está, sob certo ponto de vista, para todas as outras formas políticas, como o cristianismo está para todas as outras religiões: o cristianismo é a religião *kat'exochen*, a essência da religião, o homem deificado numa religião particular. Assim, a democracia é a essência de toda constituição política, o homem socializado numa constituição política particular, e esta está para as outras constituições assim como o gênero está para suas espécies. Com a diferença que nela o gênero mesmo se manifesta como existência, e, contudo, como uma espécie particular frente às existências não correspondentes à essência. A democracia está para todas as outras formas políticas como para seu Antigo Testamento. O homem não existe pela lei, mas a lei existe pelo homem, é existência humana, enquanto nas outras formas o homem é existência legal. Essa é a diferença fundamental da democracia. (*Ibid.*, p. 31)

Portanto, Marx o diz explicitamente, o esquema feuerbachiano de interpretação da religião é aplicado à política: Deus não é sujeito, mas predicado do homem, assim como a constituição não é sujeito, mas predicado do povo.

Em um escrito publicado póstumo dedicado a Feuerbach, Althusser exibiu com precisão os mecanismos da problemática feuerbachiana: a teoria da religião como objeto próprio, objeto essencial, do homem enquanto exteriorização, objetivação da sua essência que Feuerbach expõe na *Essência del Cristianismo*, insistindo várias vezes sobre a especularidade dos predicados de Deus e dos predicados do homem. Todavia, esse objeto, objeto absoluto do homem, exprime a essência genérica do homem na forma da opacidade, ou seja, “na religião e em todos os seus atos genéricos, o homem se relaciona com a *consciência de si*; mas, sem a consciência, isto é, sem a transparência” (Althusser, 1995, p. 197); essa opacidade é efeito da alienação e portanto “a *consciência pode tornar-se adequada à consciência de si* (vale dizer: a *consciência de*

si pode tornar-se transparente) *somente através a desalienação do homem, através do inversão do sentido e a restauração do sentido original, autêntico, através do desvelamento*” (*Ibid.*).

No interior dessa problemática funciona o discurso marxiano: há uma simples substituição de objeto essencial, a política pela religião. A democracia é a essência mesma da política, assim como a religião cristã é a essência mesma da religião, precisamente porque em ambas se exprime o sujeito *enquanto tal*: o homem, o povo no âmbito do político, o homem-deus no âmbito religioso. E assim como o homem-Deus é gênero, enquanto essência de todos os homens, mas também existência, a democracia é gênero, enquanto essência de toda forma constitucional, mas também existência real, espécie, entre as outras espécies constitucionais. Como esclarece Marx,

Todas as outras *formações políticas* são uma certa, determinada, e *particular forma de Estado*. Na democracia, o princípio *formal* é ao mesmo tempo o princípio *material*. Essa é portanto a verdadeira unidade do universal e do particular. Na monarquia, por exemplo, ou na república como forma simplesmente particular de Estado, o homem político tem sua existência peculiar ao lado do homem não-político, do homem privado. A propriedade, o contrato, o matrimônio, a sociedade civil aparecem aqui (segundo a exatíssima explicação hegeliana dessas formas políticas *abstratas*, salvo que Hegel *acredita* explicar a ideia de Estado) como modos de existência *particulares* ao lado do Estado *político*, como o *conteúdo*, em cujos confrontos o Estado político se comporta como a *forma organizadora*, e propriamente como o intelecto sem conteúdo em si mesmo, determinante e limitante, que ora afirma, ora nega. Na democracia, o Estado político, enquanto se põe ao lado desse conteúdo e dele se distingue, é ele mesmo apenas um conteúdo *particular*, como um *modo de existir* particular do povo. Na monarquia, por exemplo, a constituição política, esse particular, tem o significado do *universal*, que domina e determina todo o particular. Na democracia, o Estado, enquanto particular, é *apenas* particular, e enquanto universal é o universal real, isto é, nada

de determinado que seja distinto do outro conteúdo. Os franceses modernos entenderam isso do seguinte modo: que na verdadeira democracia o *Estado político perece*. Isso é certo, no sentido de que ele, como Estado político, como constituição, não vale mais pelo todo. Em todos os Estados que diferem da democracia, o *Estado*, a *lei*, a *constituição* dominam sem dominar realmente, isto é, sem penetrar materialmente no conteúdo das demais esferas não políticas. Na democracia, a constituição, a lei, o Estado mesmo, são simplesmente uma autodeterminação do povo, um conteúdo determinado do povo. (Marx, 1982, pp. 31-32)

#### 4. A dialética abstrata de monarquia e república

Nesse ponto, Marx retorna sobre seus passos e mostra como a mesma dialética de monarquia e república é, na realidade, uma dialética abstrata, em que abstrair significa, segundo a definição feuerbachiana, “pôr a *essência* da natureza *fora da natureza*, a *essência* do homem *fora do homem*, a *essência* do pensamento *fora do ato do pensamento*” (Feuerbach, 1970, p. 247), portanto, prolongando a lógica do discurso feuerbachiano, a *essência* da sociedade fora da sociedade. A verdade dessa oposição, que se passe inteiramente no plano do Estado abstrato, é a democracia:

De resto, compreende-se por si mesmo que todas as formas políticas têm como sua verdade a democracia, e que, por isso, enquanto não são democracia, não são verdadeiras. Nos Estados antigos, o Estado político constitui o conteúdo do Estado com a exclusão das outras esferas; o Estado moderno é um compromisso entre o Estado político e aquele não político. Na democracia, o Estado *abstrato* deixou de ser o momento dominante. O conflito entre monarquia e república é ele mesmo um conflito no interior do Estado abstrato. A república *política* é a democracia no interior da forma política abstrata. A forma política abstrata da democracia é, pois, a república: mas aqui ela deixa de ser a constituição *simplesmente política*. A propriedade etc., em suma, todo o conteúdo do direito e do Estado é, com poucas modificações, o mesmo na América do Norte e na Prússia. Lá, a *república* é, pois, uma simples *forma* política,

como aqui o é a monarquia: o conteúdo do Estado encontra-se fora dessas constituições. (...) A *vida política* no sentido moderno é a *escolástica* da vida do povo. A *monarquia* é a expressão realizada dessa alienação. A *república* é a negação de si mesma dentro de sua própria esfera. Entende-se que a constituição política como tal é desenvolvida apenas ali onde as esferas privadas adquiriram uma existência independente. Ali onde o comércio e a propriedade fundiária não são livres, ainda não se tornaram independentes, não o é tampouco a constituição política. A Idade Média era a democracia da não-liberdade. A abstração do *Estado como tal* pertence somente ao tempo moderno, porque a abstração da vida privada pertence apenas ao tempo moderno. A abstração do *Estado político* é um produto moderno. (*Ibid.*, pp. 32-33)

Aparece aqui, finalmente, o termo *alienação*, amplamente anunciado pela problemática feuerbachiana das páginas precedentes: o Estado, a política, revela ser uma forma alienada enquanto tal. A monarquia encarna essa forma de alienação por excelência, é sua “forma realizada” e, todavia, a república não é a reapropriação da essência do povo, mas a negação dessa alienação, na forma ainda alienada da política, uma negação abstrata, exatamente como em Feuerbach “o panteísmo é a *negação da teologia, realizada do ponto de vista da teologia*”, ao passo que só na “viravolta [da] filosofia especulativa [...] teremos finalmente a verdade nua, a pura, a genuína verdade”: “o ateísmo é o panteísmo às avessas” (*Ibid.*, p. 245). A república está para o panteísmo como a democracia está para o ateísmo. A democracia é a verdadeira reapropriação da essência alienada, que é ao mesmo tempo negação do dualismo público/privado, gerado pela alienação estatal. E aqui o sujeito, identificado anteriormente por Marx no povo, toma uma forma diversa: o sujeito é a sociedade e a democracia não é senão o reapropriar-se das forças alienadas dessa sociedade.

##### 5. Os *excertos do Contrato social*

Examinamos até aqui os argumentos marxianos em que a de-

mocracia é oposta à monarquia e à república. Se, como vimos, a problemática que estrutura o discurso marxiano é sem sombra de dúvida feuerbachiana, trata-se de compreender se uma outra genealogia pode ser traçada, uma genealogia mais propriamente política, uma genealogia das posições democráticas no interior da modernidade. Nesse sentido, é inevitável referir-se a Espinosa e a Rousseau<sup>3</sup>. Contudo, tentaremos reconstruir essa genealogia não em termos abstratos, como uma espécie de retrato de família, e sim de um ponto de vista histórico-filológico. Existem, de fato, excertos marxianos tanto do *Contrato social* quanto do *Tratado teológico-político*.

Os extratos de *Contrato social* pertencem ao intenso período de estudo de Kreuznach e portanto são contemporâneos à *Kritik*. Testemunha do estudo desse período são seis cadernos de notas, entre os quais para nós tem particular interesse o segundo, intitulado editorialmente pelos MEGA “*Notizen zur Geschichte Frankreichs, Venedigs und Polens und Exzerpte aus staatstheoretischen Werken*”, datados, sempre editorialmente, “*juli august 1843*”. O cadernos contém uma série de notas, extraídas de obras sobre a história francesa, polonesa e da república veneziana, e extratos do *Contrato social* e do *Esprit des lois*, de Montesquieu.

Repassemos rapidamente o conteúdo desses extratos, no que eles se referem à obra de Rousseau. Do primeiro livro do *Contrato social* Marx copia passagens de todos os capítulos. Do primeiros cinco capítulos polêmicos contra aqueles que Rousseau chama

3 Sobre a relação Marx-Espinosa, cf. Chauvi, 1983; Y. Yovel, “Marx’s Ontology and Spinoza’s Philosophy of Immanence”, *Studia spinozana*, 9, 1993, pp. 217-227; H. Seidel, “Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparatistischer Versuch”, *Studia spinozana*, 9, 1993, pp. 229-243; M. Rubel, “Marx à la rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977, pp. 7-28; A. Igoïn, “De l’ellipse de la théorie politique de Spinoza chez le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977, pp. 213-216-228 ; M. Rubel, “Marx à l’école de Spinoza. Contribution à l’étiologie de l’aliénation politique”. In: E. Giacinti (ed.), *Spinoza nel 350° della nascita*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 381-399. Sobre Marx e Rousseau cf. o clássico G. della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma: Editori Riuniti, 1957. Su Marx, Spinoza e Rousseau cf. E. Balibar, “Le Politique, la Politique. De Rousseau à Marx, de Marx à Spinoza”, *Studia spinozana*, 9, 1993, pp. 203-215.

“os fautores do despotismo”, Marx copia apenas poucas linhas, em que está posta a antítese entre o estado de natureza em que o homem é livre e a sociedade em que ele é escravo. O capítulo seis é apresentado em seus pontos cruciais: trata-se de “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e para o qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça todavia senão a si mesmo, e reste livre como antes” (Marx, 1981, p. 91). Única cláusula é “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade” (*Ibid.*). Excluindo o não essencial, Marx copia os termos em que Rousseau formula o pacto social: “Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos enquanto corpo cada membro como parte indivisível do todo”. E continua o extrato:

Em lugar da pessoa isolada de cada contratante, esse ato de associação produz de imediato um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia; por esse mesmo ato, tal corpo moral recebe sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade. Essa pessoa pública, que [se forma assim] pela união de todas as outras, tomou uma vez o nome de *cidade*, [e agora o de] *república* o [de] *corpo político*, o qual por sua vez é chamado pelos seus membros *Estado* quando é passivo, *soberano* quando é ativo, *potência* com relação aos seus semelhantes. Os associados, pois, tomam coletivamente o nome de *povo*, e singularmente se chamam *cidadãos* na medida em que participantes da autoridade soberana, e submetidos na medida em que sujeitos à lei dos Estado. (*Ibid.*, 92)

Dos últimos três capítulos Marx copia poucas linhas: em destaque, as passagens em que Rousseau identifica a liberdade com a obediência à vontade geral (o célebre “se o constrangerá a ser livre” [*Ibid.*]) e aqueles em que diferencia liberdade natural e liberdade civil, direito do primeiro ocupante e direito de propriedade. Marx detém-se, no entanto, na conclusão do primeiro Livro:

Em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental ao contrário substitui uma igualdade moral e legítima àquele tanto de desigualdade física que a natureza pudera introduzir entre os homens; estes, embora podendo ser desiguais por força ou por engenho, tornam-se todos iguais por convenção e segundo o direito. (*Ibid.*, p. 93)

E, acrescenta Marx, antes de copiar a nota, que “Rousseau macht zu dem letzten Satz folgende merkwürdige Note” (*Ibid.*):

Sob os maus governos essa desigualdade não é que aparente e ilusória; só serve para manter o pobre na sua miséria, e o rico na sua usurpação. De fato, as leis são sempre úteis àqueles que possuem, e danosas para aqueles que não têm nada; disso deriva que o estado social é vantajoso aos homens só na medida em que eles tenham todos algo e ninguém tenha demais. (*Ibid.*, p. 94)

Do segundo livro Marx extrai passagens da quase totalidade dos capítulos (constituem exceção o capítulo cinco e o capítulo dez). O problema fundamental do livro é o da definição da vontade geral. Através dos extratos, Marx busca aprofundar o conceito: “A vontade geral pode dirigir as forças do Estado de modo conforme ao fim da sua instituição, que é o bem comum” (*Ibid.*). A soberania, que é o exercício da vontade geral, não é portanto alienável: “o soberano, ente coletivo [*être collective*], não pode ser representado senão por si mesmo: pode-se transmitir o poder, mas não a vontade” (*Ibid.*).

Ademais, “pela mesma razão por que é *inalienável*, a soberania é *indivisível*” (*Ibid.*). A esse propósito Marx copia a seguinte passagem de Rousseau:

Os nossos escritores políticos, não podendo dividir a soberania no seu princípio, a dividem no seu objeto [...] a dividem em força e vontade, em poder legislativo e poder executivo [...] Eles

fazem do soberano um ente fantástico e formado de elementos justapostos [...] Esse erro deriva... de terem tomado por partes dessa autoridade aquelas que pelo contrário são suas *emanações* (*Ibid.*).

Quanto à questão se a vontade geral pode errar, Marx copia a seguinte passagem:

A vontade geral é sempre *reta e tende sempre à utilidade pública*: Não deriva disso, porém, que as deliberações do povo sejam sempre igualmente corretas. Quer-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se o vê [...]. Há ali uma *diferença entre a vontade de todos e a vontade geral*; esta almeja somente ao interesse comum, a outra ao interesse privado, e não é senão uma soma de vontades particulares. Mas, tolheis dessas vontades o mais e o menos, que se destroem mutuamente, resta como soma das diferenças a vontade geral [...] Quando se criam associações parciais às custas da grande, a vontade de cada associação torna-se geral com relação aos seus membros, e particular com relação ao Estado: pode-se então dizer que não há mais tantos votantes quantos são os homens, mas só tantas quantas são as associações (*Ibid.*).

Quanto aos limites do poder soberano, Marx copia em primeiro lugar a premissa rousseauiana:

Se o Estado ou a cidade não é senão uma *pessoa moral* cuja vida consiste na união dos seus membros, e se a mais importante das suas preocupações é a da *própria conservação*, é necessário que tenha uma *força universal* e coativa para mover e dispor cada parte da maneira mais conveniente ao todo. Como a natureza dá a cada homem um poder absoluto sobre todos os seus membros, o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre todos aqueles que estão como os seus membros; e é esse poder que, dirigido pela vontade geral, porta como disse o nome soberania (*Ibid.*).

E, em segundo lugar, a limitação fundamental proposta por Rousseau:

A *vontade geral*, para ser verdadeiramente tal, deve sê-lo seja em seu objeto quanto *em sua essência*; que ela deve *partir de todos* para aplicar-se a todos; e que ela perde a sua retidão natural quando tende a algum *objeto individual e determinado*, porque então, julgando sobre isso que *nos é estranho*, não temos nenhum princípio de equidade que nos guie. [...] O poder soberano, por absoluto, sacro e inviolável que seja, não passa e não pode passar dos limites das convenções gerais, e todo homem *pode dispor* plenamente *disso que dos seus bens e da sua liberdade* lhe foi outorgado por essas convenções (*Ibid.*, p. 97).

Marx passa então a copiar as passagens em que Rousseau define o ato pelo qual o povo delibera sobre todo o povo:

Não pode haver vontade geral sobre um objeto particular [...] quando o povo delibera sobre todo o povo não considera senão a si mesmo; e se nesse caso uma relação se forma, essa é entre o objeto inteiro, considerado de um certo ponto de vista, e o mesmo objeto inteiro, considerado de um outro ponto de vista, *sem nenhuma divisão do todo*. Então a matéria sobre a qual se delibera é geral como a vontade que delibera. É esse ato que eu chamo lei. Quando digo que o objeto das leis é sempre geral, pretendo dizer que a lei considera *os súditos como corpo coletivo e as ações como abstratas*, mas um *homem como indivíduo é uma ação particular*. Assim a lei poderá estabelecer que haja privilegiados, mas não pode dar privilégio nominativamente a ninguém: a lei pode constituir diversas classes de cidadãos, estabelecer também os requisitos que darão direito a essas classes, mas não pode nomear esses ou aqueles para serem aí admitidos; ela pode estabelecer um governo régio e uma sucessão hereditária, mas não pode eleger um rei, nem nomear uma família real: numa palavra, toda função que se refira a um objeto individual não pertence ao poder legislativo (*Ibid.*, pp. 95-96).

Marx copia em seguida a definição rousseauísta de república: “[Chamo portanto] de república *todo Estado* regido *por leis*, qual-

quer que seja a sua forma de administração”. E acrescenta que “*in der Anmerkung zu diesem Satze heisst es*” (*Ibid.*), que para ser legítimo não é preciso que o governo se confunda com o corpo soberano, mas que seja o seu ministro: então a própria monarquia é república (*Ibid.*).

Marx transcreve a passagem em que é posta a necessidade de um legislador: “Por si o povo *quer* sempre o bem, mas por si nem sempre o *vê*. A *vontade geral* é sempre reta, mas o *juízo* que a guia nem sempre é iluminado” (*Ibid.*). E eis como Rousseau lhe define a tarefa, em outro extrato marxiano:

Aquele que ousa tomar a iniciativa de fundar uma nação deve sentir-se capaz de *mudar*, por assim dizer, a *natureza humana*, de transformar cada *indivíduo*, que por si mesmo é um *todo* perfeito e isolado, em parte de um todo maior, do qual esse indivíduo recebe de algum modo a vida e o ser, de alterar a constituição do homem para reforçá-la; de substituir uma *existência parcial* e moral pela existência física e independente que nós todos recebemos da natureza. É necessário ... que ele tire do homem as forças que lhe são próprias para dar-lhe outras que provenha de fora dele e que não possa usar sem a ajuda de outros. Quanto mais aquelas adquiridas forem maiores e duráveis, tanto mais a instituição mesma é sólida e perfeita: de modo que se cada cidadão não é nada, nem pode nada senão por meio de todos os outros, e se a força adquirida a partir do todo é igual ou superior a soma das forças naturais de todos os indivíduos, pode-se dizer que a legislação alcançou o mais alto grau de perfeição a que se pode chegar (*Ibid.*).

Nos breves extratos seguintes, Marx copia os argumentos rousseauístas sobre a excepcionalidade da figura do legislador, que deve dar leis a um povo permanecendo externo e acima da constituição da república, porque “quem comanda sobre as leis não deve comandar sobre os homens” (*Ibid.*): “Quando Licurgo deu leis à sua pátria, começou por *abdicar* ao poder régio. Era costume da maior parte das cidades gregas confiar a estrangeiros a instituição de suas leis” (*Ibid.*, pp. 96-97).

Depois de uma série de extratos de menor interesse a partir dos 3 capítulos dedicados por Rousseau ao povo, Marx copia dois trechos de grande importância do capítulo 11 sobre os "Diversos sistemas de legislação":

*Deux objets principaux (sc. De tout système de législation) la liberté et l'égalité. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'état ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.*

*C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à maintenir (Ibid., p. 97).*

Finalmente Marx conclui os extratos do segundo livro introduzindo-os com estas palavras: "Rousseau *kömmmt nun am Schluss des 2<sup>ten</sup> Buchs auf die division de loix*". Eis a síntese que nos propõe acerca do que deve ser feito para dar a melhor forma possível à coisa pública:

[1] *A ação do corpo inteiro* que age sobre si mesmo, isto é, *a relação do todo com o todo*, ou do soberano com o Estado; e essa relação é composta por aqueles termos médios, como veremos adiante. As leis que regulam essa relação tomam o nome de *leis políticas*, e se chamam também *leis fundamentais*. [...]

[2] relação [...] *dos membros entre si*, ou *com o corpo inteiro*; e essa relação deve ser no primeiro caso o menor possível, e no segundo o maior possível; de modo que cada cidadão esteja numa perfeita independência relativamente a todos os outros, e numa extrema dependência relativamente a todos os outros, e numa extrema dependência relativamente à cidade [...] dessa relação ... nascem as leis civis.

[3] *relação entre o homem e a lei*, isto é, aquela de desobediência à pena; e isso dá lugar à instituição das leis criminais, que, no fundo, são não tanto uma categoria especial de leis quanto a sanção de todas as outras.

[4] [...] *costumes, os usos, a opinião*. (Ibid., p. 98)

Do terceiro livro Marx tira uma série de extratos a partir de 7 entre 18 capítulos. Em primeiro lugar a partir do capítulo sobre o governo, os trechos em que Rousseau explica a sua função no Estado: “[...] o poder executivo [...] não pode pertencer à generalidade como legisladora o soberana, porque esse *poder não consiste que em atos particulares* que não são de competência da lei, nem por consequência de competência do corpo soberano” (*Ibid.*). O governo, continua o extrato marxiano, é portanto “um corpo intermediário instituído entre súditos e o corpo soberano pela recíproca correspondência entre eles, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade seja civil, seja política” (*Ibid.*, p. 81). A relação que liga o governo ao povo não é um contrato, como queria Pufendorf, mas um mandato: “o Estado existe por si mesmo ao passo que o governo existe só pelo Estado” (*Ibid.*, p. 99).

Do segundo capítulo recolhe as passagens em que Rousseau explica que quanto mais os magistrados são numerosos, mais o governo é fraco:

Se todo o governo está nas mãos de um só homem, a vontade particular e a vontade de corpo estão perfeitamente reunidas, e por conseguinte esta última atinge o mais alto grau de intensidade possível. [...] o mais ativo dos governos é aquele de um só. Ist dagegen Gouvernement und legislative Gewalt vereint. ... unamos o governo à autoridade legislativa; façamos do corpo soberano o príncipe, e de todos os cidadãos outros tantos magistrados: então a vontade de corpo, confundida com a vontade geral, não terá maior atividade que ela, e deixará a vontade particular toda a sua força [...] estará no seu mínimo de força relativa ou atividade (*Ibid.*).

Todavia Rousseau precisa, no sucessivo extrato marxiano, que se refere à força relativa do governo e não à sua retidão: “porque, do contrário, quanto mais numerosos são os magistrados, tanto mais a vontade de corpo se aproxima da vontade geral; ao passo que, sob um magistrado único, essa mesma vontade de corpo não

é [...] senão uma vontade particular” (*Ibid.*, pp. 99-100).

Do capítulo sobre a divisão dos governos, Marx apresenta uma síntese do esquema proposto por Rousseau:

Distinguem-se as diversas espécies ou formas de governos por meio do número dos membros que o compõem: mais cidadãos magistrados do que simples cidadãos, *democracia*; o governo nas mãos de uma minoria, *aristocracia*; o governo nas mãos de um magistrado único do qual todos os outros recebem o poder deles, *monarquia* (*Ibid.*).

Do capítulo sobre democracia, Marx copia o trecho rousseauísta em que se sublinha a razão da sua insuficiência: “o príncipe e o soberano, sendo a mesma pessoa, formam, por assim dizer, apenas um governo sem governo. [...] *Als Haupthinderniss der Demokratie führt Rousseau an dass das Volk von vedute generali auf oggetti particolari gewandt durch die Influenz der interessi privati negli affari pubblici, sich in der Eigenschaft als Gesetzgeber corrupirt*” (*Ibid.*).

Dois passagens de particular interesse sobre o governo democrático, no entanto, são interrompidas. Não será inútil retomá-las:

Tomando o termo – escreve Rousseau – em sua rigorosa acepção, nunca existiu uma verdadeira democracia, nem nunca existirá. É contra a ordem natural que a maioria governa e a minoria é governada. (Rousseau, 2001, p. 201)

Se houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens. (*Ibid.*, p. 203)

Marx não copia nenhum trecho a propósito da aristocracia e uma breve passagem sobre a monarquia em que Rousseau sublinha que nela “a unidade moral do príncipe é ao mesmo tempo uma unidade física, na qual todas as faculdades que a lei reúne

na outra com tatos esforço aqui se encontram naturalmente reunidas” (Marx, 1981, p. 98). Marx não copia passagens sobre qualidades e defeitos da monarquia.

Finalmente encontramos uma breve citação do capítulo 8 (“É o supérfluo dos privados que produz o necessário da coletividade. Disso deriva que o Estado civil não pode subsistir senão enquanto o trabalho dos homens dá mais do que as suas necessidades” [*Ibid.*]) e amplas citações do capítulo 15 dedicado aos deputados e representantes, das quais a seguinte é sem dúvida fundamental:

A tibieza do amor de pátria, a *atividade do interesse privado*, a imensa extensão dos Estados [as conquistas], o abuso do governo, levaram a exco-gitar o expediente dos *deputados* o *representantes* do povo nas assembleias da nação. É isso que em certos países se ouse chamar o *terceiro estado*. Assim o interesse particular de duas ordens é colocado em primeiro e em segundo lugar; o interesse público vem somente em terceiro. A *soberania* não pode ser representada, pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é ela mesma, ou é uma outra; não é meio termo. Os deputados do povo não são portanto nem podem ser seus representantes; são apenas os seus comissários: não podem concluir nada de modo definitivo. Toda lei que não tenha sido ratificada diretamente pelo povo é nada; não é uma lei. [...] A ideia dos representantes é *moderna*: ela nos chega vinda do governo feudal, desse iníquo e absurdo governo, no qual a espécie humana se degradou e o *nome de homem* se desonrou (*Ibid.* pp. 100-101).

Enfim o IV livro do *Contrato* é ignorado por Marx, exceção feita a uma passagem do capítulo 2 que retorna ao conceito de vontade geral. O problema põe-se nos confrontos da liberdade da minoria, que deveria ser ao mesmo tempo livre e sujeita às leis às quais consentiu. Eis a solução no extrato marxiano:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se pede aos

cidadãos não é precisamente se eles aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se ela está conforme ou não à vontade geral, que é a deles: cada um dando o seu voto exprime a sua opinião; do cálculo dos votos se tira a declaração da vontade geral. Quando então prevalece a opinião contrária à minha, isso quer dizer apenas que eu me havia enganado, e que o que acreditava ser a vontade geral não era tal (*Ibid.*, p. 144).

No conjunto, os excertos marxianos do *Contrato social* permitem corrigir um preconceito duradouro: que Rousseau teria constituído para Marx um modelo quanto a seu próprio conceito de democracia. Na verdade, trata-se do contrário. Se, de fato, retomamos brevemente os termos da problemática feuerbachiana através da qual Marx pensa a dialética de democracia e monarquia, em primeiro lugar, e de monarquia e república, em segundo lugar, fica claro que a democracia enquanto *Gattungsverfassung* é reapropriação daquela essência humana (enquanto humana, política) que se acha alienada tanto na monarquia quanto na república, porque projecção desta essência num objeto, o Estado, que se opõe como transcendente e estranho ao povo real. E não há qualquer traço da democracia entendida nesse sentido em Rousseau. Ao contrário, Marx encontra em Rousseau os termos-chave da alienação da essência humana no pacto social (a alienação total de cada associado), em benefício da criação de um ente metafísico que, depois, se opõe, como um algo estranho (a vontade geral) ao indivíduo e ao povo que o criou.

Se, portanto, o *Contrato social* foi para Marx um modelo, ele o foi não para pensar a democracia, da qual Rousseau faz uma desvalorização apenas em parte recopiada nos excertos marxianos, mas, antes, para pensar a república, negação da alienação monárquica no âmbito abstrato do Estado, que deixa todavia intactos os conteúdos da sociedade (propriedade, etc.) e a separação de público e privado. Além disso, se Marx pensa a democracia como verdade da monarquia, como *Gattung*, em Rousseau esse papel é confiado à república, da qual a monarquia é apenas uma espécie.

É necessário, pois, buscar esse modelo de democracia em algum outro lugar.

### 6. Os *excertos marxianos* do Tratado teológico-político

Tentemos fazer a hipótese, seguindo a indicação negriana, de que Marx tenha encontrado esse modelo em Espinosa. Negri, ao referir-se a Espinosa, parece pensar no modelo democrático do *Tratado político*, no qual, nas poucas linhas que deixou, Espinosa definiu o *imperium democraticum* como *omnino absolutum*, absolutamente absoluto, do todo absoluto. Todavia, não existem vestígios de uma leitura naqueles anos do *Tratado político*, ao passo em que existem *excertos marxianos* do *Tratado teológico-político*, que, contudo, não pertencem ao mesmo período da redação da *Kritik* e dos cadernos sobre a história francesa: eles o antecedem em dois anos, redigidos na primeira metade de 1841.<sup>4</sup> Fazem parte de uma série de cadernos que compreende também *excertos* da *Correspondência* de Espinosa, *excertos* de Hume<sup>5</sup>, de Leibniz<sup>6</sup>, e um caderno exclusivamente bibliográfico da *Geschichte der Kantschen Philosophie* de Rosenkranz<sup>7</sup>. Não me deterei aqui em uma leitura exaustiva dos *excertos marxianos* de Espinosa, dos quais propus uma leitura em outro lugar<sup>8</sup>, para focar a atenção exclusivamente nos *excertos* do capítulo 16 do *Tratado teológico-polí-*

4 “Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus”, MEGA 2, 4, v. 1 (“Exzerpten und Notizen bis 1842”) pp. 233-276. Marx extrai as passagens de Espinosa na edição Paulus: Benedicti de Spinoza, *Opera quæ supersunt omnia*, Iterum emenda curavit, præfationes, vitam auctoris, nec non notitias, quæ ad historiam scriptorum pertinent addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus Ph. ac. Th. D. huius Prof. Ord. Ienensis. Volumen prius. Ienæ in bibliopolio Accademico 1802. Volumen posterius. Cum imagine auctoris. Ienæ in Bibliopolio Accademico. 1803.

5 “Exzerpte aus David Hume: über die menschliche Natur” (MEGA 2, 4, v. 1, pp. 213-232).

6 “Exzerpte aus Leibniz' Werke”, *Ibid.*, pp. 183-212.

7 “Exzerpte aus Karl Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie”, *Ibid.*, pp. 277-288.

8 V. Morfino, “Marx e Spinoza”. In: M. Cingoli, V. Morfino (ed.). *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*. Milano: Unicopli, 2011, pp. 83-110.

tico, no qual são fixadas as coordenadas fundamentais de sua teoria política.

Marx transcreve, em primeiro lugar, a definição espinosana de direito natural:

Por direito e instituto natural, não entendo outra coisa que as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos que cada um é determinado a existir e operar de um certo modo. Assim, por exemplo, os peixes são determinados pela natureza a nadar e os grandes a comer os menores, donde dizemos que, por pleno direito natural, os peixes são senhores da água e os grandes comem os menores. [...] E, porque é uma lei suprema da natureza que cada coisa se esforce a persistir enquanto pode em seu próprio estado, e isso não em razão de outra coisa, mas apenas em razão de si mesma, segue daí que cada indivíduo tem pleno direito a isso, isto é, a existir e operar como é naturalmente determinado [...] Por isso, o direito natural é determinado não pela sua razão, mas pelo desejo e pela força (Marx, 1842, p. 240).

O essencial do *jus sive potentia* espinosano é reproduzido por Marx: o direito natural não é um dever ser, um *sollen*, mas coincide com a necessidade mesma da natureza, um *müssen*: o direito é a relação que se institui a partir do fato de determinadas relações de força. O peixe grande tem direito de comer o peixe pequeno porque tais são as relações de força.

Dirijamo-nos aos excertos marxianos sobre o nascimento da sociedade:

Veremos claramente que os [homens], para viver em segurança e do melhor modo, deveriam necessariamente unir-se e fazer de modo a ter coletivamente o direito que cada um por natureza tinha sobre todas as coisas, e que esse fosse determinado, não mais pela força e pelo instinto de cada um, mas pelo poder e pela vontade de todos. (*Ibid.*).

Todavia, esse convir dos homens através de um pacto não

ocorre de uma vez por todas, mas pode a qualquer momento falhar, como precisa o excerto marxiano sucessivo: “Disso concluímos que o pacto não pode ter qualquer força se não em razão da utilidade, e que, subtraída esta, o pacto mesmo é simultaneamente anulado e permanece destruído”. Como é possível então que se constitua uma sociedade “sem nenhuma repugnância do direito natural”? (Espinosa, 1925, p. 193). Eis a resposta de Espinosa no excerto marxiano:

Sob condições (...) de que cada um transfira toda sua própria potência à sociedade, a qual deterá assim sozinha o sumo direito natural sobre tudo, vale dizer, o supremo poder, ao qual cada um, livremente ou por temor de castigos, deverá obedecer. Esse direito da sociedade se chama ‘democracia’, a qual se define, por isso, como a união de todos os homens que têm coletivamente pleno direito a tudo aquilo que está em seu poder (Marx, 1842, p. 240).

Como consequência natural da lógica do *jus sive potentia*, o poder supremo manterá seu direito até quando mantiver sua potência:

Esse direito de impor tudo aquilo que querem [pois o poder da suma autoridade não é sujeito a nenhuma lei] subsiste apenas até quando detêm efetivamente o sumo poder: porque, se perdem este, perdem junto também o direito ilimitado de império, que cai nas mãos daquele ou daqueles que o conquistaram e que estão em condições de mantê-lo (*Ibid.*, pp. 240-241).

Marx não transcreve a passagem seguinte na qual Espinosa afirma que é raro um ordenamento democrático dar ordens totalmente absurdas, dado, por um lado, que “é quase impossível que a maior parte de um consórcio, se ele é grande, convenha em um único absurdo”, e porque, por outro lado, isso está excluído do princípio e da finalidade do ordenamento democrático, “que

(...) é o de evitar os absurdos do instinto e o de conter os homens, na medida do possível, dentro dos limites da razão, a fim de que vivam na concórdia e na paz.” (Espinosa, 1925, p. 194) Portanto, conclui Espinosa num outro excerto marxiano,

em um regime político no qual é lei suprema a saúde não do soberano, mas de todo o povo, aquele que obedece em tudo à autoridade não deve ser definido escravo inútil a si mesmo, mas súdito; e livre em sumo grau é aquela república que tem suas leis fundadas na reta razão, já que, nessa, cada um pode, se quiser, ser livre, ou seja, viver integralmente segundo o ditame da razão (Marx, 1842, p. 241).

Enfim Marx transcreve uma linha fundamental do *Tratado Teológico Político*: “[...] governo democrático (...) me parece o mais natural e o mais conforme à liberdade que a natureza consente a cada um” (*Ibid.*).

Malgrado tenha sido afirmada por muitos intérpretes uma forte presença espinosana no *Contrato social*<sup>9</sup>, não é difícil tomar os elementos que permitiram a Marx identificar em Espinosa, e não em Rousseau, o modelo de uma teoria da democracia como *Gattungsverfassung*. Enquanto em Rousseau, de fato, o indivíduo é definido antes do contrato com aquela verdadeira entidade metafísica que é a expressão ‘pessoa e bem’ – e portanto o indivíduo é uma pessoa, uma entidade abstrata, livre, moral, sujeito de direito da tradição jurídica burguesa, e o contrato é uma instituição jurídica estipulada pela livre vontade, e portanto o Estado é um *posterius* em relação aos indivíduos mônadas, uma construção artificial, um ente metafísico universal –, em Espinosa os indivíduos que entram no pacto estão inteiramente imersos na imanência da

9 Cf. em particular M. Francès, “Les reminiscences spinozistes dans le *Contrat social* de Rousseau”, *Révue philosophique de la France et de l’Etranger*, 76, 1951, pp. 61-84. Cf. também P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954, p. 481 e sgg.

natureza, tanto que o direito de cada um deles é definido em termos de potência e o pacto não dá origem a um ente artificial nem no plano social – porque o convir dos indivíduos em sociedade (*societas*) é sujeito, a cada instante, à utilidade dos próprios indivíduos –, nem no plano político – porque cada forma de poder constituído no interior da sociedade mesma dura até onde dura sua potência.

Lendo o argumento marxiano que dá lugar àquela que chamamos dialética manca de monarquia e de democracia, sublinhamos a ascendência feuerbachiana do argumento. Agora é possível iluminar a forte ascendência espinosana, se pensamos no fato de que Espinosa chama de democracia o convir mesmo dos homens em sociedade e que, por isso, poder democrático é definido como o mais natural: torna-se então claro por que, segundo Marx, a democracia é a verdade da monarquia, pode ser concebida por si mesma, é *Gattungsverfassung*, “o enigma resolvido de todas as constituições”, forma (*summa potestas*) e conteúdo (*societas*), essência (*societas*) e existência (*summa potestas*).

### 7. Conclusões

O modelo de pensamento político que Marx opõe a Hegel a respeito do parágrafo sobre a soberania revela ser, de fato, a teoria política espinosana, embora não nos termos exatos sugeridos por Negri. Não é, pois, a soberania enquanto ente metafísico abstrato que se encarna no corpo empírico do monarca (do qual será deduzida, provocando a feroz ironia de Marx, até mesmo a hereditariedade), mas a *societas*, o corpo social, que dá lugar à abstração da *summa potestas*: o mundo é recolocado sobre seus pés, a alienação é superada e, ao sujeito, é restituída a essência plena que se lhe era oposta como um objeto estranho que o dominava, o Estado.

Contudo, não é preciso cair num erro ingênuo<sup>10</sup> ao propor essa genealogia. Como escreve Marilena Chaui, deve-se resistir à tentação de fazer uma simples comparação entre Marx e Espinosa, dado que uma “comparação, como diz Espinosa, é um conhecimento inadequado, imaginativo e abstrato, que apanha semelhanças e diferenças imediatas, sem alcançar a essência da coisa” (Chaui, 1983, p. 268). Discutirei o erro nos seguintes termos: talvez a inserção forçada da teoria política espinosana dentro de um quadro de problemática feuerbachiana não conduza ao desconhecimento dos termos mesmos da teoria espinosana? Outras palavras: é possível pensar a teoria política espinosana através do modelo de inversão sujeito-predicado, do povo (ou multidão, nesse nível não faz nenhuma diferença) entendido como sujeito pleno e transparente que vê sua essência genérica (*Gattungswesen*) alienada em um objeto estranho que se apresenta contrário a ele e do qual é suficiente reapropriar-se para se o ver dissolver-se no nada (o Estado que desaparece)? Não se perde assim a teoria espinosana da constituição do poder através da imaginação e dos afetos, da religião e dos ritos, da superstição e do conflito? Mas se perde também a especificidade da teoria espinosana do *imperium* que não é exatamente o Estado entendido como poder estranho que se opõe à sociedade, abstração e alienação da sua essência, mas antes como “conjunto articulado de instituições”, “como a totalidade das instituições de uma sociedade, ou seja, que exprimem o direito natural de uma sociedade como *essentia particulares*” (Rocha, 2011, pp. 86-92), ou seja, se bem entendo a leitura de Rocha, como gramsciano Estado integral, isto é, Estado incindível da sociedade

10 Perfeito paradigma dessa ingenuidade parece-me a interpretação de Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Paris: PUF, 1997. Abensour interpreta a democracia da *Kritik* como uma criação continuada do povo (criação que não gera o Estado, mas è precisamente contra o Estado), e vê a origem desse conceito em Maquiavel e Espinosa, sem todavia que os dois autores compareçam no texto senão como vagos fantasmas, privados até mesmo da mínima consistência conceitual.

já que existe só através das relações de força e nunca como essência pura, transparente, não contaminada. Não será nisso que Espinosa se demonstra o único verdadeiro herdeiro de Maquiavel?

Sem dúvida, Negri diz que a teoria da democracia absoluta e da alienação é idealista com respeito aos tempos de Marx, mas que, ao contrário, torna-se perfeitamente verdadeira com respeito aos nossos tempos, tempos que são – para dizê-lo brevemente – tempos do *general intellect* prefigurados por Marx no *Fragmento sobre as máquinas* dos *Grundrisse*. Esta afirmação, ao invés de iluminar Espinosa e Marx, parece-me iluminar o próprio Negri e um forte elemento feuerbachiano presente em seu pensamento, presente não apenas na sua definição do poder constituinte como um “deus vivo democrático”, mas também na inversão sujeito-predicado que ele propõe a respeito do *general intellect*, de poder estranho, que se opõe ao homem, a essência genérica humana. Nessa passagem, a meu ver, falta a política como invenção e organização, como intervenção estratégica, falta a virtude em sentido maquiaveliano.

#### Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

\_\_\_\_\_. “Sur Feuerbach.” In: MATHERON, F. (ed.). *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock/IMEC, 1995.

CHAUÍ, M. “Marx e a democracia (o jovem Marx leitor de Spinoza)”. In: FIGUEIREDO, E. L. (ed.). *Por que Marx?*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, pp. 257-292.

ESPINOSA, B. *Tractatus theologico-politicus*. In: GEBHARDT, C. (ed.). *Opera*. Heidelberg: Winters, 1925.

DELLA VOLPE, G. “Gli scritti filosofici postumi del 1843 e 1844 (La critica materialistica dell’a priori)”. In: *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Roma: Editori Riuniti, 1997.

FEUERBACH, L. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. In: SCHUFFENHAUER, W. (ed.). *Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie Verlag, 1970.

- HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der philosophie des Rechts*. In: GROTSCH, K. e WEISSER-LOHMANN, E. (ed.). *Gesammelte Werke*, v. 14. . Hamburg: Felix Meiner, 2009.
- MARX, K. “Aus Jean Jacques Rousseau: *Du contrat social*”. In: MEGA, 4, v. 2. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Trad. Galvano della Volpe. con aggiunte di Clio Pizzingrilli. Macerata: Quodlibet, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Exzerpte aus Benedictus Spinoza: Opera ed. Paulus”. In: MEGA 2, 4, v. 1 (*Exzerpten und Notizen bis 1842*). Berlin: Dietz Verlag, 1842.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEGA, 1, v. 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982.
- ROCHA, A. M. *Espinosa e a inteligibilidade da história. Ensaio sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político*. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2011.
- ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. In: *Écrits politiques*. Verona: Cofide, 2001.



# Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica

Diogo Pires Aurélio

Universidade Nova de Lisboa

discurso 45/2



*Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie, de même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'État. C'est là que tous les législateurs se sont perdus.*

Rousseau, Manuscrito de Genebra

## I

Na imensidão de tópicos que tem merecido, ao longo das últimas décadas, a atenção dos estudiosos de Espinosa, a possibilidade de uma aproximação entre a sua filosofia e a obra de Kelsen passou praticamente despercebida. Seja porque o tema específico do direito em Espinosa, pelo menos na leitura que prevaleceu a partir do século XIX, se subordina à questão global do político; seja porque o formalismo kelseniano tem toda a aparência de uma doutrina situada nos antípodas do espinosismo, onde o direito se define quer pela «potência de cada um» (o direito natural), quer pela «potência da multidão» (o direito civil); a verdade é que a aproximação entre os dois autores só recentemente foi alvo de alguma, se bem que rara, curiosidade, pese embora os diversos aspetos em que as obras de um e outro se cruzam<sup>1</sup>. Mais surpreendente ainda, nem sequer o próprio Kelsen parece alguma vez ter suspeitado das afinidades que podem assinalar-se entre a sua concepção do direito e aquela que, embora num quadro metafísico totalmente diferente, se encontra na obra de Espinosa. Não admira, por isso, a observação pertinente que Antonio Negri fez, em 1985, a este propósito: “É estranho que Hans Kelsen, o mais importante e o mais coerente teórico dos problemas da validade e da eficácia na unidade do ordenamento jurídico, não tenha,

1 Exemplo flagrante dessa omissão pode ver-se na obra coletiva, organizada por Olivier Bloch, sobre as leituras de Espinosa no último século – *Spinoza au XXe Siècle*, Paris, PUF, 1993 –, que é sem dúvida uma notável coleção de textos, onde alguns dos principais espinosistas das últimas décadas confrontam o autor da *Ética* com autores tão diversos como Schmitt, Freud, Heidegger, Russel, Deleuze, Derrida, e onde não se encontra menção alguma a Kelsen.

que eu saiba, procurado em Espinosa o mais leve sinal de uma antecipação”<sup>2</sup> (Negri, 1985, p. 173). O silêncio de Kelsen a respeito de Espinosa, autor que o jurista menciona apenas uma vez na sua obra, em *O problema da soberania*, onde é vagamente associado ao «monismo» que Hegel viria depois a teorizar, parece tanto mais injustificado quanto o filósofo de Amesterdão estava longe de poder considerar-se um desconhecido no ambiente intelectual de Weimar. Carl Schmitt, por exemplo, logo em 1921, na famosa obra sobre a ditadura, evidencia as marcas de espinosismo que são visíveis na distinção que o Abbé Sieyes estabelece entre poder constituinte e poder constituído. Afirma, com efeito, Schmitt:

A ideia da relação entre poder constituinte e poder constituído encontra o seu analogon sistemático e metodológico perfeito na ideia da relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, e mesmo se esta ideia é retomada do sistema racionalista de Espinosa, isso prova precisamente que este sistema não é só racionalista. Porque a teoria do poder constituinte é sempre ininteligível como racionalismo puramente mecanicista. (Schmitt, 2000, p. 147)

Alguns anos mais tarde, num texto dedicado ao *Leviathan*, o mais conhecido dos críticos de Kelsen analisa os capítulos XIX e XX do *Tratado Teológico-Político* (a seguir, *TTP*), vendo aí o início e a fonte das ideias liberais, de onde haveriam de brotar os germes da desagregação do Estado e, implicitamente, as raízes da crise já então patente na República de Weimar. Escreve Schmitt:

Em Hobbes a paz pública e o direito da potência soberana estava em primeiro plano; a liberdade individual de pensar ficava apenas como possível, como uma restrição última e em pano de fundo. Pelo contrário, a partir de agora, a liberdade individual de pensar torna-se o princípio formador, e as

2. No mesmo ano, foi publicado o artigo de Manfred Walther “Spinoza und der Rechtspositivismus”.

necessidades da paz pública, tal como o direito da potência estatal soberana, transformam-se em simples restrições. Um ligeiro movimento do pensar – uma comutação – provindo da existência judia, e em apenas alguns anos, com uma lógica perfeitamente consequente, a reviravolta decisiva no pensamento do Leviatã estava dada. (*Id.*, 2002, p. 118)

Qualquer destas referências a Espinosa dificilmente poderia não ser do conhecimento de Kelsen, ele próprio judeu, ligado a meios judeus e, sobretudo, leitor de Schmitt. Mas não era apenas Schmitt, uma vez que Leo Strauss também havia já publicado, desde 1924, em revistas de Berlim e de Munique, diversos textos sobre Espinosa, no primeiro dos quais (Strauss, 1991) se pode ler uma defesa do autor do *TTP* contra os ataques, algo violentos e até *ad hominem*, que lhe havia feito, alguns anos antes, um outro judeu, de seu nome Hermann Cohen. Este último, partindo do pressuposto que as teses do *TTP* se explicariam, em última análise, pelo fato de o autor, quando jovem, ter sido expulso da sinagoga, reduz integralmente a filosofia de Espinosa ao panteísmo e ao formalismo:

Espinosa é um escolástico com fórmulas novas: natureza, necessidade, lei natural. (...) O seu escolasticismo não se manifesta unicamente no formalismo da sua construção e pela sua terminologia, mas diretamente, de uma forma ainda mais nítida, pela sua ausência de interesse face ao problema moderno do direito e do Estado. (...) Quaisquer que sejam as diferenças que possam encontrar-se entre Espinosa e os dois autores ingleses [Bacon e Hobbes], no essencial ele agarra-se, em matéria de direito, à potência, da mesma forma que associa as leis à indução. Não tem admiração pela Revolução Inglesa. Não tem olhos para as forças do povo que trabalham duramente, nas camadas subterrâneas da vida do Estado. (Cohen, 1991, pp. 156-157)

Cohen, porém, não é só um judeu, como Kelsen e Strauss, entre muitos que vão posicionar-se no interminável debate que se trava, por mais de um século, no interior da comunidade hebraica,

em torno da figura e da filosofia do ‘herege’, considerado por alguns o seu maior inimigo. Cohen é, reconhecidamente, o chefe de fila da Escola de Marburg, cujos membros defendem um “retorno a Kant” e que marcará decisivamente a filosofia alemã de finais do século XIX, princípios do século XX. Em sua opinião, à semelhança do que Kelsen virá também a defender mais tarde, um conhecimento universal, válido, ocorre unicamente quando o objeto do conhecimento é determinado pelo pensamento, porquanto só a unidade do juízo garante a unidade do objeto.

“Para o pensamento”, diz Cohen, “só pode valer como dado aquilo que ele mesmo está em condições de descobrir” (*Id.*, 1977, p. 36). Porque “o ser não repousa em si mesmo; pelo contrário, é o pensamento que o faz surgir” (*Ibid.*, p. 31). O pensamento encontra-se, pois, na origem. Ele é o fundamento. E não se trata aqui de um idealismo de tipo hegeliano, em que o pensamento e o ser se identifiquem. Para Cohen, a lógica da origem não é de modo algum a lógica do ser, mas tão só a lógica da sua validade, a lógica, como ele próprio afirma, “da consciência pura” (*Ibid.*, p. 12). Só esta permitirá evitar totalmente as ambiguidades em que estão mergulhadas a psicologia e a antropologia, e de que as formas *a priori* da sensibilidade e as categorias do entendimento, segundo Cohen, estariam ainda eivadas na obra de Kant. Daí que, para aplicar à ética os pressupostos desta “lógica pura”, à luz da qual só a pura forma aparece como algo de objetivo, será necessário afastar conceitos como, por exemplo, o de *Gemeinschaft*, a comunidade que Ferdinand Tönnies teorizara, já definida por uma série de determinações culturais, e substituí-lo pelo conceito de *Allheit*, a simples totalidade, de modo a poder pensar não só a ética, como o direito, sem a interferência de quaisquer conteúdos, naturalistas ou outros<sup>3</sup>.

3 Sobre Hermann Cohen, cfr. Poma, 1988; Cammarota, 2002; Münster 2005; AA. VV. *Herman’s Cohen Critical Idealism* (Amsterdam Studies in Critical Philosophy), Springer Verlag, 2005; Nordmann, 2007; Edel, 2010; AA. VV. *Hermann Cohen. L’idealisme critique aux prises avec le matérialisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan. 2011.

Hermann Cohen é, pois, sem margem para dúvidas, o autor para cuja obra, em última instância, remetem os fundamentos e a arquitetura da *Teoria Pura do Direito*. Cohen, porém, associa Espinosa ao panteísmo e ao romantismo de Jacobi, que são efetivamente o oposto do ideal de conhecimento objetivo que o positivismo da Escola de Marburg exalta, como condição *sine qua non* de sobrevivência da filosofia e do seu reconhecimento como ciência. Lendo Espinosa como o lê Cohen, seria impossível a Kelsen rever-se nos seus pressupostos e aperceber-se de quanto a sua própria filosofia do direito pode ler-se como um eco, decerto esbatido, mas ainda assim claramente perceptível, da filosofia do autor da *Ética*. É, no entanto, esse mesmo eco, paradoxalmente, que o levará a afirmar a autonomia da ciência do direito quer face à religião, quer face à própria ética, e a realizar, com a *Teoria Pura do Direito*, a tentativa mais radical alguma vez ensaiada, no interior do positivismo lógico, para pensar as questões jurídicas.

Não irei aqui demorar-me na exposição minuciosa dos conceitos e argumentos de Kelsen, entre outros motivos, porque alguns deles – por vezes, os principais – foram sendo objeto de reformulações sucessivas, nem sempre bem-sucedidas em termos de clarificação e coerência, ao longo da vida do autor. Vou antes limitar-me a enunciar dois aspetos da sua doutrina que sobressaem como especialmente relevantes quando projetados, retrospectivamente, sobre a obra de Espinosa: o primeiro é a coincidência dos conceitos de ‘direito’ e de ‘Estado’, a qual arrasta consigo a coincidência da legitimidade e da legalidade, e bem assim a crítica das doutrinas clássicas do jusnaturalismo e da soberania, que poderá ler-se, *mutatis mutandis*, tanto em Kelsen como em Espinosa; o segundo é o conceito de ‘norma fundamental’, que aparece como chave da ciência do direito de Kelsen e que, em meu entender, poderá trazer alguma luz à tão discutida expressão de Espinosa *una veluti mente*.

## II

Começemos pelo Estado. Kelsen rejeita a concepção trivial do Estado enquanto comunidade de vontades, autónoma e prévia à ordem jurídica, seja na sua versão metafísica e ética, seja na versão sociológica:

Se a teoria do Estado não quiser ir além dos dados da experiência e degenerar em especulação metafísica, a ‘vontade coletiva’ ou ‘consciência coletiva’ não pode ser a vontade ou a consciência de um ser diferente dos indivíduos humanos que pertencem ao Estado. O termo vontade coletiva, ou consciência coletiva, só pode significar que vários indivíduos querem, sentem ou pensam da mesma maneira e estão unidos pela consciência desta comum vontade, sentimento e pensamento (Kelsen, 2006, p. 184).

Acontece que uma tal unidade só existe realmente nos momentos em que o grupo, por natureza disperso e dividido, se põe de facto de acordo sobre algo de concreto. Pressupor que todos os cidadãos de um Estado podem pensar, sentir e querer constantemente do mesmo modo é, obviamente, “uma ficção política” (*Ibid.*, p. 185), mesmo que essa ficção apareça como um plano superior de conciliação da conflitualidade natural das vontades empiricamente dadas, como é o plano da eticidade hegeliana. A sociologia argumentará que essa união resulta do fato de existir quem a produza e mantenha, isto é, do fato de haver quem dá ordens e quem obedece, durante o tempo necessário à sua consolidação. No entanto, argumenta Kelsen, na sociedade há muitas ordens que são acatadas e que não se associam ao Estado. Por exemplo, a ordem que dá um assaltante à sua vítima, para que lhe entregue os seus pertences. É certo que uma ordem dada em nome do Estado, assim como a dominação permanente exercida por este, reclamam para si um estatuto diferente e uma legitimidade, que tanto os que mandam como os que obedecem alegadamente reconhecem. O que significa, porém, ordenar ou

agir em nome do Estado? Como imputar ao Estado decisões e ações, se, na realidade, estas são da responsabilidade indivíduos isolados, ou de pequenos grupos que detêm o poder? As doutrinas políticas, pelo menos na modernidade, explicam semelhante sinédoque invocando o dispositivo da ‘representação’: para efeitos de decisão sobre assuntos públicos, os governantes tomam-se pelo todo do País a que pertencem. Todavia, recorrer ao conceito de representação é, para Kelsen, cair novamente no pântano da metafísica, e ele recusa, como positivista que é, os avatares do transcendente que se lhe afiguram presentes numa tal justificação do poder. Pior ainda, vê na representação, recorrendo à inspiração de Freud, uma reminiscência das festividades primitivas, descritas em *Totem e Tabu*, durante as quais os filhos afivelavam no rosto a máscara do pai assassinado e dançavam alucinados em torno da sepultura, na convicção de que através desse ritual a força e o poder do *totem* incarnariam, por um instante que fosse, no corpo de cada um deles. Agir em nome do Estado, segundo Kelsen, não pode significar na ciência do direito senão estar de acordo com uma determinada ordem jurídica, isto é, agir por força de uma norma que, em sendo legítima, legitima o ato. E como se sabe que a norma é legítima? Porque existe uma norma anterior a essa, que a contém e qualifica o agente para agir dessa maneira. Assim,

Uma ação é um ato do Estado, se for a execução de uma ordem jurídica. (...) Mas os atos do Estado não são apenas as ações humanas pelas quais a ordem jurídica é executada, são também as ações humanas pelas quais a ordem jurídica é criada. São atos executivos e atos legislativos. Imputar uma ação humana ao Estado, como se fosse a uma pessoa invisível, é relacionar uma ação humana, enquanto ação de um órgão do Estado, à unidade da ordem que estipula tal ação. O Estado como pessoa não é senão a personificação desta unidade (*Ibid.*, p. 192).

O Estado, por conseguinte, é um sistema de atos prescritivos ou derivados de prescrições, sistema esse que não conhece

exterioridade a si mesmo: uma prescrição, ao contrário de uma proposição, não é verdadeira nem falsa: é válida ou não é válida. E é válida se traduzir uma ordem de uma vontade qualificada para a prescrever. O Estado não só não é rigorosamente nada para além dessa unidade sistemática, como também não se cruza com nenhuma outra ordem que possa existir no seu exterior e que necessariamente lhe é paralela, como por exemplo a ordem moral. Existe, com certeza, a moral, e os indivíduos movem-se por ou contra ela, por ou contra os valores em que ela se traduz. Contudo, um valor que pertence à ordem moral não é passível de objetividade e, por isso mesmo, não pode constituir um dado para a ciência do direito. A menos que ele seja transposto para uma ordem jurídica. Aí, porém, a sua validade dependerá da qualificação da pessoa ou órgão que a integrou como norma juridicamente válida. Com efeito, ela só ganha ‘força de direito’ no momento em que for dita de direito, mediante uma *jurisdictio*.

A uma primeira análise, semelhante identificação do poder e do direito dir-se-ia remeter para Hobbes e para a sua sigla que diz ser a autoridade e não a verdade que faz a lei<sup>4</sup>. Como é sabido, na concepção do autor inglês é o poder soberano que estabelece o que é justo e o que é injusto, suspendendo qualquer ordem de valores antecedente e superior à instituição da justiça por ele próprio. Visto, porém, numa perspectiva positivista, o sistema hobbesiano está assente sobre duas falhas inaceitáveis: uma falha a montante e outra a jusante.

A montante, o hobbismo está fundado naquilo que o autor

4 “Doctrinae quidem verae esse possunt; sed auctoritas non veritas facit legem” (Hobbes, 1966, p. 202). No original inglês [1651], a frase surgia em termos diferentes, embora o sentido seja o mesmo: “The interpretations of the laws of nature, in a Commonwealth, depends not on the books of moral philosophy. The authority of writers, without the authority of the Commonwealth, makes not their opinions law, be they never so true”. Uma frase análoga vem em *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England* [1681]. In: W. Molesworth (1839-1845) (ed.). *The English Works*. Vol. VI, rep. London: Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 5: “It is not wisdom, but authority, that makes a law”.

classifica de ‘terceira lei da natureza’, isto é, a obrigação que os homens têm de obedecer aos pactos que celebram uns com os outros, visto que, sem essa garantia de obediência, seriam inúteis tanto a primeira lei, que manda procurar a paz, como a segunda, que estipula a necessidade do pacto. Ora, basear a organização político-social numa obrigação ou lei moral é supor que os homens se conduzem pela razão. E como, a maior parte das vezes, não é esse o caso, o sistema incorre em utopia.

A jusante, o seu fundamento reside inteiramente na vontade do soberano, uma vez que o pacto não estabeleceu quaisquer condições ou critérios a que ele estaria sujeito quando determinasse o que é de direito. Dito por outras palavras, a multidão não constitui o poder, isto é, não lhe dá uma constituição que o condicionasse, pelo simples motivo de que, antes de existir poder político, a multidão não existe enquanto pessoa e, por conseguinte, não pode exprimir-se numa vontade comum. É verdade que, se o soberano atuar racionalmente, percebe que é também do seu interesse adequar as leis ao interesse comum da sociedade, por forma a garantir a segurança e a perenidade do Estado. Infelizmente, não existem mais garantias de o soberano se conduzir racionalmente, e saber o que lhe convém, do que existem de os cidadãos o fazerem. Estamos, por conseguinte, como Schmitt repetidamente observará, perante uma ordem jurídica cujos fundamentos transbordam para fora do sistema e não podem ser objeto de uma verdadeira ciência do direito<sup>5</sup>.

O projeto de Kelsen pretende obviar a estas duas «falhas», retirando a autonomia ontológica à soberania e ao político. Aquilo a que se chama poder resume-se, na sua teoria, a uma cadeia transitiva, horizontal e impessoal de atos de criação e execução de leis, a qual funciona como simples técnica de regulação e har-

5 Para uma análise minuciosa dos fundamentos da soberania hobbesiana, cf. Christian, 1998, pp. 311-318.

monização da sociedade. Nessa cadeia, há decerto lugar para a autoridade. No entanto, a autoridade do legislador não deriva de uma qualquer hipóstase da vontade comum, de uma ideia ou de um ser transcendente, fosse ele o povo ou a nação. Pelo contrário, ela deriva unicamente da inserção do seu ato numa série de procedimentos, sempre formais e nunca legitimados seja pelo eventual carisma do decisor, seja pela natureza substantiva da decisão, que alegadamente a inscreveria numa ordem superior, conforme defende o jusnaturalismo. Não existe, nesse sentido, um «bem comum», se por bem comum entendermos um padrão de medida pelo qual se avaliariam os atos jurídicos. Existe um direito que emerge sempre da relação de cada norma com outras normas, legitimando-se todas pela sua validade, a qual as distingue do não-jurídico, daquilo que não pode ser pensado nem reconhecido como válido pela ciência do direito, precisamente porque se dá à margem de todas as formas em que a simples ordem se constitui como direito. É essa a única forma concreta que assume o querer comum, ou seja, o Estado.

Se o analisarmos a partir desse seu carácter de absoluta imanência, não é difícil ver no Estado kelseniano um eco do *imperium* espinosano. Desde o início do *TP*, a política apresenta-se como instância desligada quer da utopia, em que a natureza humana seria coagida pelos ditames do dever-ser e da razão, quer da arte de governar, em que ela estaria dependente das virtudes do príncipe e das técnicas de controlo das multidões por parte dos poderosos (Cf. *TP* 1/1 e 2). Nem moralismo, nem empirismo: apenas realismo. É verdade que os homens, onde quer que vivam, “não podem viver sem algum direito comum”. Mas se esse direito comum, acrescenta Espinosa, estiver dependente das qualidades ou habilidades dos governantes, depressa deixará de ter algo a ver com o comum, para passar a estar capturado exclusivamente por alguns e, deste modo, avançar para a sua própria ruína:

Um Estado cuja salvação depende da palavra dada por alguém, e cujos

assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar e ser estável, as coisas públicas (*res publicae*) devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer se conduzam pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente (TP, I, 6).

Daí a importância que assume a questão da condição do *imperium*, ou forma do Estado. Para assegurar a sobrevivência de uma cidade, ou Estado, é preciso que esta determine qual a natureza do poder, quais as regras da decisão soberana, em vez de serem os governantes a determiná-lo. Se a compararmos com outras, onde existe menos corrupção, “isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia, nem instituir os direitos com suficiente prudência” (TP, V, 2). E nem vale a pena derrubar tiranos, se não se eliminarem as causas da tirania (TP, V, 7). Numa palavra, o poder não pode ser pensado, à maneira hobbesiana, como se fosse uma instância exterior ao agregado, com a capacidade de determinar em absoluto a natureza do justo e do injusto, ou seja, o direito. Isto mesmo é claramente afirmado no início do capítulo VII do TP, em clara refutação da doutrina do *Leviatã*:

Em parte nenhuma, que eu saiba, se escolhe um monarca sem absolutamente nenhuma condições expressas. (...) Os fundamentos do Estado devem ser tidos como decretos eternos do rei, de tal maneira que os seus funcionários lhe obedecerão completamente, se, quando ele der alguma ordem que repugne aos fundamentos do Estado, se negarem a executar o que ele mandou. (TP, VII, 1)

Existe, pois, uma desobediência virtuosa, que o autor compara à desobediência dos companheiros de Ulisses, os quais o pouparam à vertigem do canto das sereias, ao manterem-se fiéis às ordens que ele lhes dera quando pediu que o amarrassem ao

mastro do navio, e não lhe dando ouvidos quando depois lhes exigia que o desamarrassem. Não é uma virtude que transcenda o direito, uma virtude que se legitimasse por força da sua qualidade intrínseca. Dito de outro modo, essa desobediência não colhe a sua legitimidade em alguma ordem exterior ao direito – como seria, por exemplo, a ordem moral, ou um pragmatismo de qualquer tipo – em nome da qual se pudesse suspender a ordem legal, à semelhança do que faz o soberano schmittiano, ao decidir do Estado de exceção em nome de valores que subjetivamente rotula de superiores. A desobediência ao soberano a que Espinosa se refere neste texto encontra a sua legitimidade tão só nos chamados “decretos eternos do rei”, ou fundamentos do Estado, os quais antecedem, de um ponto de vista lógico, toda a produção normativa. Só nessa medida é que se pode falar de um constrangimento ao arbítrio do monarca, porquanto as suas ordens, se não forem uma dedução dos fundamentos do Estado, são juridicamente nulas e requerem, para ser levadas à prática, o recurso à força, contra a potência da multidão.

A uma primeira leitura, seríamos levados a pensar que Espinosa, ao admitir que pode existir virtude na desobediência às normas do soberano, restabelece o jusnaturalismo tradicional e repõe a assimetria entre legitimidade e legalidade, que Hobbes pretendia eliminar. Dificilmente, porém, semelhante retorno ao jusnaturalismo se compreenderia num autor que, pelo menos nesta matéria, se revê no capítulo XV do *Príncipe*, onde Maquiavel se insurge contra aqueles que esquecem na política o que os homens são realmente, para olhar apenas ao que eles deveriam ser. Torna-se, por isso, necessário averiguar a natureza dos mencionados “fundamentos do Estado”, que surgem no *TP* como se fossem uma instância normativa superior ao próprio monarca, mas que a metafísica do autor impede que se confundam com princípios transcendentais, da mesma forma que o seu realismo impede que se tomem por valores éticos. Já vimos que, de alguma forma, eles delimitam o campo de ação dos governantes, deixan-

do antever aquilo que a Revolução Francesa viria depois a consagrar como a constituição do Estado, se bem que não se traduzam num quadro normativo positivo<sup>6</sup>. Ao operarem uma tal delimitação e constituírem, por assim dizer, o *imperium*, eles representam de fato um travão à hipótese, sempre presente, de o poder atuar segundo o arbítrio pessoal, contra aquilo que a razão recomenda e que melhor preservaria o Estado. Nessa medida, o *imperii status* será tanto mais adequado quanto maior for o grau de impessoalidade a que ele induz o poder soberano e a conseqüente redução das hipóteses de absurdo. Em resumo, o Estado será tanto melhor quanto melhor for a arquitetura jurídica sobre a qual está assente e quanto menos depender da qualidade ou do engenho individual de cada um dos seus governantes.

Cabe, todavia, perguntar: em que princípios está assente essa arquitetura, ou, melhor dizendo, em que é que os fundamentos do Estado se fundamentam? De onde lhes vem esse tipo de supremacia que possuem sobre a vontade do monarca e dos governantes? Voltaremos a esse aspeto no ponto seguinte. Antes, porém, convém aqui recordar aquilo que é o essencial da concepção jurídica de Espinosa, a saber, a equivalência entre o direito comum e a potência da multidão (TP, III, 9). O direito comum é resultado

6 Alguns tradutores não hesitam em traduzir a expressão espinosana “*optimo imperii statu*” (TP, V, 1) por “a melhor constituição do Estado”, o que é um manifesto anacronismo, tendo em conta que o significado de constituição, generalizado no sec. XVIII, como conjunto de normas positivas que estão na base da pirâmide de todo o direito positivo, não aparece em Espinosa: cf. as traduções de Lelia Pezillo (Roma-Bari, Laterza, 1995) e de Atilano Dominguez, (Alianza Editorial, 2004). Outras vezes, a expressão é traduzida por «o melhor regime», o que também não parece adequado, se atendermos ao contexto e, bem assim, ao método simplesmente descritivo que Espinosa utiliza para apresentar os três regimes tradicionais: cf. as traduções de Charles Ramond (Paris, PUF, 2005), e de Émile Saisset (Paris, Le Livre de Poche, 2002), recentemente revista por Laurent Bove, que substitui «constitution» por «condition», sem dúvida mais fiel a *status* e, porventura, ainda mais próximo da linguagem dos nossos dias do que o termo «situação», pelo qual nós traduzimos (São Paulo, Martins Fontes, 2009). No mesmo sentido, Samuel Shirley traduz por “the best way” (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2000) e Omero Proietti, por “condizione” (*Opere*, Milano, Mondadori, 2007), enquanto Wolfgang Bartuschat opta por «Form» (*Politischer Traktat*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010).

da junção de vários direitos individuais, sendo que o direito de cada um se estende até onde se estender a sua potência, que o mesmo é dizer, a sua capacidade de garantir a si mesmo a sobrevivência e o bem-estar, e de se libertar da sujeição a outros, realizando-se como *esse sui jûris*: ser de direito próprio. Se a junção se fizesse em termos estritamente racionais, o direito comum seria igual à soma aritmética das potências associadas. Mas a junção faz-se tanto por motivos racionais quanto por força dos afetos, pelo que o grupo está interiormente atravessado por dinâmicas que ora reforçam a sua potência e, por conseguinte, o seu direito, ora o reduzem. Pode mesmo perguntar-se como é possível uma junção com alguma estabilidade, tendo em conta a inconstância afetiva dos indivíduos que formam o grupo e que oscilam permanentemente ao sabor de afetos contraditórios. Hobbes, como é sabido, considerava ser impossível que tal junção, por si só, formasse uma potência comum. Para se chegar a uma potência e a um direito comum, considera o autor do *Leviathan*, é necessário desfazer primeiro todos os esboços de agregação natural, que são outros tantos focos de guerra, e reduzir cada indivíduo à sua singularidade<sup>7</sup>. Só assim eles poderão anuir a um soberano, assente na autoridade hipoteticamente pactuada pelos súbditos, que confere à multidão a unidade artificial de uma vontade comum, de um direito e de uma *commonwealth*. Mas para Espinosa, a questão da gênese do Estado é supérflua, porquanto “os homens desejam por natureza o Estado civil, não podendo acontecer que alguma vez eles o dissolvam por completo” (TP, VI, 1). A hipótese do Estado de natureza, que equivaleria à ausência absoluta de um direito comum, é contra toda a experiência, da mesma forma que a hipótese simétrica – um Estado civil em que o direito fosse a expressão integral do preceituado pela razão – não passa de uma quimera.

7 Este aspeto é particularmente realçado em Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006, cap. I.

Em consequência, a base do direito comum terá de procurar-se, antes de mais, naquilo a que Espinosa chama de “afetos comuns”.

Na verdade, os homens unem os seus esforços, seja por medo, por ambição ou por vontade de vingança, e dessa união, alimentada pela imitação dos afetos, nascem costumes, direitos consuetudinários, linguagens e símbolos partilhados, numa palavra, instituições. As instituições contrariam a sempre fluida movimentação dos afetos. Elas são uma espécie de coágulos, ‘precipitados’, como se diz em Química, no seio da potência da multidão. Através delas, estabilizam-se afetos comuns e introduz-se uma ordem na potência coletiva, na medida em que as associações resultantes da imitação dos afetos ganham formas consistentes, as quais normalizam e tornam menos imprevisível o agir de governantes e de governados. Sendo, porém, formadas na argamassa dos afetos, as instituições podem igualmente cristalizar ‘paixões tristes’ e, como tal, reduzir a potência individual, em vez de contribuir para a liberdade de cada um, que é a razão de ser da república. Ao constituírem uma segunda natureza, as instituições podem, de fato, estabilizar a submissão e a própria alienação, produzindo fenómenos que contrariam a racionalidade, como aquele que Rousseau virá a denunciar como “os escravos por natureza” e que são homens que já não se identificam a si mesmos como seres livres. Pelo contrário, quando nas instituições se cristalizam ‘paixões alegres’, elas preservam a «memória da liberdade», como diz Maquiavel, e não deixam o povo “repousar”, enquanto estiver submetido pela força a alguém que o tenha conquistado (Maquiavel, 2008, p. 132).

Além disso, as instituições, embora contrariem, não eliminam a espontaneidade individual, essa reserva de interioridade que está fora do alcance do poder e das suas normas, conforme Espinosa refere, no início do capítulo XVII do *Tratado teológico político* (*doravante TTP*). Embora assente no que é comum, o Estado não apaga a dissidência e o eventual conflito, pelo que a potência da multidão, independentemente do seu grau, é sempre uma soma algébrica e pode apresentar diversas configurações.

Tanto pode convergir para um poder unipessoal, como dispersar-se por um número maior ou menor de indivíduos e instituições, ou até ser propriedade de todos os que forem cidadãos. Em qualquer caso, a capacidade de decisão e o mando ficarão nas mãos de um grupo distinto daquele a quem cabe a obediência. E como cada um desses grupos tenderá a elevar ao máximo a respetiva potência, está criada a situação bem caracterizada por Maquiavel: os que mandam tendem a mandar cada vez mais, isto é, a capturar em proveito próprio toda a potência comum, e os que obedecem tendem a libertar-se, tanto quanto podem, do mando alheio.

Semelhante tensão não acaba nunca, porque ela é intrínseca à potência da multidão. Por um lado, esta apresenta-se como *potestas*, ou seja, como governo – monárquico, aristocrático ou democrático; por outro, ela permanece mais ou menos residualmente nos indivíduos, nos costumes e nos grupos, seja a título de opinião e juízo crítico, seja mesmo de possível resistência, determinando e condicionando por isso o sentido das decisões da mesma *potestas* (sobre este circuito, na realidade elíptico, da potência da multidão entre *potestas* e resistência, Cf. Tosel, 2008, pp. 257-260). Contra a resistência da multidão, o poder procurará iludi-la ou dominá-la pela força; contra o arbítrio do poder e a sua vontade de aumentar a potência capturada, à custa da redução da potência individual de cada súbdito, estes, pela capacidade que têm de se indignarem, tornar-se-ão temidos a prazo mais ou menos curto. É na medida em que mete medo aos que mandam que a multidão consegue “alguma liberdade para si, a qual reivindica e mantém, se não expressamente na lei, ao menos tacitamente” (TP, VII, 4). E é também por esse motivo que tanto o governo monárquico, como o aristocrático, nunca são «totalmente absolutos». Em qualquer deles, existe uma assimetria vertical entre o estatuto do poder e o estatuto dos súbditos, fruto do desdobramento da potência da multidão em *potestas* legisladora e resistência dos que lhe estão sujeitos, o qual se representa na imaginação como desajustamento entre legalidade e legitimidade. Provêm daqui as

sucessivas deslocções do ponto de equilíbrio da potência da multidão. É que tanto os governantes como os governados se movem por afetos e interesses. E para resistir aos efeitos potencialmente destrutivos da tensão que assim se estabelece, é preciso que os fundamentos do Estado estejam o mais próximo da razão, não de uma razão substantiva e abstraída da realidade, mas de uma razão-proporção, de uma combinatória de normas elementares que, a partir da situação concreta do Estado – por exemplo, a sua dimensão, demografia, riqueza, etc. – dêem lugar a uma ordem jurídica tal, que faça com que os interesses dos governantes passem pela satisfação dos interesses dos governados, numa espécie de homenagem que o vício presta à virtude: “é necessário lançar fundamentos firmes (...) dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio quanto mais atender à salvação da multidão” (TP, VI, 8). E quem diz o monarca, diz as assembleias em quem a forma do Estado deposita a capacidade de deliberar.

A democracia, contudo, é um Estado totalmente absoluto. Nele, a ordem jurídica incorpora, sem resto, a potência da multidão, pelo que aí a legalidade e a legitimidade se representam em total coincidência, exatamente como sucede com a ordem normativa de Kelsen. O modo que assumiria, segundo o entendimento de Espinosa, a produção legislativa no Estado democrático é, sem dúvida, uma incógnita, além do mais pelo facto de o *TP* ter ficado inacabado. Pode até presumir-se que não haja solução para o problema (Cf. Balibar, 1985, p. 90; Matheron, 1994, pp. 153-165 [esp. p. 64]); ou que a democracia espinosana, paradoxalmente, só seria realizável na ausência de toda e qualquer forma de Estado (Cf. Montag, 1999, pp. 84-85); ou, ainda, que à luz da razão o seu fundamento não é equacionável senão de modo incompleto, e que, em consequência, mais do que o *ser* da democracia, importará o *fazer* democracia, mais do que a definição, porventura impossível, da sua essência, importará o processo da sua dinamização. Existe, contudo, uma dificuldade. É que um processo não é um

Estado, e Espinosa refere a democracia como sendo “o Estado totalmente absoluto”.

Sendo a democracia um tipo de Estado, ela possuirá também os seus fundamentos. Mas, ao contrário do que pretendem algumas interpretações, segundo as quais seria possível o levantamento das fundações da democracia a partir apenas da obra espinosana, pelo que o inacabamento do *TP* seria irrelevante, é necessário prestar atenção ao que Espinosa diz no capítulo IV desse tratado: “se a cidade não estivesse adstrita a nenhuma lei ou regras, sem as quais a cidade não seria cidade, então deveria ser encarada, não como coisa natural, mas como quimera” (*TP*, IV, 4). Ora, as regras fundamentais de uma cidade não são princípios universais da razão, mas princípios estruturantes dos afetos que são comuns aos seus habitantes. Imaginar um direito comum em abstrato, uma justiça transcendente à cidade, seria recair na ilusão de uma legitimidade no exterior da legalidade, a qual, na democracia espinosana como na ciência do direito de Kelsen<sup>8</sup>, equivale a uma efabulação.

Teremos, então, de concluir que há uma ambiguidade intrínseca ao próprio Estado democrático? Em termos jurídicos, não existindo no seu exterior nenhum resto de potência que o condicione ou atemorize, um direito comum democrático equivale a uma potência sem limites, absoluta, portanto. A verdade é que, em termos ontológicos, esse direito comum defronta-se com a natureza da própria multidão, na qual se registam afetos individuais ou de grupo que tendem a prevalecer sobre os afetos comuns. Por definição, a multidão é refratária a uma unidade como aquela que o soberano hobbesiano representa, ou como a vontade geral de Rousseau, e preserva a diversidade dos ‘engenhos’ individu-

<sup>8</sup> Hayek critica Kelsen, precisamente por este ignorar que “as regras da justa conduta podem conduzir à formação de uma ordem espontânea”, e conclui que “o positivismo jurídico tentou, por esta razão, apagar a distinção entre as regras da justa conduta e as regras de organização, e pretendeu (...) que a concepção da justiça não tem nada a ver com a definição do que é a lei” (Hayek, 1982, p. 55).

ais, bem como a singularidade, que se define como um processo permanente de resistência a toda a jurisdição alheia. Conforme Negri pretende,

Mesmo se ela é inassimilável, a multidão é, no entanto, um sujeito jurídico, imputação necessária do processo social, hipótese de unidade e de construção política (TP, III, 7). Mas, ao mesmo tempo, a multidão permanece um conjunto inassimilável de singularidades. Tal é o paradoxo crucial – aquele que se estabelece entre natureza física, múltipla, inassimilável da multidão e a sua natureza subjetiva, jurídica, criadora do direito e da constituição. Esta relação é insolúvel (Negri, 1994, p. 55).

A relação é insolúvel, acrescentaríamos nós, decerto ao arripio de Negri, porque não há política nem direito sem a pressuposição de uma unidade, e a multidão é ao mesmo tempo unidade e o seu oposto. Mas é uma insolubilidade que faz parte da própria natureza da cidade. E a natureza da cidade, pensando agora como Kelsen, dá-se tanto no plano do direito como no plano da sociologia. São planos paralelos, é certo. Mas a natureza que em ambos se dá é a mesma.

### III

Resta, como dissemos, um problema, tanto para Espinosa como para Kelsen. A saber: qual é o fundamento dos fundamentos da cidade, ou da sua constituição? Melhor dizendo, o que é que faz a cidade, ou Estado, ser uma cidade, com uma identidade própria, e não um conjunto avulso de regras, como tudo indicaria, tendo em conta a sua natureza empírica e a necessidade de as suas leis regularem a passionalidade? Vimos como a soberania de tipo hobbesiano é recusada, em virtude de ela fazer assentar o corpo jurídico-político na passionalidade de uma pessoa exterior à multidão. Contra tal solução, Espinosa convoca, não a transcendência de uma justiça definida no plano da racionalidade em abstrato, mas o estabelecimento de um sistema de regras e

direitos que leve a potência dos *conatus* singulares a conjugar-se em afetos comuns e a cristalizar-se em instituições, mediante as quais a obediência vai de par com o acréscimo da liberdade individual. No entanto, esta rasura da transcendência, esta descida do corpo soberano à terra comum da imanência, onde se cruzam e entrelaçam os afetos, não esgota o problema do fundamento da soberania. Porque, seja unipessoal ou multitudinária, relativa ou absoluta, a soberania, enquanto poder de ditar o que outrem pode ou não pode fazer, pressupõe um fundamento, uma razão que a justifique à luz da razão. Poderá sempre dizer-se que esse fundamento é empírico e não reside senão na força que esteve na sua origem. Nesse caso, porém, abandonar-se-á a questão do direito, sendo as normas colocadas ao nível dos factos e o problema do fundamento reduzido à história da fundação<sup>9</sup>. Pensar um sistema de regras como direito comum implica perguntar pela fonte desse direito. E não basta afirmar que em Espinosa essa fonte é a potência da multidão. Com efeito, é impossível afirmar que a multidão é fonte da lei pela qual ela mesma se rege, sem pressupor uma distinção conceptual entre a multidão que é regida e a multidão que dá as regras, mesmo se esta última só logicamente é anterior e distinta. Rousseau enuncia claramente o problema, no capítulo V do Livro I do *Contrato Social*, quando se interroga como é que um povo se constitui a si mesmo como povo, respondendo que é necessário pressupor uma unanimidade logicamente anterior, mediante a qual todos consentem e legitimam as regras subsequentes, a começar pela regra que consagra as decisões da maioria como vontade comum.

Imaginar que o realismo de Espinosa ignora o problema seria, no mínimo, apressado. Basta folhear o *TTP* para que, nos títulos dos capítulos XIV, XV e XVI, respetivamente, deparemos com

<sup>9</sup> Utilizamos neste passo a terminologia de Fernando Gil, que reformula o problema em termos radicalmente originais (Cf. Gil, 2000, *passim*).

as seguintes expressões: “Quais os fundamentos da fé”; “Por que motivo estamos persuadidos da autoridade da Sagrada Escritura”; “Dos fundamentos da República”. Além de uma tal sequência, já de si, ser relevante, em particular pela forma como transita da autoridade religiosa para autoridade civil, é igualmente relevante que a questão abordada nos três capítulos seja sempre a mesma, a saber, a questão da obediência. No capítulo XIV, o autor conclui que “a fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que movem o ânimo à obediência, embora na maioria deles não haja nem sombra de verdade” (Espinosa, 2004, p. 310). No capítulo XV, afirma que o dogma principal da teologia é que “os homens se salvam apenas pela obediência”, e que esse dogma é “impossível de demonstrar pela razão”, pelo que “a revelação foi extremamente necessária”, sendo que “nós podemos usar o juízo para abraçarmos, pelo menos com uma certeza moral, aquilo que já foi revelado” (*Ibid.*, p. 320). Por fim, no capítulo XVI, enuncia os fundamentos da democracia em termos mais ou menos hobbesianos, deduzidos da hipótese do contrato e do consequente “arbítrio legítimo” dos poderes soberanos. Nem sequer o vulgarmente chamado “direito divino” constrange o soberano a obedecer-lhe, visto depender de uma revelação, e não integrar, por isso, nem o direito civil, que depende inteiramente dele próprio, nem o direito natural, que depende de “um eterno decreto de Deus, que para nós é desconhecido” (*Ibid.*, p. 337). Em resumo, a autoridade funda-se em certezas morais, como são todas as certezas relativas à vida prática e à utilidade comum. Mais ainda, numa antecipação do que será a doutrina do *TP* e a rutura definitiva com o hobbismo, Espinosa diz e repete no *TTP* que essa autoridade só mantém o direito à obediência enquanto mantiver a potência para se fazer obedecer (Cf. *Ibid.*, pp. 329-330). Ou seja, a política não interrompe o fluxo da natureza, é antes o seu prolongamento, como reza a carta 50.

E, no entanto, Espinosa fala de estados, descreve com mais ou menos minúcia as diferentes configurações da potência, a qual

se efetiva como direito comum de uma multidão que se conduz *una veluti mente*, quer dizer, como que por uma só mente. Uma interpretação idealista poderia ser tentada a ver aqui uma subjetivação da multidão, de tal modo que esta, apresentando-se como infinidade de focos de resistência à captura da *potestas* por interesses singulares, conseguiria determinar o direito comum de forma verdadeiramente democrática e produzir assim a concórdia e a paz. Todavia, a natureza humana jamais abandona a passionalidade que constitui cada um dos seus modos. Além disso, Espinosa não reserva à democracia o qualificativo de “multidão que se conduz como que por uma só mente”. O direito do Estado é sempre direito de natureza que “se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente” (TP, III, 2). A questão, portanto, é como pensar essa unidade que subsume não apenas a conflitualidade natural das paixões, mas também a divisão produzida, por cada um dos atos normativos, entre aqueles a quem a norma convém e aqueles que lhe estão simplesmente obrigados? Numa palavra, qual o estatuto dessa mente una para a qual remete sempre, em última instância, o processo decisório?

Enunciar desta forma a questão do fundamento do direito em Espinosa é aproximá-la, deliberadamente, dos termos em que a formula Kelsen. Como é sabido, a validade de uma norma ou de um ato normativo, segundo Kelsen, depende sempre de uma norma anterior, e assim sucessivamente, num processo regressivo – da norma fundada à norma fundante – que remonta à Constituição do Estado, a qual, por sua vez, não é senão um conjunto de normas positivas. Daí o conhecido problema do positivismo jurídico: se a validade das normas assenta em normas, e assim por diante até às normas constitucionais, em que é que assenta a legitimidade das normas constitucionais? Tal como acontece em Espinosa, Kelsen exclui também o recurso a todo o tipo de transcendência, assumindo um relativismo, profundamente democrático, que deixa o direito a pairar por sobre a rigorosa ausência de

verdade (Cf. Marramao, 1985, pp. 209-210). A Constituição não emana, por conseguinte, de nenhuma instância superior, religiosa ou ética, que selasse a sua validade: tanto a ideia de Deus e seus mandamentos, como a ideia de justiça, estão interditas na ciência do direito, por manifesta falta de objetividade. Tão-pouco a chamada vontade popular, ou interesse geral, que na modernidade assume o estatuto de vontade soberana e se assemelha a uma espécie de ‘ego ampliado’ escapa às malhas da subjetividade e da ideologia, que a tornam inapta em sede de ciência do direito. Todas as normas – vale dizer, o Estado, a sua lei e a sua atividade – são válidas e, portanto, legítimas, se forem conformes à legalidade, isto é, às normas anteriores que expressamente declaram a sua legalidade. E, no entanto, as normas constitucionais são prescritivas por definição. Prescrições de quem? A partir de que princípios? Histórica e sociologicamente, a resposta a esta questão remete, pelo menos desde Sieyes e a Revolução Francesa, para o poder constituinte do povo, ou para uma primeira constituição. Porém, o povo, enquanto sujeito de uma vontade legisladora, é aos olhos de Kelsen tão pouco objetivo como qualquer outra entidade metafísica. E quanto a uma primeira constituição, ela levanta exatamente o mesmo problema, porquanto esbarramos sempre numa fonte normativa que se toma como autopoiética e, por isso, a sua validade é sem fundamento. Confrontado com este tipo de questões, Kelsen reconhece a necessidade de recorrer a uma *Grundnorm*, ou *basic norm*. Todavia, quer o significado, quer a aplicação deste conceito revelam-se problemáticos, como se demonstra, inclusivamente, pelas oscilações sucessivas a que dá azo no decorrer da obra do próprio autor.

Embora não seja aqui o lugar para uma análise exaustiva da *Grundnorm* e das suas diversas formulações por Kelsen, deve no entanto sublinhar-se que ela se apresenta e é requerida pelo sistema como um simples operador epistemológico, sem correspondência no exterior da ordem jurídica, à qual é imanente (Cfr. Gustafsson, 2007, p. 86). Conforme observou Simone Goyard-Fabre,

ela é trans-positiva, porquanto não tem conteúdo nem expressão em nenhuma norma positiva, além de transcendental, mas não é nem metafísica nem transcendente (Goyard-Fabre, 1991, p. 123). Kelsen atribui-lhe, por isso, na *Teoria Pura do Direito*, o estatuto de uma hipótese «lógico-transcendental» que terá de se pressupor, deixando clara, uma vez mais, a influência neo-kantiana de Hermann Cohen:

Assim como Kant pergunta “como é possível uma interpretação, alheia a toda a metafísica, dos factos dados aos nossos sentidos nas leis naturais formuladas pelas ciências da natureza?”, a Teoria Pura do Direito pergunta: “como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades meta-jurídicas como Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas, descritíveis em proposições jurídicas?”. A resposta epistemológica (teorético-gnosiológica) da Teoria Pura do Direito é: sob a condição de pressupormos a norma fundamental segundo a qual devemos conduzir-nos como a Constituição prescreve, quer dizer, de harmonia com as prescrições do autor da Constituição. (Kelsen, 2008, p. 225)

A norma fundamental é, pois, vazia. Ela não traduz nenhuma vontade subjetiva que se objetivasse como direito, enquanto norma positiva, e surge apenas como exigência da mente, com vista à possibilidade de se conhecer de modo científico um conjunto de determinações subjetivas – ordens dadas por alguém em concreto – que é assumido como ordem jurídica num determinado território. Tal como as categorias do entendimento na *Crítica da Razão Pura*, que não determinam o conteúdo das leis da natureza, não obstante serem condição de possibilidade para o seu conhecimento, a *Grundnorm* não determina o conteúdo das normas jurídicas. No entanto, sem ela, a validade ou objetividade destas ficaria irremediavelmente comprometida, e toda a ciência do direito ruiaria por ausência de fundamento, assim como pela consequente ausência de um limite que a tornasse impermeável

a figurações subjetivas do justo. É, pois, a norma fundamental que funda a Constituição, ao estatuir que só é legal aquilo que estiver de acordo com a Constituição.

Poderá perguntar-se – e Kelsen perguntar-se-á durante mais de meio século – em que medida a *Grundnorm* é realmente uma norma, quando ela não só não provém de nenhum ato de vontade, como, sobretudo, a sua validade não pode basear-se em nenhuma norma superior, sendo portanto contraditória a sua natureza e hipotético o seu estatuto: se, e somente se, pressupusermos que ela é válida, a ‘pirâmide’ de normas em cujo topo ela se encontra também o será. Semelhante dificuldade levará Kelsen a vacilar quanto ao estatuto da norma fundamental, que na *Teoria Pura do Direito* surge como «hipótese lógico-transcendental», mas que em outros escritos, quer anteriores, quer posteriores, em particular na *Allgemeine Theorie der Normen*, de publicação já póstuma, é interpretada como “ficção heurística”, uma designação de Kant que Hans Vaihinger comenta e, de certo modo, explora em *Die Philosophie des Als-Ob*. É, com efeito, na obra de Kant que o termo ‘hipótese’ aparece reservado aos casos em que a imaginação conjectura, ou opina, com base na *possibilidade* do objeto sobre o qual conjectura: “A opinião, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio de explicação, ao que é realmente dado e portanto certo, e neste caso chama-se hipótese”. Em contrapartida, os conceitos da razão, dado que “não têm, evidentemente, objeto algum em qualquer experiência” – vide a ideia de alma enquanto substância simples, ou a ideia de Deus –, “são pensados de modo meramente problemático, para fundar em relação a eles (como ficções heurísticas) princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se sairmos desse campo, são meros seres de razão, cuja possibilidade não é demonstrável, e que não podem também, por hipótese, ser postos como fundamento da explicação de fenómenos reais” (Kant, 1994, pp. 615-616).

A distinção kantiana entre as ‘ficções heurísticas’ da razão –

simples ideias reguladoras, que não possibilitam nenhum conhecimento efetivo – e as ‘hipóteses’ com que trabalha a ciência é especialmente comentada por Vaihinger no capítulo intitulado “O que é fundamental nas obras maiores de Kant”<sup>10</sup> (Vaihinger, 2008, pp. 239-256), onde Kelsen explicitamente se inspira, ao afirmar na *Teoria das Normas*:

O fim do pensamento da norma fundamental é o fundamento das normas que constituem uma ordem moral ou jurídica positiva (...). Esse fim não pode ser atingido senão por via de uma ficção. É por isso que convém notar que a norma fundamental, no sentido da ‘filosofia do como se’ de Vaihinger, não é uma hipótese – como eu próprio algumas vezes a caracterizei –, mas uma ficção que se distingue da hipótese pelo facto de ser, ou dever ser, acompanhada pela consciência de que a realidade não lhe é conforme. (Kelsen, 1996, p. 344)

De acordo com semelhante interpretação, a *Grundnorm* seria não só sem objeto – não há, na realidade, nenhuma norma que não seja consequência de uma vontade que a impõe –, como, além disso, não seria possível, na medida em que a sua definição é contraditória – não há norma que não seja consequência de outra norma. Estaríamos, por conseguinte, em face de uma ‘pura ficção’, no sentido que Vaihinger atribui a tal designação: “chamo ‘puras ficções’ ficções que estão em contradição não só com a realidade, mas também com elas próprias (por exemplo, os conceitos de ‘átomo’, de ‘coisa em si’)”<sup>11</sup> (Vaihinger, 2008, p. 31).

Para se entender a viragem assim operada na ciência do direito, convirá ter em conta a distinção feita por Kelsen entre proposi-

<sup>10</sup> Vaihinger comenta neste capítulo a «Disciplina da razão pura relativamente às hipóteses», uma das secções da «Doutrina do Método», na *Crítica da Razão Pura*.

<sup>11</sup> Vaihinger distingue ainda as ‘puras ficções’ das ‘semi-ficções’, que seriam contraditórias apenas com a realidade, mas não em si mesmas, dando como exemplo as ‘classificações artificiais’.

ções e normas jurídicas. Uma proposição é sempre verdadeira ou falsa, e, se ela é verdadeira, também são verdadeiras as que dela se inferirem. Já uma norma, por sua vez, não é verdadeira nem falsa, é apenas válida ou não válida. Ora, na medida em que opera com proposições, a ciência do direito é sempre necessariamente descritiva, sem possibilidade de fazer juízos de valor. Diferentemente, porém, das ciências experimentais, o seu objeto não são os seres na aceção imediata, mas o dever-ser tal como este se encontra materializado nos vários ordenamentos jurídicos. Assim, de uma proposição que afirma, por exemplo, que a lei de um determinado país proíbe circular nas estradas a mais de 90 km por hora, podemos dizer que ela é objetivamente verdadeira ou falsa. Pelo contrário, da norma positiva que estabelece uma tal proibição não se pode afirmar que seja verdadeira, ou falsa, apenas pode afirmar-se que ela é, ou não, válida, isto é, que existe, ou não, uma norma superior, a cujos requisitos ela obedece. Reconhecer, pois, a validade de uma norma não retira objetividade à ciência do direito, porquanto esse reconhecimento não equivale a uma prescrição – a ciência não afirma que se deve obedecer à norma válida – mas tão-só a uma descrição ou verificação da existência de outra norma que lhe é superior e que garante a sua validade. Se uma pessoa deve pagar determinado imposto, não é por uma questão de justiça, como pretende o jusnaturalismo, é porque o seu rendimento atingiu um escalão para o qual a lei do orçamento de Estado prevê, nesse ano, aquela tributação. E, se perguntarmos por que é que a lei do orçamento obriga, a ciência do direito responderá que é porque outra norma, a Constituição, estipula a validade da lei do Orçamento, aprovada pelo poder competente. Só esse formalismo pode conferir objetividade à norma que manda pagar o imposto, tornando-a distinta, por um lado, da ordem que um ladrão dá à sua vítima para que lhe entregue, sob coação, os seus pertences; por outro, da norma moral que dita o dever de contribuir para a sociedade, com base no valor material dessa prescrição. Mas é também esse formalismo que retira à ordem ju-

rídica no seu conjunto o fundamento ético que tradicionalmente lhe é atribuído, inclusive por Kant, e deixa em aberto o problema da clausura do sistema.

A solução encontrada por Kelsen apresenta, como vimos, sérias dificuldades. Com efeito, se a norma não é verdadeira nem falsa, não se pode falar de uma inferência lógica do conteúdo da norma superior para o da norma inferior, mas tão-só de uma cadeia de autoridades: a norma superior diz apenas quem, em que circunstâncias e com que grau de discricionariedade, está autorizado a determinar o conteúdo e a vigiar a aplicação da norma inferior. Assim, a ordem jurídica apresentar-se-á como sucessão hierárquica de autoridades, ao mesmo tempo que o direito remeterá para o plano da vontade, e não da razão, conforme havia antecipado Hobbes, na já aludida sentença: *auctoritas, non veritas, facit legem*. É daí que vem a identificação, a que retorna Kelsen na parte final da sua obra, entre a norma fundamental e uma ‘ficção heurística’ à maneira de Vaihinger: para evitar um regresso *ad infinitum*, a validade da Constituição teria de assentar na ficção de uma vontade que a postula e, deste modo, validará a cadeia sucessiva de atos normativos. Até que ponto, porém, este ‘irracionalismo’ se adequa ao positivismo jurídico de Kelsen?

Numa primeira análise, ele viria reconciliar o direito e o Estado com a sua realidade sociologicamente verificável. Com efeito, na gênese de todos os grupos politicamente organizados sob uma Constituição, existiu sempre a supremacia, forçada ou consentida, de uma vontade que impôs e consolidou o seu domínio. Contudo, a ordem jurídica não se esgota no plano existencial ou histórico. Ela não se dá como simples fato, ou sucessão de fatos, sob pena de não haver distinção entre a ordem do guarda que nos manda parar e a ordem do ladrão que nos manda entregar a bolsa. O ser da ordem jurídica é, como dissemos, uma determinada espécie de dever-ser, um conjunto de valores não estabelecidos metafisicamente, mas produzidos por ela mesma, implicando o que podemos chamar uma transcendência na imanência. Ao con-

trário, portanto, das ficções de Vaihinger, a norma fundamental não poderá dizer-se em contradição com a realidade fatural, visto ser de natureza onticamente diferente: uma norma não deixa de ser válida pelo fato de não ser eficaz, isto é, de se tornar letra morta e mais ninguém agir de acordo com ela.

Além disso, o recurso a uma ficção para resolver um problema científico sempre foi incompatível com o positivismo de Kelsen. Basta recordar a sua crítica a noções como a de *Gemeinshaft*, já referida, ou a de ‘representação política’ enquanto essência do parlamentarismo, ou ainda a de ‘vontade popular’, alegadamente expressa pela atividade legislativa do Parlamento (Cf. Kelsen, 2000, pp. 109-135). Noções desse género, aos olhos do autor da *Teoria Pura do Direito*, surgem como eivados de metafísica, senão de misticismo, sendo frequentemente apelidadas na obra como ‘primitivas’ e, conseqüentemente, inadequadas a uma verdadeira ciência do direito. Atribuir, pois, à norma fundamental o estatuto de ‘ficção heurística’ implica um entorse na doutrina, que é não só injustificado, como sobretudo incoerente com a formulação kelseniana do positivismo.

Estaria, ao menos, a concepção da norma fundamental como ‘ficção’ em conformidade com a doutrina kantiana do método e, por conseguinte, escorada em bases críticas? Conforme diz Kant, na *Crítica da Razão Pura*,

Uma hipótese transcendental, na qual se utilizaria uma simples ideia da razão para explicar coisas naturais, não seria por isso explicação alguma, pois aquilo que não se compreende suficientemente por princípios empíricos conhecidos seria explicado por princípios de que nada compreende (Kant, 1994, p. 617).

Acontece, contudo, que o objeto da ciência do direito não é uma ‘coisa natural’. Longe de poder compreender-se a partir de ‘princípios empíricos’, a arquitectura das suas proposições terá de assentar inteiramente em princípios postos pela própria ra-

zão. Assim, a definição da *Grundnorm* como ficção, inspirada no pragmatismo que Vaihinger empresta à filosofia crítica de Kant, revela-se não só insuficiente para fundamentar a pirâmide das normas, como inclusive compromete a elaboração de uma verdadeira ciência do direito segundo os requisitos enunciados por Kelsen. Na verdade, o positivismo na versão kelseniana afasta-se das suas versões empiristas, frequentes na segunda metade do século XIX, ao elevar a noção de objeto científico a uma dimensão maximamente depurada, que tem por modelo as matemáticas e que, embora ainda inspirada por Kant, se revê acima de tudo no platonismo. É a versão de que Hermann Cohen se fizera eco, ao distanciar-se do que considera serem resquícios de psicologismo na *Crítica da Razão Pura* e afirmar radicalmente: “Que seja lícito ou possível dar ao pensamento qualquer coisa que não provém do próprio pensamento é um erro, alimentado pelo preconceito inerente à palavra ‘dados’” (Cohen, 1977, p. 81).

Em coerência com uma tal versão do positivismo, a *Grundnorm* não parece coadunar-se com a ‘ficção’ de uma vontade, que à partida se sabe contraditória, mas que a ciência mobilizaria, como prolongamento do pensável e prótese da imaginação. De algum modo, o operador da unidade do sistema transformar-se-ia num análogo da hobbesiana *Feigned or Artificial Person*, e a unidade do Estado seria passível de uma configuração unipessoal e absoluta, em tudo contrária à objetividade da ordem jurídica e, mais ainda, ao pluralismo imprescindível em democracia. A única maneira de conceber a *Grundnorm* que não inviabiliza o pensamento de Kelsen é, na verdade, aquela a que ele próprio recorre na maioria das obras, em particular nas duas edições da *Teoria Pura do Direito*, onde a apresenta como ‘hipótese transcendental’. Enquanto hipótese, se bem que não verificável e, por isso, diferente das hipóteses da ciência experimental, ela afasta a possibilidade de uma versão absoluta do ‘uno’, limitando-se a afirmar condicionalmente a validade da Constituição: se for suposto que os enunciados desta validam as leis que validam as res-

tantes normas, então, a Constituição será válida. Mas dizer que a *Grundnorm* valida a Constituição não significa que contenha uma razão transcendente para lhe obedecer, o que seria contraditório com o seu carácter vazio, e acarretaria a diluição do positivismo em pressupostos jusnaturalistas. Sendo ‘hipótese transcendental’, a *Grundnorm* não afirma senão que a Constituição é válida se for tida por válida, isto é, se uma população a pressupõe como fundamento de validade das suas leis e demais normas. Na verdade, uma norma isolada não tem de ser eficaz para ser válida. Pode até, como vimos, dar-se o caso de ninguém a respeitar, sem que a sua validade esteja em causa. Um ordenamento jurídico, porém, se não for eficaz, não é senão um simples projeto, ou um documento do passado.

Na verdade, o direito projeta-se também no plano histórico, e dá-se a conhecer, entre outras, sob a forma de um ‘facto social’ empiricamente verificável. Um tal conhecimento é estranho à ciência do direito em sentido estrito, que tem por objeto unicamente as normas, o domínio do *Sollen*, ou do puro dever-ser. É, de resto, por essa mesma razão que, apesar de ser verdade que a Constituição só é válida *se* for eficaz, ela não é válida *porque* é eficaz, uma vez que, sendo uma norma ou conjunto de normas, não pode fundamentar-se num dado empírico, como seria o assentimento, explícito ou implícito, daqueles cuja obediência confirma a eficácia da ordem jurídica. Nenhum fato explicará por que motivo determinada concepção subjetiva do dever-ser adquiriu a objetividade da norma de direito. E é aí que reside a importância da *Grundnorm*. Diferente por natureza das restantes normas, porquanto não possui conteúdo nem é ‘posta’ ou positivada por uma vontade, a *Grundnorm* opera apenas, dado o seu carácter de ‘hipótese transcendental’, como pressuposto epistemológico do conhecimento científico da ordem jurídica. Não quer dizer que ela seja um antecedente, ou origem, a montante do sistema de normas positivas, como algumas interpretações tendem por vezes a apresentá-la. Em rigor, ela não antecede, ela dá-se, está presente e descobre-se em cada um dos momentos da dinâmica de pro-

dução das normas, cujo conhecimento científico a pressupõe no plano lógico. A passagem da Constituição à *Grundnorm* não é de ordem genealógica, é de ordem crítica.

Se, por um lado, a norma fundamental permite expurgar a ciência do direito de toda a autoridade meta-jurídica, ou metafísica, por outro lado, ela isola-a de toda a contaminação empírica ou subjetiva, garantindo aos seus objetos a pureza epistemológica que uma ciência requer. Não há fonte de legitimidade para lá da legalidade; não há direito que não seja estabelecido pela série de procedimentos que a Constituição prevê: a ordem jurídica, que o mesmo é dizer o Estado, não pode ser senão auto-referencial e auto-positivada, porquanto se desenrola integralmente no interior do dispositivo presidido pela norma fundamental, e baseia-se no pressuposto de que são válidas as leis e normas que a Constituição autoriza a tomar como tal. É na imanência do sistema que a sua unidade se processa, não porque esta traduza o seu elemento material - a sua 'carne', no sentido em que o Estado hegeliano incarna a eticidade, ou a sua alma - o *Volksgeist*, de que falaram Herder, Savigny e tantos outros -, mas porque é a formalidade do ordenamento jurídico que determina a validade das suas próprias normas, ao determinar quais são, a partir da Constituição, as autoridades que possuem capacidade ou competência, assim como os procedimentos a que devem obedecer, para as integrar no mesmo ordenamento. Sem dúvida, essa validade supõe a eficácia global do sistema, isto é, o assentimento, por concordância ou por receio da punição. Mas há ordens eficazes que não são de direito, como demonstra qualquer organização mafiosa. A ordem jurídica, ou estatal, requer a objetividade das suas normas, ou seja, a sua validade formal, cujo fundamento último remonta à Constituição e à norma segundo a qual a Constituição é uma norma válida. Em termos espinosistas, diríamos que a sociedade se organiza como se fosse a partir de uma só norma, sendo que este mesmo *como se*, ou *veluti*, confere unidade e realidade ao Estado, enquanto corpo de normas que se auto-regula.

À semelhança do que acontece na obra de Espinosa, o Estado kelseniano é sem exterior, o que inibe, aliás, a distinção habitual entre Estado de direito e outros tipos de Estado. Com efeito, não existe Estado se não existir direito, e não existe direito sem um princípio que fundamente as normas. Ora, do ponto de vista do conhecimento esse princípio é meramente formal, ou relacional, não traduzindo nenhuma essência ou valor de onde se inferisse o conteúdo do que será prescrito. Em última instância, a multidão enquanto Estado civil está refém de uma hipótese, a hipótese de que a sua potência se traduz em determinado ordenamento jurídico, o qual funciona se, e enquanto, tal hipótese for reconhecida. É certo que a potência da multidão emerge na imaginação de cada um completamente transfigurada. Enquanto no Estado de natureza ela se confundia com uma multiplicidade de indivíduos que interagiam de múltiplos modos, estabelecendo entre si relações de maior ou menor dependência e domínio, aqui, ela surge como *potestas*, como poder separado, que a todos transcende e por isso eles lhe guardam *obsequium*. Empiricamente, a potência da multidão é de fato uma amálgama de paixões e interesses, cuja resultante se consolida sob determinada configuração institucional. Mas as configurações em que a potência do múltiplo se dá são sempre tensões. O assentimento dos indivíduos às normas mistura-se com a revolta e a conspiração, que só o medo contém. Por esse motivo, ‘a multidão que se conduz como se fosse uma só mente’ não se explica apenas como simples convergência/divergência de afetos, transfigurada pela imaginação numa instância separada e com poder de afetar, por sua vez, a conduta de cada um (Cf. London, 2008). A sua inteligibilidade como Estado requer, inevitavelmente, que ela se pense como unidade, mesmo sabendo que essa unidade, empiricamente, não se dá senão como divisão. Conforme Wittgenstein afirma, “há certas proposições [que] estão subtraídas à dúvida, como rodízios em torno dos quais rodam as certezas e as dúvidas” (Wittgenstein, 1998, § 41). É esse o estatuto da fórmula *una veluti mente*.

Referências bibliográficas

- AA. VV. *Hermann Cohen's Critical Idealism* (Amsterdam Studies in Critical Philosophy), Springer Verlag, 2005.
- AA. VV. *Hermann Cohen. L'idealisme critique aux prises avec le matérialisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, jan. 2011.
- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.
- BLOCH, O. *Spinoza au XXe Siècle*. Paris, PUF, 1993.
- COHEN, H. *Logik der reinen Erkenntnis* [1904]. Hildesheim/ New York: Georg Olms, 1977.
- \_\_\_\_\_. "Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum", *Jahrbuch für Geschichte und Literatur*, 18, 1915, pp. 56-151. Trad. franc. in Leo Strauss, *Le Testament de Spinoza*, 1991.
- EDEL, G. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Waldkirsh: Edition Gorz, 2010.
- ESPINOSA, B. *Tratado político*. Trad. Lelia Pezillo (Roma-Bari: Laterza, 1995); Atilano Dominguez (Madrid: Alianza Editorial, 2004); Charles Ramond (Paris: PUF, 2005); Émile Saisset (Paris: Le Livre de Poche, 2002); Diogo Pires Aurélio, (São Paulo: Martins Fontes, 2009); Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000); Omero Proietti, (*Opere*, Milano: Mondadori, 2007); Wolfgang Bartuschat (*Politischer Traktat*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010).
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM, 2004.
- ESPOSITO, R. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi, 2006.
- CAMMAROTA, G. P. *L'idealismo messianico de Hermann Cohen*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiani, 2002.
- GIL, F. *La conviction*. Paris: Flammarion, 2000.
- GOYARD-FABRE, S. "De l'idée de norme à la science des normes. Kant et Kelsen". In: AMSELEK, P. (org.). *Théorie du droit et science*. Paris: PUF, 1991, pp. 95-126.

- GUSTAFSSON, K. “Fiction of Law I”, NoFO, out. 2007, p. 86.
- HAYEK, F. *Droit, Législation et Liberté*. v. 2 [*Le mirage de la justice sociale*]. Trad. Raoul Auduin. Paris: PUF, 1982.
- HOBBS, T. *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England* [1681]. In: MOLESWORTH, W. (1839-1845) (ed.). *The English Works*. Vol. VI, rep. London: Scientia Verlag Aalen, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan, sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis ecclesiasticae et civilis* [1668]. MOLESWORTH, G. (1839-1845) (ed.). In: *Opera Philosophica quae latine scripsit*. Vol. III, rep. London: Scientia Verlag Aalen, 1966.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KELSEN, H. “Das Problem des Parlamentarismus” [1925]. “O problema do parlamentarismo”. In: KELSEN, H. *A Democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti, Jefferson Luiz Carmargo, Marcelo Brandão Cipolla, Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 109-135.
- \_\_\_\_\_. *General Theory of Law and State* [1949]. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Reine Rechtslehre* [1960, 2ª ed.]. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Almedina, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Allgemeine Theorie der Normen* [1979]. *Théorie Générale des Normes*. Trad. Beaud O. Paris: PUF, 1996.
- LAZZERI, C. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF, 1998.
- LORDON, F. “Derrière l’idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude”. In: JACQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (org.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, pp. 105-129.
- MAQUIAVEL, O *Príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

- MARRAMAO, G. *Potere e secularizzazione. Le categorie del tempo*. Torino: Bollati Boringhieri, 1985.
- MATHERON, A. "L'indignation et le conatus spinoziste". In: REVAULT D'ALLONES, M.; RIZK, H. *Spinoza: Puissance et Ontologie*. Paris: Kime, 1994, pp. 153-165.
- MONTAG, W. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and its contemporaries*. London: New Verso, 1999.
- MÜNSTER, A. *L'école de Marbourg. Le neo-kantisme de Hemann Cohen vers le socialisme éthique?* Paris: Kimé, 2005.
- NEGRI, A. "Reliqua desiderantur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza", *Studia spinozana*, 1, n. 8, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Reliqua desiderantur: Conjecture pour une définition du concept de démocratie chez le dernier Spinoza" (1985). In: *Spinoza Subversif*. Paris: Kimé, 1994.
- NORDMANN, S. *Du singulier à l'universel. Essai sur la philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 2007.
- POMA, A. *La filosofia critica de Hermann Cohen*. Milano: Ugo Mursia Editore, 1988.
- SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938]. *Le Léviathan dans la Doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*. Trad. D. Trierweiler. Paris: Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Die Diktatur* [1921] *La dictature*. Trad. Mira Köller e Dominique Ségларd. Paris: Seuil, 2000.
- STRAUSS, L. "Cohen's Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas". *Der Jude*. Berlin, VIII 5/6, mai./jun., 1924, pp. 295-314. Trad. franc. in Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, Paris: Les Editions du Cerf, 1991, pp. 51-78.
- TOSEL, A. *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. Paris: L'Harmattan, 2008.
- VAIHINGER, H. *Die Philosophie des Als Ob* [1923]. *La philosophie du comme si*. Trad. C. Bouriau. Paris: Editions Kimé, 2008.

- WALTHER, M. “Spinoza und der Rechtspositivismus”. In: GIANCOTTI, E. (ed.). *Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1985, pp. 401-418.
- WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. [Parag. 41]. Trad. Maria Elisa Costa. Ed. bilingue. Lisboa: Edições 70, 1998.



# Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel

Alberto Ribeiro G. de Barros

Universidade de São Paulo

discurso 45/2



## I

No esforço de reconstrução do paradigma republicano que se encontra nas fundações do pensamento político moderno, Skinner tem atribuído uma atenção especial à ideia de liberdade (Skinner, 1996, pp. 25-209). O seu trabalho historiográfico tem sido justificado pela necessidade de recuperar uma concepção de liberdade capaz de superar a dicotomia propagada pelo liberalismo entre liberdade negativa e liberdade positiva.

Em *The Paradoxes of Political Liberty*, Skinner examina duas proposições sobre a liberdade, que têm sido avaliadas como paradoxais (*Id.*, 1984, pp. 227-250). A primeira enuncia que só é possível sermos livres numa sociedade política que permita uma efetiva participação na vida pública e, por isso, se desejamos assegurar nossa liberdade, devemos devotar nosso ser tanto quanto possível à atividade política. Ela é considerada paradoxal porque associa liberdade à participação política, vinculando liberdade com o exercício de virtudes cívicas. A segunda enuncia que muitas vezes é necessário sermos coagidos pelo poder público a desempenhar determinados deveres, já que nos esquecemos de que eles são indispensáveis para a manutenção de nossa liberdade. Ela também é considerada paradoxal, porque vincula liberdade com constrangimento legal, associando liberdade às leis civis.

Skinner reconhece que essas proposições têm sido avaliadas como paradoxais do ponto de vista do pensamento liberal, que assume que a liberdade é um conceito essencialmente negativo, ou seja, que ser livre significa não sofrer interferências ou constrangimentos por parte de outros agentes em nossas escolhas e ações. Por isso, qualquer intervenção por parte do poder público significa uma restrição à liberdade individual.

De fato, a liberdade tem sido geralmente concebida pelos liberais como ausência de impedimento ou de coerção por parte de terceiros nas escolhas e nas ações individuais. Nesta perspectiva, a presença da liberdade manifesta-se pela ausência de oposição de um agente que impeça outro de eleger ou de efetivar seus fins, e

a sua perda, pela intervenção deliberada de um agente na escolha ou na esfera de ação de outro agente. Desse modo, o debate sobre a liberdade deveria ficar restringido apenas à relação entre agentes, constrangimentos e fins (MacCallum, 1972, pp. 174-193; Benn, 1971, pp. 194-211; Gray, 1980, pp. 507-526).

Do ponto de vista liberal, qualquer limitação à liberdade individual, a fim de que a ordem social possa ser estabelecida e preservada, não deve ser maior do que o necessário para a compatibilização da liberdade de todos, já que quanto mais ampla for a área de não interferência, mais ampla será a liberdade dos indivíduos. Por isso, se é necessário restringir a liberdade no interesse da própria liberdade, protegendo-a de seus excessos, ela só pode ser limitada com este objetivo, sem que seja sacrificada em nome de outros valores, como igualdade ou justiça social (Parent, 1974, pp. 149-167; Day, 1983, pp. 17-29; Flew, 1983, pp. 45-59).

Numa série de trabalhos dedicados ao pensamento político de Hobbes, Skinner examina a definição de liberdade como ausência de interferência externa ao movimento de um corpo, impedindo ou restringindo a sua capacidade de movimentar-se, e as definições subsequentes de homem livre como aquele que não é impedido de fazer o que tem capacidade de fazer, quando não encontrar obstáculos externos a sua ação, e de liberdade do súdito como a realização de ações não proibidas pelas leis civis, ou seja, de ações permitidas pelo soberano em razão de seu silêncio, enunciadas principalmente no *Leviathan* de 1651 (Hobbes, 1985, pp. 261-274). A sua conclusão é que na reflexão hobbesiana sobre a liberdade estaria a origem desta concepção negativa (Skinner, 1989, pp. 121-151; *Id.*, 1999, pp. 1-29; *Id.*, 2006, pp. 155-184; *Id.*, 2008).

Em *A Third Concept of Liberty*, Skinner reconhece a influência do ensaio de Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), no fortalecimento da dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva. O ensaio de Berlin teria também consagrado a crença de que a concepção negativa seria a única forma inteligível e desejada de tratar a liberdade, já que a concepção positiva, caracterizada

pela capacidade do indivíduo de orientar seu próprio querer e de agir de acordo com sua vontade, traria sérios prejuízos aos direitos e liberdades dos indivíduos (Skinner, 2002, pp. 237-268). Como a concepção positiva postula que ser livre consiste em ter controle sobre si mesmo (autodomínio) a fim de realizar plenamente a finalidade (autodeterminação) de sua existência (auto perfeição), quando transportada do âmbito individual para o campo social, ela estimularia o controle coletivo sobre as escolhas e ações dos indivíduos, colocando em risco a liberdade individual. O seu caráter nefasto viria de seu pressuposto de que há apenas uma forma de viver e uma única escolha possível, estabelecida por uma lei claramente racional a qual todos devem se submeter (Berlin, 1969).

Em *The republican ideal of political liberty*, assim como em artigos anteriores, Skinner admite que numa concepção positiva de liberdade as duas proposições enunciadas deixam de ser paradoxais. Isso porque a concepção positiva pressupõe que a natureza humana tem uma essência política; e que somos livres se e somente se somos bem-sucedidos em efetivar esta essência, já que há certos fins específicos que precisamos realizar, mesmo que pela coerção legal, para que sejamos realmente livres (Skinner, 1990, pp. 293-309).

Esta concepção positiva de liberdade parte de duas premissas que podem ser observadas em vários sistemas éticos da antiguidade greco-romana: (1) o ser humano é um ser moral comprometido com certos propósitos característicos de sua natureza; (2) o ser humano é por natureza um animal político. Desse modo, o propósito moral do ser humano é participar de maneira ativa da vida política da comunidade da qual pertence. Nesta perspectiva, só pode ser considerado plenamente livre quem estiver efetivamente engajado em atividades que conduzem ao pleno desenvolvimento de seu ser.

As mesmas premissas encontram-se ainda hoje em alguns autores, como os ditos comunitaristas, que defendem que a li-

berdade não pode ser apenas um conceito de oportunidade – o agente é livre se tiver a oportunidade para agir – mas deve ser principalmente um conceito de exercício – o agente é livre se realizar o que é necessário realizar, de acordo com sua natureza, que é essencialmente moral e racional (Taylor, 1979, pp. 175-193; MacIntyre, 2001, pp. 249-278).

Apesar de sua possibilidade teórica, Skinner reconhece a dificuldade de efetivação da concepção positiva de liberdade na contemporaneidade. A principal razão apontada para sua inadequação é que ela se fundamenta num monismo ontológico, na realização de um único bem supremo e natural ao ser humano, que não tem mais lugar num mundo que preza e valoriza cada vez mais o pluralismo tanto na escolhas dos fins quanto nas formas de realização dos fins desejados.

Ora, se a concepção positiva deve ser descartada, Skinner pergunta se não haveria uma concepção negativa de liberdade, mais apropriada à defesa dos direitos e liberdades individuais, que acolhesse aquelas proposições – a liberdade necessita da participação ativa dos cidadãos nos negócios públicos; a liberdade depende do constrangimento legal para que os cidadãos cumpram com seus deveres cívicos – sem gerar contradições.

Em sua avaliação, tem sido ignorada uma tradição de pensar a liberdade política, na qual se encontra uma concepção negativa, no sentido da ausência de interferências na esfera da escolha e da ação dos indivíduos, com a inclusão da participação nos assuntos públicos e da coerção legal. Ele propõe então recuperar essa concepção de liberdade, cuja articulação mais incisiva e influente estaria nos escritos republicanos de Maquiavel, em particular nos *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio* (1519).

## II

Em trabalhos dedicados à ideia de liberdade em Maquiavel, Skinner procura mostrar que ela acolhe tanto a ausência de impedimentos na escolha e na busca dos fins desejados quanto a

necessidade da participação política e do constrangimento legal. No pensamento político de Maquiavel, a liberdade de escolher e de fazer o que se deseja, sem sofrer interferências, teria como pressuposto o exercício de determinadas virtudes cívicas e a coerção das leis civis (Skinner, 1983, pp. 3-15; *Id.*, 1984, pp. 193-221<sup>1</sup>).

Ao contrário de intérpretes que denunciam a falta de uma definição precisa de liberdade, Skinner julga que ela é claramente enunciada por Maquiavel como ausência de interferências desnecessárias na escolha e na busca dos fins desejados. Na sua avaliação, desde o primeiro capítulo de *Discursos sobre a primeira década de Tito-Lívio* é explicitado o que significa ser livre, com a contraposição, baseada na noção romana de *libertas*, entre homens livres (*liber*) e escravos (*servus*), ou seja, entre aqueles que podem agir de acordo com a própria vontade e aqueles que dependem da vontade de terceiros para agir. Como a escravidão é caracterizada pelo constrangimento provocado pela interferência de uma vontade arbitrária, fica evidente que a liberdade é definida pela ausência desta forma de interferência arbitrária, ou seja, pela ausência de dominação.

Skinner sustenta que esta definição torna-se ainda mais explícita na observação, feita nos capítulos seguintes, de que em todo corpo político há dois tipos de cidadãos com disposições contrárias e razões distintas para estimar a liberdade: de um lado, estão os grandes, que desejam adquirir poder para dominar, de outro os cidadãos comuns, o povo, que deseja apenas não ser dominado e viver em segurança. Mas tanto os grandes quanto o povo querem ser livres, no sentido de não encontrar obstáculos na realização de seus propósitos: os grandes querem viver sem embaraços na efetivação de seu comando e o povo quer viver sem perturbações na busca de seu bem estar. Enfim, todos querem ser livres, no

1 Ambos ensaios foram revisados e publicados em *Visions of Politics, Vol. 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 160-185 e pp. 186-212.

sentido de não sofrer interferências arbitrárias e desnecessárias no modo de vida que escolheram para si<sup>2</sup>.

Em sua interpretação, a liberdade do corpo político e a liberdade de seus membros são tratadas por Maquiavel como interdependentes: o corpo político precisa manter sua liberdade, para que os seus membros desfrutem dos benefícios de uma vida livre, pois quando um corpo político perde sua independência e sua autonomia, tornando-se submisso à vontade de um poder externo ou aos caprichos de um tirano, seus membros deixam de ter uma vida livre. A submissão externa, imposta por uma potência estrangeira, ou interna, imposta por um governo tirânico, resultam claramente na perda da liberdade, já que os membros do corpo político são constrangidos a realizar os fins escolhidos pelos seus dominadores. Assim, para serem livres, os cidadãos devem assegurar a liberdade tanto interna quanto externa de sua cidade<sup>3</sup>.

A razão pela qual Maquiavel insiste que a preservação da liberdade pessoal depende da manutenção de um Estado livre estaria, segundo Skinner, nos efeitos da ambição, que se manifesta basicamente de duas maneiras. A primeira, no interior do corpo político, com o apetite dos grandes, que querem dominar para realizar seus propósitos<sup>4</sup>. A segunda, com a cobiça de Estados expansionistas, que desejam expandir seus domínios e conquistar seus vizinhos. A consequência de ambas é a perda da liberdade, já que o povo submetido aos grandes ou conquistado por uma potência estrangeira se vê forçado a agir de acordo com a vontade de seu senhor, ficando reduzido à condição de servidão<sup>5</sup>.

Para Maquiavel, na interpretação de Skinner, a ameaça externa pode ser combatida pelo estabelecimento de um exército composto por cidadãos. Além de prevenir os costumes ociosos e

2 Skinner cita, em particular, os capítulos 16 e 46 do livro I.

3 Skinner refere-se explicitamente ao capítulo 2 do livro I.

4 A principal referência de Skinner é o capítulo 5 do livro I.

5 As referências citadas são o capítulo 19 do livro II e o capítulo 12 do livro III.

afeminados, este exército próprio evita as ineficientes e perigosas armas mercenárias e auxiliares<sup>6</sup>. Na defesa da cidade, os cidadãos desenvolvem virtudes, como a coragem no combate aos inimigos da pátria, que são fundamentais para a manutenção da liberdade<sup>7</sup>.

Já a ameaça interna pode ser combatida pelo cultivo e exercício de determinadas virtudes cívicas, como a sabedoria política, no sentido da habilidade prática de julgar o curso das ações e não temer tomar tais ações; e a moderação, no sentido da disposição de evitar todas as formas de desordem, assegurando que os debates e negócios públicos sejam marcados pela temperança<sup>8</sup>.

Mas a forma mais eficaz de manter a liberdade interna é por meio de boas leis e boas ordenações constitucionais. Por expressar a vontade de todos e não somente o desejo de seus membros mais ambiciosos, as leis civis podem assegurar a liberdade dos cidadãos, protegendo a todos de qualquer interferência arbitrária de poderes discricionários. Além de servir como freio ao caráter ambicioso dos grandes, elas combatem a tendência natural do ser humano à ociosidade e à busca do próprio benefício. Já as boas ordenações constitucionais são capazes de impedir que os grandes ou o povo imponham ao corpo político suas escolhas específicas de vida<sup>9</sup>.

Skinner sustenta que se Maquiavel chega a reconhecer a importância da educação, do exemplo dos grandes líderes e da religião no combate ao comportamento corruptível dos homens, ele deposita sua maior confiança no poder coercitivo das leis civis. Isso porque só elas são capazes de controlar os apetites desmedidos dos homens, ao instaurar um estado de necessidade artificial, levando-os a agir na realização do bem comum. Por meio do constrangimento legal, os cidadãos podem alcançar a liberdade que tanto desejam, evitando situações de dominação e servidão<sup>10</sup>.

6 As referências citadas são os capítulos 21 e 43 do livro I e os capítulos 10 e 30 do livro II.

7 As referências citadas são os capítulos 25, 36 e 37 do livro III.

8 As referências citadas são o capítulo 49 do livro I e o capítulo 35 do livro III.

9 As referências citadas são os capítulos 3, 6, 18, 49 e 55 do livro I.

10 As referências citadas são os capítulos 29, 42 e 58 do livro I.

Segundo Skinner, há certo ceticismo, por parte de Maquiavel, acerca da capacidade da monarquia em promover a liberdade, que considera a república o regime político mais adequado para efetivá-la e garanti-la. Por isso, aconselha aos cidadãos que, se eles querem evitar situações de dependência interna e de dominação externa, que é o verdadeiro bem comum, devem organizar o corpo político de modo que ele seja governado pela lei<sup>11</sup>; do mesmo modo, se eles desejam a segurança para perseguir os fins desejados, sem sofrer restrições provenientes de situações de dependência ou de submissão, devem instituir e manter um regime republicano, o mais apto para instaurar e assegurar o império da lei<sup>12</sup>;

Assim, na opinião de Skinner, aquelas duas proposições iniciais deixariam de ser paradoxais, no pensamento republicano de Maquiavel. Em primeiro lugar, não haveria contradição em vincular liberdade com participação cívica. Isso porque no âmbito interno a liberdade só pode ser mantida quando os cidadãos são igualmente capazes de desempenhar uma parte relevante nos negócios públicos, evitando que os mais poderosos possam coagir os demais a servir aos seus propósitos; e, no âmbito externo, quando os cidadãos estão dispostos a defender sua pátria, evitando que ela seja conquistada e escravizada por uma potência estrangeira. Em ambos os casos, isso significa estar pronto para se dedicar ao bem público, pois tal é a condição necessária para manter a liberdade, evitando a tirania e a dependência pessoal.

Em segundo lugar, não haveria contradição em vincular liberdade com coerção legal, pois os deveres cívicos necessários para assegurar a liberdade nem sempre são praticados de maneira espontânea. Devem então ser suscitados pelas leis civis, capazes tanto de inibir a tendência natural do ser humano para a ociosidade

11 As referências citadas são os capítulos 8 e 41 do livro III.

12 A principal referência de Skinner é o capítulo 2 do livro II.

de e para a busca do próprio benefício quanto de promover ações em vista do bem comum.

Na avaliação de Skinner, Maquiavel vincula liberdade com virtude cívica e coerção legal sem fazer apelo a uma concepção positiva de liberdade, ou seja, sem argumentar que somos seres morais com certos propósitos e que só estamos de posse da liberdade quando esses propósitos são plenamente realizados. A participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos não é considerada um bem em si mesmo, um fim adequado ao ser humano, objetivamente inscrito em sua natureza, mas simplesmente um meio eficiente para que os cidadãos possam efetivar suas escolhas e perseguir os fins desejados. Como seria irracional querer o fim e recusar os meios que o garantem, os cidadãos devem reconhecer que a prática de virtudes cívicas é condição necessária para a liberdade. Do mesmo modo, eles devem reconhecer que as leis civis são instrumentos imprescindíveis para a liberdade, já que elas garantem o cumprimento dos deveres cívicos e a ausência de dominação nas relações sociais.

### III

Apesar de contundente, a interpretação de Skinner tem alguns aspectos no mínimo problemáticos. O primeiro é a afirmação de que há uma clara e precisa definição de liberdade em Maquiavel. Ora, vários estudos já demonstraram que o termo *libertà* aparece nos escritos políticos de Maquiavel com uma pluralidade de sentidos (Colish, 1971, pp. 323-350): é utilizado para indicar a livre escolha do ser humano (Maquiavel, 2007, I, 3), para caracterizar a independência das cidades que não estão submetidas a potências estrangeiras (*Ibid.*, I, 2; II, 2; II, 19), para diferenciar governos que permitem um *vivere politico* ou *vivere civile* de governos tirânicos (*Ibid.*, I, 16; III, 7; III, 8), entre tantas outras acepções.

O segundo aspecto problemático é que Skinner parece tratar a liberdade do corpo político como análoga à liberdade de seus membros, e não como meramente interdependentes. Isso explica-

ria o fato de ele citar passagens que se referem claramente à liberdade das cidades para corroborar afirmações a respeito da liberdade dos cidadãos (*Ibid.*, III, 8; III, 41). De fato, em sua análise, ele não diferencia a liberdade externa – independência em relação a uma potência estrangeira – da liberdade interna – não estar sujeito a um governo tirânico –, ou ambas da liberdade pessoal – não estar submetido a uma vontade arbitrária.

Ora, ao tratar da liberdade no âmbito externo, Maquiavel parece simplesmente manter a teoria medieval das corporações, segundo a qual uma comunidade era considerada livre se possuísse prerrogativas e isenções que sinalizassem sua independência em relação a outros poderes constituídos. No caso das cidades livres, a principal prerrogativa era a autonomia de estabelecer as próprias leis sem se submeter à jurisdição de potências estrangeiras. Ao descrever uma cidade livre como príncipe de si mesma (*principe di se stessa*), Maquiavel utiliza uma fórmula muito próxima da encontrada em Barlolus e em outros juristas medievais para definir as cidades independentes *de iure* do império (*civitas sibi princeps*).

Mas uma cidade independente nem sempre garante aos seus cidadãos um modo de vida livre. Ela pode não estar submetida ao domínio de uma potência estrangeira, sendo autônoma, e estar sujeita a um tirano, que lhe garante a independência externa, mas lhe impõe o julgo interno. Assim, se a liberdade externa é uma condição necessária, ela não é suficiente, pois não garante a liberdade interna ou a liberdade pessoal<sup>13</sup>.

Ao tratar da liberdade no âmbito interno, Maquiavel parece associá-la às instituições e a certas formas constitucionais capazes

13 Na descrição da revolta da plebe contra os patrícios, por exemplo, Tito Lívio enfatiza: “os plebeus consumiam-se no ódio aos patrícios, sobretudo por causa da escravidão por dívidas. Indignados, diziam que eram aprisionados e oprimidos em sua própria pátria e por seus próprios concidadãos, embora combatessem no exterior pela liberdade da república. A plebe era mais protegida na guerra do que na paz, mais livre entre os inimigos do que entre seus próprios concidadãos”. Tito Lívio, *História de Roma*, L. II, 23, p. 136.

de estabelecer boas leis e boas ordenações (Maquiavel, 2007, I, 2; I, 4; I, 16; I, 18; I, 40; I, 49; II, 2; II, 4; III, 3; III, 12). Quase sempre ela é identificada com o regime republicano, em oposição à tirania, à licença e à facção, para marcar a diferença entre regimes políticos que permitem um modo de vida livre (*vivere politico* ou *vivere civile*) e os que impõem a servidão (*Ibid.*, I, 16; I, 29; I, 35; II, 2; III, 8). Porém, às vezes, ela aparece associada ao governo de uma só pessoa, desde que o príncipe não seja absoluto ou tirânico. O importante para a liberdade interna é que o regime político estabelecido garanta a segurança interna, a ordem pública e a prosperidade de todos os membros do corpo político, por meio de uma legislação eficiente e boa (*Ibid.*, I, 2; III, 5).

Já ao tratar da liberdade pessoal, a principal referência de Maquiavel parece ser mesmo a noção romana de *libertas*, tão destacada por Skinner<sup>14</sup>. Na tradição jurídica de Roma, *libertas* atribuía ao cidadão um status legal e moral, que lhe garantia direitos e proteções negados aos que não detinham a cidadania. O termo *libertas* identificava a ausência de sujeição ao domínio de outra pessoa (*dominium*), ou seja, indicava que a pessoa não estava sob o poder (*in potestas*) nem sob a jurisdição de outrem (*alieni iuris*), como os servos ou escravos. A liberdade pessoal implicava assim na capacidade legal de desfrutar certos direitos (*persona sui iuris*) e na ausência de submissão a vontade de outrem (Wirszubski, 1968, pp. 1-30; Brunt, 1988, pp. 281-350).

Porém, ao não diferenciar a liberdade externa da liberdade interna do corpo político e ambas da liberdade pessoal, Skinner induz o leitor a acreditar que a ideia de liberdade em Maquiavel está centrada apenas nessa noção romana de *libertas*, acentuando em demasia o seu caráter legal. Não se pode deixar de atentar para o fato de que *libertas* aparecia no direito romano quase sem-

14 Nos últimos trabalhos, Skinner passou a denominar a concepção maquiaveliana de noção neo-romana de liberdade.

pre associada a *civitas*, indicando que a liberdade pessoal estava condicionada à cidadania. Somente um cidadão desfrutava de direitos, pessoais e políticos, que constituíam sua liberdade. Em Roma, a liberdade não era concebida em termos da autonomia da vontade, como uma faculdade do indivíduo garantida pela lei civil, mas em termos das relações políticas estabelecidas no interior da cidade.

Ao enfatizar fortemente o aspecto legal da concepção maquiaveliana de liberdade, a interpretação de Skinner faz da virtude cívica apenas um meio capaz de garantir a liberdade. Não se trata evidentemente de defender a presença de uma noção de liberdade positiva nos escritos políticos de Maquiavel, como parecem sugerir as interpretações de Hans Baron (Baron, 1966) ou John Pocock (Pocock, 1975). É muito difícil associar a concepção maquiaveliana de liberdade à defesa de uma virtude cívica atuante, inspirada no pressuposto aristotélico de que os seres humanos só realizam sua natureza quando participam efetivamente dos negócios públicos. Mas, entre o caráter meramente instrumental e o valor intrínseco da virtude cívica, há outras possibilidades de conceber a sua relação com a liberdade.

Outro problema em sua interpretação é que o contraste enfatizado entre homens livres e homens escravos, tão decisivo na sua argumentação, é utilizado por Maquiavel para tratar da fundação de cidades edificadas por forasteiros. Os mencionados homens livres, que se opõem aos que dependem de outrem, são os fundadores dessas cidades, homens excepcionais, exemplificados pelas figuras de Moisés e Enéas (Maquiavel, 2007, I, 1). A intenção de Maquiavel parece ser simplesmente vincular a fundação do corpo político com a liberdade, como se a criação de um novo ente político fosse um momento privilegiado de manifestação da liberdade.

Mas o principal problema da interpretação de Skinner está na suposição de que grandes e povo querem viver igualmente de maneira tão livre quanto for possível, sem sofrer interferências desnecessárias no modo de vida que escolheram para si. Se Skin-

ner reconhece que Maquiavel expõe as disposições contrárias dos cidadãos para estimar a liberdade – dos grandes, dominar, do povo, não ser dominado – e as suas diferentes razões – dos grandes, exercer o poder, do povo, viver em segurança –, ele não leva em conta as consequências dessa oposição, ao supor que todos os membros do corpo político têm o mesmo objetivo: estar livre de obstáculos que impeçam a realização dos fins desejados. Por isso eles estabelecem as leis civis, como o meio mais eficaz de assegurar sua liberdade.

Ora, uma das principais características do pensamento político de Maquiavel é a constatação da existência em todo corpo político de humores distintos dos quais nascem apetites opostos: o desejo dos grandes de dominar e oprimir; o desejo do povo de não ser dominado nem oprimido. Esses desejos são claramente antagônicos e visam objetivos conflitantes. Se eles podem se afirmar concomitantemente, não podem ser saciados totalmente, uma vez que a plena realização de um implica na impossibilidade de satisfação do outro. Em razão da oposição desses desejos, da diversidade de seus objetos e da impossibilidade de transpor a dessemelhança entre eles, instaura-se um inevitável conflito no interior do corpo político (Lefort, 1972).

Não parece então ser possível, como faz Skinner, pensar numa conjunção de objetivos entre os grandes e o povo. Os seus diferentes humores não expressam apenas interesses distintos, que poderiam ser ajustados por um cálculo racional ou regulados pela ação de uma suposta mão invisível; manifestam-se intensamente em apetites irredutíveis, que não podem ser harmonizados, por exemplo, pelas cláusulas de um contrato. Afinal, desejos não se negociam. Eles podem ser reprimidos ou saciados, parcial ou totalmente, mas jamais conciliados. Parece ser um equívoco acreditar na possibilidade de um acordo entre desejos que se definem a si mesmos na confrontação. Aliás, quando os grandes e o povo passam a ter o mesmo desejo – como aconteceu em Roma no tempo da promulgação da lei agrária pelos irmãos Graco, quando

ambos ambicionavam riquezas e honras –, a liberdade está condenada (Maquiavel, 2007, I, 37).

A desunião entre os grandes e o povo é apresentada por Maquiavel como intrínseca e inerente a todo corpo político, provocando embates que não podem ser solucionados em definitivo por uma determinada estrutura constitucional ou por uma ordenação específica, mas apenas mediados temporariamente, pelas instituições políticas. Tais instituições seriam as únicas capazes de manter os diferentes humores em equilíbrio, saciando em parte os apetites deles decorrentes, para que um não se sobreponha totalmente ao outro, evitando o desequilíbrio que causa a doença e, conseqüente, a morte do corpo político.

É por isso que Maquiavel insiste tanto na necessidade de criar mecanismos institucionais que permitam a contínua expressão dos diferentes humores. Em sua avaliação, é imprescindível a existência de meios e espaços públicos nos quais os conflitos provocados pelos diversos apetites possam se expressar, para que não seja preciso recorrer à força e nem se suprima a possibilidade de convivência entre as partes constitutivas do corpo político. Sem tais mecanismos, os humores são reprimidos, gerando facções e partidarismo, que colocam em risco a existência do próprio corpo político.

Assim, Skinner deveria ter dado mais atenção à análise de Maquiavel sobre as dissensões entre patrícios e plebeus, que ocupa um lugar central em sua reflexão sobre a origem e a manutenção da liberdade em Roma. Tratadas por uma série de termos, como inimizades, discórdias civis, divisões, disputas, que causaram disorders e tumultos na jovem república, essas dissensões são consideradas as principais responsáveis pelo surgimento de leis em favor da liberdade. Não por acaso, os *Discursos* concentram-se nos dez primeiros livros da *História de Roma* de Tito Lívio, que narrou justamente essas dissensões e suas conseqüências<sup>15</sup>.

15 O período narrado é tradicionalmente datado de 494 A.C., o início das dissensões por

Enquanto o republicanismo clássico defendia a necessidade da instauração da concórdia e da unidade para desfrutar da vida civil, Maquiavel sustenta que é preciso aprender a preservá-la no interior dos conflitos. O melhor exemplo vinha da República de Roma, onde haviam sido criados mecanismos institucionais capazes de dar vazão aos desejos opostos de patrícios e de plebeus, para que as suas diferenças pudessem se expressar. Assim, as dissensões na Roma Republicana tiveram efeitos positivos – geraram boas leis e conseqüentemente a manutenção da liberdade – porque ocorreram na esfera pública e foram mediadas por mecanismos institucionais.

Também chama a atenção o silêncio de Skinner sobre a opção de Maquiavel em atribuir a guarda da liberdade ao povo<sup>16</sup>. Sem entrar no debate do que seria esta guarda da liberdade, a razão de sua escolha é claramente explicitada: o desejo do povo de não ser dominado parece estar mais próximo da liberdade, já que revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência da ambição pelo poder. Por isso, o povo tem uma propensão menor de violar a liberdade. O seu desejo em viver sem ser dominado dificilmente se opõe à existência de um governo livre, no qual a liberdade dos cidadãos tem mais possibilidade de se efetivar.

Além disso, se a ambição dos grandes pode realmente ser associada à concepção negativa de liberdade – eles desejam não sofrer constrangimentos ou interferências a fim de dominar e comandar –, o mesmo não pode ser dito a respeito do desejo do povo. Para não ser dominado, o povo necessita mais do que a simples ausência de interferência em suas escolhas e ações. O povo precisa ter uma ação política permanente em oposição ao apetite dos grandes. Por isso, a participação ativa dos cidadãos não

parte da plebe, a 287 A.C., a promulgação da Lei Hortênsia, que garantia aos decretos da plebe o mesmo status daqueles do senado.

16 McCormick critica Skinner e outros neo-republicanos por negligenciar este aspecto fundamental do conceito de liberdade em Maquiavel (McCormick, 2003, pp. 615-643).

pode ser considerada meramente instrumental. O povo precisa forçar constantemente a ordem constitucional estabelecida, a fim de que ela possa acolher suas demandas por garantias contra a dominação. A liberdade só pode ser conquistada por este combate contínuo contra a ambição daqueles que querem dominar o corpo político<sup>17</sup>.

Enfim, Skinner não concede a devida importância a aspectos relevantes do pensamento político de Maquiavel, que são determinantes para sua concepção de liberdade. Ao negligenciá-los, a concepção maquiaveliana que surge de sua interpretação aparece como uma modalidade da liberdade negativa, na qual as leis civis têm um papel de reguladoras dos espaços de não interferência e de protetoras contra qualquer intervenção desnecessária; e na qual as virtudes cívicas devem ser cultivadas e praticadas como um meio, para que os cidadãos tenham assegurada a ausência de impedimentos na escolha e na busca dos fins desejados.

Skinner perde assim a oportunidade, ao revisitar o republicanismo de Maquiavel, em particular sua concepção de liberdade, e de resgatar a sua principal contribuição ao republicanismo moderno, que é a ideia de que é preciso instaurar e manter a liberdade, apesar dos conflitos inerentes a todo corpo político.

#### Referências bibliográficas

- BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- BENN, S. I. “Being Free to Act, and Being a Free Man”, *Mind*, n. 80, 1971, pp. 194-211.
- BERLIN, I. “Two Concepts of Liberty”. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, pp. 118-172.

17 Por exemplo, ao tratar do resultado da lei agrária, Maquiavel afirma “é tão grande a ambição dos grandes que, se não sofrer oposição por várias vias e de vários modos numa cidade, logo a levará à ruína. De modo que, embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isso teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe não tivesse refreado a ambição dos nobres”. (Maquiavel, 2007, I, 37).

- BRUNT, P. A. "Libertas in the Republic". In: *The Fall of the Roman Republica*. Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 281-350.
- COLISH, M. "The Idea of liberty in Machiavelli", *Journal of the History of Ideas*, v. 32, n. 3, 1971, pp. 323-350.
- DAY, J. P. "Individual Liberty". In: GRIFFITHS, A. P. (ed.). *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 17-29.
- FLEW, A. "Freedom Is Slavery: a slogan for our new philosopher kings". In: GRIFFITHS, A. P. (ed.). *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 45-59.
- GRAY, J. N. "On negative and positive liberty", *Political Studies*, n. 28, 1980, pp. 507-526.
- HOBBS, T. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
- LEFORT, C. *Le travail de l'ouvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- MACCALLUM, G. C. "Negative and Positive Freedom". In: LASLETT, P.; SKINNER, Q. (ed.). *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, pp. 174-193.
- MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MCCORMICK, J. P. "Machiavelli against republicanism on Cambridge School's Guicciardinan Moments", *Political Theory*, n. 31, 2003, pp. 615-643.
- PARENT, W. "Some recent work on the concept of liberty", *American Philosophical Quarterly*, n. 11, 1974, pp. 149-67.
- POCOCK, J. *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SKINNER, Q. "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics*, v. 18, n. 2, 1983, pp. 3-15.
- \_\_\_\_\_. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J.; SKINNER, Q. (ed.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 193-221.

- \_\_\_\_\_. “The Paradoxes of Political Liberty”. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. Harvard University, 1984, pp. 227-250.
- \_\_\_\_\_. “Thomas Hobbes on the proper signification of liberty”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, 1989, pp. 121-151.
- \_\_\_\_\_. “The republican ideal of political liberty”. In: BOCK, G.; SKINNER, Q.; VIROLI, M. (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 293-309.
- \_\_\_\_\_. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, *The Journal of Political Philosophy*, v. 7, n. 1, 1999, pp. 1-29.
- \_\_\_\_\_. “A Third Concept of Liberty”, *Proceedings of the British Academy*, n. 117, 2002, pp. 237-268.
- \_\_\_\_\_. “Hobbes on Representations”, *European Journal of Philosophy*, 2006, v. 13, n. 2, pp. 155-184.
- \_\_\_\_\_. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TAYLOR, C. “What’s Wrong with Negative Liberty”. In: ALAN, R. (ed.). *The Idea of Freedom..* Oxford: Oxford University Press, 1979, pp. 175-193.
- TITO LÍVIO. *História de Roma*. São Paulo: Ed. Paumape, 1989.
- WIRSZUBSKI, C. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Em direção ao núcleo  
da ‘obra Maquiavel’:  
sobre a *divisão civil* e suas  
interpretações<sup>1</sup>

Sérgio Cardoso

Universidade de São Paulo

<sup>1</sup> Para Marilena Chauí, ‘do norte estrela’, no pensamento e na ação.



Três livros de grande impacto no pensamento político contemporâneo – livros decisivos também para a fortuna crítica da obra de Maquiavel – foram publicados nos anos setenta, todos depois de um longo período de estudos e preparação. Despontam, então, com eles, o Maquiavel republicano, mudando a direção das interpretações da obra e potencializando seu interesse para as investigações e debates políticos contemporâneos. Refiro-me, certamente, pela ordem das publicações, aos extraordinários trabalhos de Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, em 1972, de John Pocock, *The Machiavellian moment*, publicado em Princeton em 1975, e de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1978. Enquanto o trabalho de Lefort enfatiza a grande ruptura do autor com a filosofia política clássica (e, de forma mais direta, a crítica demolidora do Secretário à “ideologia florentina”) e nos encaminha para a sua reflexão sobre a lógica das sociedades históricas e a natureza das instituições democráticas, os de Pocock e Skinner, também restituindo a obra de Maquiavel ao seu contexto intelectual e momento histórico-político, veem nela um elo central da tradição republicana e, mais genericamente, do pensamento político que chegam até nós. Skinner prospecta seu enraizamento em um longo percurso da história das ideias (desde o final do século XII); Pocock, por sua vez, como se sabe, mapeia a linguagem cívica, humanista e republicana dos contemporâneos e interlocutores de Maquiavel (Savonarola, Guicciardini, Gianotti) para mostrar a persistência desta linguagem no discurso e nas interrogações das grandes revoluções da nossa modernidade, mostrando-nos, assim, herdeiros deste excepcional ‘momento maquiaveliano’.

O campo do comentário contemporâneo da obra de Maquiavel está, assim, fortemente marcado pelas balizas sólidas constituídas por estes três livros, ainda que seja necessário observar que o trabalho de Skinner alcançou maior visibilidade e inscrição no debate acadêmico (em parte por sua proximidade em relação a certos elementos da ideologia liberal hegemônica), tendo certa-

mente se tornado a referência mais forte (ainda que muitas vezes tácita) para a construção da figura atual de nosso Maquiavel republicano. O livro de Pocock, como é compreensível, teve grande impacto na revisão da interpretação do ideário das revoluções modernas, para além da interrogação do próprio ‘momento maquiaveliano’ ou da obra mesma do autor; e o trabalho extraordinário – inovador e difícil – de Lefort (um autor que é associado, via de regra, sobretudo ao movimento de reflexão sobre os totalitarismos do século XX) não nos parece ter sido suficientemente acolhido e digerido nestes tempos impregnados pelas evidências do liberalismo. Assim, vemos hoje a exegese dos textos de Maquiavel amplamente orientada pelas balizas e motivos sobretudo da leitura de Skinner, o que sugere a conveniência de começarmos por assinalar os contornos e dificuldades desta matriz de interpretação, para examinarmos em seguida as questões abertas pela perspectiva lefortiana.

### **A matriz skinneriana**

Em “As fundações do Pensamento Político Moderno”, ao empreender o exame do trajeto de formação do conceito moderno de Estado, Skinner sinaliza seus pródromos no ideário político desenvolvido entre o final do século XII e o início do XVI, levando-nos a identificar aí o solo (o ‘vocabulário normativo’ e o campo de significações e argumentos) em que se moverá o discurso vigoroso de Maquiavel. Pois o pensador florentino surge como um legítimo herdeiro – ainda que, sob muitos aspectos, transgressor – das representações políticas e da experiência histórica das comunas independentes do centro e do norte da Itália, como depositário do rico arsenal de ideias, ligado à defesa da liberdade republicana que se produziu nestas cidades a partir de fontes diversas: conceitos jurídicos dos glosadores e pós-glosadores do Direito Romano, valores e práticas enraizadas nas artes dos retores medievais, depois cultivadas pelos humanistas dos séculos XIV e XV, e ainda concepções políticas difundidas pelo ensino

escolástico, como a própria noção do regime misto – republicano –, que se insinua na linguagem política do início do XVI não só pelas leituras de Cícero e Políbio, mas também por uma cadeia de elos que, passando pelos discípulos dominicanos de Tomás de Aquino, chega a Savonarola e aos debates políticos florentinos.

Skinner certamente sabe que nosso autor não se apropria desta complexa herança de ideias sem rebeldia, que sua obra não se deixa dissolver na ‘matriz intelectual’ que partilha com seus contemporâneos. Como ocorre nos ‘atos de fala’ criativos, ele opera nesta linguagem certas torções, agrega-lhe novos elementos, sendo o mais original, no entender do comentador, a “importância excepcional” por ele conferida ao uso da força e da violência no campo da política (“o papel que a força desempenha na direção dos negócios de governo” [Skinner, 1996, p. 151]), o que adviria de sua visão profundamente pessimista sobre a natureza humana e o levaria ao conhecido preceito de associar às boas leis, boas armas, com o qual fustiga todos os profetas desarmados. Sua obra proporia, assim, uma verdadeira “economia da violência”, aplicada não mais apenas aos assuntos externos, mas ainda àqueles internos de Principados e Repúblicas, pois também estas não estariam imunes aos conflitos e ao recurso a uma certa violência, empenhados no sentido de sua conservação.

Este acolhimento, por Maquiavel, das manifestações ‘republicanas’ da violência, e mais amplamente seu elogio dos conflitos civis (associados sempre a paixões intensas e destrutivas: ódio, vingança, inveja, ambição, medo), que “causou horror aos contemporâneos” (*Ibid.*, p. 202), podem, no entanto, sugere o comentador, ser recebidos sem alarme; pois, na realidade, tais conflitos – e os tumultos que carregam: agitações, gritarias, correrias – encenam para Maquiavel uma hostilidade politicamente construtiva, cuja violência se modera, e como que se civiliza, quando abrigada por instituições republicanas. Observemos, pois, como Skinner compreende o teor destes conflitos e a natureza de suas regulações.

Nos seus “Comentários” às Historias de Tito Lívio (Maquia-

vel, 2007) – em que visa explicar as razões e condições do sucesso e da grandeza de Roma, contrastando-os com os desacertos e a corrupção de Florença –, Maquiavel traria à compreensão da forma mista do governo romano (a constituição que teria proporcionado a Roma sua ‘*grandezza*’ e a duração de suas instituições) uma “dramática” mudança de direção “com relação às posições convencionais” (Skinner, 1984, p. 84) sobre a questão. Não se trataria mais aí de uma constituição que viria integrar e equilibrar as várias formas e princípios de governo (à maneira de Políbio) ou conciliar e harmonizar as forças sociais opostas que se confrontam nas cidades (os ‘grandes’ e o povo, ricos e pobres), à maneira de Aristóteles<sup>1</sup>. Tratar-se-ia, na perspectiva de Maquiavel, de produzir entre estes polos um equilíbrio tenso, uma relação permanente de mútua desconfiança e vigilância – instilando, assim, nas próprias instituições a hostilidade e o conflito –, de modo a impedir que cada um dos partidos pudesse impor à cidade seus interesses próprios, suas ‘escolhas de vida’ (seja aquela, dos ricos, determinada por um ‘*ethos*’ aquisitivo e acumulativo, aquecido pelo desejo de bens, seja a dos pobres, advinda de um ‘*ethos*’ hedonista e dissipativo, penetrado pelo desejo de prazer).

Estaria, portanto, aí o ponto do ‘desvio’ maquiaveliano em relação à tradição. Não se trataria mais para ele de limitar e harmonizar os desejos e humores, de produzir a integração das par-

1 Aristóteles, sabemos, já assinala as categorias ‘ricos’ e ‘pobres’ (“abastados e modestos”) como as qualificações das ‘partes por excelência’ das cidades (todos os cidadãos podem ser inscritos nesta oposição, diferentemente de outras classificações), que, assim, determinam as constituições mais comumente encontradas, as oligarquias e as democracias. Os ricos querem bens (que consideram a aspiração universal dos homens) e querem governar (o que lhes permite conservar e aumentar seu patrimônio). Os pobres querem ser livres, querem segurança para viver sua vida como bem entenderem, de modo que postulam – dada a independência de cada um – que todos governem, produzindo, na verdade, um regime de flutuação de vontades e não da busca de um bem comum. Ora, o regime político por excelência, o que visa a produzir uma verdadeira comunidade política (a *politeia*, o regime misto), será justamente o que associa no governo (mediante entendimentos e compromissos) estas partes da cidade, em vista da submissão de seus interesses antagônicos, ao interesse de todos, a própria existência da comunidade em que se efetiva o ser político dos homens.

tes antagônicas da cidade em vista da sua existência e de uma vida e de um bem comuns aos cidadãos. Já não há mais, aqui, qualquer suporte metafísico para tal acordo. Afastado o finalismo, a ideia de uma inclinação natural para a vida política e para o bem e ainda aquela de uma sábia ordenação dos poderes capaz de realizá-los, o caminho seria aquele do equilíbrio tenso e da mútua vigilância dos opositores, que viria conter simultaneamente a ambição aquisitiva e a arrogância prepotente de ‘alguns’ e, de outro lado, a libertinagem licenciosa do ‘grande número’, as pulsões que, desimpedidas, levariam ao despotismo e à servidão dos cidadãos ou à desagregação anárquica, à dissolução da cidade. Nesta perspectiva, diz Skinner, “ainda que movidas integralmente por seus interesses, as facções (sic) serão levadas como que por uma mão invisível a promover o interesse público em atos legislativos” (Skinner, 1984, p. 85). Entendamos bem: um bom cálculo constitucional produziria o desejado equilíbrio e sustentaria, por dispositivos apropriados, a tensão da mútua vigilância, pela qual se assegura “que apenas se aprovem leis ‘que conduzam à liberdade’ civil” (*Ibid.*, p. 85). A cidade, afinal, só poderia durar pela mútua resistência destes ‘humores’, que, irreprimidos, tendem a desandar em tirania ou anarquia<sup>2</sup>.

Os tumultos e desordens constantes observados na história de Roma (que, segundo pensam muitos, teriam levado a cidade à ruína, não fosse a *virtù* militar de sua elite e sua boa Fortuna [Cf. Maquiavel, 2007, p. 21]) tornar-se-iam, então, para Maquiavel, testemunhos desta obstrução mútua benfazeja dos interesses diversos dos grandes e do povo: “Digo que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a

2 “Se um partido dos ricos se eleva ao principado, corre-se imediatamente o risco da tirania; se os ricos estabelecem uma forma de governo aristocrático, serão inclinados a governar em interesse próprio; se se estabelece uma democracia, sucederá o mesmo com o povo. Em qualquer caso, o bem comum se subordinará à lealdade das facções, com o resultado de que a *virtù* e, conseqüentemente, a liberdade da república se verão muito depressa abandonadas” (Skinner, 1984, p. 85).

causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as correrias e gritarias que nasciam de tais tumultos que os bons efeitos que geravam” (*Ibid.*, p. 22). Tendo isto em vista, o comentador conclui, então, em tom elevado, que Maquiavel “... sustenta que o preço da liberdade é a constante vigilância” (Skinner, 1984, p. 87), e também que faz desta vigilância a manifestação maior da virtude cívica. O equilíbrio tenso promovido pelas boas ordenações constitucionais e as decorrentes ‘desordens’, tumultos e conflitos, abririam espaço, entre os dois grupos (as duas ‘facções’, no dizer de Skinner), para a criação das leis portadoras do bem comum<sup>3</sup>.

Mas o que entender aqui por bem comum? Entre o desejo de bens e de poder dos grandes e o desejo licencioso que, na trilha da tradição, aqui se atribui ao povo, que bem lhes poderia ser comum? O comentador nos faz entender que este bem maior é, afinal, a liberdade de todos, a vida em comum sob leis; enfim, a “liberdade cívica”, isto é, a ausência de interferência arbitrária de outros nos fins visados por cada um: a ausência de dominação. Não importa, no que diz respeito a esse espaço comum que constitui a Liberdade, a heterogeneidade dos interesses e fins visados por cada um destes grupos sociais rivais; eles desejam ambos, em primeiro lugar e fundamentalmente, ser livres para realizar seus fins próprios, suas “escolhas de vida”, ou seja, viver sua vida como a entendem, sem opressão. Deste modo, o verdadeiro bem comum seria a própria Liberdade – sempre ameaçada, externamente por potências estrangeiras, e internamente, pelas ‘pragas ínsitas’, como diria Políbio, da tirania e da licença, produzidas pelos desejos rivais de dominar, dos grandes, e de não ser dominado, do povo.

3 Na perspectiva de Skinner, a ‘solução’ maquiaveliana (para a produção da *virtù* e da *grandezza* da cidade) seria ainda a reiteração da antiga fórmula da ‘constituição mista’: o ordenamento constitucional que associa os humores popular e aristocrático, mantendo, porém, sua oposição num estado de vigilância mútua, de forma a produzir, entre as pulsões e escolhas de vida das duas “facções”, leis de interesse comum. Mas, aqui, estamos já na modernidade. Não há mais, portanto, a produção de um ser comum, a realização do ser político dos homens, mas apenas uma acomodação mútua, que propicia a necessária convivência e a preservação da liberdade de todos.

Se observarmos bem, verificaremos que este paradigma de leitura de Maquiavel, com certas inflexões, pode ser identificado em vários outros comentadores contemporâneos. Alguns incumbem-se de enfatizar e desenvolver seus elementos propriamente republicanos – o caso conhecido do trabalho de Maurizio Viroli –, outros, mais distanciados, buscam, como veremos, radicalizar a compreensão e operação dos termos desta interpretação. O livro de Viroli diretamente dedicado à exegese da obra de nosso autor – seu “Machiavelli”, publicado em 1998 – procura acentuar nela os ideais republicanos (a rejeição de toda dependência pessoal, garantida por um governo de leis; a boa ordenação constitucional; a livre expressão dos cidadãos; sua necessária participação nas deliberações públicas) e o registro retórico da obra (sua visada prática, a atenção dada às paixões individuais e coletivas, o interesse pela história), mantendo-se, entretanto, no horizonte da leitura de Skinner, ainda que com a emenda de certos de seus traços. Ele procura mostrar – contra Pocock – que o republicanismo de Maquiavel não encontra seu foco na valorização da virtude do cidadão-soldado, no valor militar e devoção ao bem público, mas na noção do *vivere politico e civile*, ou seja, na defesa da liberdade política, entendida como ausência de dependência pessoal em um governo de leis, proporcionadas, estas, à cidade por boas instituições (o regime de governo que, evitando a expressão ‘regime misto’, da tradição, ele chama ‘popular’).

Segundo Viroli, o regime republicano – regime popular, governo de muitos – é aquele que reconhece aos diversos componentes da cidade seu lugar adequado no governo e que se mostra, assim, capaz de satisfazer, em alguma medida, e integrar em um ‘comum’, a diversidade dos humores que a habitam<sup>4</sup>. Maquiavel observaria que em Roma, a cidade paradigmática, nobres e povo

4 “In the Discourses Machiavelli praises social conflict between the people and the nobles in Rome as a major cause of the preservation of liberty. Those conflicts, he remarks, led to laws and statutes in favor of public liberty – that is, laws that satisfied, at least to some extent, the people’s and nobles’ interests” (Viroli, 1998, p. 126).

associam-se no governo (o povo romano compartilha o poder com os nobres), enquanto em Florença, observa, o povo “quer estar só no governo” (Maquiavel, 1993, p. 690), quer excluir a nobreza, o que leva os conflitos a degenerarem em lutas, que terminam não em acordos e leis, como em Roma, mas em vencedores e vencidos (“exílios e mortes de muitos cidadãos” – [*Ibid.*]). O regime republicano seria, assim, o regime de governo inclusivo, capaz de dar espaço institucional para a expressão e satisfação dos humores dos grandes e do povo (os “homens comuns”, os populares), aquele regime capaz de abranger e ‘conter’ a vida da cidade, impedindo sua corrupção pela licença ou pelo despotismo<sup>5</sup>. Mas, como se pode observar, já não se trata tanto, aqui, como em Skinner, de insistir sobre a vigilância mútua que preserva a liberdade de cada um; trata-se, sobretudo, de frisar a necessária moderação dos apetites, de modo a compor um bem comum à cidade, um espaço de vida civil e política, circunscrito pelas leis: “As repúblicas livres – diz o comentador – devem estar aptas a moderar as paixões e desejos dos cidadãos, de modo a que não transgridam os limites das leis civis” (Viroli, 1998, p. 128). Ele vê neste regime a presença de um bem comum mais espesso que a garantia das liberdades e escolhas de vida ressaltadas, liberalmente, por Skinner; enfatiza a existência de um ‘comum’ decantado gradativamente como senso moral e do direito, de decência e decoro, que viria constituir a ‘virtude civil’ e a produzir o apego dos cidadãos à comunidade, insuflando neles o ideal republicano do amor à pátria<sup>6</sup>.

5 “As he clarifies in the Florentines Histories, a city can be said to be free (‘si può chiamar libera’) if it has good laws and good orders which restrain the bad humours of both the nobles and the people – that is the desire of former not to be subject either to the laws or to men, and the licence of the later” (Viroli, 1998, p. 128). Buscaremos mostrar mais adiante a dificuldade de compatibilizar estas observações com os textos alegados.

6 “A virtude civil: este é o verdadeiro significado do ideal republicano do amor à pátria” (Bobbio, Viroli, 2002, p. 19). Os “Diálogos em torno da república” (*Ibid.*) de Bobbio e Viroli são de grande interesse para aclarar a natureza do republicanismo de Viroli e também sua leitura de Maquiavel. No mesmo sentido, se lerá com utilidade seu “Republicanism” (Viroli, 1999).

Mas o empenho maior de Viroli concentra-se, certamente, no seu intento de mostrar o compromisso de Maquiavel com o 'governo de leis', o fundamento da liberdade política e da virtude cívica. A base do *vivere civile* seria o 'princípio da legalidade': uma vida em comum, governada por leis gerais (aplicáveis a todas as situações do mesmo tipo) e imparciais (aplicáveis, sem exceção, a todos os indivíduos), civiliza os homens, naturalmente egoístas e maus. O freio das leis coloca-os na direção do bem comum; leva-os a servir aos interesses da cidade e os torna bons: "... os homens – diz Maquiavel – nunca fazem bem algum senão por necessidade; (...) por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriosos e que as leis os tornam bons" (Machiavel, 2007, p. 20). Assim, se para Maquiavel a república é o melhor regime, é por ser o mais apto a assegurar este império da lei. Monarquias e principados em geral, mesmo quando constitucionais (providos de '*ordini e legge*' obedecidas também pelo próprio soberano, como no caso da França, visitada duas vezes, em missões diplomáticas, pelo Secretário florentino) e, portanto, capazes de garantir a segurança do povo contra o arbítrio, não proporcionam aos súditos instrumentos suficientes para impedir que o monarca viole as leis e sirva aos seus interesses próprios e não ao interesse comum. Só a República garante de modo eminente o império da lei, a liberdade, e também a virtude, em suas expressões maiores. E, ademais, para Maquiavel – o intérprete o lembra com o apoio dos textos (Cf. Viroli, 1998, pp. 128-129) –, o regime popular propicia deliberações mais integradoras, mais amplas, de modo a diminuir o peso dos interesses privados; incentiva a livre expressão dos cidadãos; aumenta as chances de que os mais altos postos da república sejam preenchidos pelos mais capazes, mais distintos e honrados.

No entanto, diante desta integração civil 'constitucional' e do enquadramento legal dos humores e desejos diversos presentes na cidade, como entender, agora, o elogio dos tumultos e dos conflitos ("extraordinários") entre os grandes e o povo, a que Maquiavel

dá tanta ênfase (e em termos quase idênticos em cada uma de suas grandes obras)? Viroli, em primeiro lugar, assinala que é preciso observar que não encontramos no autor um elogio genérico dos conflitos: são saudados apenas aqueles que resultam em leis, portanto aqueles ocorridos dentro dos limites da vida constitucional e das instituições civis, os que respeitam, enfim, de maneira inflexível, as exigências da legalidade, que se resolvem, nos termos mesmos de Maquiavel, “disputando” (subordinados, pois, às *‘ordini e legge’*) e não “combatendo”<sup>7</sup>. A ‘natural inimizade’ existente entre o povo e os nobres, quando regrada pelas instituições, é “a causa maior da preservação da liberdade”, diz Viroli (Viroli, 1998, p. 126); porém, quando rompe *‘the rule of law’*, compromete este espaço de Liberdade ou produz sua ruína. Tal hostilidade, como já anotado por Skinner, quando canalizada pelas instituições e contida pelas leis, evita a servidão da cidade aos interesses dos grandes e sua corrupção pelas pulsões licenciosas da plebe; visto que, assegura também Viroli, o governo exclusivo dos nobres, *“ministri della servitu”*, aponta na direção da tirania, o governo exclusivo do povo, *“ministri della licenza”*, deságua na dissolução dos vínculos políticos. Florença, oscilando entre o domínio de uns e de outros, dos grandes e da plebe, não oscila, pois, como se pensa, entre Servidão e Liberdade, mas entre Servidão e Licença (Cf. Maquiavel, 1971, p. 715).

No comentário aqui proposto, como se vê, é possível identificar ainda os traços principais do que nos permitimos chamar ‘matriz skinneriana’: a exigência de uma composição constitucional sábia capaz de equilibrar forças sociais movidas por pulsões

7 O texto que vem respaldar o argumento é bastante conhecido: “As graves e naturais inimizades que existem entre os populares e os nobres (...), que mantêm Roma desunida (...) e que mantiveram Florença dividida, produziram em uma e outra cidade efeitos diversos; pois, as inimizades que houve no princípio em Roma entre o povo e os nobres definiam-se disputando, os de Florença, combatendo; os de Roma terminavam com uma lei, os de Florença com o exílio e a morte de muitos cidadãos” (Maquiavel, 1971, p. 690).

contrárias (e também contrárias, ambas, ao *'vivere politico e civile'*) e a ideia de que estas *'buone ordini'* permitem a produção de leis que servem aos interesses comuns. Certamente, não se pode esquecer que esta leitura ganha toda sua originalidade ao assinalar em Maquiavel uma vigorosa presença dos grandes temas da tradição republicana. O comentador não só salienta, incisivamente, o compromisso do autor com *'the rule of law'* (*"his advocacy of the rule of law is the core of his republicanism"* [Viroli, 1998, pp. 146-147]), com a mais inflexível legalidade, mas também com o caráter civil (e civilizado) dos conflitos; com a defesa da ampla participação dos cidadãos na vida política (um *'governo largo'*); com a valorização da virtude cívica, pelo apelo ao patriotismo (de teor político)<sup>8</sup>. É bem verdade que o crédito dado por ele à contenção legal dos conflitos e à estrita vigência da legalidade leva-nos a lembrar o diagnóstico, formulado por um outro leitor de Maquiavel sobre a interpretação dada por Skinner ao tema da divisão civil: "Ele não ignorou a importância da teoria (...), mas lhe dá uma interpretação demasiadamente irênica" (Gaille-Nikodimov, 2004, p. 181) – demasiadamente confiante talvez no poder das constituições e das leis, que são elas mesmas, ininterruptamente, objetos de conflito. Pois, transformar tais conflitos em tensões civis (e civilizadas) enquadradas e limitadas pelas imposições constitucionais e legais, é obscurecer seu frequente caráter tumultuário e, sobretudo, diz esta leitora, esquecer que grande parte destes tumultos classifica-se, segundo Maquiavel, na categoria dos "procedimentos extraordinários". O caso paradigmático é justamente aquele da instituição do Tribunato romano, em que a plebe se retira para

8 É preciso insistir em que Viroli, colocando-se no horizonte da interpretação de Skinner, enfatiza, no entanto, mais que a ideia da liberdade de todos para a realização de suas *'escolhas de vida'* (que também nele está presente [Cf. p. 128, entre outros]), aquela da integração dos interesses (e sua satisfação limitada) em um interesse comum da cidade, um bem comum. Para servir-nos de uma problemática classificação do ideário político, ele faria pesar em sua interpretação um pouco mais a fisionomia *'comunitarista'* que a liberal.

o Aventino para obter representação institucional. Assim, a comentarista, insistindo nestas formas extraordinárias da vazão do humor popular, completa com razão: “Mesmo quando (o povo) obtém estatuto institucional, ele continua a tomar esse caminho, visto que reivindica sempre mais que obteve” (Gaille-Nikodimov, 2004, p. 182). O desejo popular é intratável e insaciável.

Permanecemos, porém, nesse terreno do conflito civil para examinarmos outro comentário, também de índole skinneriana, que se empenha em aprofundar a compreensão de sua natureza e, sobretudo, da sua dinâmica própria. José Luiz Ames (2009), como Marie Gaille-Nikodimov, compreende bem que a oposição ‘grandes/povo’ não se refere propriamente, como entre os pensadores Antigos, a ‘partes’ – fundamentais – da cidade determinadas em si mesmas (seja por pulsões específicas, por ‘*ethoi*’ ou por interesses – configurados em estratos socioeconômicos de uma população), mas a ‘partidos’, constituídos por ‘humores’ antagonônicos; menos movidos, pois, por interesses que por paixões (não só as aquisitivas – cupidez, ambição –, mas ainda outras, como insolência, ressentimento, temor, ódio, desejo de vingança), e imediatamente empenhados na dinâmica de um enfrentamento político. Retomando as considerações de Sfez (1999), Ames nos lembra que é preciso distinguir este conflito grandes/povo de um outro tipo de conflito “característico da condição humana em geral, o qual se inscreve, como sustenta Sfez (1999, p. 173) ‘num desejo comum de levar vantagem sobre seu próximo, segundo a lógica da apropriação’” (Ames, 2009, p. 184). Não se trata, portanto, do conflito generalizado por riquezas, honras, poder, ou daquela rivalidade contínua desencadeada pelos apetites humanos egoístas e insaciáveis, que Maquiavel também conhece e que o levam a recomendar ao legislador a “pressupor que todos os homens são maus e que usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (Maquiavel, 2007, p. 20), ou ainda a asseverar que “são ingratos, inconstantes, simulados e dissimulados, arredios aos perigos, e ávidos do lucro...” (*Id.*, 2008, p. 192). Trata-se aqui de

uma relação propriamente política (referida a 'classes'), na qual "ao desejo desmesurado dos grandes pela apropriação/dominação absoluta, opõe-se um desejo não menos desmesurado e absoluto do povo de não sê-lo, de não ser dominado, nem dominar" (Ames, 2009, p. 184); enfim, mais diretamente: trata-se do desejo de comandar (de poder e de bens) por parte dos grandes e de liberdade por parte do povo, em enfrentamento político.

Como se vê nesses enunciados, mais do que explorar o teor desses desejos, interessa a Ames perscrutar a dinâmica da sua oposição, tendo em vista, sobretudo, a natureza desmedida destes 'desejos', destas pulsões. O desejo dos grandes, voltado para as riquezas e o poder, manifesta-se no ímpeto progressivo de tudo possuir e a todos dominar, e de permanecer no topo, sem rivais – o que aponta para a tirania. De seu lado, o desejo do povo de não ser comandado e oprimido pelos grandes mostrar-se-ia, como vimos, igualmente desmedido. E ainda mais que o dos grandes, dado não suportar graus, meias medidas: ele se afirmaria no absoluto, visando ao 'não-poder'; ele visaria a uma liberdade sem qualquer constrangimento ou limite, sem bordas, anárquica. Assim, como recusa absoluta de todo poder, aversão a qualquer comando, o humor popular revelar-se-ia simétrico ao desejo absoluto de poder dos grandes e apontaria, portanto, para a supressão do oponente; visaria à eliminação dos grandes, vocacionados para o domínio. Da mesma maneira, também simetricamente, os grandes visariam a anulação da pulsão desejante do povo, de modo a concentrar a agência da cidade em suas mãos, sob seu domínio. Entre estes extremos – entre Cila e Caribe – a cidade só poderia, então, existir (e a vida política durar), assinala o comentador, enquanto se impede a realização (a per-facção) destes desejos, por sua mútua obstrução, enquanto forem mutuamente represados os impulsos antipolíticos inscritos nestes polos antitéticos. Entre tirania e anarquia, alguma liberdade propriamente política só seria, assim, possível na medida em que grandes e povo consigam barrar a efetivação do desejo oposto de impor-se e de "governar sozinhos",

enquanto mantém-se ativa a rivalidade que impede a corrupção da cidade.

Ora, se também aqui, como em Skinner, a tensão e os conflitos entre estes polos das relações políticas surgem como benéficos, e necessários, para a conservação da vida coletiva, o que nos levaria ao contraste entre uma leitura tão apaziguadora, afinal, da obra do florentino, como a proposta pelo comentador inglês, e aquelas “conclusões perturbadoras” (Ames, 2009, p. 193) a que nos conduzem as considerações de Ames, sendo que suas balizas parecem tão próximas? Se examinarmos bem, certamente poderemos perceber que de um caminho para o outro há apenas um pequeno desvio: Skinner (como também Viroli) apreende os desejos de grandes e povo apenas como diversos (desejo de honras e bens em oposição ao desejo de prazer – duas pulsões diversas, segundo a psicologia moral dos Antigos; duas ‘escolhas de vida’, segundo nossos liberais modernos); já Ames, de maneira mais consonante com a expressão do texto maquiaveliano, os entende como efetivamente contrários – o objeto mesmo da aspiração de uns é negado pela aspiração dos outros (desejo de dominar e de não ser dominado). Vivem, pois, um do outro, ou um pelo outro e “não podem ser saciados conjuntamente” (*Id.*, p. 183). Não há, portanto, entre eles composição possível, nem mesmo aquela do ‘bem comum’ da liberdade de todos para realizar suas ‘escolhas de vida’ (como faz ver a terceira das ‘conclusões perturbadoras’ propostas pelo comentador [Cf. *Ibid.*, p. 194]). São movidos ambos pelo ódio mútuo, pelo empenho na destruição ou anulação de seu inimigo político.

Mas o leitor perceberá que há, efetivamente, algo de perturbador neste Maquiavel revelado por Ames. Pois logo entenderá que mesmo no que se refere ao regime republicano o comentador não se desvencilharia de uma compreensão das instituições políticas como aparatos do poder e da força dos grandes – ainda que sempre limitados, em alguma medida, pela atividade da pulsão popular –, empregados no sentido de barrar a tendência anárqui-

ca da plebe de viver sem comando<sup>9</sup>. Por isso, o comentador adverte, na primeira e mais ‘perturbadora’ de suas conclusões, que “a dominação ... (dos grandes, certamente)... é inevitável e, em certa medida, até mesmo desejável” (*Ibid.*, p. 193), visto que o humor anárquico do povo precisa sempre encontrar alguma resistência advinda da pulsão de dominação dos grandes, sob pena de dissolução da cidade. O potencial dissolvente da pulsão popular como que incita (e mesmo legítima) o poder dos grandes em seu exercício opositivo e repressivo, em benefício da existência de alguma ordem. Não se pode, assim, prescindir do poder dos grandes, movido pela pulsão para a riqueza e o comando. E, justamente por isso, torna-se necessário aqui “abandonar toda utopia” (*Ibid.*, p. 193), mesmo a republicana, convém dizer. É preciso abandonar qualquer ideia de bem comum ou de universalidade; qualquer ideia de cidade livre, governada por leis, como referência e paradigma da ordem política. Pois, não há mais lugar sequer para a ‘Razão’ (calculadora) de um legislador (responsável por equilibrar e manter tensa a oposição das partes da cidade); e não há também qualquer fiador do ‘universal’ ou qualquer ancoragem para o ‘Direito’. Aqui o poder se manifesta sempre como força; requer apenas ser limitado por seu opositor, inerentemente inapto para o governo. E o desejo de comando e a opressão (de alguns poucos) revela-se, afinal, mais benéfico à cidade que a aspiração (do grande número) pela ‘liberdade’. Não haveria mais propriamente um poder da Lei, apenas a força da dominação dos grandes (desejável esta, enfatizamos, desde que limitada pela resistência do desejo popular, tendencialmente anárquico). Na verdade, o princípio da ordem está, aqui, do lado dos grandes; são eles os verdadeiros guardiões da Liberdade, da produção e conservação da vida civil.

9 “... a liberdade absoluta – diz Ames – coincide com a anarquia plena, pois pressupõe a ausência de toda ordem fundada na coação e, assim, abre caminho à tirania” (Ames, 2009, p. 189).

## A matriz lefortiana

Claude Lefort, por seu lado, vem marcar uma ruptura decisiva no campo do comentário da obra de Maquiavel, particularmente nesta questão capital da natureza dos humores que se enfrentam na cena política. Em seu comentário dos capítulos iniciais dos *Discursos* – os textos que se supõe constituírem o anunciado ‘tratado sobre as Repúblicas’<sup>10</sup> –, ele nos mostra de maneira contundente que Maquiavel se afasta das teorias tradicionais relativas aos regimes políticos, bem como da ideia da excelência do ‘governo misto’ republicano, para revelar a operação de uma lógica da ordem política determinada pela divisão civil. Estas páginas promoveriam, segundo assinala, três deslocamentos decisivos para a história do pensamento político, sendo o primeiro deles, justamente, esta ruptura com a longa tradição da busca da ‘melhor constituição’, atribuída à ciência de um sábio legislador, que sempre teve em Licurgo seu paradigma. Sobre Roma, Maquiavel mostraria que a ‘*grandezza*’ e a duração da República não teriam advindo da inteligência de um fundador, isto é, da perfeição das ordenações produzidas na sua origem, mas que sua constituição se aperfeiçoou ao longo do tempo, pelo acolhimento da divisão civil: “Se faltou a Roma um Licurgo que no princípio a ordenasse de tal modo que pudesse viver livre por longo tempo ( ... ) o que não fora feito por um ordenador, foi feito pelo acaso”, diz Maquiavel (2007, p. 18). “Eventos felizes” beneficiaram Roma; sua perfeição ela a deveu “ao favor dos acontecimentos” (Lefort, 1992, p. 144). Assim, o caso exemplar romano vem demonstrar que as boas ‘*ordini e legge*’ produzem-se (ou não) na história de um povo através dos acontecimentos desencadeados pelos conflitos de classe: “a desunião que reinava entre o Senado e o Povo produziu em seu favor o que a lei não havia previsto” (*Ibid.*, p. 164). Deste modo,

<sup>10</sup> Maquiavel, como sabemos, refere-se a este tratado no início do segundo capítulo do *Príncipe*: “Deixarei de lado o discutir as repúblicas, visto que já outra vez discuti longamente sobre isso. Voltar-me-ei só para o principado...” (Maquiavel, 2008, p. 15).

Maquiavel passaria da referência tradicional à sabedoria constitucional de um legislador e da consideração da forma dos regimes à alegação dos acidentes da história e das relações de classe, em busca da decifração da lógica de seus conflitos – e de seus efeitos possíveis. Nas palavras de Lefort (no momento em que observa a mesma operação em sua leitura do capítulo 9 do *Príncipe*): “Maquiavel abandona espetacularmente as classificações tradicionais dos regimes para considerar apenas a maneira como se resolve a luta de classes” (*Id.*, 1972, p. 381).

O comentador aponta ainda nestas páginas iniciais dos *Discursos* dois outros deslocamentos surpreendentes. A passagem da representação, bem estabelecida, da nobreza (romana), como sábia, virtuosa e, portanto, apta para o governo da cidade, para aquela de uma elite cúpida, gananciosa e soberba, inimiga da plebe e danosa à ordem política. E, mais ainda (vindo aqui a ruptura mais inovadora e decisiva), a rejeição da representação tradicional do povo, como determinado pelo desejo dissipativo de prazer – e, assim, como tumultuário, volúvel e anárquico –, para apresentá-lo agora como promotor das leis e guardião da liberdade republicana: “Os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, porque é a opressão que os faz nascer ou a suspeita de que haverá opressão”, diz Maquiavel (2007, p. 23), que nos leva a identificar na atividade do povo o fundamento de toda ordem propriamente política. É esta nova compreensão do caráter negativo da pulsão popular o ponto crucial; nela está a origem de todas as rupturas promovidas pelo pensamento de Maquiavel (Cf. Lefort, 1980, p. 10). O desejo de não ser comandado e oprimido é agora impulso para a liberdade, para a busca de uma vida segura sob a proteção de um Príncipe (não de um déspota ou tirano), nos principados, ou sob o manto das leis, nas repúblicas – tendo em conta que esta potência fundadora, negativa, não aspira (e não é apta) a ocupar ela própria o lugar do poder (Cf. *Id.*, 1972, p. 387).

Portanto, o afastamento de Maquiavel do horizonte das representações e convicções estabelecidas surge aqui como patente.

A transformação revela-se total: a maldade, associada à insaciabilidade dos apetites e às paixões, é agora remetida aos nobres, aos ‘grandes’, antes reverenciados por sua excelência intelectual e moral; a pulsão para a vida livre, sob instituições e leis, é atribuída ao povo, tido anteriormente por anárquico, por habitado pelo desejo desregrado e caprichoso de prazer, avesso a toda ordem política. O pensador desvencilha-se, portanto, das antigas representações relativas às ‘partes da cidade’, fundadas em categorias psico sociais ou morais (referidas ao movimento das paixões), passando a representá-las como figuras definidas, fundamentalmente, no seu enfrentamento político: “... o que faz que os Grandes sejam Grandes e o povo seja povo não é o fato de que tenham, por sua fortuna, por seus costumes ou sua função, um estatuto distinto, associado a interesses específicos e divergentes; é o fato, Maquiavel o diz sem rodeios, de que uns desejam comandar e oprimir e os outros não o ser” (*Ibid.*, p. 382). Tais noções não nos remetem, pois, a entidades empíricas ou a realidades psicológicas ou sociológicas; elas nos remetem aos embates políticos, à relação essencial de oposição entre desejos, aquele de comandar e oprimir (associado ao desejo de bens, ao desejo de ter) e aquele de não ser comandado e oprimido (desejo de ser<sup>11</sup>, de liberdade, sob a proteção das leis), o elemento fundante de uma ordem verdadeiramente política. É verdade que a pulsão dos grandes, dirigida aos bens e riqueza, pode indicar alguma positividade que se veja alheia à encenação política, mas a pulsão popular, dada sua natureza negativa, não pode ser concebida senão na, e pela, atividade instada por sua repulsa à opressão: “o próprio desejo de liberdade – diz Lefort – está na dependência das excitações do apetite e da agressão” (*Ibid.*). O povo só alcança efetividade por seu movimento de negação, no interior da dinâmica política.

11 Diz Lefort : “... em sua essência, ele é negatividade pura, recusa da opressão, desejo de ser e não de ter” (Lefort, 1992, p. 144).

Lefort nos faz, portanto, considerar o que há de mais inovador, e mesmo revolucionário, no pensamento de Maquiavel: a ideia de que a ordem não se separa da desordem dos conflitos civis que dilaceram a sociedade; a ideia decorrente de que não há constituição perfeita, acabada, e de que toda comunidade “recobre um rompimento” (“não há possibilidade para o Estado de reduzir a sociedade à unidade” [*Ibid.*, pp. 381-382]) entre ‘humores’ de natureza contrária, que se definem um pelo outro, que se replicam, na forma do positivo (desejo de bens e de poder) e do negativo (desejo de Lei e de liberdade); e a ideia, enfim, de que o domínio do público “funda-se sobre o desejo de não ser oprimido, que, apropriadamente, pertence ao povo” (*Ibid.*, pp. 484-485)<sup>12</sup>. Desejo ‘puramente negativo’, “sem objeto” (*Ibid.*, p. 477), este do povo, insiste o comentador, que, em outra passagem, se expressa de modo ainda mais contundente: os interesses do povo, diz, “reduzindo-se, em última análise à recusa do comando e da opressão, não comportam nenhuma definição em termos positivos” (*Ibid.*, p. 384). Fica, certamente, a questão de como compreender a operação deste humor popular e seu papel fundamental na produção de uma ordem política positiva.

Com razão, o comentador enfatiza o caráter ‘humoral’ desta polaridade grandes/povo, o que nos faz compreender que seus desejos não visam apenas a objetos determinados: eles referem-se a pulsões coletivas permanentes, que, ao se voltar para alvos ou objetos específicos, são continuamente sobredeterminadas pela rivalidade e inimizade ‘de classe’. As oposições pontuais, incidentais, históricas, são assim sempre dubladas por algo que as excede<sup>13</sup>,

12 A passagem citada continua: “Seul ce désir – qui tient en respect la puissance des particuliers, celle des Grands dont l’existence se définit par une appropriation –, est en effet de nature à ouvrir dans la société un espace public (...), l’espace anonyme de l’institution” (Lefort, 1972, p. 485).

13 “Aussi bien dans ce qui apparaît au premier regard comme déchaînement de la passion populaire, agression contre l’État, ‘modi straordinarii e quasi efferati’, devons-nous lire un autre excès, celui du désir sur l’appétit, seul de nature à fonder l’excès de la loi sur l’ordre de fait de la cité” (Lefort, 1971, p. 477).

investidas que são por motivações e paixões de teor propriamente político<sup>14</sup>: soberba, arrogância, prepotência, insolência, orgulho, ambição – do lado dos grandes –, ódio, humilhação, ressentimento, indignação, cólera, inveja, medo – do lado do povo. Os conflitos pontuais são carregados pelo desejo de anulação do desejo adverso, de aniquilação de seu outro: desejo popular de supressão dos grandes, mediante a equalização promovida pelas leis, e desejo aristocrático de anulação da oposição popular, seja pelo enredamento do povo nas suas rivalidades facciosas, seja por sua condução à passividade. É verdade que a compreensão deste caráter humoral e ‘de classe’ da oposição não nos permite ainda compreender plena e adequadamente a atividade do humor popular, mormente a atuação desta negação na produção das leis e instituições civis – o que, certamente, é preciso entender, se consideramos esta pulsão negativa como fundamento da ordem política. É preciso, enfim, buscar entender como, a partir de sua origem no desejo de liberdade, as ‘*ordini e legge*’ positivas, efetivas, se estabelecem e se conservam nas repúblicas<sup>15</sup>. Mas, como veremos em seguida, não é tarefa fácil balizar este caminho do surgimento das leis quando se concede a uma “negatividade pura” o lugar do fundamento da ordem política.

Entre os comentadores que enfrentam o desafio de elucidar esta questão, podemos certamente destacar o trabalho de Helton Adverse, que também nos propõe um trajeto crítico bastante perspicaz como ponto de partida de suas considerações e de sua exegese dos textos pertinentes. Em um artigo bem conhecido entre nós (Adverse, 2007), ele começa, como sabemos, por se afastar da interpretação proposta por Harvey Mansfield (1996) e também da-

14 “Celui-ci (le désir du peuple) est travaillé par des humeurs qui le disposent à l’agression, en même temps qu’il est excité par l’agression des Grands à lutter pour la liberté. En ce sens il est vrai que le corps politique est dans toutes ses parties en effervescence et que tous ses membres sont susceptibles de projeter sur la figure d’un adversaire la haine de classe qui les habite” (Lefort, 1972, pp. 482-483).

15 Como diz nosso leitor dos *Discursos*, “é no espaço da sociedade política que convém interrogar a origem da lei e, ao mesmo tempo, as condições nas quais ela se faz e se desfaz” (Lefort, 1972, p. 473) nas cidades.

quela de Gérald Sfez (1999) – esta que, no entanto, parte expressamente dos marcos estabelecidos pela leitura lefortiana quanto ao caráter universal e indeterminado do desejo popular –, alinhadas, ambas, à longa tradição da reflexão política fixada na tese da passividade do povo (Cf. Averse, 2007, p. 36). Estes comentadores, diz Adverse, promovem o “esvaziamento do desejo do povo de todo conteúdo político” (*Ibid.*), assinalando sua inteira exclusão do espaço próprio da ação e sua inteira incapacidade para o governo: “o povo não deseja governar e quando parece governar está sendo manipulado por seus líderes”, diz Mansfield (1996, p. 237); “o povo não quer saber nada de poder, não se ocupa das condições necessárias para o estabelecimento da não opressão”, observa Sfez (1999, p. 182). Excluído, enfim, de toda produtividade histórico-política, um povo só se constituiria mediante a direção e governo dos grandes: “uma vez que não pode governar, todo regime é sempre o do governo de um príncipe ou de príncipes”, completa Mansfield.

Ora, os textos de Maquiavel, evidentemente, não parecem a Adverse corroborar esta ideia de um humor popular “desprovido de conteúdo político” (Adverse, 2007, p. 37). É patente, por exemplo, o apego dos povos livres ao seu modo de vida, à vida sob leis (desde que acostumados a viver sem senhor, rejeitam as tentativas de dominação de um príncipe, rebelam-se e resistem), o que os mostra como determinantes para a configuração e sustentação de suas instituições. Há ainda a reiterada afirmação do papel político dos tumultos populares, como aqueles, paradigmáticos, que levaram à criação dos Tribunos romanos (o movimento que “obrigou os grandes a reconhecer a plebe como sujeito político” [*Ibid.*, p. 40], diz Adverse) e, por fim – o testemunho mais eloquente –, a atribuição ao povo da “guarda da liberdade”, da sustentação mesma da vida das repúblicas (Cf. *Ibid.*, pp. 41-42). Tais considerações permitem ao comentador observar que o desejo popular “não pode ser compreendido apenas negativamente, pois envolve um princípio de ação” (*Ibid.*, p. 37). Assim, no seu entender, o esforço

a ser feito, sobretudo se quisermos atender à elevação do povo ao papel de “guardião da liberdade” (e ainda, evidentemente, se pretendemos assumir o caráter republicano da obra de Maquiavel) é o de “positivar o desejo do povo” (*Ibid.*); “provê-lo de conteúdo político” (*Ibid.*), pela consideração de sua atuação ‘effettuale’ e sua inscrição no campo das instituições.

Tal operação de “positivação”, no entender de Adverse, exige em primeiro lugar que nos afastemos da interpretação da oposição grandes/povo nos termos de uma contrariedade formal de dois elementos excludentes e alternativos (A ou Não-A; se há dominação, não há não-dominação; se há dominação, não há liberdade): “caso se tratasse de uma contrariedade absoluta, a dinâmica da política se encerraria uma vez afirmado um dos desejos (...). É porque não há contrariedade absoluta que os dois desejos podem se afirmar e os conflitos manter rigorosa vida política” (*Ibid.*, p. 41). Tratar-se-ia, então, de dois termos que se implicam na sua exclusão mútua, polos cuja identidade se estabelece por seu antagonismo permanente, de tal modo que “remetem um ao outro indefinidamente”, diz ele, retomando comentário de Gaille-Nikodimov (2004, pp. 48-49) e também recuperando para os polos da oposição sua natureza de pulsões, desejos, princípios de movimento. Deste modo, se considerarmos que o desejo de dominação dos grandes implica o polo da não-dominação, e ainda se, recusando-nos a ver aí uma simples privação do desejo de comandar, identificarmos também neste polo negativo um princípio de ação, chegamos ao desejo do povo como desejo ativo de liberdade, imediata e inseparavelmente implicado pelas manifestações do desejo de dominação. É verdade que a conquista desse traço de ‘atividade’ para o humor popular, a exclusão da representação de sua passividade (“corpo sem cabeça”, “matéria informe” oferecida à ação dos grandes, os verdadeiros agentes políticos), não afasta ainda, de modo decisivo, a ideia de que a agitação popular seria politicamente improdutivo; pois, poderíamos pensá-la como uma simples resistência ao poder dos grandes, como atividade de obstrução da dominação, entre-

tanto impotente para a produção do positivo, a produção das leis e instituições da liberdade. Como, então, conferir eficácia política a este desejo? Como conceber sua “positivação”? O ainda: como compreender o desejo popular como uma atividade politicamente construtiva, de modo a firmá-lo na posição de fundamento das leis civis?

Para responder a esta questão, parece necessário observar a atuação do humor popular, seu modo de operação na cena política (Cf. Adverse, 2007, p. 40), de modo que Adverse vem nos lembrar várias passagens em que Maquiavel atesta a demanda popular por participação no governo. A criação dos Tribunus, em *Discursos* I, 4, evidenciaria, de maneira exemplar, esta reivindicação de inscrição institucional e se mostraria a melhor comprovação desta aspiração do povo por participar das magistraturas de governo. Sobre a observação de *Discursos* II, 2 de que no seio dos povos livres todos sabem que a *virtù* qualifica para as magistraturas, Adverse comenta: “se tivermos em mente todo o argumento do capítulo, o que isto quer dizer senão que a garantia da participação na vida pública é um bem considerável com o qual não se pode transigir?” (*Ibid.*, p. 40). Portanto, segundo ele, para Maquiavel, “ser guardião da liberdade implicava (...) o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) deste direito satisfaz, no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública” (*Ibid.*, p. 41). No quadro institucional da cidade, recusar a dominação seria, então, de algum modo, implicar-se no governo; seria, para o povo, reivindicar o direito de partilhar as magistraturas ou, enfim, de participar do poder (Cf. *Ibid.*): “somente assim torna-se possível esclarecer como o desejo do povo pode refrear o dos grandes” (*Ibid.*); sem ‘negá-lo’, sem anulá-lo, entende Adverse.

No entanto, a negação do desejo dos grandes, assim traduzida em demanda por participação nas instituições de governo, conduz evidentemente a uma “perigosa” (*Ibid.*, p. 44) proximidade em relação a esta pulsão antagônica. E, de fato, o desejo popular

de participação derraparia frequentemente na identificação com seu oposto, desandaria em ambição de poder: “o povo – diz o comentador – passa a desejar como os grandes” (*Ibid.*, p. 45); os humores se igualam, perpassados por interesses facciosos e privados. Assim, seria necessário observar que a busca das honras públicas (a ocupação das magistraturas) do lado popular responderia, segundo o caso, a motivações diversas – aspiração pela liberdade ou ambição – e resultaria em benefício para a cidade ou em sua degradação e ruína. Enfim, haveria uma boa e uma má positividade do negativo, determinações portadoras de efeitos benéficos ou de efeitos destrutivos para a cidade. É esta “plasticidade” (*Ibid.*) do humor popular adviria de sua “indeterminação originária” (*Ibid.*, p. 46), de sua forma primitiva de pura aversão a toda opressão. A busca de participação nas magistraturas, de início, apareceria apenas como meio para a realização de seu fim, a liberdade (“quem quer o fim, deve também querer os meios” [Adverse, 2007, p. 46], lembra Adverse); porém, “a corrupção torna-se uma ameaça real quando o exercício prolongado dos meios faz o povo esquecer o fim que originalmente deseja” (*Ibid.*). Assim se conclui que a boa positividade seria a que busca a participação no governo para defender-se da opressão dos grandes, não deixando que eles governem sozinhos. A má seria aquela em que esta participação se transforma em ambição de poder, no desejo, agora popular, de “estar só no governo”, que leva ao “desfecho catastrófico da oposição fundamental: o humor popular se igualou ao dos grandes” (*Ibid.*, p. 45). Nesse momento, observa o comentador, o povo “deseja não só o mesmo que os grandes, mas deseja do mesmo modo que os grandes, a ponto de se apagarem as distinções entre eles” (*Ibid.*); o povo agora desejaria poder (‘o mesmo que os grandes’), motivado por ambição (‘do mesmo modo que os grandes’).

Marie Gaille-Nikodimov – que também corrobora, em boa exegese de Maquiavel, a afirmação lefortiana do desejo popular como princípio e fundamento da ordem política – dá para a derrapagem deste desejo uma interpretação ligeiramente diversa desta

adiantada por Adverse. Ela atribui ao solo passional em que se enraizam os humores e seus conflitos a variação dos efeitos, bons ou maus, positivos ou negativos, da atuação da oposição popular aos grandes. A paixão defensiva dos pobres, sua aversão à opressão, fluando em graus de intensidades diversas, produziria em seu excesso – excesso de ódio – a aspiração (destrutiva e desastrosa) pela exclusão dos poderosos das magistraturas (Cf. Gaille-Nikodimov, 2004, pp. 50-52) levando o povo a querer “governar sozinho” e, assim, a passar das ‘disputas’ (que costumam terminar em leis e acordos) ao ‘combate’ (que quase sempre termina em exílios e mortes), ou ainda, a passar dos embates políticos, pelos quais obstrui o desejo dos grandes, à guerra civil (Maquiavel, 1971, III, 1)<sup>16</sup>. Tal excesso poderia ser verificado na intransigência do povo florentino em barrar o acesso da nobreza às magistraturas, deixando-se arrastar por um desejo “injurioso e injusto” que trouxe efeitos desastrosos para a cidade (*Ibid.*). Nesta ‘*hybris*’, o desejo de liberdade derrapa, portanto, em desejo de oprimir. No entanto, nesta interpretação de Gaille-Nikodimov, essa pulsão não se iguala à dos grandes, não se converte em aspiração por bens e poder, de modo a homogeneizar a cidade no polo dos interesses; o povo permanece definido por sua aversão aos poderosos, agora, porém, movido pelo excesso de um ódio destrutivo que inviabiliza o equilíbrio e os “acordos” (Gaille-Nikodimov, 2004, pp. 83-85) – sempre frágeis e provisórios, lembra ela – que proporcionam à cidade suas leis e instituições.

Independentemente, porém, da maneira como estas interpretações da questão da divisão civil compreendem a corrupção do

16 “... le inimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e i nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si diffinivano; quelle di Roma com una legge, quelle di Firenze com lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano (...). La quale diversità di effetti conviene che sia dai diversi fini che hanno avuto questi duoi popoli causata: perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme com i nobili desiderava; quello di Firenze per essere solo nel governo, sanza che i nobili ne partecipassero, combatteva” (Maquiavel, 1971, p. 690).

humor popular em sua “má positivação”, nos dois casos a atuação propriamente política do polo negativo se efetivaria pela participação no governo e pela moderação e contenção desta participação, de modo a evitar o excesso assinalado no desejo de ‘governar sozinho’, de ‘permanecer só no governo’, seja por ambição (Adverse), seja por ódio (Gaille-Nikodimov). Nos dois casos, na origem, o humor popular apresentaria um teor ativamente negativo, mas politicamente improdutivo, e ao se positivar, mediante a participação no governo, no primeiro caso, veríamos que se esvazia e se transforma, no segundo, que se intensifica e se corrompe. O remédio para o “esquecimento” de sua natureza política original (perdida na ambição por bens e poder), conforme o primeiro comentarista, estaria no terror e no medo que acompanham a refundação periódica necessária (Cf. Adverse, 2007, p. 46). No que respeita ao segundo, considerada a passagem da forma virtuosa do desejo popular (a da partilha das magistraturas) ao seu excesso vicioso – insuflado pelo ódio –, assinalado em sua aspiração pela tirania, pode-se conjecturar que a terapêutica que lhe seria adequada só poderia produzir-se no registro moral. Pois, que força seria capaz de barrar esse ódio destrutivo? O que poderia conter o excesso, a ferocidade, da violência da multidão? Devemos lembrar que Maquiavel não vê a massa popular como impermeável ao raciocínio e à persuasão (como se constata no final do capítulo 4 do L.I<sup>17</sup> ou nos célebres capítulos 57 e 58 do L.I dos *Discursos* [Cf. Maquiavel, 2007, pp. 165-172]), mas, é também bastante sabido que ele, como poucos, denuncia os limites e a ineficácia das empresas moralizantes no domínio da vida civil. Dada a inflação natural do humor negativo do povo, sua natural tendência à des-

17 “E os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de que virão a sê-lo. E, sendo falsas tais opiniões, há sempre o remédio das assembleias (*concioni*), nas quais surja algum homem de bem que, discursando, lhes mostre que se enganam: e os povos, como diz Túlio, mesmo sendo ignorantes, são capazes de entender a verdade e facilmente cedem, quando a verdade lhes é dita por um homem digno de fé” (Maquiavel, 2007, p. 23).

medida, não haveria remédio para a manutenção do frágil equilíbrio que sustentaria a ordem política. Na perspectiva de Gaille-Nikodimov, não parece, assim, muito fácil absorver a observação de Maquiavel de que “os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade” (*Id.*, 2007, p. 23).

Voltemos, porém, às próprias formulações de Lefort relativas à natureza do desejo negativo do povo para melhor avaliarmos as dificuldades destas considerações relativas à ‘positivação’ do humor popular. Mas, aqui, impõem-se algumas observações preliminares para balizar o caminho lefortiano. Em primeiro lugar, é preciso atenção para evitar atribuir às noções de ‘grandes’ e ‘povo’ realidades substantivas (tomá-los como ‘coisas’), a serem apreendidas em si mesmas, seja enquanto entidades imediatamente – empiricamente – apreensíveis, seja enquanto definidas por determinações psicológicas ou sociológicas. Estas noções, já vimos<sup>18</sup>, referem-se a realidades cuja existência se determina apenas em sua atividade, no antagonismo fundamental pelo qual se encena a ordem política. Aqui, portanto, o essencial é o ‘desejo’ – o apetite, a demanda – que move forças antagônicas, constituindo-as como ‘classes políticas’. Nas palavras precisas de nosso comentador: “... elas não existem senão em seu afrontamento, no que diz respeito ao que constitui para uns a opressão, para outros a recusa da opressão. E esta verdade não é sensível senão para aquele que percebe, para além dos dados imediatos da conduta, os móveis a que ela se prende, para aquele que decifra o desejo, o apetite, a demanda – tantos termos que Maquiavel usa sucessivamente – pelo qual o grupo se põe como classe política” (Lefort, 1972, p. 385). Enfim, o grande número dos ‘sem poder’, ou mesmo um grupo social determinado submetido à opressão (efetiva ou temida<sup>19</sup>), se faz

18 Vale a pena relembrar a passagem: “... grandes e povo não são tais por sua fortuna, costumes, função, interesses específicos e divergentes; o que os faz tais é o desejo de oprimir de uns e o desejo de não ser oprimido de outros – dois desejos insaciáveis” (Lefort, 1972, pp. 381-382).

19 Ver passagem citada, logo acima, nota 15.

‘povo’, classe política, ao se manifestar como portador do ‘humor popular’, ao afrontar o desejo de opressão dos ‘grandes’<sup>20</sup>. É verdade que tal enfrentamento pode não ocorrer, que a oposição pode não se estabelecer. Pois, o desejo popular pode não se manifestar, seja pela incapacidade dos muitos (a massa ou um grupo social determinado) para se aglutinar na oposição à opressão dos grandes (produzindo a própria passividade), seja pelo investimento, e dispersão, do rancor dos oprimidos nas lutas facciosas (não políticas) dos grandes, seja ainda pela corrupção da pulsão negativa em desejo de poder. Nestes casos, desaparece o ‘povo’, a atuação do desejo popular. A cena política ‘falha’ e as forças se homogeneízam nas lutas por interesse e nos embates de facções por poder; não há mais povo como categoria política. Por isso, falar em positivação do desejo ‘do povo’, certamente obscurece este caráter essencialmente político do conceito: pode, de um lado, sugerir sua substantivação (sendo ele ‘verbo’) e arrisca comprometer a compreensão de sua natureza ‘puramente negativa’

Não parece tampouco possível, na perspectiva lefortiana, falar em “governo do povo”. Maquiavel pretende ser claro: os efeitos da divisão civil são apenas três – Principado, Liberdade (republicana) e Licença: o governo de um príncipe, aliado ao povo; o ‘governo de leis’ produzidas e sustentadas pelo desejo popular de liberdade; a ausência de ‘*ordini e legge*’ verdadeiras, a impotência da cidade para alcançar a ordem política (Cf. Maquiavel, 2008, p. 155)<sup>21</sup>. Para além destas figuras da ‘*mise-en-scène*’ propriamente política,

20 Podemos observar, por exemplo, que na história da cidade de Florença esta cena política ocorre sucessivamente mediante as oposições de diferentes grupos sociais: os ‘*popolani*’ burgueses contra a dominação da nobreza; o ‘*popolo minuto*’ contra aquela dos ‘*popolani*’; a plebe contra o ‘*popolo*’, como frisa Maquiavel no início do L.I das “*Istorie*” (Cf. Maquiavel, 1971, pp. 632-633).

21 *De Principatibus* cap. 9: “Per che in ogni città si trovano questi dua umori diversi ; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato ne oppresso da’ grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de’ tre effetti, o principato o libertà o licenzia” (Maquiavel, 1971, p. 271).

há apenas despotismo (ou “tirantias”) – seja quando o desejo de bens e poder dos grandes não suscita oposição efetiva, seja quando os ‘sem poder’, movidos pela ambição ou o ódio, se fazem ‘facção’ e entendem poder ‘governar sozinhos’, como observa Maquiavel no início do L.III das *Istorie* (Cf. Maquiavel, 1971, p. 690). Portanto, é preciso compreender que o regime de Liberdade, o regime republicano, não é o do ‘governo do povo’, ou ainda da ‘vontade do povo’. A república, insiste Lefort, é “um regime tal que, nele, o poder não pode ser apropriado, nem por um homem, nem por uma facção. O regime de liberdade aparece como aquele da lei; ou, para falar com rigor, como aquele no qual as leis são referidas ao seu fundamento” (Lefort, 1972, p. 475), o humor negativo do povo. Quando uma parte da cidade se apropria do governo, seja ela a plebe (quando quer ‘governar sozinha’ e submeter a cidade à sua vontade), desaparece o “regime do anonimato do poder” (*Ibid.*); há tirania.

Uma terceira observação parece ainda necessária. É preciso ter presente que Maquiavel, ao se referir ao humor negativo do povo e ao desejo de liberdade – não ser submetido a ninguém –, entende a expressão ‘liberdade’ como um regime político, aquele do ‘governo de leis’. Trata-se do regime republicano, que é para nosso autor (como Lefort pretende sustentar “enfaticamente”, segundo diz) “o regime conforme à natureza da cidade, conforme à sociedade política tal qual ele a define (...) por um certo modo de constituição” (Lefort, 1992, p. 167). Pois, se também o “*principato nuovo*” se revela um regime político, é preciso observar – prossegue ele – que “na própria obra consagrada ao governo de um príncipe, a superioridade das repúblicas é firmemente estabelecida. Nelas, aprendemos, há mais vida (*è maggiore vita*) que em qualquer outro regime. Ora – continua Lefort –, a que se deve esta vitalidade de uma cidade? A seu apego à liberdade. E qual é o traço distintivo de uma cidade livre? Nela o homem não depende de homem, ele obedece à lei” (*Ibid.*, p. 168). Nesta identificação da Liberdade com a obediência a leis Maquiavel, como sabemos,

não faz senão retomar o mote romano – Lívio, Salústio, Cícero – apropriado pelos humanistas florentinos – Salutati, Bruni e seus seguidores – (Cf. Viroli, 1999, pp. 48-50 e Bignotto, 2003, pp. 46-47); com a diferença de que não mais atribui a produção destas leis à inteligência e virtude de alguns, mas a atribui à pulsão popular de recusa a toda opressão – à opressão, simplesmente. E Lefort não se cansa de sublinhar o caráter indeterminado deste desejo dirigido para a liberdade: “... enquanto portador da recusa do comando e da opressão, deve-se convir que nenhum objeto fornece sua medida, que ele destaca o sujeito de toda posição particular e o arrima a uma reivindicação ilimitada” (Lefort, 1972, pp. 722-723), diz. Há, portanto, um excesso do desejo de liberdade, seja em relação aos próprios episódios de sua oposição ao comando dos grandes, seja em relação às ‘*ordini e legge*’ estabelecidas na cidade, um ‘excesso’ que aponta para um registro da lei “transcendente a todo sistema de fato” (*Ibid.*, p. 723)<sup>22</sup>, que manifesta “o excesso da lei sobre a ordem de fato da cidade” (*Ibid.*, p. 477). Esta transcendência da lei, assinalada no desejo popular de liberdade, é que constitui, segundo nosso comentador, o fundamento do regime republicano, o regime ‘político’ por excelência, “conforme à natureza da cidade” (*Id.*, 1992, p. 167)<sup>23</sup>.

Mas, enfim, como passar deste desejo indeterminado, ilimitado e insaciável da Lei para as leis particulares que governam a vida dos homens nas cidades? Se constatamos, como o faz o co-

22 É interessante lembrar toda a passagem, que está no capítulo final de “Le Travail de L’Oeuvre Machiavel”: “... l’analyse du désir (...) elle enseigne qu’il y a dans ce qu’on nomme nature humaine de quoi faire penser non seulement la lutte et l’instabilité qui accompagnent toute forme de société, mais le décalage du particulier et de l’universel, celui des lois telles qu’elles se définissent dans les systèmes institués d’obligations, où se cristallise à chaque moment un rapport général des forces, et de la Loi, telle qu’elle se donne, transcendante à tout système de fait” (Lefort, 1972, p. 723).

23 Bignotto enfatiza esta distância entre os dois registros com grande acuidade: “... Lefort insiste sobre o fato de que o antagonismo entre os dois humores não é redutível a suas manifestações históricas” (Bignotto, 2013, p. 43); “... o desejo do povo alicerça a liberdade porque nenhum regime de leis pode coincidir inteiramente com ele” (*Ibid.*, p. 45).

mentador, “a distância do particular e do universal, a das leis, tais como se definem nos sistemas instituídos de obrigações em que se cristaliza a cada momento uma relação geral das forças, e da Lei, tal qual se dá, transcendente a todo sistema de fato” (*Id.*, 1972, p. 723), não podemos deixar de perguntar como se produzem as leis a partir do desejo de liberdade, a partir do ‘desejo da Lei’, que define politicamente o povo. Ora, Lefort parece convencido – e certamente com razão – de que Maquiavel não responde a esta questão: “... a questão da origem da lei não o interessa muito – diz – (...), o que lhe importa é evidenciar o vínculo da liberdade e da lei, mostrar que em uma verdadeira república os homens têm mando sobre as leis e que suas dissensões, longe de serem destruidoras de toda vida civil, são sua geradora”<sup>24</sup> (*Id.*, 1992, p. 169), diz ele, no primoroso ensaio que aqui citamos. E, de fato, seja no *Príncipe*, seja nos *Discursos*, é o fundamento popular do poder político e das leis que, sobretudo, vemos nosso autor evidenciar<sup>25</sup>. E, dado que o caminho da obtenção das próprias leis não é tematizado (como ocorre no caso da obtenção do poder político por um príncipe), esta “lacuna” parece, justamente, fazer que a obra ‘trabalhe’ ainda em seus leitores, produzindo diversas respostas à questão, como vimos em Adverse, Gaille-Nikodimov, e também, de alguma forma, em Ames e Sfez, nomes aos quais poderíamos acrescentar ainda outros, como Philip Pettit ou J. P. McCormick, que, a partir da obra do florentino (mas, por caminhos bem diversos daquele aberto por Lefort), avançam, a seu modo, neste tema da ação popular nas repúblicas<sup>26</sup>.

24 “... la question de l’origine de la loi ne lui importe guère, ce que lui importe est de mettre en évidence le lien de la liberté et de la loi, de montrer que dans une véritable république les hommes ont prise sur les lois et que leurs dissensions, loin d’être destructrice de toute vie civile, en sont génératrices” (Lefort, 1992, p. 169). Seja o contexto, seja o uso do plural ‘leis’ em uma das frases deste texto mostram que aí a expressão ‘lei’ (com minúscula) refere-se às leis civis, às ‘*ordini e legge*’ das repúblicas.

25 Nas *Histórias Florentinas* e no *Discurso sobre as Formas de Governo de Florença* o registro é diverso. Aí estão diretamente em causa práticas e ‘*ordini e legge*’ históricas.

26 Pettit e McCormick buscam delinear em Maquiavel, e a partir dele, o campo da

O próprio Lefort, entretanto, como sabemos bem, fixa-se no mote da indeterminação do desejo do povo, encontrando nesta indeterminação o alicerce sobre o qual construirá adiante sua teoria<sup>27</sup> sobre a lógica que elucida os traços das democracias modernas, seu pensamento relativo à ‘invenção democrática’<sup>28</sup>. A aspiração pela Lei e pela Liberdade, que perpassa e move o humor popular, reaparecerá, assim, mais à frente em sua obra<sup>29</sup>, como o elemento ‘simbólico’, a referência ‘vazia’ à Lei e ao Direito, que sustenta a incessante produção das leis e instituições nas sociedades históricas da modernidade. Ao atribuir ao conflito de classes e, mais precisamente, ao desejo negativo do povo – seu desejo, indeterminado, de liberdade (a recusa de *todo* comando e opressão) – o lugar do fundamento da ordem política (lugar antes conferido a Deus ou à Natureza), Maquiavel marcaria o início do processo de “desincorporação” da sociedade, do esvaziamento do lugar do fundamento, que confere uma constituição “fundamentalmente interrogativa” (Cf. Gauchet, Lefort, 1971, p. 18) às sociedades democráticas modernas. É a leitura de Maquiavel que leva nosso autor a verificar que nas sociedades democráticas “a identidade e

‘participação popular’ repertoriando um espaço de práticas participativas: o primeiro, acentuando a participação pelo voto e pela ‘contestação’ (as dimensões ‘autoral’ e ‘editorial’ da atividade popular nas democracias, mediadas por instituições representativas e por instituições contestatárias de natureza jurídica); o segundo, acentuando os antagonismos de classe, busca radicalizar na direção de uma participação direta do povo no governo, mediante instituições específicas de classe.

27 Permitimo-nos usar esta expressão, de inscrição difícil no trabalho de Lefort, tendo em vista que ele próprio concede ao seu uso no texto que assina com Marcel Gauchet em 1972 para suas considerações sobre as democracias (Cf. Lefort, 1972, p. 7).

28 Trata-se de uma evidência para os leitores da obra de Lefort. Veja-se Bignotto (“... o estudo de Lefort sobre Maquiavel é a fundação sobre a qual se constrói sua filosofia política” – 2014, p. 34); Flynn (“Minha intenção nesta seção não é avaliar a interpretação que Lefort faz de Maquiavel (...), mas ver seu trabalho de interpretação como elemento gerador de muitos dos conceitos fundamentais de seu próprio pensamento.” – 2014, p. 35), entre outros.

29 Porém, já aparece em um desenvolvimento amplo e preciso do texto chave (que retoma notas de cursos ministrados por Lefort em Caën e que ele assina com o então jovem estudante Marcel Gauchet) publicado em Textures 71/2-3: “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social” – um texto fundamental para a compreensão dos conceitos lefortianos mais importantes.

a unicidade do campo social são dimensões simbólicas, que não podem tomar a consistência do real” (*Ibid.*, p. 16), que o regime democrático fornece ao conflito de classes uma “*issue symbolique*”, projetando para além dos antagonismos sociais um lugar (inocupável, mas “sempre virtualmente presente aos olhos da coletividade” [*Ibid.*, p. 18]) da Lei e do Universal, do qual o poder se faz – sempre provisoriamente – “representante”. A competição aberta pela ocupação do lugar do poder – alimentada pelos interesses, mas também pela interrogação social sobre o bem, o direito, o justo – vem, então, ancorar a historicidade da sociedade, produzir suas transformações, ou ainda, se recusada (quando um poder se põe nesse lugar como “seu proprietário exclusivo” [*Ibid.*, p. 16]), vem trazer o cumprimento da ameaça (que ronda permanentemente as democracias) da “tomada do poder pelo imaginário” (*Ibid.*, p. 31) de uma “sociedade em harmonia com seus fins, da coincidência consigo mesma” (*Ibid.*, p. 11), a ameaça totalitária. Deste modo, a partir do discurso da obra maquiaveliana, do que ela dá a pensar, Lefort a inscreve em um horizonte amplo de interpretação da modernidade, localizando nela o princípio desse movimento de esvaziamento da legitimidade do poder, a abertura de um domínio de historicidade e liberdade, “guardado” pelo ódio permanente do povo, da massa dos sem poder, em relação à opressão de seus oponentes de classe.

\* \* \*

No entanto, ainda que consideremos que o comentário de Lefort seja de uma excepcional sensibilidade para as rupturas fundamentais promovidas pela obra de Maquiavel e que, de certo, leve ao núcleo da revolução que ela realiza (além de fazê-la trabalhar no leitor contemporâneo, iluminando sua própria experiência política), podemos pensar que a diversidade das interpretações da ‘divisão civil’ que hoje testemunhamos nos impelem a recolocar a questão da operação do desejo popular e da produção

das *'ordini e legge'* que ele promove e autoriza. As próprias observações críticas que propusemos anteriormente parecem tornar incontornável esta exigência de aprofundar nossa compreensão do estatuto e da atuação deste humor que produz e sustenta a vida política. Não se trata, no entanto, de afastar-nos do horizonte lefortiano. Pois, tomando este caminho, consideramos imperativo assumir, desde o início, com Lefort, o caráter “puramente negativo” deste desejo; entendendo que a pulsão aquisitiva (de bens e de mando) de *'alguns'* suscita a oposição de um *'todos'* a todo comando e opressão, o desejo de liberdade. E pensamos que se impõe, igualmente, assumir que esta oposição se reveste da forma de um “conflito de classes”<sup>30</sup>: uma divisão irreduzível, de dois desejos opostos, irreconciliáveis, absolutamente irrestritos, ilimitados, no seu impulso em direção à dominação e à liberdade (apontando ambos, portanto, como bem assinala J. L. Ames, para a anulação de seu polo antagonico).

Se, no entanto, tal compreensão da divisão civil não nos parece suficiente, é porque não se pode deixar de considerar que, sem perder de vista seu caráter puramente negativo, na sua atuação efetiva, nos enfrentamentos imediatos do desejo adverso, este desejo popular opõe-se sempre a alvos determinados, a objetos determinados da ambição dos grandes – sem desconsiderar por certo, como já assinalamos, que cada um de seus atos seja *'sobredeterminado'* pelo desejo indeterminado de liberdade<sup>31</sup>, como o dos grandes pela ambição ilimitada de bens e de poder. Deste

<sup>30</sup> As expressões *'divisão de classe'*, *'conflito de classe'*, *'luta de classes'* aparecem reiteradamente neste comentário da obra Maquiavel (por exemplo, nas páginas 382, 473, 476, 482, 722, 725), pra designar a oposição grandes/povo. Lefort confere à expressão do vocabulário marxista um novo significado, alçando-a para o registro do político.

<sup>31</sup> Os *'sem poder'*, o povo, querem algo determinado e, simultaneamente (como condição mesmo deste querer, sobredeterminando este desejo determinado), *'desejam desejar'* (querem querer por si mesmos, *'não ser dominados'*), desejam ser, diz Lefort (1972, p. 477 e 1992, p. 144, já citados), desejam a liberdade face ao desejo dos grandes que os oprime. Que sejam lembradas também as extraordinárias observações de Lefort, no mesmo sentido, sobre o desejo de liberdade em seu comentário de La Boétie (Lefort, 1976. pp. 261-264).

modo, podemos seguramente entender que a oposição do desejo universal de comandar e oprimir e do desejo, igualmente universal, de liberdade revela a lógica que governa os episódios da divisão civil, elucidada, por assim dizer, o 'jogo', mas não cada um dos 'lances' particulares subordinados a esta lógica. Em seus lances efetivos, a atuação da negatividade da pulsão popular deveria, assim, ser pensada sempre como uma negação determinada por sua oposição à multiplicidade das afirmações particulares do desejo dos 'grandes', inscrito, este, primitivamente, no domínio econômico. Em outras palavras<sup>32</sup>: neste registro da efetividade, a oposição não se produziria de imediato sob a figura da contrariedade formal entre dois 'enunciados' de extensão universal – todos os grandes, todos os 'populares' –, postos em oposição pela afirmação e a negação de um mesmo predicado universal, a dominação<sup>33</sup>. Neste registro a oposição deve ser pensada segundo a forma da contradição: entre um polo particular positivo (os interesses particulares de 'alguns') e um polo universal negativo (a negação da opressão destes interesses pelo 'todos' popular). Pois, o 'povo' se manifesta e se afirma sempre em termos universais (Maquiavel, sabemos, refere-se a ele, frequentemente, como "*il universale*"), em termos políticos, portanto. Ele fala sempre a língua geral das leis: 'todos', 'ninguém'. Já os grandes, movidos pela ambição de bens e de mando, por interesses particulares ou facciosos (de 'alguns'), definem-se como classe política somente por sua aversão –

32 Na verdade, a 'lógica menor', no seu capítulo das oposições lógicas ou das oposições das proposições – afirmativas ou negativas (quanto à sua forma) e universais ou particulares (quanto à extensão) –, pode oferecer algum apoio para elucidar nossa questão... ainda que este apoio deva ser visto como aproximativo, pois guarda, certamente, alguma franja de inadequação.

33 É esta oposição, menos ainda pode ser pensada na forma da figura que o quadro das oposições designa como "subcontrárias". Esta é a forma que lhe imprime Skinner, a da oposição de dois termos particulares quanto à extensão ('alguns' e 'alguns outros', ainda que sejam poucos e muitos; enfim, grandes e povo tomados como 'partes' de um todo, "facções" (Cf. 1984, p. 85) ou grupos sociais que se apresentam tão somente como 'diversos', enquanto querem bens, uns, querem prazer ou independência, outros.

e seu ódio – ao povo e à repressão das leis. Só a oposição popular, portanto, faz deles classe e, assim, atores propriamente políticos.

Podemos, então, entender que a negação politicamente produtiva manifesta-se na forma da contradição do desejo popular relativamente à afirmação dos interesses particulares, ‘econômicos’, dos grandes, e que ela se manifesta diretamente em ‘leis’, em universais políticos. Se o desejo popular é originalmente indeterminado e “puramente negativo” (recusa de toda opressão), não deixa de ser politicamente produtivo e de ocupar o lugar de sujeito da produção das leis. Por sua oposição determinada à dominação sempre particular dos grandes, ele desdobra sua potência de negação na produção de direitos, de universais políticos. Não fosse assim, o papel conferido por Maquiavel ao povo, o papel de fundamento das leis e da ordem política, ficaria certamente comprometido; pois, na impossibilidade de compreendermos a invenção das leis civis, positivas, pela forma abstrata da oposição, ver-nos-íamos acuados, para explicar sua produção, a recorrer novamente à inteligência de um sábio legislador ou à prudência política da nobreza – mediações que, como bem mostrou Claude Lefort, Maquiavel descarta nitidamente<sup>34</sup>. Ora, concebida sua atividade sob a figura da contradição relativamente aos *atos* da dominação, pensada como negação da particularidade opressiva dos interesses dos grandes, o surgimento das leis se esclarece inteiramente. As leis se produzem quando a manifestação do desejo de ‘um’ ou de ‘alguns’, contrariando aos ‘muitos’, provoca, em oposição à particularidade destes interesses, o surgimento de uma proposição universal (‘todos’/‘ninguém’), que se revele capaz de aglutinar forças suficientes para sustentar seu vigor e eficácia política. Quando – para tomar um exemplo qualquer – ao enunciado

34 De fato, sem a oposição ‘determinada’ aos interesses dos grandes não se explicaria a produção das leis senão pela inteligência de um ou pela virtude de alguns, algo que Maquiavel, nos *Discursos* (I, 4), descarta claramente ao assinalar a maldade da nobreza romana, como o comentário de Lefort mostra muito bem.

(particular afirmativo, quanto ao sujeito e ao predicado) “alguns buscam estender suas propriedades na direção da floresta” vem se opor seu contraditório (universal negativo) “ninguém estenderá propriedades na direção da floresta”, sustentado pela força de um ‘grande número’, temos lei e, com ela, a instituição de um espaço político.

Se Maquiavel rompe com a velha tradição da atribuição de um caráter passivo, passional e anárquico, ao humor popular, identificando nele um princípio de ação e o fundamento da ordem política, talvez seja, portanto, possível avançar mais nesta direção, reconhecendo a pulsão negativa não só como uma potência (crítica) de esvaziamento contínuo do lugar do poder (exercida através de seu antagonismo permanente, constitutivo, em relação aos grandes), mas também como o princípio imediato (sem a mediação da inteligência de um sábio – seja ele coletivo – ou da prudência dos excelentes ou competentes) da produção das leis, dos universais histórico-políticos. O humor negativo do ‘povo’ não é mais, então, princípio de independência e desordem (rebeldia anárquica a toda ordem e governo); e não é também, enquanto desejo da Lei, apenas o motor da busca e da produção imaginária reiterada de ‘boas ordenações’. É possível ver nele o próprio ‘autor’ das leis, o sujeito da invenção histórica de direitos. Não obstante o caráter tumultuário e frequentemente violento da expressão dos “desejos dos povos livres” – que Maquiavel assegura serem “raras vezes perniciosos à liberdade” (2007, cap. 4) –, em Roma, os tumultos da plebe levam diretamente, por si próprios, à criação dos Tribunos e, em Florença, a “ínfima plebe” – os ‘Ciompi’ – leva a cidade à criação de novas corporações (alargando o universo da cidadania), à anulação de dívidas, anistias e outras leis. Por pouco tempo, se dirá; o que é verdade. Mas, sabemos também que a grandeza das criações históricas e da invenção política não se mede pela duração destes feitos e conquistas. Pois, como sabemos bem, afinal, “o tempo tudo varre”.

Referências bibliográficas

- ADVERSE, H. “Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade”, *Trans\Form\Ação*, v. 30, n. 2, 2007.
- AMES, J. L. “Liberdade e Conflito: o confronto dos desejos como fundamento da ideia de liberdade em Maquiavel”, *Kriterion*, n. 119, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Lei e Violência ou a legitimação política em Maquiavel”, *Tras\Form\Ação*, v. 34, 2011.
- \_\_\_\_\_. “A Formação do moderno Conceito de Estado: a contribuição de Maquiavel”, *Discurso*, n. 41, 2011.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003
- \_\_\_\_\_. “Lefort and Machiavelli”. In: PLOT, M. (ed). *Claude Lefort Thinker of the Political*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.
- BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogos em torno da República*. Trad. Daniela B. Versiani. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002.
- FLYNN, B. *Lefort y lo Político*. Trad. Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- GAILLE-NIKODIMOV, M. *Conflit Civil et Liberté : la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- GAUCHET, M.; LEFORT, C. “Sur la Démocratie: le politique et l’institution du social.”, *Textures*, 71/2-3, 1971.
- LEFORT, C. *Le Travail de l’Oeuvre Machiavel*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. “Préface”. In: MACHIAVEL, N. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Berger-Levrault, 1980.
- \_\_\_\_\_. “Machiavel et la Verità Effettuale”. In: *Écrire, à l’épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- MACHIAVELLI, N. *Tutte le Opere*. Mario Martelli (ed.). Firenze: Sansoni Editore, 1971.
- MANSFIELD, H. C. *Machiavelli’s Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. MF. Revisão Patrícia F. Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. e notas Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.
- PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- SFEZ, G. *Machiavel, la politique du moindre mal*. Paris: PUF, 1999.
- SKINNER, Q. *Maquiavelo*. Trad. Manuel Benavides. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- \_\_\_\_\_. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- VIROLI, M. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism*. Trad. Antony Shugaar. New York: Hill and Wang, 1999.



# Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa

Luís César Guimarães Oliva

Universidade de São Paulo

discurso 45/2



A causalidade é em Espinosa o elemento fundamental para a compreensão do real em todas as suas manifestações. Adepto do adágio aristotélico “conhecer é conhecer pela causa”, o filósofo, contudo, faz uma considerável reforma na noção aristotélica de causalidade, reforma na qual se destaca, antes de tudo, a crítica da causa final.

Ora, Aristóteles, ao elaborar a teoria das quatro causas (formal, eficiente, material e final), propunha a finalidade como elemento preponderante da causalidade, na medida em que, a partir do fim, compreendia-se todo o processo causal. De fato, a causa final aristotélica confunde-se com a formal, pois o fim nada mais é que a plena atualização da forma ou essência que define a natureza da coisa<sup>1</sup>. É como finalidade que a forma será aplicada à matéria, apropriando-se desta conforme o ideal visado<sup>2</sup>; e é também através do fim que os instrumentos adequados são determinados<sup>3</sup>, de modo que o agente só é causa eficiente na medida em que possui a forma ou modelo como fim. Tal imbricamento dos tipos de causa sob o comando da causa final fará com que uma crítica radical da finalidade implique uma revisão da concepção de causa em geral.

Já antes de Espinosa, no entanto, os modernos começaram a contestar esse quadro. Bacon valorizava sobretudo a causa for-

1 Veja-se, por exemplo, os traços finalistas da seguinte apresentação da forma: “Pois o naturado, enquanto está sendo naturado, vai de um termo a outro. Em direção a qual? Não é para o ponto de partida; é em direção àquilo a que ele tende, isto é, a forma; portanto é a forma que é natureza” (Aristóteles, 1961, p. 62). E mesmo uma identificação mais explícita: “Ademais, a natureza sendo dupla, matéria de um lado, forma do outro, e esta sendo fim e as outras em vista deste fim, esta será uma causa, a causa final” (*Ibid.*, p. 78).

2 “Por que a serra é assim? Para isto e em vista disto; ora, este fim não pode produzir-se se a serra não é de ferro; portanto necessariamente ela é de ferro se se quer que haja uma serra e sua operação”. (*Ibid.*, II, 9, 200a 7-12)

3 “Bem entendido, pertence também a essa mesma causalidade [final] tudo o que, movido por outra coisa diferente de si, é intermediário entre esse motor e o fim, por exemplo, para a saúde, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos; pois todas estas coisas são em vista do fim, e só diferem entre elas como ações e instrumentos”. (*Ibid.*, p. 65).

mal: as causas material e eficiente eram apenas veículos para as formas. Já a causa final não tinha lugar em seu projeto de ciência. Ela poderia encontrar-se na Religião ou na Ética, mas na ciência era perversa, visto que ocultava as verdadeiras causas físicas. Dizer que existem folhas nas árvores “para proteger os frutos”, ou nuvens “para regar a terra” nada dizia sobre o verdadeiro processo causal almejado pela ciência baconiana. O finalismo, porém, ainda não tinha encontrado seu mais duro adversário: Espinosa.

O que diz Espinosa sobre a finalidade? “Todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, todos os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo...” (Espinosa, 2015, p. 111). No sistema espinosano, a causa final é não apenas recusada, mas é vista como núcleo e origem dos preconceitos que impedem a plena aceitação das demonstrações efetuadas. E o que foi demonstrado na parte I da *Ética*?

A natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único, que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é a causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita (*Ibid.*, p. 109).

Portanto, o que o preconceito finalista, como fonte primeira de todos os preconceitos, impede de aceitar, é toda a ontologia espinosana, base da teoria do conhecimento, da doutrina das paixões e das concepções de servidão e liberdade que virão a seguir no livro. Por isso, a visão finalista da realidade é, segundo o filósofo, incompatível com sua filosofia, sendo-lhe forçoso refutá-la impiedosamente. Não bastava reservar para a causa final um espaço

limitado (como fizera Bacon, limitando-a à Religião e à Ética). Era preciso bani-la em definitivo.

No apêndice da parte I da *Ética*, Espinosa propõe-se a fazê-lo, mostrando a origem desse preconceito bem como a sua falsidade. Para isso, o filósofo não pede ao leitor senão que reconheça dois fatos de que, diz ele, ninguém duvidará: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes” (*Ibid.*, p. 111). Ora, o que faz Espinosa é aplicar um dado sobre o outro, extraíndo a seguinte conclusão: conscientes do desejo do que lhes é útil, mas ignorantes das causas desse mesmo desejo, os homens fazem daquele útil a “causa final” de suas ações. Daí a projetar tais causas finais para toda a natureza, é um salto que a imaginação humana dá sem maiores dificuldades, como veremos agora. Esses mesmos homens que se guiam por “fins” criam meios para obtê-los. Criam, por exemplo, ferramentas para separar e unir objetos, e assim por diante. Contudo, também encontram na natureza inúmeras coisas que eles não criaram, mas que lhes servem como meios para alcançar seus fins: por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, alimentos para comer etc. Por isso creem, contaminados pela visão finalista, que haveria outro Ser, regente da natureza, que tudo criou visando beneficiar os homens, e estes, por sua vez, para cultuá-lo<sup>4</sup>.

Está assim criada uma máquina imaginativa da qual o homem não pode mais sair e que faz da busca pela causa uma busca, de fato, pela ignorância, a cada passo mais profunda, que culmina com a renúncia completa à busca das causas. Como essa

4 “Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para o seu uso. E visto que nada jamais ouviram o engenho destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram que os Deuses dirigem tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tribuem suma hora” (Espinosa, 2015, , pp. 111-112).

renúncia se apresenta? Paradoxalmente, como a vontade arbitrária de Deus. Mal comparando, trata-se do velho “Porque Deus quis!” que todos já respondemos alguma vez a alguma criança curiosa que não se satisfaz com nossas respostas. Em nosso mundo, permeado pela visão finalista, Deus torna-se, nas palavras de Espinosa, o “asilo da ignorância”<sup>5</sup>. Exatamente o oposto do que será o Deus espinosano, que através de seus atributos constitui a inteligibilidade do real.

Para o filósofo, não é o útil que atua como o fim de que carecemos e que nos atrai e dirige. Na verdade, é o próprio desejo do útil a causa eficiente da busca de determinados bens. Este desejo, por sua vez, é um movimento com uma determinada direção, movimento que tem efeitos e causas, e estas últimas têm outras causas que, por sua vez, têm outras, e assim ao infinito, mas sempre a partir da eficiência, nunca da finalidade. Espinosa não quer apenas denunciar que o homem antropomorfiza a natureza e Deus, ao dizer que se guiam por fins. Mais do que isso, o filósofo mostra que o próprio homem não se guia por fins, a não ser enquanto se ilude.

Vejamos agora qual é a posição de Espinosa em relação à causa formal, tão destacada por Bacon. Na tradição, a causa for-

5 “Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, a fim de prová-la tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância” (*Ibid.*, pp. 115-117).

mal é, de maneira privilegiada, a que diz o que uma coisa é. A forma é a ideia da coisa, aquilo que, separado ou não da própria coisa, permitirá distingui-la das outras coisas e assim dará ao real a possibilidade de ser inteligível. Ora, sendo assim, a forma será decisiva para a definição, já que definir nada mais é do que dizer o que uma coisa é. Como era então a teoria da definição na tradição a que se oporá Espinosa, tradição cuja base era a lógica aristotélica? Grosso modo, as definições eram feitas por gênero e diferença. Tomemos, por exemplo, o homem: este ser enquadrar-se no gênero maior dos animais e diferencia-se especificamente pela racionalidade. É isso que está por trás da definição clássica de homem como animal racional. Tal definição evidentemente não esgota as propriedades do homem (poder-se-ia dizer que ele é bípede, implume, etc.), mas basta não apenas para delimitar a espécie como também para dizer o que constitui essencialmente um homem (ver Aristóteles, 1962, pp. 212-225).

Espinosa não negará a possibilidade de se fazer uma definição desse tipo, porém ela não será considerada uma definição perfeita. Baseando-se mais na matemática do que na lógica tradicional, o filósofo fará da definição uma apresentação da origem causal da coisa em questão, da qual brotarão todas as propriedades da coisa, sejam aquelas tidas pela tradição como essenciais (no caso do homem, o pensar), sejam as acidentais (ser bípede). A definição perfeita espinosana será portanto *genética*. O exemplo que o filósofo usa é o círculo: a definição mais comum diz que círculo é a figura em que todos os pontos são equidistantes do centro. Para Espinosa, no entanto, trata-se apenas de uma propriedade do círculo. A definição perfeita do círculo deverá abranger a causa eficiente, a saber, o círculo é uma figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e outra móvel. Este movimento da linha em torno do centro fixo “construirá” geometricamente o referido círculo e será a causa eficiente dele (ver Espinosa, 1973, p. 72).

À primeira vista, poderíamos dizer que a definição por gênero e diferença diz o que a coisa é, enquanto a definição genética diz

como ela foi feita. Em outras palavras, a primeira definiria pela causa formal, enquanto a segunda definiria pela causa eficiente. Isso seria, contudo, uma grosseira simplificação da revolução operada por Espinosa em relação à tradição. Como diz Marilena Chaui,

A definição perfeita espinosana exige que a estrutura íntima da coisa ou sua causa próxima sejam oferecidas, porém *a causa eficiente interna é a própria causa formal*, pois entre uma essência particular e sua causa próxima interna não há diferença. (Chaui, 1999, p. 662, grifo nosso)

Ora, isso significa que a essência do círculo é o movimento mesmo de sua construção, ou seja, causa formal e causa eficiente se identificam necessariamente. Por isso a definição perfeita só poderá ser genética. Como consequência, toda a teoria espinosana do conhecimento se baseará na causa eficiente (que agora abrange também a causa formal). Conhecer é ainda, como para Aristóteles, conhecer pela causa, mas o sentido da afirmação mudou por completo.

A partir desse cenário podemos abordar a causa de si, conceito apresentado na definição de abertura da *Ética* e que domina todo o livro. A causalidade eficiente, tal como a descrevemos, deve dar conta dessa noção. No entanto, a tradição colocava sérias dúvidas quanto à possibilidade de uma causa eficiente de si, como mostram as *Primeiras e Quartas Objeções e respostas às Meditações* de Descartes. Discutindo as provas da existência de Deus da *Terceira Meditação*, Caterus levanta a questão da *aseidade* divina. Se Deus for por si (*a se*) nos termos da tradição tomista, será por si como sem causa, ou seja, a aseidade divina será entendida negativamente, o que condenará a demonstração cartesiana, pois o que não tem causa não é obrigatoriamente infinito, podendo ser limitado por sua constituição interna. Arnauld, por sua vez, aprofundará a crítica de Caterus. Diante da resposta cartesiana de que a aseidade divina é positiva, como por uma causa, Arnauld aponta algumas contradições:

De fato, todo efeito sendo dependente de sua causa, e recebendo dela o seu ser, não é assaz evidente que uma mesma coisa não pode depender nem receber o ser de si mesma? E mais, se toda causa é a causa de um efeito, e todo efeito é o efeito de uma causa, há portanto uma relação mútua entre a causa e o efeito. Ora, não pode haver relação mútua senão entre duas coisas. Além disso, não se pode conceber, sem absurdo, que uma coisa receba o ser e contudo essa mesma coisa tenha o ser antes que tenhamos concebido que o recebeu. Ora, é isso o que ocorreria, se atribuíssemos as noções de causa e efeito a uma mesma coisa em relação a si mesma. Pois qual é a noção de uma causa? Dar o ser. Qual a noção de um efeito? Recebê-lo. Ora, a noção da causa precede naturalmente a noção do efeito; e não podemos conceber uma coisa sob a noção de causa, como dando o ser, se não concebemos que ela o tem, pois ninguém pode dar algo que não possui. Logo, conceberíamos antes que uma coisa tem o ser do que conceberíamos que ela o recebeu; e contudo, nisto que recebe, receber precede o possuir. Essa razão pode ser ainda explicada assim: ninguém dá o que não possui; logo, ninguém pode dar-se o ser, senão aquele que já o tem; ora, se já o tem, por que o daria a si mesmo? (Arnauld, *apud* Descartes 1999, p. 647)

Efetivamente, Descartes reconheceu, nas respostas a Cateurus, a possibilidade da causa eficiente de si que tantas críticas receberia de Arnauld:

Por fim, eu não disse que é impossível que uma coisa seja causa eficiente de si mesma, pois ainda que isso seja manifestamente verdadeiro quando se restringe a significação de eficiente às causas que são diferentes de seus efeitos ou que os precedem no tempo, parece todavia que nesta questão não se deve restringir desta maneira, tanto porque seria uma questão frívola (pois quem não sabe que uma mesma coisa não pode ser diferente de si mesma nem se preceder no tempo?), quanto porque a luz natural não nos dita que seja próprio da causa eficiente preceder temporalmente seu efeito. (Descartes, 1999, p. 527)

Diante das objeções mais genéricas de Caterus, Descartes não vê dificuldade em reduzir a impossibilidade lógica detectada pelo tomista na causa de si a uma mera incompatibilidade temporal que só afeta uma parcela da causalidade eficiente. A bem da verdade, dirá Descartes, a exigência de precedência temporal da causa em relação ao efeito desconsidera que a causalidade propriamente dita, enquanto se realiza, é o que determina a causa, e não vice-versa, ou seja, que antes da ação causal uma causa sequer é causa. O que o filósofo deixa de lado inicialmente é o verdadeiro motivo de escândalo, a imanência causal contida na causa de si e apenas discretamente citada no trecho acima. O acento, nesse momento, é no alcance epistêmico da pergunta pela causa: “é verdade que a luz natural nos dita que não há nenhuma coisa da qual não seja possível perguntar por que existe, ou de que não se possa buscar a causa eficiente, ou bem, se não a possui, perguntar por que não precisa dela”. (*Ibid.*, p. 527).

Se o resultado da inquirição causal fosse um ente não causado, ou seja, apenas negativamente *a se*, não só o mecanismo de prova cartesiano entraria em colapso, como a ininteligibilidade se colocaria, de direito, no início do percurso de conhecimento. A universalidade e mesmo o fundamento ontológico do princípio de razão suficiente estão em jogo, e por isso Descartes deve reconhecer

que pode haver alguma coisa na qual haja uma potência tão grande e tão inesgotável que ela jamais tenha precisado de auxílio para existir, e que não tenha ainda necessidade disso agora para ser conservada, e que assim seja de algum modo a causa de si mesma; e concebo que Deus é tal coisa. (*Ibid.*, p. 528)

Essa positividade do Deus *a se*, que implica a causa eficiente de si como fonte de inteligibilidade para o real, será no entanto relativizada, reduzida a uma analogia da causa eficiente das coisas:

“é-nos de fato possível pensar que ele faz de algum modo a mesma coisa para consigo mesmo que a causa eficiente para com seu efeito; e portanto que ele é por si positivamente” (*Ibid.*, p. 530). As razões desse recuo aparecerão mais claramente nas respostas a Arnauld. Instado pelo jansenista, Descartes reconhece a precariedade do conceito de causa eficiente de si, ressaltando o caráter análogo de suas afirmações. A pergunta pela causa eficiente deve ter abrangência universal, incluindo Deus, e sua resposta deve ser sempre positiva, mesmo para Deus. Todavia, isso não significa que esse positivo deva ser, ele mesmo, uma causa eficiente no mesmo sentido que se usa esse termo para as coisas. A resposta à pergunta pela causa eficiente pode ser uma razão pela qual a coisa não precisa de causa eficiente, desde que essa razão seja algo positivo, que garanta a universalidade do princípio. No caso das criaturas, que são *por outro*, a resposta é a própria causa eficiente. No caso de Deus, que é *por si*, a razão será não a causa eficiente, mas a imensidão de potência contida na essência divina. O resultado disto é que Descartes, diante da pergunta pela causa eficiente, deve terminar com uma resposta pela causa formal:

E assim, em todos os outros lugares, de tal modo eu comparei a causa formal, ou a razão tomada da essência de Deus, pela qual ele não precisa de causa para existir nem para ser conservado, com a causa eficiente, sem a qual as coisas finitas não podem existir, que em toda parte é fácil conhecer, por meus próprios termos, que ela é totalmente diferente da causa eficiente. (*Ibid.*, p. 679)

Tal alteração, porém, não muda a lógica causal das respostas, já que a causa formal está para Deus assim como a causa eficiente está para as criaturas. A *ratio* é a mesma, apesar do hiato que separa a causalidade das coisas finitas da causalidade da coisa infinita. Por isso Descartes, sem chegar à identificação de Espinosa (que suprime esse hiato), pode fazer uma curiosa aproximação das duas causas:

Todos aqueles que seguem somente a conduta da luz natural formam rapidamente nessa ocasião certo conceito, que participa da causa eficiente e da formal, e que é comum a uma e outra: a saber, que o que é por outro é por ele como por uma causa eficiente; e o que é por si é como por uma causa formal, quer dizer, porque tem uma natureza tal que ele não precisa de causa eficiente. (*Ibid.*, p. 682)

Sem igualar-se a ela, a causa formal ou essência positiva da coisa será o limite da causa eficiente, assim como um círculo pode ser visto como polígono de infinitos lados.

Como explica Chauí, é esta a diferença, embora Descartes pudesse vê-la como infinitesimal, que o separa de Espinosa:

A matemática oferecera a Espinosa o primeiro exemplo de identidade entre causa formal e causa eficiente interna (toda coisa deve ter uma causa determinada (data) e toda causa determinada é a razão interna da coisa), de sorte que não seria possível falar em analogia da eficiente à formal, pois são uma só e mesma causa; estamos no campo da univocidade, no qual definições sustentam demonstrações *potissimae*. Isso significa que toda essência é uma potência de existir e de agir e que, por conseguinte, a essência e sua natureza são uma só e mesma atividade. (Chauí, 1999, p. 782)

Limitando a aproximação das causas formal e eficiente a uma analogia, Descartes separa essência e potência divinas, e com isso insere um intervalo (por menor que seja) entre essência e existência, o qual só será sanado pela ação da potência divina contida na essência. Em Espinosa, tal intervalo não existe, e por isso não há por que demarcar sentidos diversos para a causalidade eficiente em Deus e nas coisas. Ao contrário, Deus será causa eficiente da essência e da existência das coisas no mesmo sentido em que é causa de si: “com efeito, desta proposição (16) segue que da natureza divina dada deve concluir-se necessariamente tanto a essência quanto a existência das coisas; e, em uma palavra, *no sentido*

*em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas*". (Espinosa, 2015, p. 91, grifo nosso)

A proposição 16, evocada por este último escólio, tem como primeiro corolário que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito, ou seja, aquele “sentido” é o da eficiência. Eficiência transitiva? Diriam que sim, os que objetam a Descartes, certos de que seria esse o único sentido de *eficiência* compatível com a lógica tradicional. Mas não Espinosa. Como causa de si que se autoproduz ao produzir todo o resto em sua própria substância, Deus só poderá ser causa eficiente imanente:

A distinção entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva significa que a eficiente não é tomada como causa externa artesanal, e sim como causa interna. A eficiente transitiva pressupõe não só a separação entre causa e efeito e a dessemelhança entre ambos, como ainda o caráter instantâneo da causa (como tão bem lembrara Descartes a Arnauld, uma coisa recebe o nome de causa eficiente no ato de causar o efeito). A eficiente imanente, ao contrário, afirma que a causa e o efeito não se separam e que o segundo é a própria causa modificada ou, para mantermos a precisão conceitual de Espinosa, ele a exprime e ela o envolve. (Chauí, 1999, p. 874)

A ação causal imanente demonstrada na proposição 18 – “*Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva*” (Espinosa, 2015, p. 81) – significa a imanência de Deus aos seus efeitos, ou seja, faz deles (a saber, da totalidade das coisas) afecções dos atributos divinos. Isto será afirmado explicitamente no corolário da proposição 25: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira precisa e determinada” (*Ibid.*, p. 91). Entretanto, tal afirmação não invocará a causalidade imanente de Deus, mas sim a condição primeira de sua possibilidade, demonstrada na proposição 15 (*Ibid.*, pp. 67-69). Nesta

última, Espinosa partia da unicidade substancial já demonstrada e da definição de modo como um “por outro” para concluir que “*tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido*” (*Ibid.*). Assim é a partir da imanência das coisas a Deus, decorrência necessária da unicidade substancial, que Espinosa deduzirá, na proposição 18 (*Ibid.*, pp. 81-83) a imanência de Deus às coisas. Não se trata, porém, de redundância, pois a inversão dos termos é intermediada pela demonstração, na proposição 16 (*Ibid.*, p. 75) de que da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos. Esta demonstração se apoia na já referida teoria da definição perfeita, mas aqui o acento não vai para o caráter genético da definição e sim para os efeitos que necessariamente decorrem da definição causal. Em outras palavras, o que interessa aqui é como a essência afirmada causalmente na definição se desdobra em potência de produzir efeitos ou propriedades proporcionais à essência. Dada a definição de Deus (“*por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*” [*Ibid.*, p. 45]), é evidente que sua essência (infinitos atributos infinitos) envolverá uma realidade infinita, ou seja, dela deve seguir *tudo* que existe, seja essência ou existência. Daí decorre o corolário já citado em que se estabelece a eficiência universal da essência divina. Devemos concluir que para Espinosa a imanência das coisas a Deus (proposição 15) e a eficiência universal (proposição 16) conjugam-se para fazer da causa eficiente imanente (proposição 18) a força estruturante e produtora do real, mesmo que na *Ética* as proposições posteriores não evoquem diretamente a proposição 18 e sim as proposições que a condicionam. Logo, não há redundância na passagem da imanência das coisas a Deus à imanência de Deus às coisas, e sempre que houver recurso simultâneo às proposições 15 (imanência das coisas a Deus) e 16 (eficiência universal), deve entender-se que a causalidade eficiente imanente (proposição 18) está em ação.

No escólio da proposição 15, Espinosa critica aqueles que separam extensão e natureza divina, sustentando ser aquela uma substância criada por Deus. Por qual potência Deus pôde criá-la, porém, ignoram. Mas essa ignorância não é reflexo senão dos limites da causalidade transitiva, a qual já tornara incompreensível para nós o Deus cartesiano. De fato, como Descartes havia generalizado o princípio de razão a partir da causa eficiente, a resposta análogica no caso do próprio Deus abre uma brecha, senão de ininteligibilidade, ao menos de incompreensibilidade, ilustrada pela distinção entre entender e compreender. Isto faz que entendamos a superabundância de potência divina como causa do que existe, sem contudo compreendermos como opera precisamente essa causalidade, devido à distância que separa a finitude de nosso entendimento e a infinitude divina. A mesma ignorância estava implicada na proposição 6 (*Ibid.*, p. 51), onde se demonstrava que uma substância não pode ser produzida por outra, ou seja, que não há, de direito, criação. Se uma substância pudesse ser produzida por outra, o conhecimento dela deveria depender do conhecimento daquela outra (pelo axioma 4 [*Ibid.*, p. 47]). Contudo a substância espinosana é definida pela independência conceitual: sendo concebida por si mesma, perderia seu caráter substancial se tivesse sua inteligibilidade condicionada à de outra. Logo, a criação de uma substância por outra é um absurdo que destrói o próprio conceito de substância. Já aqui, portanto, a transitividade da ação divina será sinônimo de ininteligibilidade, ocultada pela incompreensibilidade em Descartes, que por sua vez é denunciada como ignorância no escólio da proposição 15 (*Ibid.*, pp. 69-75)

A causa eficiente imanente será responsável por diluir essa ininteligibilidade, justamente na medida em que executa aquela identificação entre essência e potência da qual antes falamos, identificação contida na definição de causa de si, embora demonstrada apenas no final do primeiro livro. A partir da causalidade eficiente imanente, não é difícil perceber como a causa de si produzirá a totalidade do real e ao mesmo tempo garantirá sua

plena inteligibilidade, em ambos os casos, como veremos, com absoluta necessidade.

Demonstrada a causalidade divina imanente, Espinosa parte para a demonstração da eternidade de Deus e de seus atributos (proposição 19 [*Ibid.*, p. 83]). Como substância, Deus existe necessariamente (proposição 7 [*Ibid.*, p. 53]). Este recurso à proposição 7 funciona como um apelo indireto à definição de causa de si, que a condiciona. Tendo provado na proposição 6 (*Ibid.*, p. 51) que uma substância não pode ser produzida por outra coisa, só lhe resta ser causa de si mesma, o que, pela definição 1, significa que sua essência envolve a existência. Sob o domínio da causa de si, não é difícil encaminhar-se para a eternidade. Se não, vejamos: o envolvimento da existência significa que a ação própria da coisa é existir, ou seja, é a afirmação plenamente atual da existência. Deste modo, o ser mesmo da coisa é seu gerar-se como existente, o que faz com que a definição de causa de si cumpra os requisitos da definição perfeita. Porém a definição 8 enuncia: *Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da definição da só coisa eterna* (*Ibid.*, p. 47). Ora, nada mais claro do que o fato de que Deus, como causa sui, é eterno. Por outro lado, pela definição 4, sabemos que atributo é o que constitui a essência da substância. Sendo a essência de Deus eterna, por envolver a existência, é claro que seus constituintes também deverão ser eternos, já que envolvem o mesmo que ela. Portanto, os atributos divinos também são eternos.

Da eternidade de Deus e seus atributos, Espinosa demonstrará a identidade entre existência e essência divinas (proposição 20 [*Ibid.*, p. 83]). Se a eternidade é a própria existência que segue da essência da coisa eterna, é evidente que os atributos, ao exprimirem a essência divina, igualmente estão exprimindo a existência divina. Por isso, aquilo que constitui a essência divina, constitui pela mesma ação a existência divina. E como a essência divina não é senão esta ação de existir, é claro que essência e existência divinas são o mesmo. Disto decorrem duas consequências inter-

dependentes: primeiro, que a existência e a essência divinas são uma verdade eterna; segundo, que Deus e seus atributos são imutáveis, pois, se mudassem quanto à existência, mudariam também quanto à essência (pois elas são o mesmo), o que as desmentiria como verdade eterna. Essa imutabilidade é fundamental para o sistema, já que, como diz Marilena Chaui,

a estrutura do universo não muda. Pelo contrário, ela é a condição para que haja mudanças ordenadas, reguladas e inteligíveis que nela se realizam segundo seus princípios imanentes. É este o sentido profundo da imanência: o de uma realidade autoproduzida ou absolutamente existente cuja essência é autodiferenciada e autorregulada, que subsiste em si e por si mesma e que é a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* de todas as infinitas maneiras ou infinitas variações de suas infinitas modificações. (Chaui, 1999, p. 878)

Até aqui vimos a estrutura imutável do universo. As próximas proposições mostram como essa estrutura fixa se desdobra em modificações finitas e infinitas. Em outras palavras, depois de apresentar a causalidade imanente como força estruturante do real, resta a Espinosa apresentar os efeitos imanentes que preenchem a estrutura. O primeiro passo é a dedução dos modos infinitos. Na proposição 21, Espinosa afirma que “*tudo que segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deveu existir sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito*” (Espinosa, 2015, p. 85). A demonstração se dá por redução ao absurdo: ela parte da hipótese de que da natureza absoluta de um atributo, ou seja, sem que o atributo seja afetado de nenhuma maneira, siga algo de finito, por ex. a ideia de Deus no pensamento. Vale lembrar que a hipótese não rompe a imanência, pois Espinosa refere-se a algo finito que siga *em* um atributo de Deus, e seu exemplo é aquela ideia. Como atributo de Deus, o pensamento é, por definição, infinito, mas a hipótese supõe que ele seja finito enquanto tem a ideia de Deus. A causalidade imanente imporá, no inte-

rior da hipótese, que o atributo pensamento se tornasse finito, já que não há efeitos externos à causa. Por outro lado, a finitude se define pela limitação por uma outra coisa de mesma natureza, isto é, um corpo limita um corpo menor, mas um pensamento não limita um corpo. Desta maneira, aquele pensamento tornado finito, que constitui a ideia finita, deverá ser limitado pelo próprio pensamento, mas agora infinito e portanto não constituindo a ideia finita, o que contraria a hipótese. Demonstrada a infinitude necessária do modo infinito imediato (que segue da natureza absoluta do atributo), a demonstração da eternidade será análoga. Também análoga será a demonstração da infinitude e da necessidade do modo infinito mediato, ou seja, aquilo que segue de um atributo divino enquanto afetado por uma modificação infinita (proposição 22 [*Ibid.*, p. 87]).

Enquanto as proposições 21 e 22 focavam a ação causal dos atributos, a proposição 23 (*Ibid.*) vai tomar a perspectiva do efeito para mostrar que as duas produções anteriormente descritas são as únicas possibilidades de causação dos modos infinitos. Nesse novo ponto de vista, Espinosa não precisará utilizar expressões como “o que quer que siga”, e por isso usará diretamente “modo” (“*Todo modo que existe necessariamente e infinito deveu necessariamente seguir ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus, ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e infinita*” [*Ibid.*]). Mesmo sem ter aparecido nominalmente nas duas proposições anteriores, a modalidade era uma presença implícita, visto que a ação constituinte dos atributos sobre seus efeitos fazia destes necessariamente um “em outro”. Afinal, era dos atributos que tais coisas extraíam seu ser e sua inteligibilidade, já que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa.

A demonstração da proposição 23 parte da definição de modo (a saber, aquilo que é em outro e concebido por outro) e da imanência das coisas a Deus (proposição 15) para mostrar que todo modo é em Deus e só se concebe por Deus. Se um modo é con-

cebido como necessariamente existente e infinito, logicamente deve sê-lo por um atributo divino (já que o modo é por Deus) enquanto este é concebido exprimir a infinidade e a necessidade da existência, ou seja, a eternidade. Isso exclui que tal modo seja concluído de um atributo divino finitamente modificado, restando-lhe seguir da natureza absoluta de um atributo divino, seja imediatamente, seja mediante uma modificação infinita imediata. É interessante notar que, ao assumir a perspectiva do efeito, Espinosa valoriza o vocabulário da inteligibilidade (“ser concebido por”), destacando os efeitos cognitivos da causalidade imanente. O modo não é necessário pela essência (como a substância), mas pela causa. Assim, a dedução dos modos infinitos mostra como essa necessidade pela causa é uma expressão da necessidade (pela essência) da causa, e não o resultado de uma ação incompreensível de um Deus arbitrário.

As coisas particulares só aparecerão no já referido corolário da proposição 25, onde são apresentadas como afecções dos atributos de Deus, ou modos pelos quais eles se exprimem de maneira determinada. Como já explicamos, o apelo às proposições 15 (“*Tudo que é, é em Deus*” [*Ibid.*, p. 67]) e 16 (“*Da necessidade da natureza divina seguem infinitas coisas...*” [*Ibid.*, p. 75]) representa recurso à ação da causa eficiente imanente. Daí que essa particularização decorra da e na causa. Dada a natureza divina, todas as essências e existências devem seguir necessariamente, e isto evidentemente inclui também o finito. Mesmo sendo expressões determinadas dos atributos, as coisas particulares são produzidas pela mesma força causal com que Deus produz a si mesmo.

Daí que a determinação do finito se dê pela necessidade da natureza divina. Com efeito, diz a proposição 26: “*Uma coisa determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e uma coisa que não foi determinada por Deus não pode determinar-se a si mesma a operar*” (*Ibid.*, p. 91). A demonstração parte do caráter positivo de qualquer causa de determinação. Sendo um positivo, deve incluir-se na infinidade de coisas que decor-

rem da necessidade da natureza divina como de sua causa eficiente (proposição 16). Portanto, mesmo que através de modificações, as coisas singulares, bem como tudo mais, são determinadas por Deus. Evidentemente, ela também não poderá determinar-se a si mesma, a não ser enquanto concebida em Deus, pois do contrário seria ou algo negativo, ou então contradiria a proposição 16, ou por fim seria causa de si, visto que tudo que é, é em si ou em outro (axioma 1), concebido por si ou por outro, não podendo haver causas não causadas. Como as três hipóteses são impossíveis, tudo é necessariamente determinado por Deus.

A proposição 27 (“*Uma coisa determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si mesma indeterminada*” [Ibid., p. 91]) é o complemento necessário da proposição anterior. Se Deus é causa de toda determinação e, conseqüentemente, uma coisa não pode determinar-se a si mesma, resta verificar se ao menos ela pode tornar-se indeterminada. A lacônica demonstração ape-la para o axioma 3 – “*De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito, e inversamente, se nenhuma causa determinada é dada, é impossível que o efeito siga*” (Ibid., p. 47) –, o que revela uma mudança de acento do filósofo quanto à determinação. O acento não recai sobre “ser determinado por”, como na proposição anterior, mas sobre “ser determinado a”. Como Espinosa acabara de demonstrar que a coisa não pode se determinar sem Deus, logo é evidente que a possibilidade de tornar-se indeterminada não significa tornar-se autodeterminada, ou espontânea, em contraste com uma situação anterior de coação. Não há espontaneidade sem Deus, logo tornar-se indeterminado significa não produzir seus efeitos necessários. Em outras palavras, a hipótese contrariaria duplamente o axioma 3, ou seja, libertando-se da determinação divina torna-se um efeito sem causa (o que nega a segunda parte do axioma), e renunciando a produzir seus efeitos torna-se uma causa sem efeitos (o que nega a primeira parte). Em resumo, a determinação deverá ser completa e universal.

Com isso chegamos à proposição 28, uma das mais complexas da *Ética*:

Todo singular, ou seja, toda coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar se não for determinado a existir e operar por uma outra coisa, que também é finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa não poderá tampouco existir, nem ser determinada a operar, se não for determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada; e assim ao infinito. (*Ibid.*, p. 93)

A demonstração começa situando a proposição no movimento das duas anteriores, a saber, na determinação divina universal e na impossibilidade de indeterminação. Dado o finito (e Espinosa não questiona aqui sua origem, mas parte de sua existência como dada), é certo que ele não pôde ser produzido pela natureza absoluta de um atributo. De fato, a proposição 21 demonstrara o absurdo que decorreria disso, a saber, o atributo tornado finito seria uma contradição. Logo, o finito deveu seguir de Deus ou de um atributo enquanto considerado afetado por uma modificação que seja finita e tenha existência determinada (pois, se fosse modificada infinitamente, haveria novo absurdo). Essa modificação, por sua vez, também deveria ter sido determinada por uma outra finita e com existência determinada, e assim sempre ao infinito. O fundamental para nós, nesta demonstração, é mostrar que a determinação divina universal trazida pelas proposições anteriores se estrutura em uma rede causal infinita. A imanência das coisas em relação a Deus não implica uma indiferenciação generalizada, mas, ao contrário, como se traduz em causalidade eficiente imanente, seu existir é uma ação diferenciadora infinita que abrange o infinito e o finito, garantindo a necessidade absoluta de todos os elos da cadeia.

Isso que podemos chamar de completude necessária do real será abordado na proposição 29, onde se demonstrará que “na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira

certa” (Ibid., p. 95). O papel da imanência nessa expulsão do contingente deixa-se ver ao analisarmos com mais cuidado a demonstração. Logo de início, Espinosa evoca (pela proposição 15 [Ibid., p. 67]) a imanência das coisas a Deus, ente cuja necessidade já fora demonstrada pelas provas de existência divina apresentadas na proposição 11 (Ibid., p. 59), que não vamos retomar aqui. Por ser Deus necessariamente existente, está demonstrado que necessariamente existem as coisas imanentes a ele, mas não que sejam também causas de si, pois, como modos, não têm sua existência implicada pela própria essência. Como o filósofo dirá mais à frente, no escólio 1 da proposição 33, “Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente” (Ibid., p. 103). Logo, as coisas que são em Deus, sem serem causas de si, devem existir necessariamente por uma outra causa, cujo conhecimento lhes garantirá uma inteligibilidade que a mera demonstração de que “Deus existe” e “tudo é em Deus” não garantia. Em outras palavras, se a necessidade da existência de Deus implica a existência necessária das coisas imanentes, nem por isso explica por que e como tais coisas a ele imanam. É por isso que o filósofo retoma a infinidade dos efeitos de Deus como causa eficiente infinita (proposição 16), o que comprova o recurso à causalidade eficiente imanente para demonstrar a necessidade universal.

De uma definição dada decorrem necessariamente propriedades, e tantas mais quanto a essência da coisa envolve mais realidade ou atributos. Sem evocar nenhuma proposição ou axioma anterior, a proposição 16 apenas verificava que uma infinidade de coisas segue da definição de Deus, assim como as propriedades do círculo decorrem de sua essência, mesmo que não a constituam. Ora, a essência de Deus como causa eficiente é a própria ação dos atributos divinos. Destes decorrem infinitas coisas em infinitos modos, seja enquanto a natureza divina é considerada absolutamente (o que gera os modos infinitos) ou enquanto é determina-

da a agir de maneira precisa (gerando modos finitos). Em ambos os casos, é o tipo de ação dos atributos, absoluta ou determinada, que produzirá a totalidade dos modos. Em outras palavras, como o movimento que constitui o círculo gera, pela mesma força, as propriedades necessárias deste, assim também a causa de si envolve a existência e pela mesma ação causa todos os modos finitos e infinitos, sempre com absoluta necessidade.

A demonstração da proposição 29, todavia, não para por aí. Demonstrada a necessidade universal da existência das coisas, é preciso passar à necessidade das operações delas. Dada a imanência de Deus às coisas, a contingência das operações destas contaminaria a causa de si, limitando a infinitude de sua potência. Daí a necessidade de evocar a proposição 26, onde se demonstra que uma coisa determinada a operar o é necessariamente por Deus, sendo impossível, e não contingente, que se autodetermine sem Deus; e também a proposição 27, onde se demonstra que, uma vez determinada por Deus, é impossível, e não contingente, que a coisa se torne indeterminada. Com efeito, a lógica causal do axioma 3 (“*de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito*” [*Ibid.*, p. 47]) é o que garante a inteligibilidade do real e também o que exclui o contingente, tal como compreendido pela tradição, reduzindo-o ao impossível. Afinal, não há potência de contrários se de toda causa dada segue necessariamente o efeito determinado, inexistindo causas sem efeito ou efeitos sem causa. Isso significa que não se pode anular a ação da causalidade imanente, mesmo na esfera prática, de maneira que a liberdade não poderá mais ser pensada como indiferença ou indeterminação.

Por fim, comprovada a necessidade tanto da existência como das operações de todas as coisas, Espinosa pode dar por concluída a demonstração da proposição 29, bem como a exclusão do contingente. E antes mesmo do exame da vontade, que se dará nas proposições subsequentes, já se pode considerar delineada a

chamada ontologia do necessário. Afinal Espinosa já esgotou o espaço para a contingência ao apresentar, em todos os seus desdobramentos, a causalidade imanente que tudo determina. Daí que o livro I da *Ética* possa culminar na identificação entre essência e potência divinas, não como uma exigência extraída do modelo matemático (como foi nossa estratégia aqui), mas como resultado do percurso expansivo da causa de si subjacente a toda a dedução operada no livro.

#### Referências bibliográficas

- ARISTOTE. *Organon, Les Seconds Analytiques*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Physique*. Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*. 2 vols. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DESCARTES, R. *Oeuvres philosophiques*. v. 2. ed. Alquié, Paris: Gallimard, 1999.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: EDUSP, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da Correção do intelecto*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

# Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss<sup>1</sup>

Claudia Hilb

Universidade de Buenos Aires

<sup>1</sup> A ser publicado en *Foro Interno: Anuario de teoría política*, vol. 15, diciembre 2015 (agradezco a la Revista la autorización para la publicación de esta versión). Mi agradecimiento, asimismo a Matías Sirczuk sus comentarios a versiones previas de este texto, como así también el recordatorio de varias de las referencias a Strauss en la obra de Lefort. Las referencias bibliográficas corresponden a las versiones originales en francés e inglés de los textos de Lefort y de Strauss; todas las traducciones son mías.



¿Qué puede tener en común un autor procedente de una importante tradición de izquierda, teórico fundamental de la democracia moderna y por qué no, epígono de la indeterminación que le es consubstancial, como lo fue Claude Lefort, con uno de los críticos más radicales de la moderna democracia de masas y de los peligros del relativismo moderno para la vida política, sindicado, no sin razón, como una de las voces más importantes del pensamiento conservador en el mundo intelectual norteamericano, como lo fue Leo Strauss?

Pese a todo lo que podía distanciarlos, ningún lector de Claude Lefort ignora sin embargo el hondo interés que este profesó por la obra de Leo Strauss. Desde su primera mención en 1960, el nombre de Strauss aparece puntuando, una y otra vez, la reflexión lefortiana. Me propongo, entonces, en este texto, perseguir el rastro del diálogo explícito, pero por qué no también implícito, que Lefort entabló a lo largo de su obra con Strauss, a fin de dar cuenta a la vez de las claves de este interés continuado, como así también de los puntos fundamentales de disenso en los temas que lo jalonaron. No ignoro, ciertamente, que siempre que nos disponemos a leer a un autor buscando en él el rastro de otro, corremos el riesgo de hallar este rastro con mayor insistencia que lo que parece razonable suponer. Y esta búsqueda de la presencia del rastro de Leo Strauss en la obra de Lefort no escapa a la regla: lanzada en la carrera cual sabueso, creo percibir las señales de la presencia de Strauss a cada paso. Y si bien soy consciente de que no debo ceder a la ilusión de creer que el diálogo implícito que estoy procurando establecer haya sido, efectivamente, llevado adelante como tal por Claude Lefort descubro con sorpresa en mi búsqueda que la mención explícita a Strauss es mucho más frondosa de lo que imaginaba, o que lo que creía recordar. Lo cual me incita a dar crédito a la posibilidad de que, incluso cuando no lo nombra, Strauss asome, una y otra vez, en un diálogo silencioso, en los intersticios de la obra lefortiana.

Lefort dedicó de manera explícita a Strauss tres escritos: una reseña del libro de Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, en 1960; un capítulo de su tesis, luego publicada como libro, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*, editada en 1972, y el artículo “Trois notes sur Leo Strauss”, incluido en *Écrire. À l'épreuve du politique*, en 1992. Junto con esos textos, la presencia de Strauss domina la conferencia “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, de 1986,<sup>1</sup> y la mención a Strauss aparece en cada uno de los textos que Lefort dedicó a Maquiavelo, y está desperdigada a lo largo de numerosos otros escritos.<sup>2</sup> A partir de un interés inicial focalizado durante la década de los '60 en la interpretación straussiana de Maquiavelo, Lefort parece encontrar en los años sucesivos, una y otra vez, en la lectura de Strauss un estímulo de primer orden para sus propias reflexiones. Y de hecho, si exceptuamos “La verità effettuale”, artículo dedicado a Maquiavelo, la mayor parte de las menciones a Strauss que encontramos en los escritos de Lefort posteriores a 1980 refieren no ya a la lectura de Maquiavelo, sino – al igual que las “Trois notes sur Leo Strauss” y “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique” –, sobre todo a la consideración straussiana del derecho natural, a su interpretación de la modernidad, y a los avatares del pensamiento y el juicio político en las condiciones intelectuales y políticas de la moderna democracia de masas.

### El punto de partida: Maquiavelo

Partamos, de todos modos, del comienzo: es posible aventurar que el interés de Lefort por la obra de Strauss nace en la intersección que trazan los nombres de Raymond Aron y de Ma-

1 Publicada en Lefort, 2007, pp. 551-568.

2 Para una lista que no pretendemos exhaustiva, además de los textos ya citados véanse los artículos “L'oeuvre de pensée et l'histoire”, y “Machiavel et les jeunes”, ambos en Lefort, 1978, pp. 255-267 y 275; “Droits de l'homme et politique”, en Lefort, 1981, p. 45; “Avant propos”, “La question de la démocratie” y “Hannah Arendt et la question du politique”, en Lefort, 1986, pp. 8-9, 21 y 71 y “La verità effettuale” y “Philosophe?”, en Lefort, 1992, pp. 155-160 y 347.

quiavelo. Raymond Aron, el director de la tesis de Lefort sobre Maquiavelo, era también el director (y uno de los creadores) de los *Archives européennes de sociologie*, en cuyo primer número de 1960 apareció, como señalábamos, la reseña de Lefort sobre *Thoughts on Machiavelli* de Strauss<sup>3</sup>. Aron era por entonces un lector interesado de Strauss, y había dedicado una de las dos largas secciones de su introducción de 1959 a la edición francesa de las conferencias de Weber, “Wissenschaft als Beruf” y “Politik als Beruf”, a un comentario del tratamiento que Leo Strauss hace de Weber en *Natural Right and History*.<sup>4</sup> La reseña de *Thoughts on Machiavelli* de 1960 nos enseña que Lefort ya conocía él también, por entonces, *Natural Right and History*.

El recorrido de los dos primeros textos que dedica a Strauss, y que precisamente tratan de Maquiavelo, transmite claramente la fuerte impresión que *Thoughts on Machiavelli* ejerce sobre Lefort.<sup>5</sup> Pese a sus claras diferencias con la lectura straussiana, Lefort reconoce permanentemente la deuda que su propia interpretación posee con Strauss, y – según escribe Lefort – “ninguna crítica dirigida contra su obra podría a nuestros ojos borrar-

3 Respecto del cruce Aron/ Maquiavelo/ Strauss, en una célebre entrevista publicada en la Revista “L’Anti-Mythes” en 1975, Lefort señalaba que la primera pregunta que le había hecho Aron en ocasión de la defensa de su tesis sobre Maquiavelo había sido: “¿Qué es lo que le permite a Ud. afirmar que es Ud. quien lee de manera adecuada a Maquiavelo, y no, por ejemplo, Leo Strauss?”. Lefort, , 2007, pp. 223-260 [véase p. 256].

4 Podemos imaginar que para Lefort, discípulo de Merleau Ponty, la crítica straussiana de las consecuencias del historicismo y el relativismo, y muy particularmente, de la renuncia a la posibilidad de juzgar acerca del bien y del mal que conlleva, encontrara cierta sintonía con el capítulo que Merleau Ponty dedicó a Weber en *Les Aventures de la Dialectique*. Encontramos en ese texto de Merleau Ponty precisamente la invitación, a la cual Lefort será altamente sensible, a pensar la posibilidad de recuperar la capacidad de juicio, esa que según Strauss el historicismo radical ha terminado por liquidar, desde el seno mismo de la inscripción en la historicidad (cf. Merleau Ponty, 1955, p. 49). Lefort vuelve sobre la crítica de Strauss a Weber en “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, (Lefort, 2007, pp. 553-555).

5 No es nuestro objetivo reproducir aquí la restitución que hace Lefort del argumento straussiano, ni tampoco el detalle de la distancia que establece respecto de las premisas que lo ordenan. Baste con señalar que, como veremos, en la confrontación con el punto de mira de Strauss encontramos los tópicos que continuarán siendo objeto de confrontación de Lefort con la postura straussiana, como así también, las claves del interés sostenido que mostrará Lefort por la obra de Strauss.

la”. (Lefort, 1972, p. 259<sup>6</sup>). La situación paradójica a la que hace frente Lefort en su encuentro con Strauss, aquello que a la vez lo subyuga y lo deja perplejo, es que al mismo tiempo que percibe que Strauss nos franquea en puntos de primera importancia el acceso al desciframiento del discurso maquiaveliano, advierte que la interpretación straussiana está en última instancia siempre puesta al servicio de una tesis que encuentra su punto de sostén no en el discurso maquiaveliano mismo, sino en la afirmación de una verdad externa, la verdad proferida por la filosofía griega. Así leída, la obra de Maquiavelo sólo puede aparecer como un retroceso, como un oscurecimiento, respecto de esa verdad primera: la supuesta novedad de Maquiavelo es, a ojos de Strauss, tan solo el olvido de una verdad, intocada e intocable, conocida por los clásicos.<sup>7</sup> Esta afirmación de un punto privilegiado de emisión de la verdad se prolonga en una concepción de la obra que hace de esta el resultado de una intención perfecta. Strauss, afirma Lefort, atribuye a Maquiavelo una intención precisa en cada una de sus palabras, y hace de él el autor perfecto de una enseñanza intencional destinada a ser elucidada por el lector advertido. La obra es, de punta a cabo, en sus fallas, sus contradicciones, sus omisiones, el resultado de una intención; la filosofía es una enseñanza, el autor un maestro en plena posesión de un saber. Lefort, por su parte, objeta radicalmente tanto la posición de lectura realizada desde un lugar externo de la obra, como así también el supuesto de una escritura perfecta y del pensar como transmisión delibera-

6 Véase también, por ejemplo, *Ibid.* pp. 260, 264, 293, 302, 304. El artículo de 1960 rendía asimismo homenaje a una “interpretación conducida con un rigor y un virtuosismo frente a la cual el lector, persuadido o no de la demostración, no dejará de maravillarse”, a su “ingeniosidad y minuciosidad” y a la “descripción admirable” que propone Strauss de algunas de las contradicciones y ambivalencias del texto maquiaveliano. (Lefort, 1960, pp. 162, 166 y 168). Véase también *Ibid.*, p. 169.

7 Para decirlo demasiado rápidamente, en la lectura de Strauss, los clásicos no ignoraban que la justicia de la ciudad es, como bien lo sabía Maquiavelo, política y no natural; pero la verdad que habrían conocido, y que habría olvidado Maquiavelo, es que es necesario ocultar ese saber a los ojos de la mayoría. Véase por ejemplo Strauss, 1956, pp. 10, 232, 295, o también *Id.*, 1988 [1959], p. 43.

da de una enseñanza (*Ibid.*, p. 290); más aún, es posible sostener que *Le travail de l'oeuvre Machiavel* es en buena medida la exposición de una tesis acerca de la “obra” radicalmente contraria a la tesis de la escritura perfecta sostenida por Strauss, de una obra que no se deja atrapar ni en la intención del autor, ni en el comentario de sus lectores, contemporáneos o extemporáneos, sino que – sin por ello desconocer su materialidad, su emergencia como la obra de un autor, en un tiempo y lugar – a la vez se va forjando como tal en el entrecruzamiento de intenciones y de usos, de tiempos y lecturas.<sup>8</sup> Pero al mismo tiempo que objeta las tesis de Strauss, Lefort no deja de maravillarse por la profundidad y sutileza de la lectura straussiana, y advierte que el arte de leer de Strauss, su búsqueda de una verdad intencional encerrada en las omisiones, las contradicciones, los silencios, le ha permitido producir algunos de sus resultados más notables, de los que la propia lectura de Lefort es tributaria. Dicho de otro modo, en su larga inmersión en la obra de Maquiavelo Lefort parece haber hallado en Strauss a la vez un interlocutor privilegiado y un contrincante de fuste, cuyo desafío de lectura es preciso relevar.<sup>9</sup>

### **El pensamiento político frente al relativismo y el historicismo: la recuperación de la capacidad de juzgar**

Es posible imaginar que a partir de esta primera incursión en el universo straussiano a través de la lectura de Maquiavelo, signada a

8 Es imposible intentar sintetizar en una frase las sutilezas y complejidades de la concepción lefortiana de la relación entre obra y autor, que atraviesa las 776 páginas de su libro y que es el objeto directo del primer y el último capítulo del mismo. Respecto del problema de la historicidad de la obra, es interesante relevar que desde la reseña de 1960 al libro de 1972, Lefort parece haber modificado su comprensión de la relación entre pensamiento e historicidad en Strauss. Allí donde en 1960 percibía una contradicción entre la postulación de un punto desde el cual se habría develado la verdad, y la afirmación de una “comprensión histórica” del pensamiento por parte de Strauss (Lefort, 1960, p. 171), Lefort atribuirá en 1972 esta aparente contradicción a una estrategia intencional (véase Lefort, 1972, p. 263).

9 “Precisarlos es innecesario: si la obra de Strauss nos satisficiera enteramente no tendría sentido proseguir. Su deficiencia es merecedora de nuestra mayor atención”. (Lefort, 1972, p. 260).

la vez por la fascinación y el desacuerdo, Lefort habrá seguido buscando en la obra de Strauss un estímulo para su propia reflexión. Como lo advertíamos más arriba, al observar los núcleos del diálogo que establece Lefort con Strauss desde fines de los años '70 percibimos en efecto que ya no se despliegan esencialmente alrededor de Maquiavelo, sino que se van enriqueciendo, abriendo a otros temas, centrándose sobre todo en la evaluación del lugar que la modernidad democrática otorga al pensamiento de lo político, y en la afirmación de la necesidad de recuperar la capacidad de pensar acerca de la diferencia entre regímenes, de recuperar la capacidad de juzgar políticamente. Como hemos de ver, en esa conversación persiste, aún si bajo otras formas, la tensión que ya vislumbramos en la lectura lefortiana del Maquiavelo de Strauss. Lefort expresa, de manera constante, su admiración por la mirada original y descentrada de Strauss, que da sustento a su crítica radical de la pérdida de la capacidad de juzgar políticamente en la que el relativismo y el historicismo han sumido al pensamiento, a la vez que deja entender también su desacuerdo con algunas de las premisas centrales que la sostienen, en particular con la evaluación straussiana del sentido eminentemente regresivo de la ruptura moderna en lo que hace, precisamente, a la posibilidad de pensar lo político.<sup>10</sup>

Múltiples referencias, implícitas y explícitas, dan cuenta de ese diálogo. Es interesante notar, para comenzar, que cuando Lefort se refiere a la necesidad de recuperar la capacidad de juzgar políticamente, se refiere a su propósito con los mismos términos con los que, en otro lugar, se refiere al propósito de Strauss: se trata, escribe, de “restaurar la filosofía política”.<sup>11</sup> Más explícita-

<sup>10</sup> “A mis ojos, las reflexiones críticas de Leo Strauss poseen una pertinencia indudable, tanto más cuanto que el relativismo no para de difundirse. Pero suscitan no obstante serias reservas”. Véase “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, en Lefort, 2007, pp. 555 y ss. Cf. *infra*, y también Flynn, 2008, pp. 199-205.

<sup>11</sup> Cf. “La question de la démocratie”, en Lefort, 1986, p. 17 (“Mi propósito es contribuer e incitar a una restauración de la filosofía política”), con *Id.*, 1992, p. 285 (“la tarea [para Strauss] sería la de restaurar la filosofía política”).

mente, en el primer párrafo de “Droits de l’homme et politique”, cuando se interroga acerca del carácter político de los derechos del hombre, y de si es posible prescindir de una definición acerca de lo que es propio del hombre, Lefort escribe que “uno de los pensadores más penetrantes de nuestro tiempo, Leo Strauss, planteó algunos ejes valiosísimos para una reflexión al respecto, sin aventurarse a extraer de allí una conclusión” (Lefort, 1981, p. 45). En “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, aborda la pregunta “¿es posible vivir sin puntos de referencia (*repères*) y sin referentes últimos?” a través de un análisis del pensamiento de Leo Strauss (*Id.*, 2007, p. 551). Del mismo modo, en “La question de la démocratie”, Lefort afirma que no es necesario para él extenderse en demasía respecto de “lo que podemos llamar la castración del pensamiento político bajo el efecto del surgimiento de las ciencias sociales y el marxismo”, porque ya “Leo Strauss lo ha denunciado demasiado bien” (*Id.*, 1986 p. 21). La obra de Strauss, lo sabemos, está recorrida por esta preocupación – el pensamiento moderno, signado por el relativismo y el historicismo, ha renunciado a pensar la diferencia entre regímenes –, a la que Strauss consagra explícitamente diversos escritos.<sup>12</sup> Si bien este tópico no es tematizado por Lefort de manera tan específica, lo encontramos presente de manera permanente en el trasfondo de su discusión con las ciencias sociales y el marxismo<sup>13</sup>. Y aunque es

12 Entre muchos otros, véase por ejemplo ‘The three waves of modernity’, en Strauss, 1998; también ‘Progress or return’ o ‘Relativism’, ambos incluidos en *Id.*, 2008.

13 Si bien las referencias textuales pueden multiplicarse, elegimos esta afirmación contundente y de claros ecos straussianos (a quien Lefort nombra varias veces en esa entrevista): “Si se cree que todas las opiniones son equivalentes o que nuestra cultura es solo una entre otras, se es llevado de manera contradictoria a justificar la postura de quienes pretenden, por su parte, poseer la verdad, a quienes tiene sin cuidado el principio del reconocimiento recíproco. El relativismo desata la imbecilidad.” Lefort, 2007, p. 686 (entrevista publicada originariamente en “Le Quotidien de Paris”, 14-2-1992). Las referencias más evidentes son nuevamente “La question de la démocratie” y “Permanence du théologico-politique?”, ambas en *Id.*, 1986 y “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, en *Id.*, 2007 (para la discusión con el marxismo, véase *Ibid.*, p. 552: “Qué importa que se refieran a Hegel o a Marx: si cada formación se encuentra tomada en el advenimiento del espíritu a sí mismo, o en el advenimiento

posible que su influencia primera deba remontarse a *Les Aventures de la Dialectique* de Merleau Ponty observamos sin embargo, leyendo a Lefort, que desde fines de los años '70, aún cuando expresa reservas respecto de la crítica de Strauss, en particular, como anunciábamos, en lo que hace a su evaluación del sentido de la ruptura introducido por la democracia moderna, en casi todas las ocasiones en que Lefort hace mención explícita al efecto de anulación del juicio que resulta de la dominación de la ciencia política y el marxismo lo hace tomando a Strauss por referencia.

Las indicaciones precedentes pueden animarnos también a hallar en la denuncia, por parte de Lefort, de quienes “manipulan con sutileza la diferencia ontológica, y rivalizan en prodigios en la explotación combinada de Heidegger, Lacan, Jakobson y Lévi Strauss, pero recaen en el realismo más insultante desde el instante en que se trata de política”, (Lefort, 1986, p. 18) un eco de la conclusión del diálogo de Strauss con Kojève, a propósito del libro *On Tyranny*, de Strauss. Allí, refiriéndose sin nombrarlo a Heidegger – como Lefort, unas décadas más tarde, se referirá sin nombrarlos a los intérpretes de Heidegger – Strauss le escribe a Kojève que “parece que ambos hemos alejado nuestra atención del Ser y la hemos puesto en la tiranía, porque vimos que aquellos que carecían del coraje para enfrentar las consecuencias de la tiranía (...) se vieron al mismo tiempo obligados a escapar de las consecuencias del Ser, precisamente porque no hacían más que hablar del Ser” (Strauss, 2000, p. 212). Lefort, como Strauss, se eleva contra quienes, porque no hacen más que hablar del Ser o de la diferencia ontológica, pierden la capacidad de pensar la tiranía o la diferencia política. Lefort, como Strauss, se interesa en la pregunta acerca del mejor orden, en la pregunta acerca de cómo juzgar.

de la sociedad a su estadio último, los sistemas políticos no podrán ya de ninguna manera merecer el juicio del filósofo”).

Podemos observar, asimismo, que Lefort no sólo asume la pertinencia de la *crítica* straussiana respecto del efecto de anulación del pensamiento político que operan la ciencia política y el marxismo; Lefort también remite de manera explícita a Strauss al reflexionar acerca del modo positivo en que la filosofía, en su diferencia con la ciencia política, debe abordar *el conocimiento* de lo político, de aquello que constituye lo propio del orden común. En efecto, si observamos el “Prefacio” a *Essais sur le politique*, o la conferencia “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, vemos que el llamado a recuperar la noción de *régimen* como el núcleo para abordar el pensamiento de lo político nos reenvía nuevamente a Strauss. Lefort remite directamente la exigencia de recuperar la noción clásica de régimen – tal como la encontraremos también, por ejemplo, en “Permanence du théologico-politique?” o en “La question de la démocratie” – a la reivindicación que hace Leo Strauss de ese modo de pensar la *politeia*, que – tal como escribe Lefort – “connota a la vez la idea de un tipo de constitución y la de forma de vida<sup>14</sup>”. (Lefort, 2007, p. 552) La restitución de la idea de régimen o “way of life”, inspirada en la idea clásica de *politeia* acompaña la vocación de restauración de la filosofía política, esto es, la exigencia de juzgar políticamente acerca de la diferencia de regímenes, y se contrapone con la reducción de lo político operada, en los términos de Strauss, por el pensamiento moderno, o en los términos de Lefort por el marxismo y la ciencia política.

Esta oposición entre filosofía política y ciencia política se completa, tanto en Lefort como en Strauss, en la confrontación entre filosofía, ciencia política y religión. Aún cuando Lefort no se refiera allí explícitamente a Strauss, no parece descabellado identificar también un diálogo implícito en la confrontación que

14 La frase se repite casi textualmente en *Id.*, 1986, pp. 8-9; Cf. asimismo *Ibid.*, p. 20 y p. 256.

Lefort establece entre filosofía y religión, y entre filosofía y ciencia, en “Permanence du théologique-politique?” En esa contrastación es posible hacer resonar, una vez más, los ecos del viejo conflicto straussiano entre Atenas y Jerusalén, de ese conflicto en el que a ojos de Strauss reside la vitalidad del pensamiento, y que la moderna ciencia política pretende haber superado. Ciertamente, el propósito lefortiano en “Permanence du théologique-politique?” difícilmente pueda asimilarse al propósito de Strauss en las conferencias reunidas bajo el título “Progress or return?” Si frente al rebajamiento de fines operado por la modernidad el propósito de Strauss es ante todo el de poner en escena la competencia de filosofía y religión como contendientes legítimos por la más alta forma de vida en la disputa acerca de lo que se halla más allá de la moralidad de la ciudad, el propósito central del texto de Lefort parece ser el de sostener que la ruptura introducida por el advenimiento de la revolución democrática no debe ser interpretada en clave teológico-política, sino que debe ser observada en toda su novedad, como una ruptura que pone a la sociedad frente al enigma de su institución de una manera radical que, precisamente, no puede ser colmada en clave teológica, con los recursos y las figuras de la teología. Nuevamente, podemos vislumbrar – en este diálogo que imaginamos – una diferencia que ya mencionábamos anteriormente, y que concierne a la evaluación divergente del sentido de la ruptura que introduce la modernidad. Pero me importa subrayar que más allá de esa diferencia, para Lefort como para Strauss, la filosofía y la religión poseen una afinidad fundamental, en tanto nos ponen ambas frente a la pregunta – ignorada por las ciencias sociales – acerca de la distancia de la sociedad con ella misma, y con ella, acerca de la división ineludible de lo social.

### **La imposible coincidencia de la sociedad con ella misma**

Al nombrar esta diferencia de la sociedad con ella misma hemos emergido de esta común interrogación acerca de religión,

filosofía y ciencia un nuevo motivo, que orienta nuestra búsqueda hacia el centro mismo del diálogo que la obra de Claude Lefort entabla con la de Strauss. Este motivo es el de la división ineradicable de la sociedad, o para decirlo de otro modo, el de la imposible coincidencia de la sociedad con ella misma.

Una vez más, no pretendo sostener que Lefort encuentra en Strauss su inspiración originaria, sino tan solo que encuentra en él a un pensador cuya interrogación constituye un estímulo permanente para su reflexión. Una vez más también, si quisiéramos interrogarnos por la impronta originaria del tema de la división, de la imposible coincidencia de la sociedad con ella misma en la reflexión de Lefort, sería ciertamente hacia Maquiavelo y Merleau Ponty que deberíamos dirigirnos. En efecto, entiendo que esta interrogación apunta en Lefort por un lado hacia lo que este llamó la nueva ontología de Maquiavelo, esto es, hacia la afirmación de la naturaleza ineludible de la división política,<sup>15</sup> y por otro lado, y sobre todo, apunta una vez más hacia la afinidad que la interrogación lefortiana posee con la filosofía de Merleau Ponty, que como sabemos circunscribe de diversas maneras la imposible coincidencia entre ser y aparecer, la distancia entre lo simbólico y lo real, en una reflexión que nombra de distintas maneras, y siempre por aproximación lateral, la diferencia ontológica – y sabemos también que el modo en que Lefort nombrará esta diferencia, el modo en que intentará describir aquello que escapa a la descripción, toma caminos claramente Merleau-pontyanos: la carne de lo social, el quiasma, por nombrar solo estos. En la lectura de Maquiavelo, en el diálogo con Merleau Ponty, se va diseñando en el pensamiento de Lefort la afirmación de que “toda sociedad está tomada en una apertura que no hace ella misma” (Lefort, 2007, p.

15 “[L]a sociedad está por principio abierta al acontecimiento; y esto es así porque no se relaciona inmediatamente con ella misma, porque está desgarrada de punta a punta, y que se plantea para ella de manera indefinida la tarea de colmar la brecha en la que se insertan los apetitos de clase y de los individuos”. (Lefort, 1972, p. 425).

563). Y en esa afirmación la democracia moderna aparece como aquel régimen que asume, de una manera inédita, la indeterminación a la que esa apertura la destina. (Acoto, a modo de nota al pie, que la interrogación acerca de si esta doble diferencia – la división de la ciudad en humores, la distancia entre ser y aparecer – culmina en Lefort en una ontología de lo político, o en una fenomenología de la modernidad democrática, es un asunto crucial en el que no podré sin embargo detenerme aquí.)<sup>16</sup>

En todo caso, sea como fuere que lo comprendamos, podemos detectar en este punto el núcleo de irradiación del diálogo incesante de Lefort con Strauss, de sus afinidades, pero también de las divergencias que hemos ido apuntando. Así como creo posible hablar de una doble dimensión de distanciamiento en el pensamiento de Lefort, diré que también la reflexión de Strauss está surcada por una doble distancia: por un lado por la distancia que separa al bien de la ciudad del Bien con mayúsculas, y por el otro, por la distancia que separa a los hombres según su diferente disposición a buscar ese Bien.<sup>17</sup> Dicho de otro modo y muy sucintamente, en tanto el conocimiento del Bien no está a nuestra disposición sino que es objeto de la búsqueda del filósofo, es imposible pretender que la distancia entre el Bien y el bien político pueda ser colmada, que podamos imaginar que el derecho de la ciudad coincide con el derecho natural. Junto con esto, aún si pese a ello, pese a no estar en posesión del conocimiento perfecto

<sup>16</sup> La interrogación acerca de si esta doble diferencia – la división de la ciudad en humores, la distancia entre ser y aparecer – culmina en Lefort en una ontología de lo político, o en una fenomenología de lo político en condiciones de la modernidad democrática, es un asunto crucial y difícil de saldar, en el que no podré sin embargo detenerme aquí. Tanto para Lefort, como para Strauss (véase nota siguiente) el modo en que leemos a cada uno de ellos tiene por supuesto efecto en el modo en que interpretamos la relación entre ambos.

<sup>17</sup> La afirmación de que existe una distancia que separa al bien de la ciudad del Bien con mayúsculas, de que el bien de la ciudad es siempre un bien político, imperfecto, diluido, tiene en el pensamiento de Strauss múltiples derivaciones. Como para Lefort, no puedo detenerme aquí en la explicitación del modo en que leo a este autor, y me conformo con reenviar a las referencias que apoyan mi interpretación. Cf. por ejemplo, Strauss, 1972, pp. 152-153; *Id.*, 1988, pp. 33-37.

de lo bueno y lo justo, pudiéramos afirmar de todos modos que el mejor gobierno sería el de los filósofos – de quienes buscan ante todo el conocimiento del Bien y lo Justo –, esta forma de régimen es también desde esta óptica irrealizable: la existencia de la mejor ciudad supondría el gobierno de los filósofos por voluntad del pueblo, y por su propia aquiescencia; pero ello parece ser imposible en la práctica, porque el pueblo no podría nunca poseer la sabiduría que lo llevaría a desear sin coerción el gobierno de los mejores, y también porque los filósofos no desean gobernar y, de hacerlo, deberían ser obligados a ello (Véase Strauss, 1972, p.141; *Id.*, 2000a, p. 193 ; *Id.*, 2000b, p. 124).

Vemos entonces que esta doble distancia apunta en Strauss, como en Lefort, a una interrogación que asume simultáneamente el carácter elusivo de la búsqueda del Bien, y la naturaleza inherentemente dividida de la ciudad. En esta doble imposibilidad se sostiene en el pensamiento de Strauss como en el de Lefort, la imposibilidad del régimen perfecto. Esta imposibilidad se dice en la obra de Strauss en los términos de la “imposible solución del problema político”.<sup>18</sup> Y merece destacarse que en “La verità effettuale” Lefort, refiriéndose a Maquiavelo, retoma casi textualmente esta frase recurrente de la obra straussiana: escribe allí que “la mejor república (...) no da una *solución* al problema político” (Lefort, 1992, p. 175). Aunque no podemos dejar de advertir que una expresión casi idéntica, la de una “solución histórica del problema político”, aparece también en *Les Aventures de la dialectique* de Merleau Ponty.<sup>19</sup>

18 La referencia a la imposible solución del problema político, y a la pretensión moderna de darle solución, atraviesa toda la obra de Strauss. A modo de ejemplo véase entre otros: Strauss, 1972, p. 25; *Id.*, 1997, p. 6. Cf. asimismo con *Id.*, 1975, esp. pp. 87, 89 y 94.

19 “Una solución histórica del problema humano, un fin de la historia, solo se concebiría si la humanidad fuera algo así como una cosa por conocer, si en ella el conocimiento pudiera agotar el ser, si pudiera arribar a un estado que contuviera realmente todo lo que ha sido y todo lo que puede ser” (Merleau Ponty, 1955, p. 37).

## El diferendo: acerca de la indeterminación filosófica en la modernidad democrática

Entonces: tanto Lefort como Strauss rechazan, desde una común sensibilidad al problema de la filosofía, la idea de la posibilidad de una comunidad perfecta, plenamente reconciliada con ella misma. O para decirlo de otro modo, para Lefort, como para Strauss, toda sociedad se enfrenta al enigma de su institución, y a la pregunta acerca de la justicia de su ordenamiento. Pero quiero sugerir por fin que así como en la sensibilidad común a esta diferencia, que hemos rastreado en el diálogo de Lefort con Strauss, radica a mi modo de ver el punto de mayor afinidad entre ambos autores, es en la evaluación de la diferente significación política de esta diferencia, y con ello, en la evaluación de la significación política de la ruptura moderna, que se diseña la mayor distancia entre ambos.

Y así parece, de hecho, entenderlo el propio Lefort: en “Trois notes sur Leo Strauss”, a través de una lectura sutil de un conjunto de textos de Strauss centrados en la evaluación de la modernidad,<sup>20</sup> Lefort establece claramente su distancia respecto de la crítica straussiana del liberalismo y de la democracia modernos. La crítica de Strauss al liberalismo, señala allí, posee un carácter altamente “subversivo” en tanto ataca los mismos “principios del pensamiento liberal<sup>21</sup>” (Lefort, 1992, p. 268) supone la contraposición de la virtud como principio clásico de la política,

<sup>20</sup> Precisamente, Lefort centra allí su atención en uno de los tres tipos de géneros que, a sus ojos, puede dividirse la obra straussiana, esto es, en aquellos destinados “a poner en evidencia el carácter de la modernidad, o algunos aspectos singulares de la modernidad, enfocándose en la ‘crisis de nuestro tiempo’”. (Lefort, 1992, p. 269). Sin poder realizar aquí una exégesis más profunda de este artículo, volveremos de todas maneras en el último apartado de este texto sobre la presencia de una serie de alusiones veladas muy al estilo straussiano, que parecen dar cuenta de un divertido homenaje de Lefort a Strauss.

<sup>21</sup> Lefort retoma aquí explícitamente el término ‘subversivo’ que Strauss aplica a Maquiavelo. La crítica straussiana, analiza Lefort, no puede comprenderse como una postura conservadora, ni como un llamado al retorno al liberalismo originario, ya que estos dos últimos son ellos mismos fenómenos modernos. Véase también *Ibid.*, pp. 271-273.

al principio moderno de la libertad, entendida como el “derecho a hacer lo que cada uno quiere”, y la adhesión a la “noción de una desigualdad natural”, en oposición a la doctrina moderna “completamente nueva, de la igualdad natural entre los hombres” (*Ibid.*, p. 280). Tal como la concibe Strauss, la modernidad – o lo que Strauss denomina el “proyecto moderno”, en una amalgama que, escribe Lefort, incluye las ideas de ciencia de la naturaleza, de progreso al servicio de la prosperidad, del derecho individual a la autoconservación, del crecimiento continuo de la libertad y la justicia, y otras –, no puede sino conducir a la degradación, si no es a la desaparición de la filosofía política en las aguas del relativismo (*Ibid.*, pp. 286-287). Frente a estas premisas straussianas, Lefort alza sus principales objeciones: el propio Strauss, señala Lefort, sugiere que nada, ni siquiera la dominación de la ciencia moderna, que nos priva de la experiencia primordial de lo político, puede abolir nuestra “disposición natural para juzgar”. Esto es, la recuperación de la capacidad de juzgar no tiene por qué exigir el retorno a Aristóteles, puesto que se alza sobre esta disposición natural de los hombres, en todos los tiempos.<sup>22</sup> Asimismo, la visión de la libertad moderna propuesta por Strauss ignora su “*verità effettuale*”; la libertad política moderna no se resume en la sustitución de la virtud por “el derecho de cada cual a vivir como se le da la gana” (*Ibid.*, p. 278). La libertad moderna comporta una ética, provee a una formación distintiva del carácter que se expresa de manera señalada en el rechazo de la servidumbre.<sup>23</sup> Y por fin, la postura de Strauss supone la convalidación de una “noción de desigualdad natural” que, escribe Lefort, “se ha tornado

22 En su búsqueda de la naturaleza del liberalismo, advierte Lefort, el propio Strauss parte de lo que quiere decir ‘liberal’ o ‘conservador’ para el ciudadano ordinario, y de la constatación de que en las opiniones pre-filosóficas del ciudadano ordinario se expresan ideas sobre lo ‘justo’ o lo ‘necesario’. Por lo tanto, no sería necesario regresar a Aristóteles para recuperar la capacidad de juzgar (*Ibid.*, p. 293).

23 Es por ello, señala Lefort retomando tácitamente un propósito maquiaveliano, que resulta tan difícil que un pueblo habituado a vivir bajo un régimen despótico recupere la voluntad de vivir libre. (Lefort, 1992, p. 296).

impensable”.<sup>24</sup> En suma, “la crítica straussiana de la modernidad posee el defecto de ver solo un lado de las cosas : el otro lado, lo descuida o lo disimula”. Ese otro costado, añadimos, es para Lefort el de la dinámica – de los saberes, de los derechos, de las libertades – abierto por la constitución de una sociedad política que debe encontrar sus propias reglas en ausencia de una norma extrínseca.<sup>25</sup> Lefort objeta el carácter exclusivamente regresivo que Strauss atribuye a la modernidad, que no ofrecería a la filosofía política sino la perspectiva de su degradación, y recusa asimismo toda posibilidad de volver hacia atrás respecto de la noción moderna de la igualdad entre los hombres. Y advierte que la crítica straussiana de la modernidad parece por momentos incompatible, incluso, con algunas de las propias premisas straussianas, al ignorar la latitud que la modernidad ofrece a la conformación de una comunidad de pensamiento – de una comunidad de los filósofos, tan cara a Strauss.

Nos reencontramos aquí con aquello que, de un modo u otro, ya observábamos en los distintos momentos de nuestro recorrido, y que atañe a la evaluación radicalmente disímil que uno y otro autor realizan del sentido del orden democrático moderno. Si para Strauss en toda forma de sociedad habremos de encontrar-nos siempre con la diferencia entre una minoría de hombres aptos para hacer frente a la pregunta acerca de la no-coincidencia de la sociedad con ella misma, esto es, más aptos para la filosofía, y una mayoría necesitada de verdades firmes, para Lefort, la ruptura

24 “Strauss ignora”, escribe allí Lefort, “la experiencia prefilosófica indiscutible de lo irreversible” (*Ibid.*, p. 300).

25 La observación de que Strauss está ignorando “el otro lado de las cosas” evoca la crítica de Lefort a la mirada tocquevilleana sobre el estado social democrático en “La question de la démocratie”: pese a su percepción extraordinaria, señala Lefort, Tocqueville habría por momentos permanecido ciego a la ‘contrapartida de la contrapartida’, en el movimiento en el que la dinámica de expansión de la libertad conducía a una contrapartida de clausura de esa misma dinámica, pero en que esta clausura no podía a su vez ser nunca definitiva (*Ibid.*, p. 299). Véase *Id.*, 1986, pp. 24-25. No obstante el hondo interés que le despierta Strauss, entiendo que Lefort encuentra una mucho mayor afinidad en la mirada tocquevilleana de la democracia.

epistemológica maquiaveliana nos sitúa frente a una manifestación de una división de lo social que inscribe esta diferencia *no* en la naturaleza de los hombres, sino en la naturaleza de lo político. Podemos añadir, parafraseando a Lefort, que para Strauss la pregunta acerca de la naturaleza de la división social remite a la naturaleza humana, mientras que para Lefort, como para Maquiavelo, esta pregunta remite a la naturaleza de la ciudad en tanto tal (Lefort, 1992, p. 166). O también, que si para Strauss la diferencia primordial de pasiones separa a los hombres según estén guiados por el *eros* del conocimiento o por el deseo de objetos menos elevados (como el honor, el reconocimiento, o el deseo de poseer bienes materiales), y esta diferencia afecta de manera ineludible la vida de la ciudad, para Lefort la diferencia de pasiones que separa a los hombres en la ciudad remite a la vida misma de la ciudad, y no a la naturaleza humana por fuera de la polis. Si para Strauss es propio de la naturaleza de la ciudad el tener que dar forma política a la división entre los mejores y el común, Lefort, retomando a su cargo la ontología política maquiaveliana, parece por su parte sostener que es propio de la naturaleza de lo político que de la vida de la ciudad vuelva a surgir, una y otra vez, de maneras diferentes, la división entre quienes desean dominar, y quienes no desean ser dominados. Así, escribe que para nosotros, “que hemos conocido la empresa extraordinaria que bajo el nombre de comunismo se diera por finalidad la plena emancipación del pueblo, la lección de Maquiavelo se ha visto plenamente confirmada por la Historia. De la destrucción de la clase dominante no surgió una sociedad homogénea, sino una nueva figura de la dominación social” (*Ibid.*, pp. 173-174). La lección de Maquiavelo no es una lección sobre la jerarquía natural de los hombres o de sus deseos, es una lección sobre la naturaleza de lo político.

Desde esta diferencia, lo advertíamos, se hace posible observar de la mejor manera la evaluación que realizan Claude Lefort y Leo Strauss del lugar que hace la modernidad, o la modernidad democrática, a la filosofía política o a la interrogación filosófica de

lo político. Esto no es otra cosa que la evaluación que uno y otro hacen de la significación política de la ausencia de certidumbre o más precisamente, de la ausencia de una respuesta última acerca del fundamento de la comunidad. Para Lefort es en el marco de esta nueva ontología política, en que la división de la ciudad ya no remite a una división natural, pre-política o extra-política, que se produce el acontecimiento por el cual la cuestión del orden legítimo se torna en una interrogación carente de una respuesta dada desde fuera, en que “por primera vez se da a ver la noción de un poder sin garante trascendente”. (*Id.*, 2007, p. 603) Y es sólo bajo la forma moderna de la democracia, bajo su forma representativa, que se realizan plenamente las consecuencias de la desincorporación del poder, y que los hombres se encuentran así, en su vida en común, situados frente al enigma de la institución de la comunidad, y frente a la libertad de interrogarse respecto de ese enigma. (Véase por ejemplo, *Ibid.*, p. 612).

Para Strauss, en cambio, este acontecimiento – en que el orden legítimo se torna en una pregunta carente de respuesta – tiene lugar en el despertar de la filosofía a su madurez, en Grecia.<sup>26</sup> Se trata ante todo, para Strauss, de un acontecimiento en el pensamiento, por el cual la filosofía griega, al llegar a su maduración, comprende el carácter siempre político, no natural, del ordenamiento de la ciudad, pero comprende también con ello la necesidad de mantener este saber, que considera letal para la estabilidad del orden, oculto a la mayoría. Como ya lo hemos

26 A la lectura de la excelente contrastación de Claude Lefort y Cornelius Castoriadis realizada por Nicolas Poirier, podríamos advertir que Strauss, como Castoriadis, sitúa el acontecimiento de esta ruptura en Grecia – con la diferencia esencial de que Strauss lo sitúa en el *pensamiento* griego de lo político, y Castoriadis lo situará en la *experiencia* griega de la democracia –, mientras que Lefort, como señalamos, la sitúa en la democracia moderna. Así, al mismo tiempo, la afirmación por parte de Castoriadis de la creación puramente humana del orden, lo situaría esta vez – como señala Poirier – en oposición a Strauss, cuya obra está atravesada – como la de Lefort – por la meditación de aquello que escapa o excede la creación humana, y convertiría a Castoriadis en un lejano discípulo de Hobbes (Véase Poirier, 2011, p. 408).

advertido, la ruptura moderna no introduce, en ese sentido, nada nuevo para Strauss; sólo manifiesta el olvido de la necesidad de mantener en secreto aquella verdad letal para el orden.<sup>27</sup> Lejos de presentar una oportunidad para el pensamiento, el proyecto moderno solo puede llevar a la “desintegración de la idea misma de filosofía política”. (Strauss *in* Lefort, 1992<sup>28</sup>). Solamente unos pocos, especialmente aptos para ellos, pueden en todos los tiempos hacer frente al carácter indemostrable de los valores últimos sobre los que está sostenida su forma de vida, sin abismarse con ello en el relativismo o en el peor de los nihilismos.

Por cierto, Lefort no era ciego al peligro de que la experiencia de la indeterminación pudiera en ciertas ocasiones mostrarse insoportable, e inclinar a los hombres a ceder a la tentación de adherir a cualquier provisión de certidumbre. De ello dan cuenta, de la mejor manera, sus reflexiones en torno de la noción de “servidumbre voluntaria”, forjada por Étienne de la Boëtie, como así también el desarrollo, a través de su obra, de la cuestión de la atracción por el Uno que cimienta la adhesión a los totalitarismos del Siglo XX (Véase, entre otros, Lefort, 1976; *Id.*, 1999). Esta preocupación de Lefort puede sin duda ponerse en relación con el tópico straussiano del peligro que representa para la ciudad la ausencia de una demostración fehaciente de la superioridad de sus valores, estos es, la ausencia de una moralidad entendida como fundada en el derecho natural. No obstante, si para Strauss la modernidad democrática es así el escenario del olvido de la necesaria reserva respecto de un descubrimiento, letal para la ciu-

27 Cf. supra, nota 7. En este punto, la “Auseinandersetzung” de Lefort con Strauss recupera una diferencia que Lefort ya había destacado en la confrontación de las lecturas de Maquiavelo.

28 Citado en Lefort, 1992, pp. 284-285 (La referencia que provee el libro de Lefort parece ser inexacta: en el citado libro de Spaeth [*The Predicament of modern Politics*] aparecen dos artículos de Strauss, “The crisis of our time” y “The crisis of political philosophy”, que luego serán adaptados para ser publicados como, “Political philosophy and the crisis of our time”, en Grahan and Carey, *The post-behavioral era: perspectives on political science*, New York, David McKay, 1972).

dad, proferido por la filosofía clásica, para Lefort la modernidad democrática – aún con sus consecuencias relativistas e historicistas – es el escenario en que se hace posible una interrogación filosófica de una radicalidad sin precedentes. Dicho de otro modo, la experiencia de la indeterminación última constituye para Claude Lefort – y allí radica, por fin, el punto de mayor alejamiento respecto de la mirada de Strauss sobre la modernidad – no un secreto a ser preservado por los más sabios, supuestamente privados de esa tentación, sino la textura misma de la libertad política, que se despliega en el entramado de la democracia moderna.

### **Consideraciones finales: sobre algunas particularidades de la lectura lefortiana de Strauss**

Las conclusiones a las que hemos arribado al final del apartado anterior, que nos han permitido establecer la medida de aquello que acerca a Lefort de Strauss, como así también de la naturaleza del diferendo que los separa, nos han sido facilitadas por la relación de respeto admirativo, pero también de confrontación explícita que propone Lefort con Strauss a través de toda su obra, y de manera más explícita en algunos pasajes de *Le travail de l'oeuvre Machiavel* y sobre todo en las “Trois notes...”. No obstante, es interesante advertir que la propia lectura que hace Lefort de Strauss no siempre facilita la tarea de quien se propone tomar la medida de esa distancia. Ello se debe sin dudas en buena parte al hecho de que a Lefort – fiel a la relación que estableció siempre con todos los autores que lo atraían – le interesa menos la confrontación polémica, que la posibilidad de alimentar su propia reflexión en el diálogo con quienes considera destacados interlocutores. Pero entiendo también que la dificultad puede deberse al hecho de que, en su lectura de Strauss, Lefort parece en algunos momentos hesitar en su interpretación respecto del modo en que Strauss responde, en su obra, al problema que la ausencia de certidumbre plantea en el terreno de los asuntos políticos; y esa hesitación oscurece la identificación cabal de la diferencia que

lo separa de Strauss. Es sobre esto que intentaré concluir. Para anticipar ya esa conclusión, diré que si, en su lectura de *Thoughts on Machiavelli* Lefort parece en ocasiones optar por un Strauss vocero de una lectura excesivamente tradicional del pensamiento clásico, en sus “Trois notes sur Leo Strauss” parece por el contrario por momentos optar por un Strauss insuficientemente antimoderno, prefiriendo ignorar, o por lo menos soslayar, su anti-igualitarismo radical irreductible. De ese modo, Lefort parece ensanchar en el primer caso, y angostar en el segundo, la distancia que lo separa de Strauss precisamente en lo que refiere a la evaluación de la indeterminación, y a su significación política.

A fin de abonar estas afirmaciones, hemos de retroceder un momento nuevamente a uno de los puntos centrales que separaba a Lefort de Strauss en su lectura de Maquiavelo. Para Strauss, recordamos que decía Lefort, la verdad se habría develado completamente para el filósofo en Grecia, en determinado momento y lugar.<sup>29</sup> Es desde esa certidumbre que Strauss rechaza toda novedad en Maquiavelo, que afirma que Maquiavelo no dice nada que los clásicos no hubieran dicho ya, que la supuesta ampliación del horizonte no es sino una contracción. Lefort entiende, por su parte, que Maquiavelo opera una ruptura en el pensamiento político, esbozando como decíamos “una nueva ontología” de lo político (Lefort, 1972, p. 425)<sup>30</sup>: el rechazo de Maquiavelo a pensar los regímenes en términos de su “desnaturalización” da testimonio de una mutación mucho más radical que la de una simple repetición – en voz alta – de lo que decían los clásicos. Da testimonio de una comprensión de lo político según la cual la sociedad se halla, por principio, abierta al acontecimiento, porque se halla esencialmente, irremediabilmente dividida, siempre a distancia

29 “La proposición straussiana de que el pensamiento moderno solo tiene la apariencia de novedad oculta esta otra, de que la verdad se develó plenamente para el filósofo griego”. (Lefort, 1960, p. 160).

30 Según afirma Pierre Manent, “entre Strauss et Lefort, Machiavel es *the bone of contention*” (en inglés y cursivas en el original). (Manent, 1993, p. 174).

respecto de ella misma (Cf. *Id.*, 1972, pp. 303-304; *Id.*, 1992, pp. 159, 160, 166-167, 168, 171-172).

Ahora bien, ¿es esta novedad que Lefort lee en Maquiavelo, y que reprocha a Strauss no haber leído en él, efectivamente una novedad a ojos de Strauss? O dicho de otro modo, ¿está Lefort interpretando de manera exacta la naturaleza del reproche que Strauss dirige a Maquiavelo? En su lectura del Maquiavelo de Strauss Lefort parece por momentos convalidar una lectura tradicional, pero probablemente errada, de la obra de Strauss, que hace de Strauss un simple adalid del retorno al derecho natural, como alternativa al historicismo y al relativismo al que habría abierto la ruptura introducida por Maquiavelo. Pero al mismo tiempo, la lectura de Lefort, sorprendente de inteligencia, lo lleva a dudar de aquello mismo que cree tener por sabido. En efecto, hacia el final del capítulo consagrado a la lectura straussiana de Maquiavelo, Lefort señala que, si está leyendo bien a Strauss, debe concluir que o bien Strauss no ha detectado convenientemente “lo que hay de nuevo en el pensamiento maquiaveliano y en el pensamiento moderno respecto de la filosofía clásica, o bien desconoce el sentido de la filosofía clásica” en tanto “convierte prácticamente en utopía aquello que considera nunca tuvo el estatus de la utopía” (*Id.*, 1972, p. 299). Dicho de manera demasiado simple: o bien, dice Lefort, Strauss no detecta la ruptura que establece Maquiavelo con la postulación de un orden natural mejor, o bien Strauss afirma, sin creerlo, que la filosofía clásica descrea ya ella misma del orden natural mejor.

Por mi parte, creo que Lefort está leyendo a Strauss correctamente cuando dice que Strauss convierte a la filosofía clásica en utopía; solo que añadiría que Strauss no afirma *sin creerlo* que la filosofía clásica descrea de la posibilidad de realización del orden natural mejor. Dicho de otro modo, entiendo que Strauss no *convierte* prácticamente en utopía aquello que considera que nunca tuvo el estatus de la utopía, porque considera, precisamente, que la ciudad perfecta ha tenido siempre, para el pensamiento

clásico, el estatus de utopía. “El mejor régimen”, escribe sin ir más lejos Strauss en *Natural Right and History* “es, en sí mismo – para utilizar un término acuñado por uno de los más profundos estudiosos de la *República* de Platón – una ‘utopía’” (Strauss, 1972, p. 139). Entonces, si bien Lefort parece convalidar la lectura habitual de Strauss como portavoz del derecho natural, su impactante perspicacia en la lectura del *Maquiavelo* de Strauss lo lleva a dudar de esa lectura, y a imaginar una hipótesis que a nuestros ojos es correcta – la interpretación de Strauss está transformando a la filosofía clásica en utopía –... pero a casi desechar esta hipótesis por improcedente.<sup>31</sup> En todo caso, si efectivamente Strauss convierte prácticamente al derecho natural en utopía, entonces la afirmación de Strauss de que Maquiavelo no dice nada que los clásicos no supieran ya toma otro sentido. Maquiavelo estaría pronunciando en voz alta una verdad que los clásicos conocían, pero que creían necesario ocultar, y esta verdad es la que dice que el derecho natural es imposible por naturaleza.

Ahora bien, creo posible discernir que, a medida que avanza en su diálogo con Strauss, Lefort parece dudar cada vez más de que Strauss convalide, en efecto, el derecho natural clásico; con el tiempo, “el hueso de la discordia”<sup>32</sup> ya no se situará tanto para Lefort en la evaluación de la irreversibilidad de la experiencia histórica, y de la pregunta acerca de cómo reconstituir un punto de anclaje para el juicio, puntos que articulan el desacuerdo de

31 Para decir lo mismo de otro modo: una manifestación más de la inteligencia sorprendente de la interpretación de Lefort es, a nuestros ojos, el hecho de que llega a vislumbrar esta posibilidad a partir de su lectura del *Maquiavelo* de Strauss aún sin considerar, por su parte, que esa sea la postura que sostiene Strauss en su lectura de la filosofía clásica. Pero al desechar finalmente dicha hipótesis, Lefort soslayaría la centralidad que posee para la comprensión de la filosofía según Strauss la imposibilidad de convalidar lo justo por naturaleza – o dicho de otro modo, la importancia del descubrimiento de la filosofía como *búsqueda* de una verdad que no está a su disposición, y también, la importancia que posee para la ciudad ocultar este hecho. Esta misma hesitación respecto de la postura straussiana respecto del derecho natural parece acompañar la lectura que hace Lefort de Strauss en otros comentarios (Véase en particular Lefort, 2007, p. 567; *Id.*, 1986, p. 71).

32 Retomo la expresión de Pierre Manent. Cf. *supra*, nota 31.

Lefort con la interpretación straussiana de Maquiavelo, sino precisamente en lo que entiendo es la clave esencial del diferendo entre ambos: en la comprensión de la relevancia política de la experiencia de la indeterminación.<sup>33</sup> Pero si la opción de Lefort por un Strauss excesivamente iusnaturalista en *Le travail de l'oeuvre Machiavel* tal vez llevaba a amplificar las distancias entre ambos autores, es posible que la lectura lefortiana de la mirada de Strauss sobre la modernidad en “Trois notes sur Leo Strauss” tienda por el contrario a suavizarlas en exceso.

Vuelvo también aquí sobre algo ya dicho: como señalaba más arriba, en “Trois notes sur Leo Strauss” Lefort parece sugerir que la implacable crítica straussiana de la modernidad resulta por momentos incompatible con algunas de las propias premisas de Strauss. Para abonar mi hipótesis del modo más sintético, me referiré a dos aseveraciones que realiza Lefort en ese texto. La primera: Lefort afirma allí que la sugerencia de Strauss según la cual la democracia moderna no sería ya una sociedad política, esto es, no sería ya una sociedad asentada sobre una moralidad pública específica,<sup>34</sup> (Lefort, 1992, p. 294) no solo es contradictoria con su llamado a restituir la filosofía política –¿cómo podría, pregunta Lefort, restituirse la filosofía política desde una sociedad tal? – sino que es contradictoria con la obra de Strauss en ella misma, ya que dicha obra parece incitarnos a la vez a honrar y a condenar a la democracia moderna. Parece incitarnos a honrarla, escribe, porque “es ciertamente a partir de la situación en la que nos colo-

33 Tal vez sea más ajustado decir que Lefort mantiene la afirmación de que hay algo del orden de lo irreversible, que Strauss estaría ignorando, pero que ese “irreversible” ya parece menos ser la imposibilidad de mantener la afirmación del derecho natural que la de negar la experiencia moderna de la libre igualdad. También esta sugerencia merecería, por cierto, un desarrollo en ella misma.

34 Véase también “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, en Lefort, 2007, p. 558. Con la mención de la “sociedad política”, o del carácter político de las sociedades, Lefort refiere a la afirmación straussiana según la cual “cada sociedad política deriva su carácter de una moralidad pública o política específica” (Véase Straus en Graham, Carey, 1972, p. 242).

ca, de la obligación en la que nos sitúa de avanzar sin referentes, que se abre la posibilidad – no como dice Strauss en otro lugar, de abandonarnos al relativismo o de tomar el bien allí donde nos place – sino de establecer, a nuestro propio riesgo por cierto, un diálogo entre los filósofos, de dar existencia a una *comunidad de los filósofos*” (*Ibid.*, 1992, p. 283).

Ahora bien, ¿nos incita Strauss efectivamente a honrar la democracia como lugar privilegiado para la emergencia de una *comunidad de los filósofos*, como sugiere Lefort? Querría argumentar, por mi parte, que la situación en la que la democracia moderna nos coloca no parece ser para Strauss de ninguna manera una oportunidad para la apertura del diálogo entre filósofos, sino que parece representar ante todo un peligro para la filosofía, enfrentada a las condiciones del descenso hacia la segunda caverna, la caverna bajo la caverna platónica – la caverna del dogmatismo relativista.<sup>35</sup>

Lefort, ciertamente, no lo interpreta de ese modo. La manifestación más clara de ello es la segunda aseveración a la que quería referirme: siempre en “Trois notes...”, Lefort sostiene que la afirmación straussiana de que la educación liberal es “el esfuerzo indispensable por fundar una aristocracia en el interior de la so-

35 Es posible que Lefort no hubiera tenido acceso a los textos tempranos de Strauss en los que aparece por primera vez la referencia a la segunda caverna, sólo accesibles en alemán hasta una fecha bastante reciente, y que por ese motivo no prestara una atención particular a este asunto en el texto sobre la educación liberal al que refiere. Hasta donde he podido saberlo, *Philosophy and Law* no se encontraba entre los libros de la biblioteca de Lefort, y de todos modos su primera edición en inglés data tan solo de 1995, fecha posterior a la escritura de las “Trois notes...”. En *Philosophy and Law* – en una entretanto célebre nota 2 a la Introducción – Strauss refiere a la imagen de la segunda caverna “antinatural”. Solo será posible emerger de la caverna a la luz de la filosofía si previamente hemos ganado el acceso a esa caverna platónica de la ignorancia natural, ascendiendo desde la segunda caverna antinatural, signada por la afirmación dogmática del relativismo. Ese ascenso será provisto por “el aprendizaje a través de la lectura” (“lesendes Lernen”) de la historia de la filosofía; sólo ese aprendizaje a través de la lectura de los grandes textos podrá devolvernos a la caverna natural de la ignorancia – es decir, disolverá el dogmatismo relativista que nos conduce a afirmar que no hay valores universales. (Strauss, 1995, pp. 135-136). La primera mención que hace Strauss de la Segunda caverna se encuentra en un texto de 1931, “Besprechung von Julius Ebbinghaus” (*Id.*, 1997, pp. 437-439).

ciudad democrática de masas” es “una engañifa”<sup>36</sup> (Lefort, 1992, p. 276). Por mi parte, considero en cambio que se trata de una afirmación esencial: entiendo que para Strauss, la fundación de una aristocracia en el seno de la sociedad democrática de masas, lejos de ser una engañifa, es precisamente el camino para lograr el ascenso, por lo menos de los mejores, desde el relativismo moral de la segunda caverna en la que nos ha arrojado la modernidad, hacia el gusto por las distinciones morales de la primera caverna, la caverna platónica. Y es sólo desde ese gusto por las distinciones morales que puede ser posible para Strauss restaurar la filosofía, ya no como la afirmación dogmática de la ausencia de valores y distinciones morales, sino como su interrogación. Esto es, la caída de los hombres de los tiempos democráticos en la segunda caverna no favorece la posibilidad de la filosofía, ni de la conformación de una “comunidad de los filósofos”, sino que equivale a una pérdida de la disposición a sostener las decisiones y los juicios sobre principios morales, llevando a elevarlos en última instancia como simples preferencias o desde la pura afirmación del derecho arbitrario, individual, a elegir. Dicho nuevamente de otro modo, el descenso de la modernidad a la segunda caverna, lejos de favorecer la posibilidad de constitución de una comunidad de pensamiento, dificulta de manera inédita su conformación. Al desechar la figura de la fundación de una aristocracia que emergería desde el seno de la segunda caverna de la democracia, Lefort parece a mis ojos diluir la radicalidad de la crítica straussiana de la democracia igualitarista moderna, su crítica de la experiencia de la indeterminación como experiencia política y su convalidación de esta experiencia como experiencia exclusiva del filósofo, que por el bien de la filosofía, y por el bien de la ciudad, ha de perma-

36 La palabra que utiliza Lefort es *un leurre*. La frase de Strauss que cita Lefort pertenece al artículo “What is liberal education?”, (Strauss, 1968, p. 5). Ese artículo es objeto del comentario de Lefort en la segunda de las “Trois notes...” (Lefort, 1992).

necer oculta al vulgo.<sup>37</sup> El hecho de diluir dicha radicalidad le permite afirmar que Strauss es contradictorio en su condena de la democracia moderna, a la que no podría sino honrar y condenar al mismo tiempo, y le permite también achicar la distancia, en este punto a mis ojos infranqueable, que separa a uno de los teóricos más lúcidos y originales de la democracia moderna, como es Claude Lefort, de uno de sus críticos más radicales e incisivos, como es Leo Strauss.

### Y sin embargo (ahora sí, para finalizar)...

Lefort, decía, podría estar interpretando erróneamente la afirmación de Strauss respecto del esfuerzo por conformar una aristocracia en el seno de la democracia de masas, porque ignoraría la relevancia de la figura de la segunda caverna en el pensamiento de Strauss. Ahora bien, dicho esto, no puedo soslayar el hecho curioso de que Lefort alude sin embargo a la segunda caverna, no en “Trois notes...”, allí donde a mi modo de ver habría resultado esperable, sino en el prefacio a *Écrire*, esto es, al libro que contiene ese artículo; y no alude a ella en referencia directa a Strauss, sino en referencia a Nietzsche, en un párrafo que comienza, eso sí, refiriéndose a Strauss. Y que la referencia a la segunda caverna no tiene allí el sentido que, a nuestro entender, tiene en Strauss, sino que por el contrario sirve a más bien a una crítica de la escritura perfecta, o sea, sirve más bien *contra* Strauss (Lefort, 1992, p. 13)<sup>38</sup>.

37 Tal vez un signo del poco interés que manifiesta Lefort por la afirmación straussiana de la desigualdad natural entre los hombres se muestre en la transcripción errónea de una afirmación de Strauss: la frase de Strauss que señala que la libertad de elegir entre dos opciones es “the only kind of intellectual independence of which *many* people are capable” (Strauss, 1988, p. 23; énfasis mío) deviene en la versión de Lefort “la seule indépendance intellectuelle *dont les gens sont capables*” (énfasis de Lefort!), es decir, se ha generalizado a todas las personas. (Véase Lefort, 1992, p. 264). (Cf. Strauss, “Persecution and the art of writing”, en *Id.*, 1988). La edición francesa traduce correctamente “la seule indépendance intellectuelle dont *la plupart* des gens soient capables” (Strauss, *La persécution et l’art d’écrire*, Paris, Agora, Presses Pocket, 1989, p. 56. Énfasis mío).

38 La referencia remite allí a la idea del carácter ingobernable de la escritura, del enraizamiento del pensador en su tiempo, “del enigma singular que le plantea el

Llegando al final de mi recorrido, ¿debo exacerbar la búsqueda de la presencia de Strauss en el texto de Lefort para asignar a esta doble presencia de la segunda caverna – la presencia de su ausencia en las “Trois notes...” –, donde la habríamos esperado, y su utilización explícita, aparentemente *contra* Strauss, en el prefacio, allí donde no teníamos por qué esperarla – un sentido que es preciso interpretar? ¿Debo atribuir a ese hecho, sin dudas digno de interpretación de haber sido producido por Strauss,<sup>39</sup> una significación también en la pluma de Lefort? Mi búsqueda del rastro de Strauss en el texto de Lefort casi me autorizaría a hacerlo: en el trayecto me he topado con una descripción de su propia escritura por parte de Lefort que me ha llamado la atención por sus inconfundibles ecos straussianos: como para el propio Strauss, o como para el Maquiavelo, el Spinoza, o el Farabi al que nos ha introducido Strauss a lo largo de su obra, se trata, indica Lefort, ante todo de preparar el terreno de la interrogación “haciendo vacilar las convicciones” del lector.<sup>40</sup> Junto a esta descripción de su estrategia de exposición he encontrado, asimismo, algunas marcas de un arte de escribir en los que me atrevo a reconocer ecos straussianos. Pondré fin a mi labor de sabueso explicitando uno de ellos, referido por añadidura al propio Strauss: en la página 262 de sus “Trois notes sur Leo Strauss”, Lefort describe el modo en que – según Strauss – el filósofo procede para protegerse de la persecución, escribiendo en un doble registro que aparecerá

presente”, siempre en exceso de cualquier doctrina o de cualquier teoría.

39 Es sabido que Strauss desarrolló su lectura de los autores clásicos sostenida en la premisa de la diferencia entre escritura esotérica y exotérica, y que él mismo practicó dicho arte de escribir desde los años cuarenta en adelante.

40 “Para volver perceptible para los lectores la dinámica de la democracia, la experiencia de una indeterminación última de los fundamentos del orden social, de un debate interminable sobre el derecho, debí intentar no solo hacer vacilar sus convicciones, sino también su relación íntima con el saber, debí intentar despertar en ellos un sentido de la interrogación que pudiera inducirlos a hacer el duelo de la ‘buena sociedad’, y al mismo tiempo a escapar a la ilusión de que aquello que parece real aquí y ahora coincide con lo racional”. “Philosophe?”, (Lefort, 1992, p. 349). Cf., por ejemplo, con “Persecution and the art of writing”, o “How to study Spinoza’s *Theological-political treatise*”, ambos en Strauss, 1988).

como inocuo para la gran masa de lectores, pero que será comprendido en su profundidad por aquellos a quienes sus escritos están realmente destinados. “Cosa que logra (...) a través de la ocultación de algunos nombres o de determinadas referencias, de manera tal de despertar la atención de quienes están hechos para comprenderlo, y de dejar estúpido al número mayoritario de los lectores” (Lefort, 1992, p. 262. Énfasis mío). Concluiré, entonces, señalando que la expresión “dejar estúpido” a una mayoría es una expresión inhabitual en francés y también – como posiblemente no pueda ignorarlo ningún lector de Lefort y de Strauss – un giro que aparece dos veces en *El Príncipe* de Maquiavelo, y sobre el que el propio Lefort llama la atención en *Le travail de l'oeuvre Machiavel*.<sup>41</sup> Al referir al arte de leer – y también, veladamente, al arte de escribir de Strauss- con palabras de Maquiavelo, pero elidiendo a la vez el nombre del florentino, Lefort, me atrevo a sugerir, está rindiendo a Strauss un homenaje de alto vuelo, asimilándolo tácitamente al propio Maquiavelo, en un gesto indudablemente straussiano.

¿Me habilitan las marcas straussianas del texto lefortiano a considerar que la mención de la segunda caverna en el prefacio de *Écrire* a la que me refería recién es una señal de que Lefort, lejos de ignorar el sentido que Strauss otorga a este tópico en lo que concierne al peligro que corre la filosofía en los tiempos de-

41 En el capítulo VII de *El Príncipe*, refiriéndose a la *virtù* de Borgia, Maquiavelo describe como tras encomendar a Remy d'Orque la pacificación por la fuerza de la Romaña, una vez logrado el objetivo Borgia lo hace ajusticiar en la plaza pública para mostrar que era d'Orque, y no él, el culpable de la violencia de la pacificación. Maquiavelo advierte que “la ferocità del quale spettacolo fece quelli populi in uno tempo *rimanere satisfatti e stupidi*”. Asimismo, en el capítulo XIX, a propósito de la *virtù* de Severo, capaz de conservar la amistad de los soldados pese a maltratar al pueblo, escribe que “sua virtù lo facevano nel conspetto de' soldati e de' populi sí mirabile, che questi *rimanevano quodammodo attoniti e stupidi*, e quelli altri reverenti e satisfatti” (todos los énfasis son míos). Como se advierte, en las dos ocasiones la expresión utilizada, *rimanere stupidi*, es la misma que emplea aquí Lefort : dejar estúpido, «rester stupide», que no es una expresión muy usual en francés. A la vez, en *Le travail de l'oeuvre*, Lefort escribe: “si nos atenemos al argumento y a su extraña conclusión, los lectores [de Maquiavelo – CH] quedan ‘satisfechos y estúpidos’, al igual que había sucedido, según nos había dicho el autor, con los súbditos de Borgia”. (Lefort, 1972, p. 345. Agradezco a Agustín Volco por haberme ayudado a volver a dar con esta cita).

mocráticos, opone a esa lectura de la imagen nietzscheana otra interpretación que no he sabido reconocer? No me atrevo a ir tan lejos, pero tampoco me atrevo a negarlo de plano, y a suponer con ello que he detectado algo, en Strauss, que Lefort simplemente no vio.

Sea como fuere, quiero creer que el rastro straussiano que he perseguido y encontrado en el texto lefortiano me autoriza a dejar la cuestión en suspenso. Aludiendo a los placeres de la lectura esotérica, Leo Strauss dijo en alguna ocasión que quien lee a Maquiavelo y no sonrío por lo menos una vez por página se habrá perdido lo mejor. Lo mismo, sin duda, podemos decir respecto de Strauss sus lectores. Y debo decir que yo misma he sonreído más de una vez, más que en todas mis innumerables lecturas precedentes de Lefort, en la búsqueda a través de su obra del rastro de Leo Strauss.

#### Referências bibliográficas

- FLYNN, B. *Lefort y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- LEFORT, C. “Machiavel jugé par la tradition classique”. In: *Archives européennes de sociologie*, I, 1960, pp. 159-169.
- \_\_\_\_\_. *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. “Droits de l'homme et politique”. In: *L'invention démocratique*. Paris, Fayard, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981.
- \_\_\_\_\_. “Le nom d'un”. In: LA BOËTIE. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.
- \_\_\_\_\_. *La Complication. Retour sur le Communisme*. Paris: Fayard, 1999.

- MANENT, P. “Vers l’oeuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort”. In: HABIB, C.; Claude MOUCHARD, C. *La démocratie à l’oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Éditions Esprit, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- POIRIER, N. *L’ontologie politique de Castoriadis*. Paris: Payot, 2011.
- STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- \_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1988 [1959].
- \_\_\_\_\_. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (ed.). Detroit: Wayne State University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Thomas Pangle (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Natural right and history*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Persecution and the art of writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza’s critique of religion*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Political Philosophy: six essays*. Hilail Gildin (ed.). Indianapolis: Pegasus/Bobbs-Merrill, 1975.
- \_\_\_\_\_. “Political philosophy and the crisis of our time”. In: GRAHAM JR, G. J.; CAREY, G. W. (eds.). *The post-behavioral era: perspectives on political science*. New York: David McKay, 1972.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and Law*. Albany: SUNY, 1995.

\_\_\_\_\_. "Besprechung von Julius Ebbinghaus". In: MEIER, H. (ed.) *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1997.

# O Estado: segurança e insegurança<sup>1</sup>

Homero Santiago

Universidade de São Paulo

<sup>1</sup> Este é o texto-base de uma aula proferida no concurso de livre-docência em “Filosofia geral” realizado no Departamento de Filosofia da USP em maio de 2012. O trajeto um pouco esquemático explica-se por sua essa circunstância. Limitamo-nos a desdobrar algumas alusões, precisar e umas poucas vezes atualizar as referências bibliográficas, dar ao material um título que é o mesmo do ponto então sorteado.



Como sabemos, a instituição Estado vai mal das pernas. Num pastiche do que Michel Foucault certa vez afirmou sobre o homem, talvez calhasse vaticinar: o Estado é uma invenção recente que, se ainda não morreu, está prestes a alcançar seu fim – muito provavelmente por irrelevância. De fato, embora as definições, as concepções de Estado variem bastante, um dos elementos mais pregnantes de nosso correntio é o parecer de que Estado, nascido no alvorecer da modernidade para tornar-se a mais importante das instituições políticas modernas, encontra-se em franco declínio no período da globalização. Fala-se na necessidade de diminuir o raio de ação do Estado, em desmonte do Estado, em sua incapacidade para regular a economia, e assim por diante. Para não ficarmos no vazio das ideias anônimas, convoquemos dois pontos de vista que, sem embargo de seus pressupostos teóricos diversos, exprimem essa mesma tese forte do senso comum hodierno.

Primeiramente, o alentado estudo de Martin van Creveld (2004), professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, intitulado *Ascensão e declínio do Estado* e cuja publicação original é de 1999. Após um longuíssimo trajeto que vai das organizações tribais a nossos dias, conclui-se o irreversível declínio do Estado. Processo que não seria por si só ruim. “Pode haver até algumas regiões e alguns países que continuem a vegetar como sempre fizeram, sem acompanhar o ritmo acelerado das mudanças”. Mas a novidade, pondera o autor, haverá de ser favorável a muitos. “É, sobretudo, uma questão de disposição para descartar as antigas certezas e adaptar-se ao admirável mundo novo que nos aguarda. Em alguns lugares a mudança será pacífica. O resultado será uma prosperidade sem precedentes, quando as fronteiras nacionais se tornarem menos importantes, a tecnologia progredir, as oportunidades econômicas se abrirem e os transportes e as comunicações permitirem que diversas culturas fecundem umas às outras” (Van Creveld, 2004, p. 602).

Uma visão não tão bela mas que por outras vias apresenta similar diagnóstico de declínio do Estado é a encontrada no italiano Antonio Negri, que desde a década de 60 se revelou um ar-

guto e persistente analista da forma-Estado e já ao início dos anos 70 identificara a crise do que então nomeava “Estado-plano” e a sua conseqüente transformação em “Estado-crise” (Negri, 2006, p. 39). Pois o desfecho dessa crise consumir-se-ia em nossa época, graças à globalização. Segundo *Império*, livro de 2000 de autoria de Negri e do americano Michael Hardt, a globalização das trocas produziu um “mercado global” e “circuitos globais de produção” que deram forma a uma nova lógica e estrutura de comando e, sobretudo, a um novo tipo de supremacia, o qual hoje compete com a soberania dos tradicionais Estados-nação. A soberania nacional viria paulatinamente diminuindo, sempre a demonstrar um menor poder regulador relativamente ao capital, que concomitantemente se fortalece ao juntar-se ao Estado e dobrá-lo desde dentro. “O declínio dos Estados-nação é, num sentido profundo, a plena realização da relação entre o Estado e o capital” (Hardt, Negri, 2005a, p. 256).<sup>1</sup>

Estão aí duas análises importantes que fornecem uma moldura mais precisa a algo que, reiteremos, faz já algum tempo ingressou com força no senso comum bem pensante: a certeza do declínio da instituição estatal. Isso a ponto de não poucas vezes justificar o desinteresse (quando não o menosprezo) pelo tema outrora candente do Estado, seja no que se refere à *teoria* (chama a atenção, por exemplo, o bem conhecido texto de Deleuze (1992) sobre as “Sociedades de Controle”, seminal para muito da reflexão política contemporânea, silenciar completamente sobre o Estado), seja no concernente à *prática* (a título de ilustração, tomo a liberdade de invocar uma experiência pessoal: em novembro de 2011, numa aula pública na ocupação sob o Vale do Anhangabaú em São Paulo organizada pelo movimento Ocupa

1 Pode-se ponderar que em *Multidão* (Hardt, Negri, 2005b), livro publicado poucos anos depois, a tese é nuançada (uma seção inclusive intitulada-se “O Estado forte está de volta”); não nos parece porém haver uma mudança essencial no que concerne ao diagnóstico de época.

Sampa, pode constatar quanto a ideia de Estado tornou-se uma espécie de besta negra, cuja ojeriza talvez só seja suplantada pela palavra “partido”).<sup>2</sup>

Pois bem, isso posto, queremos desde logo lançar uma questão, ou antes, uma suspeita. Será que as coisas se passam efetivamente como no-las pintam o correntio? Será esse cantilenado declínio do Estado algo real ou só uma espécie de ilusão de ótica política? Ponderemos. É lógico que o mero fato de haver eleições não constitui um dado determinante para demonstrar a relevância do Estado; mas por que continua sendo tão importante ganhar eleições, e portanto contar com personagens-chave nos aparatos estatais? Para não irmos além daquilo que os jornais evidenciaram nos momentos mais duros da interminável crise europeia, basta ter em mente os casos da Itália e da Grécia e dos tais “governos técnicos” que lhes foram impostos pela “troika” (Comissão Europeia, Banco Central Europeu, Fundo Monetário Internacional);<sup>3</sup> ou ainda o temor gerado pela vitória do socialista François Hollande nas eleições presidenciais francesas em maio de 2012 contra Nicolas Sarkozy (mesmo que todos, especialmente a grande imprensa, se apressassem em tranquilizar-nos dizendo que a capacidade de ação do recém-eleito era mínima).

Ora, se o Estado não passa de reles moribundo, por que tamanhos cuidados com quem vem ocupar a primeira cadeira? Perguntar não ofende, como ajuíza o conhecido adágio; mas tampouco é capaz de demonstrar coisa alguma. Permitamo-nos contudo, nessa interrogação, ao menos reconhecer um indício a justificar nossa suspeita: é possível que o propalado declínio do Estado não seja tão óbvio quando confrontado aos fatos. E por

2. Informações sobre o Ocupa Sampa podem ser encontradas à página: <https://ocupa-sampa.milhara.org/>. Sobre os diversos movimentos “Ocupas”, ver Carneiro, 2012.

3. Sobre a noção de governo técnico, sua antiguidade e seu poder mistificatório ao santificar a separação entre técnica de governo e política, aconselhamos a leitura do artigo de Musto, 2011, que muito oportunamente retoma as considerações marxianas acerca do gabinete Aberdeen, na Inglaterra, entre dezembro de 1852 e janeiro de 1855.

isso arriscaremos tomar como fio condutor destas considerações um palpite, cuja razoabilidade será precisamente aquela permitida pela suspeição aduzida: longe de estar em declínio, o Estado permanece uma peça fundamental de poder, quiçá até um pouco mais que noutros tempos; um instrumento de poder que não pode ser desprezado nem sequer por seus mais renitentes inimigos (veremos como os neoliberais demonstraram saber muito bem disso). Quem sabe a aparência de redução do poderio estatal deva-se a uma verdadeira recomposição (uma esperta reformatação, para ceder um pouco ao gosto vocabular dos tempos) desse poder, com o escopo preciso de torná-lo mais apto a atuar no novo período que se abre com os inícios da globalização (a partir de meados da década de 70); e um dos elementos essenciais dessa recomposição, provavelmente o mais importante e exatamente aquele que vai aqui nos interessar, é a *redefinição das relações do Estado com a ideia de segurança*. A centralidade que sugerimos atribuir a esse aspecto, entre outros nada desprezíveis, não vem ao acaso. Desde o início da modernidade, e portanto desde o aparecimento mesmo dos Estados-nação, o tema da segurança esteve vinculado à própria definição de Estado bem como à determinação de seus objetivos. Restringindo-nos a dois nomes fundamentais da reflexão seiscentista sobre o Estado, é o que se lê tanto em Hobbes quanto em Espinosa: a função, logo o escopo do Estado, é garantir a “segurança” dos cidadãos; se não for para isso, ele de pouco ou de nada serve (Cf. Hobbes, 2003, pp. 143 e 148<sup>4</sup>).

O que se passa hoje? Fala-se muito, demasiado na “segurança” que é ou deve ser patrocinada pelo Estado. Mas em que sen-

4 A finalidade dos homens que se põe a viver sob um Estado é “a precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”, daí o soberano poder usar todos os recursos que achar conveniente “para assegurar a paz e a defesa comuns” (Cf. Hobbes, 2003, pp. 143 e 148). O escopo do Estado é “libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança” (Espinosa, 2003, p. 302). Não desconsideramos o sentido amplo da ideia de segurança entre os seiscentistas em comparação com o nosso; por ora não o discutiremos porque será isso mesmo que estará em questão neste artigo.

tido? Tomando por base alguns estudos recentes que logo mencionaremos, é possível reconhecer uma transformação na própria concepção dessa “segurança” que a modernidade esperava do Estado, de tal modo que nossa hodierna “segurança” torne-se uma noção cujo efeito primeiro, por caminhos tortos mas não incompreensíveis, é a *insegurança*. Ao realizar o tradicional imperativo da segurança, uma vez que a ideia assumiu novo sentido, o Estado hoje se torna produtor de insegurança; e o faz na maior parte das vezes por redução de suas obrigações, desregulamentação, mudanças, supressão de antigos direitos. O Estado se reduz, verdadeiramente, porém (eis o ponto) isso não quer dizer menor poder, muito menos irrelevância da instituição. É possível que enxerguemos pouco Estado porque vivenciamos demasiada insegurança. De que forma *menos* Estado pode significar *mais* poder estatal? Por algum artifício o Estado tornou-se agente de insegurança, produtor de insegurança, fonte importante de poder porque administrador maior da insegurança de que o sistema (que o leitor nos permita aqui a vagueza do termo) depende.

Eis a hipótese de trabalho de que gostaríamos de partir. Uma sorte de mudança conceitual e estrutural do tema da segurança que deve ser proporcionada pelo Estado que gera a aparente diminuição do seu raio de atuação em simultaneidade com o aumento real de seu domínio. Busquemos desenvolver a hipótese em quatro passos: 1) Estado e neoliberalismo; 2) a estratégia da insegurança no início do séc. XIX; 3) a “segurança” hoje; 4) algumas considerações finais.

\* \* \*

Segundo David Harvey, num precioso estudo sobre o assunto, o que costumamos nomear “neoliberalismo” apresentou-se, desde seus inícios, como um “projeto voltado para restaurar o poder de classe”, “um projeto político de restabelecimento das condições da acumulação do capital e de restauração do poder das elites econô-

micas” (Harvey, 2008, pp. 26-27; o quadro se enriquece bastante com a consulta a Harvey, 2009). Tudo, em suma, cuja realização topava obstáculo, maior ou menor dependendo do caso, numa espécie de “compromisso” entre classes e Estado que se delineara a partir do New Deal norte-americano, sob Roosevelt,<sup>5</sup> e das primeiras formulações de um Estado de bem-estar social à europeia, cuja certidão de nascimento reconhece-se no relatório sobre a segurança social de William Beveridge.<sup>6</sup> Desse ajuizamento amplo, o que nos interessa pelo momento destacar é que tal “projeto” (de que um dos traços mais característicos é a renitente desconfiança teórica relativamente à ação estatal) só chegou a efetivar-se contando com o apoio decisivo de governos *fortes*, portanto sempre à mercê da tão malfadada ação estatal. Muito significativamente o primeiro experimento neoliberal, conforme a narrativa de Harvey, foi o chileno. Ou seja, as teorias da assim chamada Escola de Chicago, invariavelmente empenhadas na liberdade dos mercados, só lograram ganhar a realidade oportunamente aliadas ao porrete da ditadura de Augusto Pinochet. Depois disso somente, o mundo mais “civilizado” (com imprescindíveis aspas) conheceu o modelo de Margareth Thatcher, que embora não tenha sido exatamente ditatorial, não sem motivo mereceu o epíteto “dama de ferro”.

O que entender por tal “Estado forte”? Um Estado que se fortalece na medida exata em que deixa de ser um campo de forças em conflito, internamente atravessado por relações de classe

5 O New Deal é tema bem conhecido e não vamos nisso insistir; limitamo-nos a remeter ao estudo de Limonicic, 2009, pp. 238-239, que analisa o processo sob a perspectiva das relações entre trabalho, capital e Estado, culminando em 1950, com os chamados “Acordos de Detroit”, no estabelecimento de um “sistema privado de bem-estar”.

6 Em plena guerra, Beveridge é chamado a presidir uma comissão encarregada de reorganizar as políticas sociais do governo britânico. Em 1942 apresenta um plano de reformas cujo princípio é o de que “o liberar-se das necessidades é uma das liberdades essenciais da humanidade”, condição a ser conquistada por um completo programa de amparo social: educação, renda mínima, saúde, aposentadoria, seguro desemprego (Cf. Beveridge, 1942; *Id.*, 2010). Todo o ideário do bem-estar social será marcado por tais escritos, que à época angariam grande sucesso. Quanto à implantação do *welfare* europeu, ver Judt, 2008.

em confronto. O ideário neoliberal, como não é segredo a ninguém, preconiza um Estado apolítico, técnico, e por isso capaz de desempenhar o papel de patrocinador imparcial e impiedoso da ordem. Ocorre que, contas feitas e por incrível que pareça, a clássica imagem do Estado-Leviatã não está tão distante dessa concepção de Estado, o qual idealmente deveria pôr-se sobre tudo, pairar sobre os antagonismos sociais dobrando-os segundo seus ditames.<sup>7</sup> Com efeito, duas das marcas maiores do Estado neoliberal, sempre na esteira de Harvey, são: primeiro, o apreço pela administração de técnicos e uma profunda desconfiança com relação à democracia, inclusive em seus rituais mais simples (não custa lembrar o episódio de Nicolas Sarkozy e Angela Merkel indignados só pelo fato de os gregos, à iminência da bancarrota, terem ousado cogitar um referendo acerca de certas mudanças de rumo na Grécia)<sup>8</sup>; em segundo lugar, um inegociável privilégio do judiciário na balança montesquiana dos três poderes, já que “o conflito e a oposição devem ser mediados pelos tribunais” e “soluções e remédios para todo e qualquer problema devem ser buscados por meio do sistema legal” (Harvey, 2008, p. 77).<sup>9</sup> É por conta desses dois traços essenciais que o Estado neoliberal almeja funcionar, se não como o agente (termo que horrorizaria os neoliberais) decerto como o fiador de uma acumulação de capital desentrevada. No mais recente *O enigma do capital*, que analisa a crise das hipotecas nos EUA, Harvey é insistente ao defender a

7 Uma vez que atrás mencionamos Deleuze, justiça seja agora feita com a remissão a algumas linhas muito precisas em que ele e Guattari estabelecem o nexo fundamental aqui em foco: “o Estado totalitário não é um máximo de Estado, mas antes [...] o Estado mínimo do anarcocapitalismo (cf. Chile)” (Deleuze, Guattari, 2012, p. 176). Quanto à problemática do Estado nesses autores, fica o reenvio ao instigante estudo de Sibertin-Blanc, 2013, que infelizmente não consideramos ao preparar este texto.

8 Cf. “Sarkozy e Merkel advertem que referendo grego influenciará manutenção na Zona Euro”, 3 de novembro de 2011, disponível em: <http://pt.euronews.com/2011/11/03/sarkozy-e-merkel-advertem-que-referendo-grego-influenciara-manutencao-na-zona/> Trata-se de uma única indicação; notícias similares se podem encontrar aos montes com uma simples busca na internet.

9 Observe-se que muito da hoje denunciada “criminalização dos movimentos sociais” deve-se a isso.

tese de que não existe financeirização da economia sem Estado; em especial na ausência de um Estado apto a torná-la um fato; como ele conclui, o “nexo entre o Estado e as finanças há muito tempo funciona como ‘sistema nervoso central’ da acumulação capitalista” (Harvey, 2011, p. 69).

Visto isso, inevitável perguntar: poderá dito Estado ser qualificado de “fraco”? O Estado “mínimo” dos neoliberais pode simplesmente ser considerado uma instituição em declínio? É razoável desconfiar que não. Pelo contrário, tomadas as coisas sob um ângulo que não seja o do senso comum ou quem sabe do senso interesseiro, trata-se de um Estado cuja pretensa e aparente fraqueza constitui uma força secreta. A sua alegada debilidade é antes a mistificação de uma fonte incomparável de poder, já que lhe permite, com mão de ferro, impor goela abaixo de toda gente os imperativos do mercado e da acumulação de capital bem como o poder de classe. É a aparência de capenga que lhe faculta desatretrar-se dos impedimentos advindos do social, pairar sobre a sociedade e no limite destruí-la, mediante ditaduras e também no plano das ideias (impossível não recordar aqui Thatcher: “a sociedade não existe, apenas homens e mulheres individuais; e há famílias”; apud Harvey, 2008, p. 92).

O mecanismo privilegiado dessa operação é a *limitação* de qualquer poder proveniente do social, portanto o *controle* rígido da sociedade; o que por sua vez se consegue, queremos crer, com um expediente muito preciso cuja análise aqui nos toca: a redefinição, e aplicação ampla dessa redefinição, da ideia tradicional de *segurança* cuja incumbência seria do Estado. Não que se trate de um artifício inteiramente novo, mas é que no período dito neoliberal, isto é, a partir de meados dos anos 70, assume tonalidades, meios e justificativas renovadas. A fim de percebê-lo, vale a pena retroceder um pouco no tempo, para na sequência reatarmos o fio da contemporaneidade.

\* \* \*

Foucault, na segunda aula de seu curso sobre o *Nascimento da biopolítica*, ao analisar o imbricamento entre o liberalismo e uma nova arte de governar que vai tomando forma na virada do XVIII para o XIX, chama-nos a atenção para um processo determinante (e para nós deveras esclarecedor): a ascensão da categoria “mercado”, teórica e praticamente, é simultânea ao imperativo de limitar a potência pública. “Não se podia pensar a economia política, isto é, a liberdade do mercado, sem pôr ao mesmo tempo o problema do direito público, ou seja, a limitação da potência pública” (Foucault, 2004, p. 40). Eis que uma ciência, uma teoria não pode ser concebida senão sob o amparo de um ato de força prática; um pouco como, pelo que vimos em Harvey, as obsessões teóricas dos garotos de Chicago precisaram inicialmente, em benefício de sua própria pensabilidade, da colaboração ativa de Pinochet.

Essa “limitação da potência pública” identificada por Foucault não era fato invisível aos homens da época. O jovem Marx percebera movimentação semelhante, como se depreende de um texto de 1844. A economia política inglesa, explica ele, compreende o pauperismo que então se alastrava como uma particularidade da legislação inglesa tradicional sobre os pobres, a qual seria excessivamente benévola com os miseráveis. Na medida em que obrigava as paróquias a prover auxílio aos necessitados e permitia a cobrança de impostos para tanto, tal legislação não faria senão gerar mais pobreza, pois os pobres ficariam desobrigados dos cuidados com seus próprios interesses, em especial o de superar a sua condição miserável (nos termos de certos debates brasileiros atuais, o problema estaria no descuido relativamente ao que se costuma denominar “porta de saída”). Daí, arremata Marx, a ocasião de uma nova lei dos pobres no ano de 1834, em perfeita coincidência com um momento de intensa ascensão do capitalismo inglês e que servisse para equacionar a existência dos pobres (da qual de maneira alguma se podia abrir mão) e novas exigências econômicas e políticas.

O pauperismo foi tomando a forma de uma instituição nacional [...] tornando-se [...] objeto de uma administração ramificada e bastante ampla, uma administração que, todavia, não possui mais a incumbência de sufocá-lo, mas de discipliná-lo, de perpetuá-lo. [...] O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrativas e beneficentes, retrocedeu aquém delas. Ele se restringe a administrar aquele pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão (Marx, 2010, p. 35).

Tudo naturalmente feito, como autoriza e recomenda o breviário da luta de classes, com a preciosa “benevolência policial”, responsável por dissuadir os espíritos mais renitentes.

O que podemos apreender dessas considerações não é pouco. Um Estado, mediante o uso da legislação, é capaz de restringir a potência pública, discipliná-la, e o faz com precisão e grande senso de oportunidade, na ocasião devida – para ficarmos só no caso da nova legislação inglesa mencionada, impossível esquecer que ela surge exatamente num momento em que pobres e trabalhadores começam a questionar sua situação e dão os primeiros passos rumo à organização de suas reivindicações; a década de 1830 marca o início do movimento cartista e a nova lei dista só 8 anos daquela que será, aos olhos Friedrich Engels, a primeira demonstração de força do proletariado inglês: a greve de 1842, por ele denominada “insurreição”, que para a região algodoeira de Manchester (cf. Engels, 2010, principalmente o capítulo “Os movimentos operários”; para uma análise dos eventos de 1842, ver Marcus, 1980). E não só isso. Imprescindível salientar ainda a peculiaridade do artifício legislativo em questão: sua eficácia provém não tanto do que faz quanto do que impede de continuar sendo feito. A limitação do social identificada por Foucault e tão bem ilustrada por Marx dá-se, entre outras formas possíveis, pela *produção da insegurança* conseguida graças à *desincumbência* de obrigações para com os pobres que o Estado inglês assumira havia séculos, processo que tem esteio numa determinante recompre-

ensão da própria essência da pobreza. Ao medo permanente da fome acrescenta-se a perseguição e a mácula social; a pobreza tornada crime, passível de punição, prisão ou internamento nas famigeradas *workhouses* (que tinham fama tão ruim que era preferível qualquer trabalho miserável ao recolhimento compulsório, como nos relatam Engels, 2010, p. 318 e Marcus, 1980, pp. 17-18).

Relativamente a nosso assunto, está aí um expediente a ser bem discernido. Ao desincumbir-se de suas obrigações seculares para com os pobres, e assim atuar menos, o Estado efetua um ato de força pelo qual possibilita a ascensão e estabelecimento do mercado mediante um novo tipo de administração, e portanto atuando mais e abrindo uma nova frente de ação: a *administração dos pobres*. Pode parecer paradoxal, mas não. A desregulação (não se obriga ninguém a pagar impostos para custear obras de caridade) é uma forma precisa de controle que visa regulamentar, por outras vias, a massa trabalhadora (o “material humano”, diriam alguns) que tem de estar disponível para a relação assalariada ao invés de, como se apregoava, ficar vagabundeando a expensas da caixa paroquial.

\* \* \*

Feito esse excursão, voltemos ao núcleo de nossa hipótese. Cabe indagar, antes de tudo, se não seria esse processo que acabamos de avistar no século XIX semelhante àquele que conhecemos pelo menos desde os anos 80 do XX. O Estado fraco do liberalismo inglês “clássico” não se parece em algo com o Estado fraco de nossos dias?<sup>10</sup> Como aquele solidificou as bases da acumulação, não serviu este a restaurar suas condições de possibilidade?<sup>11</sup> Ainda

10 O adjetivo “clássico” é a entender-se no sentido que lhe reservam Engels e Marx ao falar da Inglaterra do período; cf. Engels, 2010, pp. 41, 45; Marx, 1983, p. 12. No mais, ainda aqui são pertinentes as considerações marxianas analisadas por Musto, 2011.

11 Engels notava que, apesar de o Estado aparecer como um “estorvo” ao burguês, cujo “ideal seria operar numa ordem social privada de Estado”, ele “não pode dispensar o Estado” (Engels, 2010, p. 309). São as mesmas contradições que Harvey detecta no neoliberal.

que não tratemos de processos idênticos, cremos plausível identificar uma convergência. *Mutatis mutandis*, em ambos os casos a diminuição do Estado, particularmente a desincumbência de certos encargos que eram de sua alçada, constitui uma política de produção de insegurança que se presta ao enfraquecimento do social ou pelo menos de parcela importante dele; ou pela própria organização estatal, ou sob a anuência do Estado, toma forma um poder que se exerce, não só mas prioritariamente, pela insegurança e disseminação do medo. Por isso mesmo, nos dois casos, a redução da ação estatal, a ampliação dos setores em que o Estado *não* deve intervir é a ser lida como signo de seu fortalecimento, de um ganho de autonomia, que simultaneamente o liberta das amarras e pressões sociais e produz, no plano das aparências, a impressão de sua debilidade, até mesmo de seu declínio.

Não haverá maneira mais esclarecedora de captar algo da natureza desse processo – paradoxal só na aparência – que pela temática tradicional da “segurança”, aquela mesma que, reitera-se, desde a abertura da modernidade esteve firmemente vinculada ao estabelecimento dos Estados-nação. Pois esse fortalecimento do Estado se alcança por uma decisiva transformação da ideia; novas determinações, deslocamentos de sentido, por assim dizer, que quadram todos à diminuição da potência social e simultâneo aumento da potência dominante, na medida em que fazem da “segurança” produtora certa de “insegurança”. Repassar brevemente três dessas redeterminações bastará para conduzir-nos ao ponto que pretendemos alcançar.

### Segurança jurídica

Qual justificativa poderia ter, na história das relações entre justiça e segurança, a ideia de uma segurança *jurídica*? Sumariamente, proteger os cidadãos da arbitrariedade das autoridades instituídas, garantir-lhe acesso à justiça e aos direitos previstos, permitindo assim o conflito político dentro de certos limites, para lá dos quais só valeria a lei do mais poderoso. É o que se depreen-

de da arguta análise que Claude Lefort faz das críticas marxianas, n' *A questão judaica*, à “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”. Não está lá apenas o apanágio de uma nova sociedade, como também uma conquista, ambígua mas certamente uma conquista, do que podemos designar alguns dos constituintes essenciais da noção de segurança jurídica. A mera afirmação de que todo homem é inocente até prova em contrário, por exemplo, já “supõe que há inocentes, culpados e terceiros, suscetíveis de confundir arbitrariamente uns e outros ou de saber distingui-los”. Destarte, a declaração promove de maneira decisiva um inédito “desintrincamento do poder e de direito” (Lefort, 1987, pp. 54-55).

Aqui, novamente, o recurso à história do neoliberalismo de David Harvey é elucidativo. O marco de uma verdadeira ressignificação da ideia de segurança jurídica pode-se localizar na crise fiscal da cidade de Nova York nos anos 70. O governo municipal já vinha enfrentando graves complicações financeiras desde a década anterior por conta dos gastos e dos empréstimos assumidos. Tudo é piorado pelo cenário de crise mundial e, principalmente, no começo da década de 70, pela decisão do presidente Richard Nixon de reduzir drasticamente a ajuda federal aos programas do município que atendiam populações excluídas. Em 1975 os banqueiros recusam-se a rolar a dívida da cidade e ela simplesmente vai à bancarrota. Para o salvamento das finanças nova-iorquinas, a contrapartida exigida, embora cara, logo é alcançada: a “total liberdade de gestão das receitas de impostos a fim de pagar em primeiro lugar os acionistas, ficando o que restasse para ser empregado em serviços essenciais”. Um “golpe”, conclui Harvey (Harvey, 2008, pp. 54-55), contra o governo eleito da cidade. Ato de força bruta similar ao chileno, se não na forma ao menos nos efeitos, a patentear que doravante, entre os contratos e as populações, assegurados devem ser os primeiros, depois, só depois e se possível, as segundas. “Segurança jurídica”, a partir de então, assume um significado claro por sua contundência, isto é, insegurança para as populações, para os cidadãos.

## Segurança social

Uma transformação semelhante à anterior é detectável no que podemos denominar, de forma genérica, “segurança social”. A ideia de que há direitos essenciais como educação, saúde, aposentadoria, alimentação, etc., conheceu um longo período de formação e impôs-se aos poucos como resultado de aguerridos conflitos sociais; fato é que, ao fim e ao cabo, logrou uma inflexão fundamental na maneira de se conceberem os objetivos do Estado, especialmente a partir de meados do século XX: mesmo Estados que não satisfaziam tais direitos, ao menos no plano de sua legitimação não podiam simplesmente renegá-los. Ora, o que descobrimos nos dias que correm? A segurança *social*, portanto da alçada da sociedade, vê-se aos poucos substituída pela ideia de segurança *individual*, de inteira responsabilidade do indivíduo, ao qual cabe garanti-la pela conquista (a imagem bélica é apropriada) de um bom emprego, com boa renda, graças a seus esforços pessoais, sua dedicação e competência no trabalho, sua eficácia no planejamento das coisas da vida. Pior, como efeito dessa situação, a conduta eficaz daquele que é capaz de assegurar-se por conta própria delimita reversamente o campo dos não-enquadrados, os ineficientes, irresponsáveis, que merecem ser punidos com a insegurança – um pouco, ainda aqui, como à época de Marx. Num interessante estudo de Loïc Wacquant (2006), justamente intitulado *Punir os pobres*, o quadro é amplamente analisado. Segundo o autor, um dos paradigmas dessa estratégia de penalização pode ser identificado na “Lei sobre a responsabilidade e o trabalho”, aprovada em 1996 nos EUA sob o governo Bill Clinton, que visava economizar bilhões de dólares mediante o corte de benefícios à infância, a idosos e mães solteiras. É suficiente um trecho para elucidarmos o que está em jogo:

Como pode uma sociedade em que, em 1995, uma mãe em cada duas e uma criança em cada cinco [...] viviam abaixo da linha oficial de pobreza continuar convencida que a miséria que atinge tantos dos seus membros

mais vulneráveis seja consequência de suas falhas individuais? [No caso a maternidade fora do casamento]. A resposta a essa interrogação deve ser buscada na radicalização da ideologia estadunidense da família, da infância e da maternidade que faz das mães sem maridos (e dos filhos sem pai) seres anormais, incompletos, suspeitos, que ameaçam a ordem moral e sobre os quais o Estado deve exercer um severo controle. (Wacquant, 2006, p. 96; interpolação nossa)

Assim é que grandes parcelas da população são marginalizadas, isto é, postas em situação de aguda insegurança, relegadas à própria sorte, sem auxílios, inculpadas pela própria miséria. (À semelhança de uma imagem, um dado também é capaz de valer por mil explicações: em meados da década de 80, volta-se a falar seriamente em “desemprego voluntário”, noção que parecia sepultada desde a abertura da *Teoria geral* de Keynes.<sup>12</sup>)

### Segurança pública

Atualmente, no que concerne ao termo “segurança”, nenhuma associação é tão imediata quanto aquela que a vincula ao criminalidade e da necessária defesa, contra ela, da parte das “pessoas de bem”; a tal ponto que todo o campo semântico da palavra parece hoje poder ser recoberto por tal questão. A “segurança pública” e a ordem que ela visa garantir tornam-se, em última instância, assunto de polícia. Significativa restrição que faz da segurança, que se punha noutros tempos como escopo estatal à maneira de garantia de uma vida cômoda, das condições para o livre desenvolvimento das potencialidades, um objeto de política policial; o que, por sua vez, torna a polícia um instrumento de política pública. Ou antes a devolve a tal posto; pois como vimos Marx constatar em 1844 relativamente à nova lei dos pobres, para

12 Ver a análise da “teoria clássica do emprego” e a avaliação que se segue no cap. 2: “Os postulados da economia clássica”, de Keynes, 1983.

funcionar ela precisa contar com a “benevolência da polícia”; afinal é esta que lá na ponta tem de efetivar o que se decide nos palácios.

Sob essa perspectiva, não espanta que a própria noção de “ordem pública” possa revelar-se, tão amiúde, produção organizada de intranquilidade e insegurança para parcelas marginalizadas da população; uma política de Estado (e foi o caso da notória política de “tolerância zero”, admirada mundo afora e não fortuitamente nascida numa Nova York posta de joelhos por banqueiros) que enfraquece o social pelo amedrontamento, pela criminalização dos questionamentos mais incisivos (assimilados a “desordens” inaceitáveis), não poucas vezes por um processo de encarceramento em massa. A respeito deste último ponto, aliás, o mesmo Loïc Wacquant há pouco invocado trata longamente daquilo que, na esteira de Foucault, chama de “grande confinamento”; fenômeno que a seu ver marca o final do século XX e dá forma a um “Estado penal” cujos cidadãos são pobres, pretos, árabes, imigrantes, toda a sorte de “escória” (expressão, não custa lembrar, que o então presidente Sarkozy utilizou em 2005 para designar os jovens revoltosos da periferia parisiense, em sua maioria filhos de imigrantes).

Vão aí apenas algumas indicações que não pretendem esgotar o tema de uma nova “segurança”, seus diversos sentidos e seus efeitos determinados na produção de “insegurança”; muitos desdobramentos ainda seriam possíveis, a abordagem de outros aspectos, sobretudo como se chegou ao ponto de razões de Estado poderem sacrificar liberdades em nome justamente da segurança. De qualquer modo, parecem-nos dar conta de balizar três considerações que já foram mais ou menos afloradas e que devem justificar a ideia de que o Estado, longe de ter-se tornado ente irrelevante, ainda hoje é instituição de enorme importância e que merece nossos cuidados, práticos e sobretudo teóricos:

1ª) Pelo prisma do par segurança/insegurança delimita-se uma renovada forma (de raízes antigas, mas ainda assim renova-

da) de poder, cujo exercício se dá sobretudo pelo aparato estatal. Esse controle é capaz (e que nos seja permitido aqui saudar mais uma vez Espinosa) de dominar não apenas corpos como também almas, manipulando com argúcia alguns afetos que são naturalmente nossos, especialmente medo e esperança.<sup>13</sup>

2ª) Dito exercício de poder ocorre privilegiadamente na esfera estatal, e de maneira muito peculiar *por subtração*; o que tem como decorrência o aparente enfraquecimento do Estado e do poder mesmo que é o seu – e nisso reside toda a esperteza do expediente. Por exemplo, a supressão de um direito trabalhista parece fraqueza, pois o Estado se teria dobrado a interesses de empregadores (ora, para que serve se não consegue nem mesmo manter um direito? só pode estar em declínio); contudo, revela-se aí a força do Estado como instrumento de poder daqueles que o comandam e conseguem impingir, por meio dele, seus propósitos. Estamos no registro da regra de três, onde menos vale mais. A instituição não se enfraquece, fortifica-se, inversamente, na proporção mesma em que enfraquece a sociedade.

3ª) Mediante uma reinterpretação do imperativo estatal da segurança, pode-se estabelecer a produção sistemática de insegurança, disseminação e organização do medo (de ficar desempregado e sem amparo financeiro, de adoecer sem acesso à saúde, de não ter como pagar uma escola razoável aos filhos, etc.). Não se trata exatamente de administrar a pobreza, mas de enfraquecer a sociedade para controlá-la, torná-la disponível, dócil aos mandamentos da acumulação capitalista; por meio do expediente da “insegurança”, produzir a precariedade em larga escala, de corpo

13 “Tem um outro sob o seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.” (Espinosa, 2009, cap. II, §10)

e principalmente de espírito.<sup>14</sup> Processo de enfraquecimento do social e simultâneo aumento do poder do Estado e dos dominantes. Daí, assim como tanto se fala em acumulação do capital, ser necessário também falar em *acumulação de poder*, e perceber que o Estado ainda é o lugar privilegiado para o exercício dessa atividade.

\* \* \*

Na contramão dos diagnósticos de irreversível declínio da instituição estatal ou de sua pura e simples irrelevância, Harvey (Harvey, 2011, pp. 276-277) arremata sua análise da crise norte-americana concluindo ser impossível, ainda hoje, efetivar-se uma nova ordem sem contar com o poder dos Estados. Será acertado esse ajuizamento? Nos limites que nos traçamos, seria demasiado avançar uma resposta. Contudo, pensamos que dentro desses mesmos limites e lastreados no trajeto feito, ao menos um dado pode ser bem estabelecido: o erro contido no desinteresse pelo

14 Numa análise notável em que compara a situação dos camponeses alemães e a dos proletários ingleses e acerta o alvo como nunca, Engels detectou a causa principal da proletarianização nas condições de vida disseminadas pela produção capitalista inglesa: absoluta despossessão, completa incerteza quanto ao futuro mais imediato, império do acaso, inteira disponibilidade à exploração. “A *insegurança* de sua vida, a necessidade de viver cada dia com um salário sem saber o que lhe acontecerá na manhã seguinte – em suma, aquilo que faz deles proletários”; (Engels, 2010, p. 155; grifo nosso). Nenhuma das analogias possíveis entre a situação do proletariado inglês e a do nosso “precarizado” deve ser considerada casual. A precariedade atual (cujos contornos são mais e mais esmiuçados por uma literatura que não para de crescer) não seria novo desdobramento de um traço essencial do domínio capitalista (a promoção da insegurança)? Os meios são novos, evidentemente, porém a disponibilidade a qualquer coisa e a inteira mercê ao acaso acarretadas por condições hoje rotineiras como o endividamento (cf. Lazzarato, 2012) ou a fragilidade e a auto-inculpação trazidas pela depressão laboral (cf. Pereira, 2011) seguem muito úteis ao controle social. Ora, se assim for, dir-se-á que nosso tempo acaba por se mostrar mais “clássico” que o período do Estado de bem-estar nos países centrais, quando a acumulação capitalista dependia de um uso arrazoado, e por isso encontrava-se um pouco amarrada, pela ideia de segurança. (A título de exemplo e em claríssimo contraste com a mencionada lei norte-americana “sobre a responsabilidade e o trabalho”, ver o estudo de Dalla Costa, 1997, que mostra como a legislação newdealista de proteção familiar servia aos interesses capitalistas de reprodução de mão de obra apropriada às suas necessidades de então.)

tema do Estado; atitude não raro demonstrada por muitos dentre os que se preocupam com a transformação do presente ordenamento de coisas.

Miremos o caso dos neoliberais, que por volta dos anos 60/70 estavam realmente empenhados em alterar o rumo das coisas. É flagrante que dessa falha teórica não podem ser acusados, pois que sempre reconheceram, não obstante as aparências, a posição-chave do Estado para a efetivação de qualquer mudança importante. Fora o Estado que a partir de meados do século XX impusera certos freios à livre atuação do capital, ou melhor, sob pressão do social (embates variados, greves, ameaças de revolução que se gestavam por toda parte) fora ele tornado um instrumento importante para tal efeito. Ora, o neoliberal arguto bem se apercebeu disso e daí seu “projeto” de restauração das condições ótimas de acumulação jamais ter deixado de incluir uma séria reflexão sobre o Estado e os meios mais adequados de usá-lo em acordo com seus intentos. Imunes às preocupações transcendentais que costumam obsedar os filósofos (definições, meios de fundamentação e legitimação), os neoliberais estavam livres para considerar a instituição estatal sob o prisma das *práticas* e dos *efeitos*, indagar como moldá-los a fim de contribuir com seus propósitos; em suma, serem *úteis* ao seu programa transformador.<sup>15</sup>

Algo desse modo de pensar o Estado bem que nos pode inspirar a reflexão.

Antes de tudo, resistir à tentação de essencializá-lo; afastar a ideia de que seja essencialmente mau, não ceder à fantasia de que seja essencialmente bom; nem encarnação terrena do racional

15 No citado curso sobre o *Nascimento da biopolítica*, Foucault contrapõe dois modos de considerar o Estado e suas ações. Um primeiro, filosófico; outro, o da economia política, que toma o objeto “do lado de seus efeitos”, quer dizer, em vez de uma “objeção externa à razão de Estado” (tal ação é legítima? justa? bem fundada?) trata-se de permanecer no “campo da prática governamental” e perguntar pela utilidade ou inutilidade das ações (Foucault, 2004, pp. 16-17). Um estudo aprofundado desse ponto encontra-se em De Lagasnerie, 2013.

nem figuração da barbárie. O Estado-Leviatã tanto quanto o Estado-Providência revelam-se imagens pobres, incapazes de exprimir todas as facetas e ambiguidades do retratado. Pior, no âmbito da prática, essas alternativas solidárias conduzem frequentemente a posições extremas: à perfeita submissão, ou porque o poder estatal seja efetivamente bom ou porque seja invencível; à rejeição em bloco, ou por ser o Estado efetivamente mau ou por não passar de um QG de classe dominante que não merece senão a destruição. Nada disso. Como toda instituição humana, o Estado é *ambíguo*. E importante é restituir-lhe à ambiguidade, repondo-o como lugar sempre permeável a disputas, pressões, tensões, embates de classes, grupos, indivíduos, que podem conduzi-lo para lá e para cá em benefício de seus intentos. Se o Estado é um dos campos privilegiados de acumulação do poder, não haveria por que abrir mão desse importante instrumento de transformação social. Em suma, para lá da aparência de irrelevância, é necessário pôr a questão adequada: para que serve? qual sua utilidade?, sabendo usá-lo, se for o caso, sem pejos nem ilusões.

Eis um desafio premente que se deve impor sobre o senso difuso de declínio do Estado: *retomá-lo* como tema; *reaprender* a considerá-lo; *repensá-lo* em novos termos.<sup>16</sup> Como? Queremos crer que uma via promissora é analisar o Estado (sua relevância, sua utilidade, seu poder) pelo prisma do par segurança/insegurança. Primeiramente, com isso não nos afastamos da própria tradição moderna que, qual já observado, concebe a instituição estatal como se justificando prioritariamente pela promoção da segurança, e portanto à guisa de promotor das bases para uma vida

16 É justo observar que o historiador Tony Judt (2011), estipula a mesma tarefa (repensar o Estado) e ressalta sua urgência. Trata-se de um livro instigante, entre outros aspectos, especialmente por sua leitura política do neoliberalismo e compreensão de como o aspecto crucial dessa corrente desenvolveu-se menos no plano econômico que na reelaboração de nossas concepções de Estado; os pontos fracos (por exemplo, pouco se pergunta quanto o *welfare* europeu dependeu do neocolonialismo) não comprometem as teses de conjunto nem os problemas em geral bem colocados. É uma pena que a obra não tenha fomentado, ao menos entre nós, as discussões que propunha.

boa e livre. Segundo, permite não continuarmos reféns da velha tentação de mera tomada do aparato estatal e não temer o jogo das alternâncias de cadeiras, pensando antes em termos de correlação de forças antagônicas que atravessam o social e para as quais o Estado, embora objeto de disputa extremamente relevante, jamais constitui o fim último. Por fim, guarda-nos da primazia do ponto de vista das razões de Estado, dependente das ilusões gêmeas do Leviatã e da Providência, ao conceber o bom equacionamento de poder entre o aparato estatal e o social, já que o enfraquecimento de um é o fortalecimento de outro e vice-versa.

Tornemos ao já visto. Por estreitamento de seu raio de ação, por desincumbência de funções, o Estado neoliberal torna-se um agente produtor de insegurança. O inimigo aí visado, se podemos assim dizer, não seria tanto o próprio Estado quanto uma sociedade que por suas pressões dele fizera empecilho à livre acumulação do capital. Daí porque, prática e teoricamente (Pinochet e Thatcher), o social precisa ser dobrado, e a estratégia é a acumulação de poder no próprio Estado, uma vez que o fortalecimento deste implica o simultâneo enfraquecimento daquele (não obstante a impressão de que a realidade seja outra). Pois o que nos caberia, hoje, é repensar o Estado no interior dessa mesma lógica. Ou seja, reafirmar (teórica e praticamente) a segurança como tarefa do Estado, justificativa de sua própria existência, já que só assim se torna útil à sociedade, e dar-lhe meios para realizar tal utilidade. Em especial, cumpre conceber a segurança como requisito da liberdade, no reverso do Estado de insegurança sobre que insistimos e que configura a nossa situação. Desde que não acatemos o amesquinamento da noção, a segurança (e particularmente aquela que pode ser propiciada pelo Estado em termos de transporte, saúde, educação, e tudo mais que se puder inventar) é condição *sine qua non* de uma sociedade livre.<sup>17</sup>

17 Como estabelece Espinosa (Espinosa, 2003, p. 302), o fim do Estado “não é dominar

É provável que a ideia cause espécie a alguns. Fortalecer o Estado!? Nutrir o Leviatã!? Tais brados, contudo, não nos devem afrouxar a guarda. Só uma visão unilateral e empobrecida do Estado pode assim equacionar as coisas; ademais, o fortalecimento do Estado exigido para a ampla garantia da segurança é só uma aparência, como o é a noção corrente de seu enfraquecimento quando se faz agente de insegurança. Usar tal instituição como instrumento para promover a segurança e fazê-lo de tal modo que seu aparente fortalecimento implique o seu real enfraquecimento como aparato autônomo ou disponível a grupos de interesse, é produzir, isto sim, o real fortalecimento do social, que liberto da precariedade e do medo paralisante, da insegurança em suma, possa florescer para a liberdade. Sem tomada de poder, sem perpétuos assentos em sua máquina, sem perspectiva de destruição. Nada mais (e também nada menos) que aquilo que um Marx, nesse assunto, estipulara como tarefa crucial: *subordinar o Estado à sociedade*.<sup>18</sup>

O Estado, ao proporcionar segurança, não dá a boa vida. Pode garantir um horizonte, condições de possibilidade da boa vida que desabrocha conforme a nossa natureza. Isto é que interessa pensar com relação ao Estado: suas responsabilidades, sua atuação, seus efeitos como agente de segurança. É um instrumento. Para tanto, não temos nem de fantasiá-lo nem de depreciá-lo, apenas redescobrir seu caráter (este sim essencial) ambíguo. É atitude que está longe de tudo tomar pelo ponto de vista do Estado (fazer das tripas coração para lá permanecer, bater contra os movimentos por razões de Estado, e assim por diante). O ponto

nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir.”

18 “A liberdade consiste em converter o Estado, de órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela” (Marx, 2012, p. 42). Por conseguinte, a tradicional ênfase dada, nessas páginas, à ideia de uma “ditadura do proletariado” (cf. Lênin, 1980, p. 280 seg.) é a ser descartada.

de vista que importa é o da sociedade, não a fantasiada, uma, alegre e harmônica, porém a real, que se expressa nas lutas sociais e que pode fazer o Estado pender para cá e para lá, conduzindo-o, manipulando-o, como fazemos com qualquer utensílio. O Estado não é a única instituição apta a isso, evidentemente; entretanto, ainda consiste numa instituição fundamental para a promoção da segurança da sociedade, num sentido forte e que não pode ausentar-se da reflexão política sequer um minuto. Daí a tarefa que se impõe hoje, nesse âmbito, ser mormente teórica. Como a teoria do Estado mínimo teve de ser elaborada para tornar possível sua efetivação, a teoria da segurança, isto é, de uma sociedade forte, requer igualmente nossos esforços, pois só assim poderá encontrar, não no porrete de Pinochet mas na sociedade, o necessário apoio para sua efetivação.

#### Referências bibliográficas

- BEVERIDGE, W. 1942. *Social Insurance and Allied Services, Reported by Sir William Beveridge*. Londres: His Majesty's Stationery Office, 1942. Disponível em: <[http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/19\\_07\\_05\\_beveridge.pdf](http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/19_07_05_beveridge.pdf)>. Acesso em: 4 nov. 2015.
- \_\_\_\_\_. *La libertà solidale. Scritti 1942-1945*. Michele Colucci (org.). Roma: Donzelli Editore, 2010.
- CARNEIRO, H. S. “Rebeliões e ocupações de 2011”. In: *Occupy. Movimentos de protesto que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2012.
- DALLA COSTA, M. *Famiglia, welfare e stato tra progressismo e New Deal*. Milão: Franco Angeli, 1997.
- DE LAGASNERIE, G. *A última lição de Foucault. Sobre o neoliberalismo, a teoria e a prática*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- DELEUZE, G. “Pós-escrito sobre Sociedades de Controle”. In:

- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- \_\_\_\_\_.; GUATTARI, F. *Mil platôs*, vol. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.
- ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009..
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, Seuil, 2004.
- HARDT, M; NEGRI, A. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005b.
- HARVEY, D. *O neoliberalismo. História e implicações*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Condição pós-moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo, Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad. Maria Carvalho. Lisboa: Bizâncio, 2011.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JUDT, T. *Pós-guerra. Uma história da Europa desde 1945*. Trad. José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O mal ronda a terra. Um tratado sobre as insatisfações do presente*. Trad. Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- KEYNES, J. M. *Teoria geral do emprego, do juro e do dinheiro*. Trad. Mário R. da Cruz. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LAZZARATO, M. *La fabbrica dell'uomo indebitato: Saggio sulla condizione neoliberalista*. Roma: Derive Approdi, 2012.
- LEFORT, C. "Direitos do homem e política". In: LEFORT, C. A

- invenção democrática. Os limites do totalitarismo*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- LÊNIN, V. I. *O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução*. In: LÊNIN, V. I. *Obras escolhidas*, vol. 2. Vários tradutores. São Paulo: Alfa-ômega, 1980.
- LIMONC, F. *Os inventores do New Deal. Estado e sindicatos no combate à Grande Depressão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- MARCUS, S. *Engels, Manchester e la classe lavoratrice*. Trad. Luca Fontana. Turim: Einaudi, 1980.
- MARX, K. *O Capital: Crítica da economia política*, vol. I. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Glosas críticas ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’”. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Lutas de classes na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Endlerle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MUSTO, M. “Grécia, Itália e os sagazes sarcasmos de Marx sobre os ‘governos técnicos’”. *Carta Maior*, 2011. Disponível em: <[http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia\\_id=18956](http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=18956)>. Acesso em: 4 nov. 2015.
- NEGRI, A. *Crisi dello Stato-piano* (1ª ed. 1974). In: NEGRI, A. *I libri del Rogo*. Roma: Derive Approdi, 2006.
- PEREIRA, L. “O trabalho em causa na ‘epidemia depressiva’”. *Tempo social*, v. 23, n. 1, São Paulo, 2011.
- SIBERTIN-BLANC, G. *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historique-machinique*. Paris: PUF, 2013.
- VAN CREVEL, M. *Ascensão e declínio do Estado*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WACQUANT, L. *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*. Trad. Michele Ménard. Roma: Derive Approdi, 2006.



# Resenhas

discurso 45/2



# Do poder ao governo e do saber à verificação

Monica Loyola Stival | Universidade Federal de São Carlos

Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, cours au Collège de France, 1979-1980, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012, 385p.

Um lugar-comum na periodização dos trabalhos de Michel Foucault tende a distinguir três momentos, um arqueológico (década de 1960), outro genealógico (anos 1970) e um último momento, dedicado às técnicas de si (anos 1980). Esse tipo de divisão costuma colocar dificuldades aos comentadores, já que é preciso compreender o sentido das transições ou “deslocamentos”, como se gosta de dizer, no interior do desenvolvimento geral de pesquisa. Por isso, diversos trabalhos recentes sobre a obra de Foucault têm colocado essa divisão em questão. Com efeito, para refinar a compreensão da natureza e sentido das inflexões no fluxo das pesquisas de Foucault, creio que é preciso considerar atentamente o livro *Du gouvernement des vivants*, publicado em novembro de 2012.

Trata-se do curso ministrado por Foucault em 1979-1980 no Collège de France. A recente publicação é organizada por Michel Senellart, e faz parte do projeto geral de editar todos os cursos proferidos por Foucault naquela instituição. Senellart ficou responsável por escrever uma pequena apresentação do curso, a *Situation du cours*, que consta ao final do volume. Nessa apresentação encontramos uma retomada esclarecedora da estrutura geral do curso e de seus principais conceitos. Senellart resume essa estrutura, composta de duas partes, uma dedicada à análise do Édipo Rei e outra, maior, centrada na análise do cristianismo

(Foucault, 2012, p. 324). Tais análises têm como problema teórico o “governo dos homens pela verdade” (*Ibid.*, p. 12).

Segundo Senellart, a formulação deste tema é signo de uma mudança em relação aos trabalhos anteriores, particularmente visível na diferença entre a formulação “governo dos homens pela verdade” e aquela que, apresentada na primavera de 1979, dá título ao curso, “governo dos vivos”. Essa leitura reforça a sensação, bastante difundida, de que Foucault passa, juntamente com a mudança de década, a outro tema, a outro conjunto de questões. Se, aparentemente, considerando-se o título “*Du gouvernement des vivants*”, o curso dá continuidade às análises feitas em *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) e *Naissance de la Biopolitique* (1978-1979), Senellart entende que “é de outra coisa, enfim, que se trata no curso pronunciado em 1980” (*Ibid.*, p. 324). Entretanto, embora a perspectiva da verdade enfatize o sujeito e não tanto o “corpo-espécie”, nada mais natural à *démarche* dos trabalhos de Foucault do que a consideração das manifestações de verdade. Afinal, assim como nos dois anos precedentes, é do sentido do *governo* que se trata, como atesta a formulação do próprio Foucault em seu *Résumé du cours*, onde esclarece que “o curso deste ano apoiou-se nas análises realizadas nos anos precedentes, a propósito da noção de ‘governo’: esta noção é entendida no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (*Ibid.*, p. 317).

Nada menos abrupto, portanto, que a passagem do curso *Naissance de la biopolitique* ao curso *Du gouvernement des vivants*, ao contrário do que faria esperar a vulgata das rupturas e dos deslocamentos substantivos. Se a questão central, em 1980, é a manifestação da verdade, é porque este é o correlato do exercício do poder. Correlação que está presente no objeto de 1979, o liberalismo, já que asserções sobre o “corpo-espécie” (população) não significam a neutralidade, para essas asserções, do sujeito. Afinal, desde 1978 Foucault procura investigar a “constituição típica do sujeito ocidental moderno” (Foucault, 2004b, p. 188). A questão, para Foucault, é que a todo regime político corresponde uma

epistemologia do sujeito. Assim, o estudo do exercício do poder, da chamada “governamentalidade”<sup>1</sup> liberal, realizado particularmente em 1979, mostra que o “*homo oeconomicus* é justamente aquilo que é manejável, como aquilo que responde, de forma sistemática, a modificações introduzidas artificialmente em seu meio” (*Id.*, 2004a, p. 274). É um processo de subjetivação que está em jogo, e é esse mesmo processo que continua em jogo em 1980. Foucault mostra que o liberalismo norte-americano, em especial o dos economistas da Escola de Chicago, como Friedmann, Becker e Lucas, muito além de um programa econômico ou político, é “toda uma maneira de ser e de pensar” (*Ibid.*, p. 224). Talvez a crença em uma ruptura nesse momento dos trabalhos de Foucault deva-se a uma leitura ingênua do curso de 1979, acreditando que a análise do liberalismo significa apenas a compreensão de certo exercício de poder, ignorando o sentido dessa “maneira de ser e de pensar”, desse *êthos* liberal.

Para Foucault, em 1979, no curso *Naissance de la biopolitique*, importa mais o sujeito do liberalismo do que o liberalismo como regime político. Ou, melhor dizendo, importa esse regime na medida em que ele envolve certa epistemologia do sujeito, na qual a ambiguidade entre ser sujeito e ser objeto é análoga à ambiguidade da população como sujeito e como objeto. O tipo de constrangimento e de obrigações que um regime político veicula (sujeição) tem como correlato certo regime de verdade (subjetivação). Nas palavras de Foucault, “o regime de saber é o ponto no qual se articulam um regime político de obrigações e de constrangimentos e esse regime de obrigações e de constrangimentos particular que é o regime de verdade” (*Id.*, 2012, p. 99).

1 Governamentalidade é um neologismo criado por Foucault e significa “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (Foucault, 2004b, p. 111).

Se vemos assim que, em 1979, o conceito de *poder* dá lugar à noção mais sofisticada de *governo*, é preciso, por outro lado, aprofundar o conceito de *saber* em direção à manifestação da *verdade*. (Do poder ao governo e do saber à veridificação. Paris: Vrin, 2015)<sup>2</sup>. Esse passo não significa, portanto, qualquer inflexão maior no trabalho de Foucault, mas apenas o complemento de uma investigação já em curso, uma vez que se trata da “manifestação da verdade correlata ao exercício de poder” (*Ibid.*, p. 8). Ou, para usar os termos específicos de Foucault em 1980, trata-se da “aleurgia correlata à hegemonia”<sup>3</sup>. O objeto é a correlação, a articulação, e não há, então, substituição de um tema por outro. O cristianismo, assim como o liberalismo, é um exemplo da ideia geral de que “é verossímil que não haja nenhuma hegemonia que possa se exercer sem alguma coisa como uma aleurgia” (*Ibid.*, p. 14). Para colocar o problema da correlação entre *exercício de governo* e *manifestação da verdade* é preciso evitar a redução do problema à análise exclusiva de um desses elementos.

Foucault nota que há um excedente no nível epistemológico em relação ao regime político. Para isso, ele se coloca em um plano anterior àquele de Maquiavel, já que “esse *verdadeiro*, cuja manifestação acompanha o exercício do poder, ultrapassa amplamente os conhecimentos que são úteis para o governo” (*Ibid.*, p. 6). Desde Maquiavel, parece predominar na filosofia política a dimensão do exercício do poder, a hegemonia, perdendo-se de vista a correlação. Daí a necessidade, para Foucault, de forjar o termo “aleurgia” para referir-se ao correlato daquele exercício. “Aleurgia” e não “resistência”, pois não se trata apenas da oposi-

2 O termo veridificação é usado por Foucault para designar a manifestação ou produção da verdade, a constituição do discurso verdadeiro.

3 Segundo a explicação que Foucault fornece para esse neologismo, forjando “a palavra fictícia *alêthourgia*, a aleurgia, poderíamos chamar ‘aleurgia’ o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais trazemos à luz o que é posto como verdadeiro por oposição ao falso, ao escondido, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecido” (Foucault, 2012, p. 8).

ção complementar de forças, mas de verdade, de subjetivação em diferentes regimes. Por isso há aquele excedente, e “do político ao epistemológico, a relação a estabelecer não deve ser estabelecida em termos de ideologia, não deve ser estabelecida tampouco em termos de utilidade” (*Ibid.*, p. 99).

Segundo Foucault, não se trata da “concentração dos conhecimentos úteis para governar eficazmente”, pois há algo como “um suplemento em relação a essa economia da utilidade” (*Ibid.*, p. 23). Esse suplemento, esse excedente “não econômico” (*Ibid.*, p. 7), é o que exige certa sofisticação da noção de *saber* na economia da obra foucaultiana. Em 1980, Foucault dá continuidade à operação que iniciara em meados dos anos 1970, na tentativa de aprofundar a noção geral de saber-poder em direção às noções de governo e de veridicação (ou governo pela verdade). Se a obra de Foucault pretende realizar um deslocamento em relação ao modelo da “ideologia dominante”, um segundo deslocamento – este interno à obra – já está em operação há pelo menos dois anos. “Dois deslocamentos sucessivos, se quiserem: um, passando da noção de ideologia dominante àquela de saber-poder, e depois, agora, segundo deslocamento, da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade” (*Ibid.*, p. 12). É um momento importante deste segundo movimento o que o leitor encontra em *Du gouvernement des vivants*, aprofundando a noção de “governo” (“que me parece ser muito mais operatória que a noção de poder”, diz Foucault) (*Ibid.*, p. 13).

A passagem do poder ao governo é acompanhada por uma passagem do saber à veridicação, dado que a correlação entre esses níveis é imediata. Foucault quer mostrar, afinal, de que modo “não se pode dirigir os homens sem fazer operações na ordem do verdadeiro, operações sempre excedentes (*excédentaires*) em relação ao que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz” (*Ibid.*, p. 18). Como mostra o curso de 1979, especialmente a explicitação do *êthos* liberal norte-americano, o próprio neoliberalismo evoca esse excedente em relação a certa racionalidade instrumental, entendendo que não se pode reduzir a política a um

resultado mais ou menos contingente da escolha racional. Embora o cálculo seja essencial à arte de governar moderna, o êxito que fornece a medida de seu sucesso depende não apenas de conhecimentos que favoreçam a utilidade. Nesse sentido, Foucault mostra em 1979 como a perspectiva de Hayek evidencia o fato de que “o liberalismo também necessita de utopia” (*Id.*, 2004a, p. 225). O curso de 1980 traz ao primeiro plano esse excedente. Afinal, para Foucault, “é sempre além da finalidade do governo e dos meios eficazes para alcançá-los que a manifestação de verdade é requerida para, ou é implicada pela, ou é ligada à atividade de governar e de exercer o poder” (*Id.*, 2012, p. 18). Lição que Foucault permite deixar para as análises políticas: é preciso ir além da reflexão sobre meios e fins de governo. É preciso complementar a reflexão sobre a hegemonia com uma análise da aleturgia que a acompanha.

O curso de 1980 não trata, propriamente, da aleturgia moderna, mas da constituição de uma forma de aleturgia que define traços essenciais desta última. Trata-se da “autoaleturgia” (*Ibid.*, p. 52), isto é, da manifestação da verdade que tem como principal característica a introdução do “eu” (*je*). Por isso o curso inicia-se com uma discussão sobre o Édipo Rei. Momento da primeira formulação desse modo de manifestação da verdade, o Édipo Rei serve como exemplo para Foucault chegar ao caso específico de relação entre hegemonia e aleturgia que o ocupa nesse curso, o caso do cristianismo. Isso porque a posição do “eu” no centro da manifestação de verdade inaugura a ambiguidade da condução, do governo (conduzir e conduzir-se). Portanto, a pergunta que atravessa o curso – e cuja resposta envolve, genealógicamente, o Édipo Rei e, sobretudo, o cristianismo – é

por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens, requer não apenas atos de obediência e submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos, que são súditos nas relações de poder, são tanto súditos como atores, espectadores testemunhas ou objetos no procedimento de manifestação de verdade? (*Ibid.*, pp. 80-88).

A reflexividade em questão, nos “atos de verdade”, permite que se compreenda de que modo a obediência pode ter valor positivo (*Ibid.*, p. 319), o que não é nada irrelevante para situar a constituição histórica da dimensão em que se define o que é ou não aceitável, em que se define a legitimidade do poder. No nível da verificação, Foucault reforça a tese geral de diversos trabalhos, segundo a qual “não há legitimidade intrínseca ao poder” (*Ibid.*, p. 76). Do ponto de vista metodológico, trata-se, em 1980, mais uma vez, de não partir dos universais ou, o que é o mesmo, de “colocar o não-poder, ou a não-aceitabilidade do poder, não ao termo da empreitada, mas no início do trabalho, sob a forma de uma colocação em questão de todos os modos segundo os quais efetivamente aceita-se o poder” (*Ibid.*, p. 77).

*Du gouvernement des vivants* é assim um curso crucial para esclarecer o nível em que Foucault pretende situar suas análises do poder, do saber, do sujeito: na articulação que constitui a forma concreta de cada uma dessas noções, aquém do problema imediato (mas não sem importância) de valorar um regime político. O perigo talvez esteja, é verdade, em não passar de um nível a outro, zerando a dinâmica da disputa ao fazê-la objeto. Entretanto, Foucault quer mostrar que não se pode também resignar-se à análise do exercício de poder, recusando a relevância da manifestação de verdade que o acompanha e que, no limite, define a legitimidade que aquele requer.

#### Referências bibliográficas

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004b.



# Kant na transversal da obra de Foucault

Filipa Silveira | Universidade Federal de Lavras

Michel Foucault, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*.

Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

Publicada pela primeira vez em 2008, pela editora Vrin, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* consiste na introdução a uma tradução para o francês da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, trabalho apresentado por Foucault, em 1961, como tese complementar à *História da Loucura*, para a obtenção do *Doctorat des Lettres* na Sorbonne. Esse material, que permaneceu inédito por quase quarenta anos, encontrava-se disponível apenas para os que tivessem acesso ao original (conhecido entre os poucos pesquisadores que a ele tiveram acesso como *Tese Complementar*), um datiloscrito depositado na Biblioteca da Sorbonne, mantido também como arquivo na Biblioteca do Saulchoir em Paris, entre 1966 e 1988, e depois transferido para o Instituto Memória da Edição Contemporânea (IMEC), em Caen, em 1998.

De acordo com os organizadores do volume francês, que também apresentam o texto (Daniel Defert, François Ewald e Frédéric Gros), não era costume, na época de Foucault, a publicação da tese complementar. Além disso, os membros da banca julgaram haver ali algo que em muito ultrapassava os limites de uma mera introdução, não só em virtude da quantidade de páginas – 128 –, como também pelos avançados desdobramentos interpretativos da obra de Kant. Foi assim que em 1964 a Vrin publicou apenas a tradução, precedida por uma curta “notice historique”, que anunciava, em poucas páginas, o contexto geral de composição, modificação e redação definitiva do texto da *Antropologia*, surgido

na Alemanha em 1798. Esta notícia histórica continha a primeira parte da *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, com algumas alterações, das quais a mais importante é o fato de faltar ali justamente o parágrafo em que se enuncia a hipótese levantada: a de que haveria relações entre a *Antropologia* e a Filosofia Crítica, sob as quais repousaria uma “imagem concreta do homem”.

Na introdução de Foucault encontra-se, além de uma exposição detalhada das circunstâncias envolvendo a publicação do texto da *Antropologia* de Kant em 1798 (versão definitiva de um curso que ele vinha ministrando na universidade de Königsberg desde a década de 1770), a tese acerca da existência de uma “verdade crítica”, cisão do homem, que atravessaria de ponta a ponta a obra de Kant, e cuja chave de compreensão estaria na investigação de determinadas relações antropológico-críticas. Com efeito, trata-se de bem mais que uma simples introdução.

A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant surgiu em português em 2006 (tradução de Clélia Martins, São Paulo: Iluminuras). A introdução de Foucault veio a lume cinco anos depois, em 2011 (São Paulo: Loyola). Diferentemente da edição francesa, que traz o texto de Kant e é intitulada *Anthropologie d'un point de vue pragmatique & Introduction à l'Anthropologie*, a edição brasileira opta, numa escolha feliz, pelo que na verdade é o subtítulo do manuscrito, *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, que evoca diretamente o estudo clássico de Jean Hyppolite sobre Hegel, *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit* (1954). A homenagem é justa, tendo em vista que Hyppolite foi membro do júri de tese de Foucault e marcou profundamente o desenvolvimento inicial de seu pensamento.

Na apresentação da versão em português, os tradutores Márcio da Fonseca e Salma Thannus Muchail ressaltam que o acesso amplo dos leitores de Foucault a esse texto representa muito mais do que a possibilidade de travar contato com um material antigo e ultrapassado, pois a Introdução diz respeito a desenvolvimentos ulteriores da obra do autor:

Não é sem surpresas que o leitor da *Tese Complementar* nela descortina todo um horizonte prospectivo da obra foucaultiana. Percebe, por exemplo, que será aquele estudo inicial sobre Kant que se ampliará nos conteúdos dos capítulos finais de *As palavras e as coisas* (1966), desembocando na passagem – decisiva para o pensamento moderno – do sujeito cognoscente da tradição cartesiana ao complexo empírico e transcendental kantiano, cognoscente e também cognoscível, subjetivável e objetivável. Para lembrar um exemplo mais recente, o texto de Foucault sobre o de Kant *O que é o Esclarecimento* (1983) recolocará, agora no final da trajetória foucaultiana, a mesma proposta que Kant colocava desde o “Prefácio” de sua *Antropologia*: investigar o que no homem, como ser livre, faz, pode ou deve fazer de si mesmo (Foucault, 2011, pp. 11-12).

Com efeito, o evento do “duplo empírico-transcendental”, anunciado em *As palavras e as coisas*, assim como no retorno de Foucault a Kant na década de 1980, já sob outra ótica, permitem situar a *Tese Complementar*, como fazem os tradutores, numa espécie de transversal, que perpassaria a obra de Foucault como um todo. Mas pode-se também atribuir semelhante posição ao modo como Foucault compreende a *Antropologia* no conjunto da obra de Kant.

A *Tese Complementar*, que aborda com desenvoltura os temas kantianos, é de uma escrita minuciosa e objetiva, revelando traços de método e vocabulário que antecipam o olhar que Foucault dirigirá ao exame das formações do saber, mais tarde denominado *arqueologia dos saberes*. Nessa perspectiva, têm grande valor as “sedimentações”, “camadas” e “deslizes” do texto de Kant, que fariam parte do seu processo de formação e modificação no decorrer do tempo, passíveis de leitura a partir de uma “geologia profunda” (Foucault, 2011, p. 17).

A primeira parte enuncia a hipótese de leitura através de interrogações sobre possíveis relações de mútua implicação entre os problemas antropológicos e os da Filosofia Crítica:

Haveria desde 1772, e subsistindo talvez no fundo da Crítica, certa imagem concreta do homem que nenhuma elaboração filosófica alterou no essencial, e que se formula enfim sem maiores modificações no último dos textos publicados por Kant? E se esta imagem do homem pôde abarcar a experiência crítica, sem por isso desfigurar-se, não seria talvez porque ela, até certo ponto, se não a organizou e comandou, ao menos guiou, e como que secretamente orientou? Da Crítica à Antropologia haveria uma espécie de relação de finalidade obscura e obstinada. Mas pode ser também que a Antropologia tenha sido modificada em seus elementos principais à medida que a tentativa crítica se desenvolvia: a arqueologia do texto, se fosse possível, não permitiria ver nascer um “*homo criticus*”, cuja estrutura diferiria no essencial do homem que a precedeu? Isto significa que a Crítica, ao seu caráter próprio de “propedêutica” à filosofia, acrescentaria um papel constitutivo no nascimento e no devir das formas concretas da existência humana. Haveria certa verdade crítica do homem, filha da crítica das condições de verdade (*Ibid.*, pp. 17-18).

A suposição é dupla: de um lado, uma “imagem concreta” do homem estaria por trás do projeto crítico, orientando-o, imagem esta que teria sido desdobrada nesse que é o último texto publicado por Kant. No entanto, é possível também que as modificações pelas quais o texto da *Antropologia* passou, às quais Foucault atribui grande importância, tenham sido ditadas por exigências próprias da Filosofia Crítica – daí a importância que Foucault dá, na primeira parte de sua Introdução, às questões de datação da composição do texto kantiano.

Foucault reconhece que se trata de níveis de reflexão inteiramente distintos, o de uma “propedêutica” da filosofia, de um lado, e aquele das descrições das formas concretas da existência humana, de outro, o que, de início, invalidaria, uma tentativa de analogia. Mas indica também que as relações entre poder (*können*), dever (*sollen*), e mesmo a ideia de liberdade do homem como parte de um mundo enquanto “universal concreto” – deter-

minado por normas jurídicas, mas ao mesmo tempo pertencendo ao domínio universal da moral (*Ibid.*, 2011, p. 36) –, podem ter sido fundamentais para o desenvolvimento da própria Crítica. Por outro lado, haveria na *Antropologia* mais do que meras descrições empíricas, o que também seria resultado da “surda” presença da Filosofia Crítica no texto de 1798, como uma espécie de fiadora da investigação acerca das fontes, do âmbito de atuação e dos limites do saber da razão humana sobre o homem.

A *Antropologia* abriria assim espaço para dois domínios de reflexão que se ocupam das formas e estruturas que relacionam o ser do homem com o mundo, e nesse sentido ela se caracterizaria como pragmática e sistemática:

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. – O conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a natureza faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente (Kant, 2006, p. 21).

O nível fisiológico, apesar de não ser objeto dessa pragmática, não chega a ser descartado por ela. Com efeito, Kant dedica um espaço considerável a considerações sobre o corpo humano. Foucault salienta o fato de haver em Kant uma espécie de cuidado com o corpo, que aparece também no *Conflito das faculdades* (1798) sob o nome de dietética, uma espécie de propedêutica que resulta do uso da faculdade da razão sobre o da medicina e cujo princípio é o equilíbrio do corpo pela abstenção dos gozos, com vistas à manutenção da saúde. O meio através do qual tal equilíbrio pode ser encontrado evocará a figura da mente ou ânimo (*Gemüt*). As correspondências com o médico alemão Christophe Hufeland exploradas na tese mostram, diz Foucault, um Kant menos preocupado, àquela altura, com problemas de Filosofia Crítica, e mais envolto com sua própria condição de saúde, ocupado em investigar as possibilidades de evitar a doença através da

resolução do espírito (Foucault, 2011, p. 38).

No entanto, cabe a essa investigação antropológica de cunho pragmático tomar o homem sobretudo como ser que age livremente, suplantando as determinações naturais. Desenvolve-se assim o domínio do “originário”, aquele que se ocupa das descrições não da mera existência empírica humana, mas das *formas* de suas manifestações concretas, e o do “fundamental”, enquanto “descrição das estruturas de transcendência que relacionam o ser finito no mundo”. (Candiotti, 2006, 194) Esses dois âmbitos de investigação manteriam relações com aquele exclusivo da filosofia crítica, o domínio do *a priori*, que investiga, segundo o autor francês, tão somente as condições do conhecimento e as relações entre espontaneidade e passividade no âmbito do conhecimento (Foucault, 2011, pp. 64 e 94).

O diagnóstico de Foucault a partir do exame desses domínios, implicados na investigação sobre o homem, tal como concebida por Kant – seja no que diz respeito ao que ele faz, no sentido pragmático, seja quanto ao exame das condições de possibilidade de seu conhecimento e de efetividade de sua vontade –, é que o caminho aberto pelo filósofo alemão aponta para a importância de cada um desses sentidos, sem que, contudo, se deva confundir-los. Ora, a filosofia contemporânea – dialética ou fenomenológica – da época em que Foucault escreve teria esquecido a “lição kantiana” e confundido esses domínios, na expectativa de suplantá-los e empreender um conhecimento total do homem, um conhecimento que, segundo Foucault, reduplica o empírico no transcendental e julga poder identificar as condições de possibilidade da própria existência humana: “Designada sob seu próprio nome, ou oculta sob outros projetos, a *Antropologia*, ou pelo menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia” (*Ibid.*, p. 95). É nesse sentido que a *Tese Complementar* engendra o que será desdobrado no sentido da crítica às ciências humanas em *As palavras e as coisas*, tal como observado pelos apresentadores da edição francesa e também pelos da tradução brasileira. Esse

movimento é designado por Foucault como uma “reduplicação empírico-transcendental”, atrelada ao “postulado antropológico” que inaugura o pensamento moderno a partir de um discurso que permite “analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos, mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos” (*Id.*, 2007, p. 442).

Com o intuito de mostrar a transversalidade do tema da antropologia no pensamento de Kant, Foucault ultrapassa o domínio das relações antropológico-críticas afirmando que a *Antropologia* só se torna possível do ponto de vista do acabamento da Crítica no sentido da realização de uma filosofia transcendental, como indica aliás uma passagem da *Lógica* de Kant. “De um ponto de vista *weltbürgerlicher* (como “cidadão do mundo”), o campo da filosofia se desdobra em quatro questões: 1) O que posso saber? ; 2) O que devo fazer? ; 3) O que posso esperar? ; 4) O que é o homem? À primeira pergunta, responderia a Metafísica, à segunda, a Moral, à terceira a Religião, à quarta, a Antropologia. Em suma, se poderia fazer decorrer todas as outras da última, pois que todas se relacionam com ela” (Kant, 1923, p. 25). O objetivo da *Antropologia* não é responder à quarta questão, diz Foucault. Ela não representa nem mesmo o desenvolvimento da parte empírica envolvida nesta questão. O sentido que a própria *Antropologia* ganha como investigação filosófica do homem, em relação a uma pergunta tão fundamental, só se daria retrospectivamente, no momento do desenvolvimento do *Philosophieren* como um todo, considerando-se a própria *Lógica* e o *Opus Postumum* (Foucault, 2011. p. 67).

Herdeira de uma “antropologia nova” – denominação de Foucault a determinados textos antropológicos empírico-descritivos que, ao final do século XVIII colocam-se como crítica ao mecanicismo cartesiano – e constituindo-se como ciência de determinadas relações (entre corpo e alma; entre interior e exterior; entre conhecimento e conhecimento de si), a antropologia enquanto conhecimento do homem em geral é a um só tempo

reduzora (uma vez que não considera o que o homem sabe de si mesmo sem que se tenha passado pela mediação da *physis*) e normativa (uma ciência do corpo animado que se dirige sempre ao seu “bom funcionamento”): em certa medida, ela é a “ciência do normal por excelência” (*Ibid.*, p. 103). Na investigação acerca dessa “imagem concreta do homem” a que Foucault alude no início da tese, parece estar subjacente a crítica a uma espécie de *normalização*, implícita, por sua vez, na descrição das formas concretas da existência humana bem como na orientação de uma liberdade que concebe o homem como capaz de fazer algo de si mesmo, mas indicando já, de alguma maneira, o caminho do equilíbrio e da retidão. Este elemento normalizador está intrinsecamente relacionado à atuação da mente ou ânimo (*Gemüt*), que, como sugere Kant desde a *Crítica do Juízo*, responde pelo controle do sujeito empírico-transcendental sobre o corpo e seus apetites. Essa reflexão original de Foucault mostra a que ponto a sua reflexão é animada pela de Georges Canguilhem, não por acaso seu orientador.

Podemos agora retornar ao nosso ponto de partida e avaliar a importância, para o pensamento de Foucault, dessas considerações sobre Kant, desenvolvidas na aurora de sua carreira filosófica. Parece-nos que ela é inquestionável. Pois se, de um lado, a *Antropologia* de Kant teria aberto o caminho rumo a uma “verdade antropológica”, decorrente da confusão entre o domínio do empírico e do transcendental na investigação sobre o homem, verdade esta fadada à não-verdade, pela finitude de seu fundamento; de outro lado, por se desenvolver sob um ponto de vista pragmático, ela deixa também aberto ao homem o uso de sua liberdade, e a possibilidade de ele fazer algo de si mesmo, livremente, ou à revelia dos constrangimentos que inevitavelmente moldam a sua subjetividade. Portanto, algo que à primeira vista poderia ser tomado como uma mudança de posição por parte de Foucault – a necessidade de superar Kant e ir além dele –, pode ser compreendido como o reconhecimento de que é possível encontrar, dentro

da própria inclinação antropológica do saber, as condições para ultrapassar essa mesma inclinação, na medida em que nos considerarmos, para além de indivíduos assujeitados, também como seres de atuação livre.

#### Referências bibliográficas

CANDIOTTO, C. “Michel Foucault e o problema da antropologia”. In: *Revista Philosophica*, Paris, v. 29, 2006, pp. 183-197.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tamus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

KANT, I. *Logik*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*, v. 7, Berlin : W. de Gruyter, 1923.

\_\_\_\_\_. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. Précédé de M. Foucault, *Introduction à L'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.



# A trajetória intelectual de Canguilhem

Carolina de Souza Noto | Universidade de São Paulo

Georges Canguilhem, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965* (*Oeuvres Complètes*, tome IV). Paris: Vrin, 2015.

Em janeiro de 1996, poucos meses após a morte de Georges Canguilhem (1904–1995), sua mulher, Simone Canguilhem, em uma carta a Jacques Bouveresse, ex-aluno e amigo próximo de Canguilhem, solicita que este cuide pessoalmente do porvir da obra de seu marido. Em 2003, depois da morte de Simone, esse pedido é reiterado pelos filhos de Canguilhem, Bernard e Francette, e em 2011, com Jacques Bouveresse na presidência da comissão editorial, temos a publicação do primeiro volume das *Obras Completas* de Georges Canguilhem pela renomada editora Vrin. Respeitando o desejo do próprio Canguilhem de que nenhum de seus escritos inéditos fosse publicado depois de sua morte, as *Obras Completas* consistem numa reunião exaustiva de todo tipo de produção que de uma maneira ou de outra foi tornada pública durante a vida do autor: aulas, conferências, entrevistas radiofônicas e televisivas, artigos em revistas e jornais, resenhas, cartas, livros etc.

O conjunto da obra está previsto para ser composto por 6 tomos. O tomo I, surgido em 2011, contém a produção de Canguilhem menos conhecida. Inclui escritos filosóficos e políticos que vão de 1926 a 1939, isto é, que vão desde seu período de *normalien* até o início da Segunda Guerra Mundial. Os tomos II e III, ainda não publicados, em contrapartida, serão compostos pelos textos já clássicos do autor. No tomo II, teremos as três teses: a de medicina, defendida em 1943, *Essai sur quelques problèmes concernant*

*le normal et le pathologique*; a tese complementar de filosofia, de 1952, *La connaissance de la vie*; e a tese principal, publicada em 1955, *La formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> siècle*. Do tomo III fará parte o trabalho coletivo *Du développement à l'évolution*, publicado em 1962 na revista *Thalès*, e o livro *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, que contém artigos e comunicações do fim da década de 50 e início da década de 60, publicado em 1968. Seguindo a ordem cronológica da produção de Canguilhem, o tomo IV, publicado em meados de 2015, contém escritos que vão de 1940 a 1965. O tomo V, ainda por vir, comportará os escritos de 1966 a 1995 e, por fim, no último tomo teremos a reunião de uma série de textos diversificados de Canguilhem (textos administrativos e “rapports d'agrégation”), assim como uma bibliografia crítica.

No que diz respeito ao tomo IV das *Obras completas*, é de se notar, como aponta Camille Limoges na introdução ao livro, que os textos de 1940–1965 são muito mais heterogêneos do que os de 1926–1939<sup>1</sup>; para Limoges, isso reflete a diversidade de acontecimentos vivenciados por Canguilhem nesse período: a guerra, a ocupação nazista, o regime de Vichy, a Resistência, as tarefas administrativas e políticas assumidas no período da Libertação, o início no Ensino Superior em Clermont-Ferrand, posto que foi ocupado por Jean Cavaillès (assassinado pela Gestapo), o cargo de Inspetor Geral de educação de filosofia para o segundo grau e, por fim, sua entrada na *Sorbonne* e no *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques*, em 1955, no lugar de Bachelard. Em contraposição a esse período de efervescência política e intelectual, os escritos reunidos no primeiro tomo, que se referem aos primeiros anos de vida intelectual de Canguilhem, são reflexo de

1 Cf. LIMOGES, C. “Introduction: Philosophie biologique, histoires des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem (1940–1965)”. In: *Georges Canguilhem: résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940–1965)*. *Oeuvres Complètes*, t. IV. Paris: Vrin, 2015, p. 8.

uma fase relativamente tranquila, em que Canguilhem concluiu seus estudos na *École Normale Supérieure*, leciona em alguns liceus e trata, de maneira geral, de temas já conhecidos da filosofia de Alain: o pacifismo político e a primazia do juízo em relação à ação e à experiência em geral. Muitos dos textos reunidos no tomo I das *Obras Completas* foram originalmente publicados na revista *Libres Propos*, dirigida por Alain, o que deixa patente a proximidade entre os dois filósofos. Além disso, esse tomo agrega o interessantíssimo *Traité de logique et de morale*, que Canguilhem, ainda como professor do Liceu de Toulouse, publica em 1939 juntamente com Camille Planet, professor de filosofia do Liceu de Marseille. O texto deveria servir, conforme os próprios autores advertem, como “trabalho documentado útil” aos professores de filosofia do secundário; mais do que um manual de filosofia, o *Traité* deveria funcionar como um “exemplo” de reflexão filosófica ordenada, sistemática e coerente<sup>2</sup>. Os temas não fogem muito do que estava estabelecido pelo programa obrigatório<sup>3</sup>, afinal o livro consiste no material desenvolvido por Canguilhem e Planet ao longo dos anos de liceu. O caráter didático da obra, porém, não retira sua originalidade e, em se tratando de Canguilhem, revela algo de seu pensamento e de suas opções filosóficas. Nesse sentido, vale ressaltar que o tema da unificação da experiência por meio do juízo e da hierarquização dos valores é recorrente ao longo de toda a obra. Temas que marcam não só a influência da filosofia de Alain, mas o esboço de uma filosofia biológica ou filosofia da vida que já começara a ser delineada alguns anos antes, em 1937 e 1938, em textos mais conhecidos aos leitores de Canguilhem, como “Descartes et la technique” e “Activité et création”.

E se é verdade que já no final da década de 30 é possível

2 Cf. CANGUILHEM, C. e PLANET, C. *Traité de logique et morale*. In: Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes*, t. I, p. 635.

3 Na edição do tomo I das *Obras Completas*, temos acesso ao que seria o Programa de Ensino de Filosofia de 1923. Cf. Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes*, t. I, p. 627.

encontrar traços de uma filosofia da vida que Canguilhem viria a desenvolver de maneira mais elaborada a partir da década de 40, também é digno de nota que é ainda antes do início da Segunda Guerra que o discípulo de Alain começa a repensar a postura política de seu mestre. Os editores das *Obras Completas* são unânimes a esse respeito: a transferência de Canguilhem para Toulouse, em 1936, é determinante para seu afastamento em relação ao pacifismo radical de Alain<sup>4</sup>. Em Toulouse, Canguilhem conhece o imigrante italiano antifascista Silvio Trentin e começa a se engajar no movimento de resistência ao Fascismo e ao Nazismo. Mas a ida para Toulouse não é importante somente do ponto de vista da “transformação política” de Canguilhem, é ainda nessa cidade e nesse mesmo momento que o futuro sucessor de Bachelard inicia seus estudos em Medicina, fato que seguramente explica seu olhar atento ao problema da vida, abordado pelo prisma das relações entre o normal e o patológico.

Em entrevista de 1995, Canguilhem confirma que o final dos anos 30 e início dos anos 40 são marcados por dois importantes acontecimentos que serão fundamentais para seu devir filosófico: a Resistência e a Medicina<sup>5</sup>. E se, por um lado, a partir desse momento o pensamento de Canguilhem mostra-se mais diversificado e heterogêneo, tal como sugere Limoges, por outro lado, o leitor do tomo IV de suas *Obras Completas* pode constatar que a relação com a Resistência, assim como com a Medicina, funciona como fio condutor que garante coerência e unidade à multiplicidade teórica

4 Cf. LIMOGES, C. “Introduction: Philosophie biologique, histoires des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem (1940 - 1965)”. In: Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes*, t. IV, p. 8; BRAUNSTEIN, J.- F. “Présentation: À la découverte d’un “Canguilhem perdu””. In: Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes*, t. I, p. 112; CAMMELLI, M. “Présentatio: Le fascisme et les paysant (1935)”. In: Georges Canguilhem, *Oeuvres Complètes*, t. I, pp. 518-523.

5 Cf. BING, F., BRAUNSTEIN, J.- F. “Entretien avec Georges Canguilhem”. In: BING, F., BRAUNSTEIN, J.- F, ROUDINESCO, É. (org.). *Actualité de Georges Canguilhem. Le normal et le pathologique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1998, p. 129.

e prática vivenciada por Canguilhem entre os anos de 1940 e 1965.

Assim como o tomo I, os textos do tomo IV são apresentados cronologicamente. O livro está dividido em três partes, sendo que cada uma delas corresponde às diferentes funções profissionais que Canguilhem assume durante o período. A primeira parte refere-se aos anos de ensino na Faculdade de Letras de Estrasburgo (1940–1948); a segunda parte cobre o período de 7 anos em que assume o cargo de inspetor geral (1948–1955) e, por fim, a terceira parte compreende os 10 primeiros anos de ensino na *Sorbonne* assim como o período em que foi diretor do *Institut d'histoire des sciences et des techniques* (1955–1965).

É seguramente na primeira parte do livro que a temática vitalista é mais explícita, afinal é precisamente nesse período que o filósofo defende sua tese de medicina sobre o normal e o patológico. Nesse sentido, a maioria dos textos dessa fase não deixa de ser uma antecipação ou um prolongamento das discussões da tese de 43. E não é de pouco interesse ao leitor do *Essai* ter acesso a alguns trechos de um curso dado por Canguilhem entre 1942 e 1943, intitulado *Les normes et le normal*, assim como a um comentário do terceiro capítulo de *A evolução criadora*, de Bergson, redigido para suas aulas de *agrégation* entre 1941 e 1942. E se a importância de Bergson para uma reflexão sobre o poder criador da vida fora já apontada por Canguilhem em 1938, em “Activité technique et création”, o artigo “Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, de 1947, volta a insistir que no interior da tradição da filosofia francesa, de Descartes a Sartre, passando por Alain e Brunschvicg, “a vida não é reconhecida como objeto metafísico próprio”<sup>6</sup> e que o mérito da reflexão bergsoniana fora justamente o de ter realizado uma “metafísica da vida”.

Mas, os anos de inspeção geral tampouco deixam de interes-

6 CANGUILHEM, G. “Notes sur la situation faite en France à la philosophie biologique”. In: *Oeuvres Complètes*, t. IV, p. 311.

sar do ponto de vista da filosofia da biologia de Canguilhem. Em 1952, Canguilhem publica o que seria sua tese complementar de filosofia: “La connaissance de la vie”. Trata-se de uma coletânea de textos escritos entre 1945 e 1951. E apesar desses textos não terem sido publicados no tomo IV das *Obras Completas*, o volume traz outros textos do período que enriquecem a compreensão do vitalismo do autor. É o caso do artigo de 1955 “Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne” que, além de comentar o então recém-publicado livro de Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, retoma a discussão da filosofia mecanicista de Descartes e de seus limites em tratar do tema da vida e da criação, esboçada em 1937, em “Descartes et la technique”. Ainda na segunda parte do livro, destacamos *Besoin et Tendances*, de 1952, que consiste no primeiro volume da coleção “Textes et documents philosophiques”, da Hachette, dirigida pelo próprio Canguilhem. A coleção é pensada para os alunos de filosofia do último ano do segundo grau. Os volumes são temáticos e reúnem uma série de pequenos textos e trechos sobre o assunto. A ideia, segundo Canguilhem, é a de que essas coletâneas “contenham textos e documentos capazes de fornecer rudimentos sólidos e conjuntos coerentes”<sup>7</sup>. E apesar da coletânea ser, a princípio, dirigida a iniciantes em filosofia ela não deixa de ser atraente aos mais iniciados. A escolha dos textos, pelo fato de implicar uma seleção, como ressalta o próprio organizador na apresentação da coleção, implica também certos princípios. Nesse sentido, aqueles que estudam a filosofia e a obra de Canguilhem certamente se sentirão instigados a compreender o princípio que esteve por trás das escolhas textuais do volume *Besoin et Tendances*, escolhas que vão da filosofia à literatura, da biologia à economia, passando ainda pela medicina e pela psicanálise.

7 CANGUILHEM, G. “Présentations de la collection: Besoins et tendances”. In: *Oeuvres Complètes*, t. IV, p. 439.

A terceira parte do tomo refere-se ao decênio 1955–1965 e, como dissemos, cobre os primeiros anos de ensino na *Sorbonne* e os de direção do *Institut d'histoire des sciences et des techniques*. Do ponto de vista dos acontecimentos históricos, não podemos deixar de lembrar que essa década é marcada pela Guerra de Argélia e que Canguilhem não deixou de se manifestar a favor da independência da colônia francesa e do fim da guerra. Em 1955, por exemplo, ao lado de outros intelectuais, assina a petição “Pour la paix en Algérie”; em 1958, publica dois artigos na revista “La Dépêche du Midi”, “De la République des Professeurs à la République des Colonels” e “Colonels et psychologie”, denunciando a precariedade política e a fragilidade democrática na França, depois da Segunda Guerra Mundial. Insiste, dentre outras coisas, que os dirigentes da 4ª República e os “cabeças” do exército gabam-se por fundamentar suas estratégias políticas e militares em uma psicologia da massa baseada numa teoria do reflexo e da adaptação. Canguilhem ressalta, contudo, que a apropriação política desse tipo de psicologia é muito perigoso e lembra as técnicas comunistas e fascistas de dominação e de condicionamento da opinião pública.

Que Canguilhem tenha suas reservas em relação à psicologia de um Pavlov, por exemplo, não é de se estranhar. Suas reflexões no âmbito da filosofia da vida, da biologia ou da medicina, deixam entrever uma crítica ao behaviorismo na medida em que pensam a relação entre indivíduo e meio não de modo mecânico, mas dinâmico. A aposta do poder criador da vida vai nesse sentido. A vida não é simples adaptação ao meio; ela é também capaz de resistir e de transformar o meio. E aqui Medicina e Resistência voltam a se encontrar. Encontro que é evidente não somente nos anos em que o filósofo redige sua tese de medicina e participa ativamente do movimento de Resistência; em que escreve sobre Bergson, assim como homenageia a coragem política de Jean Cavallès, membro ativo da Resistência. Também durante os anos de inspeção, a reflexão filosófica nunca deixou de ter um cunho po-

lítico; seus pronunciamentos acerca do ensino da filosofia ressaltam sempre a capacidade humana de resistir, transformar e criar. Para Canguilhem, a filosofia tem papel libertador: “é nas aulas de filosofia que os alunos aprendem a liberdade pelo exercício da reflexão”, assegura o filósofo em 1953, em documento escrito para a Unesco sobre o ensino de filosofia. E tenhamos claro que a tarefa libertadora da filosofia não está no fato de ela ser a portadora da verdade. Longe disso. “O valor de uma filosofia está além da verdade”, insiste Canguilhem em 1964, em entrevista ao jovem Alain Badiou. “Só há um domínio em que se pode falar de verdade, é aquele da ciência”<sup>8</sup>. A filosofia, porém, não é uma ciência. Mas que os filósofos não se alarmem! “A verdade não é o único valor ao qual o homem pode se consagrar”<sup>9</sup>. Estejamos tranquilos. Canguilhem nos ensina que a filosofia pode ter valor ético, moral, estético e, acima de tudo, político. Evidenciar isso é, pois, um dos maiores méritos de uma edição das *Obras Completas* do filósofo.

8 CANGUILHEM, G. “Philosophie et science”. In: *Oeuvres Complètes*, t. IV, p. 1106.

9 *Ibid.*, p. 1107.

# Tradução

discurso 45/2



# Discurso sobre os belos sentimentos<sup>1</sup>

Gottfried Wilhelm von Leibniz

Tradução de Oliver Tolle | Universidade de São Paulo

Os *bons sentimentos* são aqueles que tendem ao bem ou à virtude. E *a alma é boa* se esses sentimentos são predominantes.

Os *grandes sentimentos* são aqueles que permitem fazer qualquer coisa de grande. E *a alma é grande* quando ela está repleta deles.

Os *belos sentimentos* são aqueles que em tudo são bons e grandes. E *a alma é bela* quando ela é boa e grande ao mesmo tempo.

Há grandeza no mal; há também almas grandes entre os celebrados, e Maquiavel observou que a causa da raridade das grandes ações se deve a haver poucos homens muito bons ou muito maus, isto é, porque há poucas almas grandes. Ao perder muitos de seus territórios, certo príncipe foi chamado de grande por seus bajuladores; mas conta a sátira que ele era como um buraco; quanto mais se tira, tanto maior o buraco se torna. É nesse sentido que o mal é grande.

O mal não é senão uma privação, tal como as trevas são privação de luz. Assim como o mal pode ser grande, também o bem pode ser pequeno ou medíocre. É o que ocorre com mais (maior) frequência. Eu já disse que o grande é raro em toda a parte. Mas por menor que seja o bem, ele pode ser suficiente, desde que seja proporcional aos nossos talentos e às nossas forças. Há duas

1 *Discours sur les beaux sentiments*. Seguimos aqui a versão contida na edição de Jean Baruzi, *Leibniz – avec de nombreux textes inédits*; Paris: Librairie Bloud, 1909, pp. 365-369. Gostaria de agradecer especialmente a Marcos Ribeiro Balieiro pelas valiosas sugestões.

maneiras de avaliar as coisas: o que é absolutamente pequeno se torna, comparativamente, de tamanho considerável. E ainda que a alma tenha nascido para coisas pequenas, ela é louvável quando encontra um dever.

Os talentos são as nossas forças internas. O que se chama costumeiramente de nossas forças é o talento das coisas exteriores, sobre as quais Deus nos confiou o governo.

A alma pode ser grande, quando as forças internas forem grandes, ainda que os bens externos não sejam correspondentes.

As forças internas ou forças da alma são de dois tipos: naturais ou adquiridas. A natureza nos forma, a arte nos completa.

Aqueles que na educação das crianças deixam tudo a cargo da natureza não consideraram suficientemente a natureza. Eles devem observar os caçadores, os estribeiros e aqueles que comandam os cavalos, os cães e os pássaros; devem observar os jardineiros em seu trabalho e como cortam e endireitam as árvores.

É verdade que não está em nosso poder aumentar as forças que a natureza produziu. E, não obstante, a arte pode nos dar forças que a natureza recusou.

Como conciliar essas duas verdades opostas? É que a arte reúne e emprega as forças que a natureza mantém dispersas e desviadas. Ao reunir riachos em um canal, recolhe-se água suficiente para mover moinhos ou para transportar barcos. Um espelho côncavo se aquece ao reunir os raios do sol que foram dispersos pelo ar.

O mesmo se passa com as forças da alma. Por natureza, o nosso espírito é dissipado, e desde a infância somos entretidos por milhares de bagatelas que dividem a nossa atenção. A arte não faz outra coisa senão reunir e dirigir os nossos pensamentos.

Veja como a criança corre em direção ao primeiro objeto. Ela é atraída por um sapo, por uma borboleta. Somos semelhantes às borboletas que voam em torno do fogo e acabam se queimando. A maioria dos homens são como crianças durante toda a sua vida; eles gostam de correr atrás de bagatelas. Devemos ter apenas um

imã que nos atrai e nos confere direção. Esse imã é a verdadeira felicidade. Mas temos inúmeros imãs, que nos fazem mudar.

Os divertimentos nos desviam do verdadeiro caminho e nos fazem perder o tempo da corrida: como naquela fábula da Atalanta, que parou para pegar as maçãs de ouro jogadas pelo corredor com o objetivo de pará-la, o que custou sua felicidade.<sup>2</sup>

Vemos pessoas sérias assemelharem-se ao gato de Esopo. Júpiter transformou um gato em menina para agradecer um jovem que amava a distração e que não deixou de se casar com a menina. Ela estava lindamente vestida no dia do seu casamento e manteve tanta seriedade quanto podia. Mas casualmente apareceu um rato. Esse objeto acabou com toda a sua seriedade. As vestimentas, as louças, tudo foi derrubado e destruído enquanto corria atrás do rato. Essa é a imagem dos homens que não têm força de espírito suficiente. Qualquer oferta de diversão os leva a negligenciar os assuntos mais importantes.

2 Referência à fábula “Corrida da Atalanta”, Apolodoro III, 9.2.



## Resumos | *Abstracts*



## O acordo afetivo da multidão: O desejo (*desiderium*) de vingança como princípio do corpo político

Chantal Jaquet

**Resumo:** No Tratado político, VI, 1, Espinosa sustenta que o acordo da multidão que preside a constituição do corpo político não se funda sobre a razão, mas sobre um afeto comum: medo, esperança ou desejo de vingar um dano sofrido em comum (*vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*). O objetivo deste artigo é analisar a possibilidade, a viabilidade e a legitimidade de uma união paradoxal e problemática da multidão com base em uma aspiração à vingança. A hipótese de um motor vingativo na origem do corpo político jamais foi objeto de um exame por parte dos comentaristas, que se interessaram mais pelo temor, esperança ou indignação, negligenciando o desejo de vingança, embora expressamente mencionado por Espinosa. A reflexão visa então a destacar a originalidade desta tese, que tira o Estado do modelo contratualista para revelar sua natureza conspiratória, operando notadamente uma confrontação com Locke e distinguindo justiça e vingança. Trata-se, em seguida, de analisar os problemas que ela levanta, como a ausência de perenidade ou o risco de tirania ligados ao excesso de violência, e de interrogar-se sobre sua legitimidade e seu bom fundamento. Trata-se, enfim, de definir um bom uso da vingança, tomando o cuidado de distinguir, como o faz Espinosa, o *desiderium* de vingança e a *cupiditas*, e explicando a natureza exata do afeto vingativo sobre o qual o acordo da multidão pode legitimamente apoiar-se para definir um direito soberano e uma justiça comum.

**Palavras-chave:** Espinosa, Locke, Desejo, *Cupiditas*, *Desiderium*, Vingança, Medo, Esperança, Corpo Político, Estado.

### L'accord affectif de la multitude: le désir (*desiderium*) de vengeance comme principe du corps politique

**Resumé:** Dans le *Traité politique* VI, 1, Spinoza soutient que l'accord de la multitude qui préside à la constitution du corps politique n'est pas fondé sur la raison mais sur un affect commun, crainte, espoir ou désir de venger un dommage subi en commun (*vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi*). L'objectif est d'analyser la possibilité, la viabilité et la légitimité d'une union paradoxale et problématique de la multitude sur

*la base d'une aspiration à la vindicte. L'hypothèse d'un motif vindicatif à l'origine du corps politique n'a jamais fait l'objet d'un examen de la part des commentateurs qui se sont intéressé plutôt à la crainte, à l'espoir ou à l'indignation, en négligeant le désir de vengeance pourtant expressément mentionné par Spinoza. La réflexion vise alors à dégager l'originalité de cette thèse, qui arrache l'Etat au modèle contractuel pour en révéler la nature conspiratrice, en opérant notamment une confrontation avec Locke et en distinguant justice et vengeance. Il s'agit ensuite d'analyser les problèmes qu'elle soulève, comme l'absence de pérennité ou le risque de tyrannie liés à la surenchère de violence et de s'interroger sur sa légitimité et son bien-fondé. Il s'agit enfin de définir un bon usage de la vengeance en prenant soin de distinguer, comme le fait Spinoza, le desiderium de vengeance de la cupiditas et en explicitant la nature exacte de l'affect vindicatif sur lequel l'accord de la multitude peut légitimement prendre appui pour définir un droit souverain et une justice commune.*

**Mots-clés:** Spinoza, Locke, Désir, Cupiditas, Desiderium, Vengeance, Crainte, Espoir, Corps Politique, État.

## De Lípsio a Espinosa. Do horizonte da guerra à paz

Jacqueline Lagrée

**Resumo:** O texto busca reconstruir o debate acerca da guerra e da paz a partir das reflexões empreendidas desde o final do século XVI. Partindo de Lípsio e lançando mão da abordagem de autores fundamentais do século XVII, apresenta-se o ambiente intelectual e as afinidades e oposições de Espinosa em relação a ele.

**Palavras-chave:** Filosofia Política, Guerra, Paz, Lípsio, Espinosa.

### From Lipse to Spinoza. From the war horizon to the peace

**Abstract:** *The paper aims at the reconstruction of the debate of war and peace through the enquiries undertaken at the end of the 16th and the course of the 17th centuries. Beginning with Lipse, the text approaches the most fundamental intellectual theories in the context of Spinoza's thesis on this subject.*

**Keywords:** Political Philosophy, War, Peace, Lipse, Spinoza.

## Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden

Diego Tatián

**Resumo:** Este artigo busca apresentar as teses de Francis van den Enden acentuando-se as origens de uma questão muito cara a Espinosa, a da liberdade. Destacando a presença oculta do primeiro no último, apresenta-se as bases do pensamento político do último Espinosa.

**Palavras-chave:** Liberdade, Democracia, Igualdade, Espinosa, Francis van den Enden.

### Those who loves the things at most. Democratic radicalism and equal freedom in Francis van den Enden

**Abstract:** *The article presents the major thesis of Francis van den Enden and points to the origins of a very important matter to Spinoza, that is to say, freedom. Bringing into light passages where we can detect the influence of the former in the Political Treatise, the text shows the basis of the thinking of the late Spinoza in its historical context.*

**Abstract:** Freedom, Democracy, Equality, Spinoza, Francis van den Enden.

## A dialética de república e democracia no jovem Marx, entre Espinosa e Rousseau

Vittorio Morfino

**Resumo:** Buscando uma alternativa à já célebre oposição ao pensamento político de Hegel no jovem Marx, o texto apresenta uma outra genealogia possível às obras de juventude do autor de *Grundrisse*. Essa genealogia o ligaria a dois pensadores que se tornariam fundamentais à história do pensamento político, Rousseau e Espinosa.

**Palavras-chave:** Marx, Rousseau, Espinosa, Teoria Política.

### The republican and democratic dialectics in young Marx, between Spinoza and Rousseau

**Abstract:** *Searching for another way of approaching the young Marx, beyond the well known opposition to the hegelian political thinking, the text points to an alternative genealogy to the early works of Marx. This genealogy links his theories with two fundamental thinkers of politics,*

*Rousseau and Spinoza.*

**Keywords:** *Marx, Rousseau, Espinosa, Political Theory.*

## Espinosa, Kelsen e a natureza da norma jurídica

Diogo Pires Aurélio

**Resumo:** O artigo busca colocar a relação pouco estudada da obra de Kelsen com Espinosa. Traçando afinidades, oposições e apropriações, as obras do vienense, ainda que muito distantes no tempo das do filósofo holandês, apresentam questões presentes no pensamento político espinosano. Entre elas, o eco do *imperium* de Espinosa no Estado kelseniano.

**Palavras-chave:** Espinosa, Kelsen, Teoria do Estado.

### Spinoza, Kelsen and the nature of the juridical norm

**Abstract:** *The paper aims at the understudied relationship of Kelsen's work and Spinoza theory. Tracing affinities, oppositions and appropriations, the central works of Kelsen, even still the great distance in time, present questions that have its origins in the political thought of Spinoza. As the clear link between the spinozian notion of imperium and the kelsenian State.*

**Keywords:** *Spinoza, Kelsen, Theory of State.*

## Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel

Alberto Ribeiro G. de Barros

**Resumo:** A intenção deste artigo é discutir a concepção de liberdade encontrada nos escritos políticos de Maquiavel com base na interpretação feita por Quentin Skinner. Esta interpretação tem sido geralmente aceita por teóricos do chamado neorrepublicanismo, como Philip Pettit e Maurizio Viroli, sustentando suas ideias sobre a liberdade republicana. Não se trata assim de uma discussão meramente hermenêutica, mas de uma contraposição a uma interpretação parcial que, ao enfatizar o aspecto legal da concepção maquiaveliana, ampara uma perspectiva fortemente jurídica da liberdade republicana. O texto está dividido em três partes: a primeira apresenta as razões pelas quais a concepção maquiaveliana foi retomada por Skinner; a segunda expõe a

sua interpretação; e a terceira problematiza aspectos desta interpretação com base em características fundamentais do pensamento político de Maquiavel que devem ser consideradas na avaliação de sua concepção de liberdade.

**Palavras-chave:** Liberdade, Republicanismo, Maquiavel, Skinner.

### **Quentin Skinner and the republican freedom in Machiavelli**

***Abstract:** My purpose is to discuss the conception of liberty found in Machiavelli's political writings based on Quentin Skinner's interpretation. This is because some republican authors such as Philip Pettit and Maurizio Viroli have been accepted his interpretation, holding their legal perspective of republican liberty. Then, it is not only a hermeneutic discussion, but also an opposition to a partial interpretation that emphasize the legal aspect of Machiavellian conception. My paper is divided into three parts: the first presents the reasons why Skinner took up the Machiavellian conception; the second sets out his interpretation; and the third quarrels aspects of his interpretation based on key features of Machiavelli's political thought that should be considered in this discussion.*

**Key Words:** Liberty, Republicanism, Machiavelli, Skinner.

### **Em direção ao núcleo da ‘obra Maquiavel’: sobre a divisão civil e suas interpretações**

Sérgio Cardoso

**Resumo:** O texto apresenta a construção contemporânea do Maquiavel republicano partindo das três clássicas leituras de Maquiavel, a saber, a de Lefort, Pocock e Skinner, sem deixar de lado o confronto com os próprios textos do autor de *O Príncipe*. Enquanto o primeiro acentuava no autor fiorentino uma ruptura com a filosofia política clássica, os dois últimos estabeleceram nele o elo central da tradição republicana. O tema da divisão civil, de diversidade interpretativa incontestada, é recolocado na esteira desses consagrados comentários da obra de Maquiavel.

**Palavras-chave:** Maquiavel, Lefort, Pocock, Skinner, Divisão Civil, Republicanismo.

**Towards the core of the ‘Machiavelli work’: about the civil division and its interpretations**

**Abstract:** *The text presents the contemporary construction of the republican Machiavelli, through the classical commentaries of Lefort, Pocock and Skinner, as well as the confrontation with the own works of the Florentine author.*

**Keywords:** *Machiavelli, Lefort, Pocock, Skinner, Civil Division, Republicanism.*

## Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa

Luís Cesar Guimarães Oliva

**Resumo:** Este trabalho pretende reconstruir a cadeia demonstrativa do livro I da *Ética* de Espinosa do ponto de vista de sua concepção de causalidade. Presente desde a primeira definição da obra (a *causa sui*), a noção de causa vai determinar toda a ontologia de Espinosa, levando à negação completa da contingência e, conseqüentemente, à afirmação da realidade como absolutamente necessária.

**Palavras-chave:** Espinosa, Causalidade, Necessidade, Ontologia.

## Causality and necessity in Spinoza's ontology

**Abstract:** *This paper intends to reconstruct the demonstrative chain presented in the first book of Spinoza's Ethics in the perspective of his conception of causality. Present since the first definition of the work (the causa sui), the notion of cause will determinate all of Spinoza's ontology, leading to the complete refusal of contingency and consequently to the affirmation of reality as absolutely necessary.*

**Key-words:** *Spinoza, Causality, Necessity, Ontology.*

## Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss

Claudia Hill

**Resumo:** O artigo busca perseguir o diálogo explícito e implícito de Lefort com a obra de Leo Strauss, dando conta dos pontos de consenso e dissenso. Partindo das célebres obras desses autores sobre Maquiavel, o que se pretende mostrar é a figura de Strauss como interlocutor privilegiado nos interesses de Lefort e os seus diversos pontos de intersecção.

**Palavras-chave:** Claude Lefort, Leo Strauss, Política, Democracia.

### **Reading Claude Lefort: following the footprints of Leo Strauss**

*Abstract:* This paper focuses on the dialogue explicit and implicit established by Lefort with the works of Leo Strauss, regarding their aspects of agreement and disagreement. To show how Strauss is a consolidated interlocutor of Lefort, the text follows their classical works on Machiavelli as a starting point and the subsequently intersections in both theories.

*Keywords:* Claude Lefort, Leo Strauss, Politics, Democracy.

## **O Estado: segurança e insegurança**

Homero Santiago

**Resumo:** O texto faz uma anatomia das reflexões modernas acerca do Estado e de seus problemas a partir da emergência do Estado liberal enquanto modelo. A partir da ideia neoliberal de redução de ação estatal, o seu suposto enfraquecimento é identificado como um dos móveis de seu fortalecimento. Empreende-se, então, um comparativo rigoroso das condições políticas do século XIX com as do final do século XX até nossos dias, no qual ressaltam-se as fissuras do discurso liberal contemporâneo.

**Palavras-chave:** Teoria do Estado, Liberalismo, Ação Estatal.

### **The State: security and insecurity**

*Abstract:* The article brings up an anatomy of the modern theories of State and its problems through the rising of the liberal way of thinking it. From the neoliberal aspect of State reduction, the supposed undermining is identified as one of the mottos of its empowerment.

*Keywords:* State Theory, Liberalism, State Action.

Projeto gráfico e imagem da capa  
Marcelo Girard

Diagramação  
IMG<sub>3</sub>