Sobre a confiança política: construir a *Hilaritas* democrática

Laurent Bova (tradução Bernardo Bianchi)

Uma vez que a questão da "confiança" dos cidadãos com relação a sua "classe política", ou a questão da confiança das sociedades quanto a seu porvir, é, tanto na Europa quanto na América Latina, um tema atualmente recorrente, eu gostaria de apontar o modo como Spinoza poderia nos ensinar sobre a questão da "confiança" política.

É precisamente da confiança que nos fala Spinoza à medida que, no escólio 2 da proposição 37 da Ética IV, a propósito do pacto, ele se interroga sobre a maneira pela qual os homens podem proceder para, diz ele, dotar-se de uma segurança mútua e instaurar uma "confiança mútua" (et fidem invicem habere), a fim de viver juntos em segurança. E, no Tratado Político I, 6, é, também, precisamente com relação à confiança acordada ao homem político que Spinoza que Spinoza nos previna. Com efeito, contra a confiança que os súditos depositam ingenuamente na lealdade daqueles que gerem os negócios públicos, Spinoza lembra que o bom funcionamento e a segurança do Estado exigem, ao contrário, da parte dos cidadãos, uma vigilância e uma desconfiança saudável com relação ao exercício dos poderes. E que não é senão por meio desta vigilância de todos que uma confiança política poderá, efetivamente, vir a ser. Uma vigilância que não pode se materializar senão através da criação de instituições democráticas de contra-poder que integram sistemas de resistência à dominação, donde resulta a resistência armada ao soberano caso ele seja tentado a oprimir seus súditos (como o demonstra claramente o exemplo do Estado dos Aragoneses, elogiado por Spinoza no TP, VII, 30).

Gostaria de demonstrar, portanto, que, contra a confiança ingênua que os homens depositam naqueles que os governam e, finalmente, os domina, Spinoza propõe uma concepção nova, original, de uma confiança imanente com relação aos fundamentos mesmos da segurança do Estado; uma confiança política que se constrói e se perpetua sobre a base de instituições democráticas armadas de contrapoderes.

Ao afirmar, com efeito, que "a virtude do Estado é a segurança" (imperii virtus securitas), Spinoza põe, necessariamente, uma potência do corpo político (sua virtude própria, no sentido spinozista…), uma potência que é capaz de agir, para sua segurança, através das leis da sua própria natureza (como o diz a definição 8 da "virtude", no começo da Ética IV). E o corpo político – enquanto indivíduo – é, desse modo, apto a experimentar, no livre exercício de sua potência, um afeto, uma acquiescentia in se ipso de alguma maneira, que vai muito além do simples sentimento subjetivo da sua segurança…. E é nesta acquescentia própria ao corpo político, nesta alegria comum a todos os membros deste corpo, que eu proponho encontrar uma confiança política no sentido spinozista. A acquiescentia do corpo comum é, com efeito, uma alegria compartilhada igualmente na e pela confiança na virtude, isto é, na potência mesma deste corpo; uma alegria confiante que somente as instituições do contra-poder podem tornar possível, perenizar e prolongar indefinidamente.

Nosso objeto de reflexão é, pois, esta acquiescentia que compartilham de maneira imanente e igualmente todos os membros de um mesmo corpo. E é pois, necessariamente, pela questão da igualdade da alegria comum que nós devemos abordar a reflexão sobre a confiança política em Spinoza.

Constatamos, de imediato, que tanto no TTP quanto no TP, Spinoza põe como um princípio antropológico fundamental o desejo de cada um de não ser dirigido por um igual.

Com efeito, escreve Spinoza no capítulo V [8] do TTP, “aquilo que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser dirigidos por eles”1. E deste princípio Spinoza deduz duas séries de consequências de natureza política: “Segue-se daqui”, diz ele: que, em primeiro lugar “o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isto for possível, de modo a que cada um obedeça a si mesmo e ninguém ao seu semelhante” … E obtém-se, então, uma democracia2. Ou, então, trata-se da segunda solução: “se [o poder] estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos tentar com todas as suas forças persuadir disso o vulgo”3. E nós entramos, então, nas mistificações que acompanham necessariamente a dominação.

Esta segunda solução visa, todavia, a um caso excepcional, que parece ter sido único na história. Trata-se do caso de um homem que, em razão de uma “virtude divina”, pode oferecer a um povo, que permaneceu em estado de infância – isto é, incapaz de viver em democracia –, uma solução perfeitamente adaptada a sua situação primitiva mas, também, ao desejo humano, que é compartilhado por todos (bárbaros ou civilizados), de não querer ser dirigido por um igual-semelhante: esta solução de exceção é a solução teocrática que foi oferecida por Moisés ao povo hebreu4.

Caso se examine, brevemente, este caso de solução excepcional, percebe-se que Spinoza nos oferece, na descrição do Estado dos Hebreus, um exemplo de “confiança” política perfeita, mas em regime de imaginário e de total heteronomia mental dos súditos uma vez que se trata, neste caso específico, de fazer viver politicamente junto um “povo-criança”.

Neste exemplo, nós encontramos, com efeito, a confiança, enquanto fides no princípio mesmo da gênese do Estado dos Hebreus, sob a forma de uma tripla confiança: confiança dos Hebreus dirigida a Moisés, confiança dos Hebreus dirigida a Deus, e confiança de Deus dirigida a Moisés. O objeto desta tripla confiança é, explicitamente, dado por Spinoza: é a “potência”, e uma potência benéfica. A potência de Moisés, em primeiro lugar, que reside inteiramente na sua “virtude divina”. A potência de Deus, em seguida, que permitiu a travessia do Mar vermelho e, depois, do deserto; potência que é considerada como objeto supremo da confiança.

Nós sabemos, no entanto, que esta confiança dos Hebreus dirigida a Deus tanto quanto a Moisés é, de início, o signo de sua impotência; ou seja, do enfraquecimento de suas forças, após um longo período de escravidão que os tornou incapazes de se governar por si mesmos, aquilo de que eles fizeram a experiência assustadora quando do primeiro pacto. Aterrorizados, com efeito, pela maneira singular pela qual a Palavra de Deus se manifesta a partir do momento em que eles a solicitam, os Hebreus se submetem nova e inteiramente a Moisés5.

Na realidade efetiva das coisas, a mediação que Moisés vai agora operar na opinião entre Deus e o povo Hebreu, entre Deus e seu povo, não é, na verdade, nada além da mediação deste povo com a sua própria potência impotente. Uma potência, no entanto, politicamente produtiva na e pela dimensão constituinte da confiança.

Sublinhemos o quanto Spinoza não cessará de, ao longo de todo o Tratado Político, denunciar a loucura que reside, para um povo, no fato de depositar sua confiança (e de confiar sua salvação) em quem quer que seja, sem, antes, se assegurar das condições materiais de contra-poderes que devem necessariamente constranger o homem político a não agir – por razão, cálculo ou paixão – senão de uma maneira tal que, desse modo, a defesa e a promoção do bem comum sejam necessariamente asseguradas6 …

No TTP, Spinoza mostra que Moisés – que não é um tirano –, em benefício da liberdade do seu povo, tomou em suas mãos a tarefa de instaurar, nas e pelas instituições, uma dupla resistência interna às lógicas da dominação. Resistência, claro, ao poder rebelde da multidão, mas resistência também e, sobretudo, ao poder tirânico dos Chefes que deverão ser contidos pelos contra-poderes que são, simultaneamente, a interpretação da Lei reservada apenas ao Pontífice, a vigilância de um povo em armas educado na Lei e pronto a defendê-la, o temor, enfim, de um novo Profeta que o povo tomaria por mandatário de Deus para julgar atos dos Chefes ou a má interpretação das leis7.

No caso de Moisés, portanto – e excepcionalmente – a confiança dos Hebreus não foi traída. Esta confiança, politicamente constituinte, é de duas ordens: aquela, em primeiro lugar, de uma opinião, depois, na verificação prática, aquela de uma utilidade efetiva.

Tudo aquilo que é relativo à crença tem valor de opinião. Aquilo que tem valor de utilidade efetiva é o próprio funcionamento do Estado, que implica necessariamente que esta crença (e nós reencontramos a definição mesma de fé) envolve necessariamente uma obediência à Lei cujos efeitos são benéficos a todos. E isto porque o direito de natureza de cada um, longe de ter sido abandonado a quem quer que seja, pode, ao contrário, na e pela própria perfeição das instituições da teocracia, se afirmar (e cada vez mais) como o princípio dinâmico e contínuo da própria vida do Estado8. Nesta confiança constituinte, a crença ou a opinião não pode, portanto, senão abstratamente ser distinguida da utilidade efetiva, pois esta opinião – aquela da própria fé – é, nos Hebreus, o elemento primeiro e determinante da constituição da realidade efetiva total e isto através de todas as práticas. É em razão da pregnância de sua crença que “o amor dos Hebreus pela pátria não era, pois, um simples amor, era pietas”9.

O que é a pietas? Nós sabemos que é a dimensão prática e essencial da fé, ou seja, a efetividade de um Desejo que, no caso dos Hebreus, é um afeto passivo em relação à dimensão imaginativa. Mas a pietas pode também ser um afeto ativo e, por isso mesmo, racional.

A “piedade”, escreve, com efeito, Spinoza no escólio da proposição 37 da Ética IV, é “o Desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão”. A proposição 41 da Ética V recorda a conexão necessária entre piedade e religião: esta concerne todos os desejos e todas as ações das quais somos causas enquanto nós temos a ideia de Deus ou enquanto nós conhecemos Deus. A mesma proposição recorda, também, por outro lado, que piedade e religião exprimem-se através da força da alma (a fortitudo), a qual se divide em Firmeza e Generosidade.

Nós constatamos, então, que a pietas dos Hebreus e a firmeza de coração que ela exprime, desenvolvem, de fato, as significações éticas da piedade – mas isto no campo fechado da prática do conhecimento imaginativo, isto é, no espaço simbólico e político do seu Estado. Mas aqui, é por opinião e segundo a racionalidade própria das instituições teocráticas que os Hebreus são conduzidos a viver segundo uma firmeza de coração excepcional e não, decerto, por causa da sua própria razão.

É preciso admitir, então, à luz da Ética, que a constituição jurídico-política do Estado dos Hebreus tem por virtude permitir a atualização integral da essência singular deste Corpo coletivo em um processo de causalidade adequada de todas suas práticas (como efeitos), causalidade que é acompanhada necessariamente, enquanto for adequada, de uma alegria específica comum que é aquela de uma espécie de acquiescentia in se ipso, que irradia em todas as ações deste Corpo como pietas e constantia.

Percebamos três coisas:

– 1º) que se pode, de modo perfeitamente legítimo, falar de uma acquiescentia no registro da imaginação, como é o caso no escólio da proposição 55 da Ética III, que se adapta perfeitamente ao caso dos Hebreus,

– 2º) que a acquiescentia é também philautia e que este amor de si pode tanto dizer respeito a uma ideia imaginativa quanto ser uma alegria acompanhada da ideia adequada de si mesma,

– 3º) enfim, que a Ética indica efetivamente um afeto que corresponde exatamente a uma acquiescentia, como alegria passiva e compartilhada, envolvendo a imaginação: é a Hilaritas. Na Ética III, 11 escólio, Spinoza define a Hilaritas como um afeto de alegria ligado, simultaneamente, à Alma e ao Corpo quando todas as parte do homem, no seu corpo como no seu espírito, são igualmente afetadas. A demonstração da Ética IV, 42 sentencia que "referida ao Corpo", a Hilaritas consiste "em que todas as suas partes são igualmente afetadas, isto é (pela prop. 11 P. 3), em que a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada de tal maneira que todas as suas partes adquirem, entre si, a mesma proporção entre movimento e repouso. Portanto, a Hilaritas é um afeto sempre bom e nunca é excessivo".

Podemos dizer, assim, que a Hilaritas é um afeto que supõe e que exprime o equilíbrio vital de um princípio positivo que é conservado. Mas, ainda que "sem excesso" (e, neste sentido, idênticos aos afetos que têm sua origem na razão), é um afeto passivo (enquanto aqueles que têm sua origem na razão são ativos); "passivo" porque a causa deste afeto não é o indivíduo que a experimenta mas porque ela consiste, essencialmente, nas circunstâncias externas que lhe são favoráveis8.

Ora, a maneira pela qual Spinoza apresenta a eleição dos Hebreus exprime muito bem aquilo que se poderia denominar uma organização política da Hilaritas, uma vez que os Hebreus "geriram os seus assuntos [de forma feliz] no respeitante à segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus"11.

Donde a Hilaritas, cuja causalidade é externa, mas que difunde uma confiança que se apoia sobre a potência bem real da multidão em todas as suas práticas, mas práticas que se desenvolvem em regime de heteronomia mental, ou seja, num relação imaginária com os processos reais de sua constituição. Imaginário que, por si mesmo, como prática social constante, é constituinte da consistência e da resistência da realidade deste povo e deste Estado.

A Hilaritas nos oferece, assim, o afeto da difusão da confiança comum, do prazer de, juntos, ser como um, do Desejo ou do amor de viver em comum, energia virtuosa ou vigor da virtude divina que desenvolve, de maneira equilibrada e equilibrante, a prática constituinte da imaginação política do corpo da multidão.

O que Moisés podia realizar, nele graças à sua virtude divina – a saber, por os problemas reais da sociedade hebraica e produzir as respostas mais adequadas –, torna-se, depois dele, o que pode realizar, sem Moisés e graças a suas instituições, a própria sociedade hebraica na sua integralidade. Sociedade cuja confiança deslocou-se, assim, de Moisés12 em direção à Lei divina, para finalmente manifestar, de fato, na e pela fidelidade renovada na Lei, a confiança intrínseca do povo hebreu nas e pelas suas próprias práticas potentes nas quais e pelas quais difunde a alegria confiante e compartilhada, com igualdade e em todas suas partes, da Hilaritas.

Acrescentemos, para terminar esta primeira parte de nossa reflexão, que a legitimidade desta concepção de uma fides-confiança enquanto Hilaritas nos Hebreus, pode ser verificada a contrario (em uma espécie de contra-prova experimental13) na história real deste povo tal como Spinoza a reconstitui.

Com efeito, uma única modificação das instituições da teocracia (a passagem da atribuição aos primogênitos da gestão das coisas sagradas unicamente à tribo de Lévi) vai introduzir uma transformação radical das disposições de cada um e uma série catastrófica de desregulamentações que, da confiança fundamental na afirmação singular de sua vida, vai conduzir os Hebreus a esta outra disposição inversa, onde, diz Spinoza, "preferiam todos morrer a continuar vivos"14. Trata-se, então, da descrição da melancolia da nação: afeto que Spinoza define, na Ética, como diametralmente inverso ao afeto da Hilaritas. Pode-se dizer da melancolia – no campo conceitual e afetivo do pensamento spinozista – que ela manifesta um ateísmo radical, enquanto a fé ou a confiançafundamental expressa pela Hilaritas é, pelo contrário, essencialmente (e paradoxalmente) irreligiosa e, propriamente falando, sem objeto, muito embora a crença religiosa possa prolongá-la adequadamente, como na teocracia ou sob a forma do credo minimum, como sugere Spinoza para uma Livre República. A melancolia manifesta um ateísmo radical porque ela é, com efeito, uma depressão equilibrada, a perda de toda fé, de toda confiança ou de toda fidelidade na vida, de todo amor pela vida, quando todas as parte de um corpo (e de um espírito) são igualmente afetadas de tristeza e que mais nada permite, então, resistir15. É por um colapso e um desfundamento da potência de agir por perda da confiança essencial e, por isso mesmo, de todo ponto de apoio para uma resistência. A melancolia é, portanto, a dinâmica mesma do suicídio16.

Caso se possa, então, na sequência desta primeira análise da confiança, à partir da teocracia hebraica, tirar uma lição spinozista essencial relativamente à fides como confiança, esta lição seria: 1º) que conhecer como um corpo coletivo se mantém junto consiste, efetivamente, em conhecer a fé ou a confiança imanente de que este corpo é capaz; 2º) que, estando colocado, como princípio, o desejo dos homens de não serem dirigidos, não pode haver confiança política, não mistificada e não mistificante, senão de acordo com uma resposta "adequada" a este desejo. E, para Spinoza, não existe senão uma única resposta adequada que é a democracia. Uma democracia que assume diferentes figuras segundo as formas de governo nas quais e pelas quais a democracia pode se construir e se manifestar: a teocracia (que é uma democracia adaptada a um povo-criança) e, para os tempos modernos, as formas democratizadas da monarquia e da aristocracia que Spinoza elabora no seu Tratado Político.

Em todos os casos, estes regimes respondem adequadamente ao desejo dos homens de não serem dirigidos pelos seus semelhantes, na medida em que constroem os sistemas de contra-poderes capazes de impedir a ambição de dominação que atravessa cada um (desejo tão forte quanto o desejo de não ser dirigido…). Ambição de dominação e desejo de não ser dirigido sendo correlativos.

Assim, abstraindo-se todo outro parâmetro – a recusa, de um lado, de ser dirigido por um igual-semelhante e, correlativamente, a impossibilidade, por outro lado, de vir a ser senhor de seu semelhante (dada a resistência de cada um à dominação de um igual) –, é por meio de uma medida consensual e comum, a da igualdade de direitos, que são resolvidas, na e pelas instituições, as contradições afetivas e efetivas que atravessam necessariamente a multidão. Em Spinoza, a democracia é, em primeiro lugar, esta resolução: é, pois, o resultado de uma prudência comum, uma prudência da multitudinis potentia. E é assim que Spinoza pensa que as primeiras formas do viver em comum tenham que ser, logicamente, sociedades democráticas1.

A democracia é, com efeito, em primeiro lugar, a invenção de uma medida comum que dá sua condição de possibilidade ao viver-em-comum.

A dinâmica afetiva complexa e comum conduz, de maneira imanente, à produção de um remédio aos afetos destruidores, isto é, à invenção de uma medida comum universalizável, que traz um contentamento a todos pois (eu cito o Tratado Político), "cada um considera ser justo ter sobre o outro o mesmo direito que este tem sobre ele"2. Esta "igualdade", como medida comum, define uma justiça à partir do sentimento de justiça: uma justiça afetiva, então, experimentada e desejada antes mesmo que o novo Estado tome suas próprias medidas particulares definindo o justo e o injusto. É, então, "a igualdade" que dá a medida essencial do viver em comum. Sem igualdade "que numa cidade é acima de tudo necessária"3, escreve Spinoza, "desaparece necessariamente a liberdade comum"4.

Tocamos, por esta via, não apenas o princípio da política da multidão enquanto prática coletiva de resistência à dominação, mas também o princípio mesmo da confiança política na medida em que esta envolve e requer a produção imanente de uma medida comum.

A ambição de dominação é, com efeito, um desejo, em si mesmo, excessivo, que não produz nenhuma medida mas que, ao contrário, desequilibra, até o ponto da destruição, o conjunto do Corpo coletivo. Na sua Ética, Spinoza denomina titillatio o prazer de um corpo totalmente desequilibrado, quando apenas uma de suas partes experimenta um afeto violento de prazer em detrimento de todas as demais5. E podemos pensar que, para o Corpo político, dá-se exatamente o mesmo. Em regime de dominação política, com efeito, o prazer obsessivo de um só (ou de alguns unidos segundo os mesmo interesses de casa ou de classe) oprime violentamente todas as outras partes do corpo, "impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras""6 (sob o regime de dominação, a grande maioria das partes do Corpo da sociedade se torna impotente, fixada na e pela dor e a tristeza da solidão). Absolutamente falando (isto é, em regime de dominação extrema ou de terror), mesmo a dinâmica imitativa da identificação, que conduz naturalmente – por "comiseração", "benevolência" e "indignação" – a socorrer seu semelhante na miséria e a desejar se vingar daquele que é causa de seu mal7, é, pela dominação, interrompida. Cada um, estremecido de terror na sua solidão, incapaz de pensar senão na própria miséria e, somente, na sua própria sobrevivência… E é o processo mesmo da antropogênese que é, então, quebrado, isto é, a constituição da humanidade do homem a partir do desenvolvimento múltiplo e diverso de suas maneiras de afetar e de ser afetado que fazem toda a riqueza da potentia humana e da democracia8. Tendencialmente, a dominação é, pois, a destruição lógica do Corpo comum.

O desejo de não ser governado por um igual semelhante produz, ao contrário, a medida do comum e do bem comum: a da "igualdade". Ele produz também uma política ativa da resistência à dominação, a democrática construção do comum. Podemos, então, no plano dos afetos, opor a titillatio da dominação à Hilaritas do comum e do bem comum da multidão. A hilaritas que é um afeto, diz Spinoza, "sempre bom e nunca excessivo"9. No domínio dos afetos políticos, a medida da Hilaritas nos oferece, assim, a paixão democrática por excelência. Na Hilaritas se exprime, com efeito, a expansão de uma confiança comum, uma confiança que elimina, assim, todo desejo de dominar seu semelhante tanto quanto, inversamente, de abandonar sua própria salvação a um homem tido por providencial. A confiança da Hilaritas é, então, o prazer mesmo de viver em comum, de fazer Corpo juntos, é o amor de viver na igualdade10.

A medida comum tem, todavia, um duplo significado. Ela se estende, inicialmente, como solução política da multitudinis potentia: é a invenção imanente de um princípio dinâmico do comum, de uma unidade de base ou de uma unidade de medida do viver em comum. Mas é

preciso entender também por medida comum, o meio que será implementado a fim de manter e de defender a igualdade, a fim de impedir as tentativas de dominação. É é segundo esta segunda acepção da medida – a da criação das instituições sob a forma das medidas e/ou dos decretos tomados em conjunto, pela assembleia soberana dos iguais – que o remédio deliberado pode não ser senão muito sectário ou demasiadamente limitado, muito inadequado e isto por causa igualmente das leis dos afetos que continuam necessariamente a determinar o comportamento e as decisões da multidão reunida. São, com efeito, explica Spinoza, as mesmas leis dos afetos que conduziram à invenção da democracia que explicam, também, porque as democracias não puderam se conservar por muito tempo. À medida que uma democracia é instaurada, com efeito, ela se encontra perpetuamente sob a ameaça das paixões destruidores dos seus próprios cidadãos se estes não souberam inventar as instituições democráticas de contra-poderes capazes de manter o Corpo político no seu princípio dinâmico fundados, a saber, a igualdade de todos e os sentimentos de justiça e de confiança que lhe são inerentes.

Desde os primórdios da democracia, Spinoza observa, “surge uma grande dificuldade”. Esta dificuldade é a “inveja [a invidia]”11 e/ou do ciúme suscitado, no seio do jovem Estado democrático, pelos recém-chegados que podem desfrutar dos mesmos direito que os cidadãos de origem. De fato, a consciência de uma unidade e de uma identidade nacionais se constitui historicamente em detrimento da própria democracia. O ciúme e a inveja dos nacionais impedem a recepção dos recém-chegados cujo acesso à igualdade de direito é tido como injusto por aqueles que se consideram legítimos proprietários e usufrutuários do Estado. Pois, escreve Spinoza: “se bem que cada um considere ser justo ter sobre o outro o mesmo direito que este tem sobre ele, julga, contudo, que é injusto o direito dos estrangeiros, que confluem para junto deles, ser igual ao seu no estado que eles haviam com trabalho procurado para si e ocupado com derramamento do próprio sangue”12. É assim que a decisão política conservadora de excluir a cidadania dos estrangeiros, que faz do Estado democrático nova instância de dominação sobre uma grande parte da população, é o que, portanto, põe em perigo a conservação mesma da democracia. E, de fato, o Estado, inicialmente democrático, vai necessariamente mudar de natureza, fechando sua assembleia soberana aos estrangeiros, para se transformar numa assembleia de “nobres” que vão, eles próprios, se submeter ao reino de um só.

Spinoza declina, em seguida, em seu Tratado Político, uma série de “medidas” e/ou contra-poderes que devem prevenir o colapso da democracia e, correlativamente, a perda de confiança dos cidadãos na sua potência comum até o ponto de entregar seu destino nas mãos de alguns poucos e, depois, de um só….

Spinoza deduz estas medida da experiência dos homens na história e, assim, do seu conhecimento adequando da lógica dos afetos. Não se podendo, aqui, entrar nos detalhes de todas estas medidas, eu não reterei senão aquelas que Spinoza considera essenciais.

Tratemos, em primeiro lugar, do exército. Ele não deverá ser constituído senão por cidadãos13. Um exército de mercenário impõe ao Estado que ele deve proteger um verdadeiro “estado de guerra, em que só o exército goza de liberdade, enquanto os restantes são servos”14. Além disso, o general-chefe de todo o exército será nomeado apenas em tempos de guerra e o seu tempo de comando será estritamente limitado “por um ano, sem poder continuar nem voltar depois a ser escolhido”15. Spinoza desconfia, como se fosse a peste, da construção de heróis. A confiança e a igualdade não pode, subsistir, escreve: “a partir do momento em que são atribuídas pelo direito público honras especiais a um homem famoso pela virtude”16. Acontece, com frequência, com efeito, que em situações de crise, um homem famoso se torna o tirano do seu próprio povo em favor de suas vitórias presentes ou passadas,

“nos maiores apertos do estado, quando todos, como acontece, são tomados por um terror pânico, nessa altura aprovam todos só aquilo que o medo imediato sugere, sem terem em alguma conta nem o futuro nem as leis, e todos os rostos se voltam para um homem famoso pelas suas vitórias, a quem isentam das leis, prorrogam o comando (péssimo exemplo) e põem toda a república na dependência da palavra dele, coisa que foi, sem dúvida, causa da queda do império romano”17.

Solução das mais ilusórias e das mais perigosas ao passo que deveria ser questão, para os cidadãos, não de buscar a virtude salvadora em um homem providencial, mas, sim, de construir a confiança, isto é, o equilíbrio, a virtude e a prudência racional do próprio Estado democrático. Um Estado que, em tempos de crise, poderia encontrar, em si mesmo e por si, em suas instituições, as soluções adequadas, sem se deixar levar pelos medos e esperanças do momento presente18.

O que Spinoza visa, portanto, é uma despersonalização radical das funções públicas, com administradores da república diametralmente opostos a seus ditadores19. Ditadores de que a democracia deve ser proteger: em primeiro lugar, eliminando a prática de “segredos do Estado”, que mantém a multidão em estado de desamparo e irresponsabilidade política…20; este ‘segredo’, escreve Spinoza, é incompatível com a confiança e a liberdade comum, em segundo lugar, instaurando um sistema de assembleias muito vasto, em cada cidade de preferência, assembleias, elas próprias tendo pelos sistemas vigilantes de contra-poderes. É, assim, que a um sistema de representação política que demande “confiar” em representantes, Spinoza prefere um dispositivo de participação efetiva do maior número em funções de decisão comum; funções que são estritamente limitadas no tempo, no âmbito de uma assembleia suprema cujos membros são renovados, em parte, todos os anos. Uma assembleia ela mesma vigiada de perto por uma assembleia mais restrita de cidadãos cuja função consiste, essencialmente, em velar pela manutenção inviolável dos fundamentos das leis “respeitantes aos seus funcionários e aos conselhos”21.

Spinoza rejeita a crítica quanto ao peso e a morosidade de um tal dispositivo com base na defesa dos princípios da vida comum e evoca, mais uma vez, a história romana: “Se é verdade que enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, também é, por outro lado, verdade que, se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afeto, perece a liberdade e o bem comum”22. A exigência dos princípios não poderia, portanto, ceder a imperativos técnicos, mesmo em caso de urgência.

Não existe nenhum idealismo nem dogmatismo nesta defesa dos princípios, mas, sim, uma exigência de prudência e de verdade que se recusa a dobrar-se frente ao pragmatismo do poder que, sob o pretexto de eficiência, elimina o exercício da política do comum em benefício da dominação por meio do abandono da confiança comum à ambição de alguns.

Além disso, se Spinoza nos adverte contra as utopias e nos ensina, para pensar politicamente, a respeito de um retorno à experiência, isto é, à prática, isto não significa que ele tenha abandonado o vínculo estrutural da política com a verdade e a certeza ou a confiança que ele envolve necessariamente. Este vínculo da política, da verdade e da confiança, nós a reencontramos na ideia mesmo da virtude ou da prudência intrínseca à construir, na e pelas instituições da democracia e para sua defesa. Porque não se trata unicamente, na construção da confiança comum, de reparar simples meios técnicos. Trata-se, antes, para Spinoza, de construir verdadeiramente uma verdadeira causalidade adequada23 do Corpo comum, ou seja, o movimento real de emancipação pelo qual a potência da multidão alcance o seu regime de “adequação” e esta confiança política equivalente à acquiescentia in se ipso da Ética. Ora este movimento real do real, segundo o qual, na conquista da autonomia, uma coisa qualquer

produz e se produz nos e pelos seus próprios efeitos, é precisamente o que Spinoza concebe, na filosofia, como o procedimento mesmo da produção do verdadeiro24. Um procedimento que é também o da certeza e/ou da confiança intrínseca que acompanha esta produção.

A democracia não é, então, para Spinoza, esta forma fraca, débil, de governo, que nós conhecemos hoje em dia, ao qual dizem que devemos, todavia, razoavelmente, nos acomodar, porque ainda que se trate, com efeito, do "pior dos regimes", ela somente será considerada assim se, entretanto, "excetuarmos todos os demais [regimes] já experimentados ao longo da História", regimes que nos conduziram do pior ao pior! Não. A democracia por construir (tal como Spinoza a concebe) tem, muito pelo contrário, nela e por ela, a mesma potência, a mesma exigência e o mesmo rigor que a própria verdade. Porque é, nela e por ela – a democracia, que a confiança política pode, efetivamente, se produzir enquanto Hilaritas. Uma confiança política correlativa da certeza e da alegria ética que acompanham necessariamente a produção do verdadeiro. Porque se trata, na construção democrática potente que propõe Spinoza, do mesmo movimento real do real, o movimento da autonomia ou da "livre necessidade": o movimento dos povos, dos homens, assim como das ideias quando elas são verdadeiras.

—

NOTAS:

1 Tratato Teológico-Político, V, [74].

2 Somos nos que o precisamos.

3 Tratado Teológico-político, V, [74].

4 Somos nós que o precisamos.

5 TTP XVII [206], p. 345.

6 Cf. particularmente Tratado Político VI, 3, 5 ; VII, 17, 30 ; X, 10.

7 TTP XVII [212-214], pp. 352-354.

8 TTP XVII [206], pp. 344-345.

9 TTP, XVII [215], p. 355.

10 Mesmo si – é preciso assinalar – não são, absolutamente falando, as circunstâncias que criam a relação singular de movimento e de repouso no qual se experimenta a Hilaritas, são as circunstâncias que favorecem o caráter ótimos da produtividade feliz desta relação. Même si – il faut le préciser – ce ne sont pas, absolument parlant, les circonstances qui créent le rapport singulier de mouvement et de repos dans lequel s'expérimente l'Hilaritas. Mais ce sont les circonstances qui favorisent l'optimalité de la productivité heureuse de ce rapport.

11 TTP III [47], p. 168.

12 TTP XVII [205], p. 343.

13 Contra-prova experimental: nós pensamos no começo do parágrafo 30 do capítulo VII do Tratado Político, onde Spinoza escreverá que ele poderia avançar: "uma prova experimental".

14 TTP XVII [219], p. 360.

15 Ética III, 11 escólio e IV, 42 demonstração.

16 A pietas de todos, na primeira intenção de Moisés, a saber, de consagrar os primogênitos de cada família à função de padres e de intérpretes da Lei, se enraizava necessariamente no imaginário dos laços sanguíneos. Ora, a modificação da Lei, que dá apenas aos Levitas a administração das coisas sagradas, é a consequência do abandono da fé ou da confiança que os Hebreus tiveram até então no seu Deus e no seu servidor, Moisés. É o episódio do bezerro de ouro. A partir deste momento, todas as confianças colapsam. Moisés seus temores sobre a infidelidade do povo confirmadas e ele nomear a tribo de Levi – a única que permaneceu fiel a Deus – para a gestão das coisas sagradas. As outras tribos suspeitas, então, que Moisés não age mais segundo os ordenamentos divinos, mas segundo seu próprio interesse: a tribo que administra as coisas sagradas é sua própria tribo e ele nomeou seu irmão Aarão como Grande Pontífice. Os Hebreus passam, então, a detestar os Levitas, nos quais eles não depositam nenhuma confiança. Eles se revoltam, reivindicando a igualdade de cada um, e Moisés não tem outra saída para convencê-los de sua lealdade senão demonstrar que somente ele goza de plena confiança divina: ele faz um milagre pelo qual os revoltosos pereceram; "E não houve maneira de os acalmar com nenhum argumento. Tendo, porém Moisés recorrido a um milagre em sinal da sua fé, eles foram todos exterminados. Daqui resultou nova sedição geral de todo o povo, que pensava que os revoltosos tinham sido exterminados, não em virtude de uma sentença divina, mas por artes de Moisés" (TTP XVII [219], p. 360). É importante notar que esta lógica da catástrofe será, durante muito tempo, bloqueada, a partir da morte de Moisés, pela instauração efetiva da teocracia que constituirá, realmente, na prática comum, a confiança do povo, por si mesmo, na auto-organização efetiva do Estado. Daí se segue – e isto apesar da modificação mantida da Lei – uma dinâmica de reequilíbrio global potente do Estado que resiste firmemente a sua própria dissolução e o efeito benéfico da Hilaritas, ela mesma causa de equilíbrio e do perseverar no amor sobredeterminado da pátria. Mas o verme estava dentro do fruto e o déficit de confiança conduzirá, finalmente, ao fim da forma teocrática, depois, ao desaparecimento definitivo do próprio Estado. Que o povo Hebreu sofreu, finalmente, um déficit de confiança e não apenas uma modificação das instituições, é o que revela esta observação de Spinoza: "nem haveria algo a temer se a própria eleição dos Levitas tivesse sido motivada por uma outra causa que não a cólera e a vingança", TTP XVII [219], p. 360.

17 Tratado Político, VIII, 12

18 Ibid.

19 Ibid., VII, 20.

20 Ibid., X, 8.

21 Ética, III, 11, escólio; IV, 43, demonstração.

22 Ibid., IV, 43, demonstração.

23 Ética III, 27, demonstração do corolário 3; e La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza, L. Bove, Paris, Vrin, 2012, cap. IV, 3, "Bienveillance et Indignation: les 'affects' de la résistance », pp. 291-295 (ouvrage à paraître au Brésil, Autêntica ed., Belo Horizonte, MG, 2014).

24 Nós desenvolvemos este tema no nosso estudo "Bêtes ou Automates. La différence anthropologique dans la politique spinoziste", in Lectures contemporaines de Spinoza, organizado por P.-F. Moreau, Cl. Cohen-Boulakia e Mireille Delbraccio, PUPS, Paris, 2012, pp. 157-177. Cf., igualmente, nossa obra, Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia política e antropogênese, tradução português sob a direção de Marcos Ferreira, col. Invenções Democráticas, Autêntica ed., Belo Horizonte, MG, 2010.

25 Ética IV, 42 e demonstração. Cf. nosso estudo: "Hilaridade e contentamento íntimo", in Psicopatologia: Clinicas de Hoje, trad. português e et. De David Calderoni (org.), ed. Via lettera, São Paulo, 2006.

26 A propósito do uso operacional da Hilaritas (afeto que nós transferimos, de reflexões éticas, no domínio da política e da história), nós nos permitimos remeter o leitor à introdução de nossa edição do TratadoPolítico, particularmente as páginas 58 a 87, que nós retomamos neste artigo, Le Livre de Poche, Paris, 2002.

27 Tratado Político, VIII, 12.

28 Ibid.

29 Tratado Político VI, 10 e VII, 22.

30 Ibid., VII, 22.

31 Ibid. VIII, 9.

32 Ibid. X, 8.

33 Ibid. X, 10.

34 “(…) se persuadem de poder induzir, que 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. – Por conseguinte, um estado cuja salvação depende da palavra dada por alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que dele tratam quiserem agir lentamente, não terá a mínima estabilidade Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo adepto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem imposta, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado”, Tratado Político I, 5-6.

35 Tratado Teológico-Político, XVII, [203].

36 Tratado Político, VII, 27-29.

37 Ibid. VIII, 20.

38 Ibid. IX, 14.

39 “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente pore la mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só”; “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial”, Ética, III, definições 1 e 2.

40 E desde o Tratado da reforma do entendimento: “(B 71) a forma do pensamento verdadeiro deve estar situada no próprio pensamento sem relação com outras coisas; e ela não reconhece um objeto como causa, mas deve depender da potência mesma da natureza do entendimento. […] É por isso que é necessário buscar o que constitui a forma do pensamento verdadeiro no próprio pensamento, e deduzi-lo da natureza do entendimento”.