



Victor Freitas Lopes Nunes

**Democracia e formas de governo em
Espinosa e Maquiavel
Outra perspectiva sobre a Modernidade**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientador: Francisco de Guimaraens

Rio de Janeiro
Outubro 2020



Victor Freitas Lopes Nunes

**Democracia e formas de governo em
Espinosa e Maquiavel
Outra perspectiva sobre a Modernidade**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção de grau de Doutor em Direito pelo Programa
de Pós-Graduação em Direito do Departamento de
Direito da PUC-Rio.

Prof. Francisco de Guimaraens

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Adriano Pilatti

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Renato de Andrade Lessa

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Alexandre Pinto Mendes

UFRRJ

Prof^a. Thais Florencio de Aguiar

UFRJ

Rio de Janeiro, 29 de outubro de 2020

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Victor Freitas Lopes Nunes

Graduou-se em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em 2013. Titulou-se Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2015. É professor de cursos de graduação em Direito.

Ficha Catalográfica

Nunes, Victor Freitas Lopes

Democracia e formas de governo em Espinosa e Maquiavel : outra perspectiva sobre a modernidade / Victor Freitas Lopes Nunes ; orientador: Francisco de Guimaraens. – 2020.
201 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2020.

Inclui bibliografia

1. Direito - Teses. 2. Espinosa. 3. Maquiavel. 4. Dinâmica dos afetos. 5. Formas de governo. 6. Democracia. I. Guimaraens, Francisco de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À PUC-Rio e à CAPES pelos auxílios concedidos ao longo do curso de Doutorado, sem os quais a jornada seria mais tortuosa.

Ao meu orientador, Francisco de Guimaraens, a quem considero um amigo, pela paciência e pelo empenho.

Aos meus professores, tanto os da graduação, especialmente, o prof. Marcos Vinício Chein Feres, que me apresentou à academia; quanto aos mestres da PUC-Rio, que lapidaram meus conhecimentos ao longo dos anos.

Aos irmãos em armas, em especial aos meus colegas da turma de ingressantes de 2016, pela companhia.

Aos meus amigos pelos anos de parceria.

A minha família: meu pai, Elio, minha mãe, Maria Angela, e minha irmã, Rachel; pelo apoio.

A todos aqueles que ao longo dos anos contribuíram para que eu estivesse aqui.

A vocês, meu muito obrigado.

Resumo

Nunes, Victor Freitas Lopes; Guimaraens, Francisco de. **Democracia e formas de governo em Espinosa e Maquiavel**: outra perspectiva sobre a Modernidade. Rio de Janeiro, 2020, 201p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Democracia formas de governo em Espinosa e Maquiavel: outra perspectiva sobre a Modernidade” analisa os meios através dos quais a tradição espinosano-maquiaveliana, uma alternativa a outras vertentes teóricas da Modernidade, compreende os fundamentos jurídico-constitucionais que sustentam as formas de governo e, particularmente, a democracia, bem como suas estratégias de conservação. Pretende-se responder ao seguinte questionamento: em que medida esta tradição oferece alternativas para a compreensão dos alicerces das formas de governo e, em particular, da democracia, de modo permitir o entendimento dos meios necessários à conservação daqueles princípios constitucionais que sustentam o Estado de Direito? Acredita-se, como hipótese, que a duração de uma forma de governo instituída exige a incorporação da dinâmica conflitiva dos afetos às estruturas que promovem a gestão dos assuntos comuns do Estado, o que permitiria a canalização da potência constituinte e, conseqüentemente, ofereceria meios para o aperfeiçoamento da própria forma de governo. Este estudo alinha-se à vertente das pesquisas de caráter eminentemente compreensivo, uma vez que se volta a um exame qualitativo dos conceitos traçados a partir da teoria crítica da fortuna. Ante a variação das circunstâncias, a conservação da dinâmica afetiva de um governo democrático requer um retorno aos princípios para promover a reintrodução do desejo de liberdade, uma vez que a república deve estar aberta à participação e livre de meios que concentrem as decisões a gestão dos assuntos comuns do Estado, mantendo-as sempre abertas as discussões, bem como os próprios canais de decisão à população.

Palavras-chave

Espinosa; Maquiavel; dinâmica dos afetos; formas de governo; democracia.

Abstract

Nunes, Victor Freitas Lopes; Guimaraens, Francisco de (Advisor). **Democracy and forms government by Spinoza and Machiavelli: another perspective of the Modern Era**, 2020, 201p. Doctoral Thesis – Departamento de Direito, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Democracy and forms government by Spinoza and Machiavelli: another perspective of the Modern Era” analyzes the means by which the Spinoza-Machiavelli tradition presents itself as an alternative to the mainstream constitutional thought developed after their works. The understanding of the constitutional foundations that support not only democracy, but the other forms of government as well intends to demonstrate its conservation strategies by answering the following question: to what extent does this tradition offer alternatives to improve the understanding of the forms of government and, in particular, of democracy? In order to allow an understanding of the means necessary for the conservation of those constitutional principles that maintain the rule of law, it is believed that every government needs to incorporate the conflictive dynamic of the affects to its structures and, therefore, promote a plural management of the political affairs. This is the basis which would offer means for the improvement of the form of government itself. Methodologically, this study develops a qualitative examination of the concepts drawn from the critical theory of fortune in order to comprehend the varying circumstances that allow the preservation of that democratic dynamics that governments require. In this matter, a return to those principles experienced by past democratic experiments should clarify the means to the reintroduction of the desire for freedom. Throughout the opening to the participation that involves the absence of means that concentrate decisions in the just a few people, every form of government keeps power in its population hands.

Key-words

Spinoza; Machiavelli; dynamic of the affects; forms of government; democracy.

Sumário

1 Introdução	8
2 Outras perspectivas sobre a Modernidade: Espinosa e Maquiavel	17
2.1 Fortuna e ocasião: a virtude de um governo	19
2.2 Os conflitos e os afetos: a vida tumultuada de uma república	44
3 As formas de governo: a monarquia e a aristocracia	72
3.1 O governo do monarca: o um e os muitos	75
3.2 O governo dos aristocratas: os poucos e os muitos	101
4 República democrática: a forma absoluta de governo	132
4.1 A dinâmica das formas de governo e os fundamentos da democracia	135
4.2 Os princípios da república e o retorno à democracia	163
5 Conclusão	191
Referências bibliográficas	197

1. Introdução

Qual a melhor forma de governo? Por quê? Perguntas aparentemente simples, mas cujas respostas vazias não são suficientes para garantir meios de um se constituir um governo duradouro. Talvez se devesse perguntar qual a forma de governo mais adequada a uma determinada realidade, mas, ainda assim, ou as respostas ficariam circunscritas às condições particulares; ou teriam como fundamento construções abstratas, cujos próprios princípios não se verificam nas circunstâncias concretas às quais se referem. Escapar do vazio e da abstração exige, pois, a compreensão não apenas das circunstâncias sobre as quais as formas de governo se moldam ao longo do tempo, mas, complementarmente, da forma com que estas circunstâncias são encaradas pelos regimes políticos de modo a permitir que eles se aperfeiçoem ou não. Poder-se-ia objetar que a democracia é o regime político que permite soluções mais abrangentes às questões que se impõem aos regimes políticos; ou que ela é a forma de governo formalmente em vigor em diversos locais do planeta e, por estas razões, ela seria a forma de governo mais adequada ao presente.

Entretanto, o fato de uma determinada forma de governo ter sido instituída é circunstancial e não oferece sozinha os meios para que afirme que ela deve preponderar necessariamente sobre as demais. Quanto à primeira objeção, ainda que se possa concordar com ela, trata-se de uma afirmação em abstrato, afinal o fato de algo estar permitido não implica que ocorrerá. Além do que, também se poderia contra-argumentar que a expansão dos regimes populares, especialmente ao longo do século XX, tornou possível visualizar as insuficiências destes regimes, as quais eram imputadas apenas às demais formas de governo e que os governos populares são não apenas tão insuficientes quanto aos demais,

mesmo que de maneiras diferentes, mas também são formas em que os desejos das pessoas não encontram limites, o que abre o caminho da discórdia.

A democracia desperta amor e ódio, paixões que podem ser associadas a eventos destas primeiras décadas do século XXI, os quais apontam, por exemplo, para as insuficiências dos regimes democráticos ou, ao menos, daqueles que assim se identificam. Paralelamente, reconhecer as fragilidades das democracias instituídas, tratar das suas eventuais insuficiências desperta o medo da degeneração do regime, ao menos naqueles que o amam, porque se abriria o espaço político para a retomada um paradigma autoritário. Aqueles que a encaram senão pelo ódio, ao menos com desconfiança, relevam-se céticos quanto aos seus horizontes, porque desesperançosos que se possa imaginar possibilidades de radicalização de processos participativos mais abrangentes e inclusivos capazes de oferecer respostas concretas às demandas cada vez mais especializadas do presente. O financiamento da seguridade social, o conflito entre a valorização do trabalho e a livre iniciativa, a garantia da igualdade formal em face de práticas discriminatórias baseadas no preconceito racial ou de gênero são questões que, dada a complexidade e a multiplicidade de variáveis envolvidas, exigiriam propostas de solução baseadas na técnica ou em valores previamente afirmados como legítimos, os quais não devem ser desafiados pela maioria.

Consequentemente ou bem o povo como um todo não é capaz de tomar uma decisão baseada na técnica, porque incapaz de compreendê-la, ou bem ele não é capaz de se basear em valores considerados legítimos de antemão. O que estes contra-argumentos compartilham entre si é o fato de colocarem fora do espaço comum a técnica ou os valores, de sorte que, se encarados à sua melhor luz, revelam a incapacidade não do povo, mas daqueles que buscam orientá-lo segundo seus próprios valores ou segundo uma técnica em particular. Neste sentido, se meios e valores não são colhidos de fontes transcendentais à própria sociedade, aqueles que pretendem apresentar alternativas a questões como aquelas precisam demonstrar a viabilidade de ambos, bem como convencer a maioria de que as soluções que propõem são capazes de satisfazer o interesse comum. Caso contrário, não apenas o povo, mas qualquer outra pessoa, o monarca ou os aristocratas, padeceriam do mesmo vício, porque incapazes de tomar decisões

adequadas.

Por isso, não se trata de predizer o futuro e afirmar que uma forma de governo seria mais adequada, o que este debate demonstra é que a expansão da democracia ao longo das últimas décadas, enquanto regime formalmente em vigor em diversos países do planeta, não é um processo terminado. A denúncia quanto aos gargalos dos regimes políticos não é, ao menos não necessariamente, fruto da impossibilidade democrática. Pelo contrário, ela permite se abrir ao movimento de constante construção – e, quiçá, renovação – da cidadania. Neste cenário, em vez de investigar a questão buscando aquilo que falta à democracia, propõe-se que ela seja vista segundo aquilo que transborda. Se a democracia está em crise – e não é a própria crise – é, no mínimo, paradoxal que esta tenha se manifestado através do exercício da cidadania, mediante a participação das pessoas que, no espaço público, passaram a demandar algo do Estado.

Não se pode ignorar que este movimento possa envolver um conjunto de imagens contrárias à própria potência democrática, ainda assim, isto não o desqualifica como a denúncia do processo constituinte latente demandando sua continuidade, afinal é no confronto entre as diversas perspectivas que se afirmam e se buscam alternativas às questões comuns. Se remanescem incertezas quanto à direção deste movimento, dado o conflito entre aquilo que desejam as pessoas, é precisamente por isso que o esforço proposto por esta tese passa por reconhecer os caminhos pelos quais os regimes políticos ascendem e decaem. Não para conhecer aqueles que eventualmente levam o surgimento de regimes alternativos ou a derrubada daqueles já em vigor, mas para compreender aquilo que oferece os meios para a canalização dos conflitos, o que, conseqüentemente, permite a sua duração.

Neste sentido, é traço marcante do mundo contemporâneo que os regimes políticos são objeto de prescrições constitucionais, as quais contém os direitos fundamentais àqueles. Assim devem ser entendidas todas as normas que estabelecem não apenas o que usualmente se reconhecem como direitos, mas todas aquelas que constituem a forma de organização e de gestão dos assuntos comuns do Estado. É neste quadro, assentando-se na tradição espinosano-maquaveliana, que se propõe compreender a diferença entre as formas de

governo, de modo a reconhecer não apenas o sentido expansivo do corpo político-democrático, mas também a afirmação da democracia como a forma mais natural e absoluta de governo. Escorado nos ombros de pensadores que participaram da construção do pensamento político a partir da Modernidade, almeja-se compreender atributos que contribuem para a refundação do paradigma jurídico-constitucional, ao menos, quanto à relação entre a organização do Estado e a gestão dos seus assuntos comuns promovida através da institucionalidade jurídica a ela correspondente, em especial nos locais onde se clama pela afirmação da potência cidadã, isto é, nas repúblicas.

Para tanto, definir, em abstrato, aquilo que caracteriza determinado forma de governo em particular é um exercício tentador, especialmente, quando se parte da constatação dos abalos em suas estruturas. Entretanto, esta é também uma tarefa complexa e, talvez, fadada à perpétua insuficiência. Alternativamente, não parece ser necessária uma rígida compreensão quanto àquilo que as move e, em especial, que impulsiona a democracia para que se apontem horizontes à gestão comum dos assuntos do Estado. No caso dos regimes democráticos, estes parecem ter se assentado, ao longo das últimas décadas, como aquela forma adequada a uma multiplicidade de realidades locais contemporaneamente, considerando-se como parâmetro para esta afirmação não apenas a sua difusão ao redor do planeta neste período, mas, especialmente, o fato de que o desejo de participação das pessoas busca sua satisfação seja em países cuja forma democrática está em vigor, seja em países onde ela não é aquela que define a forma de governo vigente.

Sem mencionar o fato de que, no caso brasileiro, por exemplo, a participação popular é prescrita pela própria ordem constitucional como mecanismo que estrutura o Estado de Direito, bem como é ela a potência orientadora, de maneira difusa, as pessoas a, mediante o exercício dos direitos que a Constituição da República de 1988 lhes assegura como inerentes à condição de cidadãos, afirmarem-se como aquilo a quem a organização institucional em vigor deve se voltar. A constitucionalização de um regime democrático impõe, por isso, também ao jurista, a compreensão dos limites da institucionalidade posta, especialmente, como se propõe, para analisar em que medida o Direito integra o universo de variáveis a serem equacionadas na conservação da democracia, dada

em função do princípio da participação popular como móvel da sua duração. Considerando-se que o regime democrático é aquele instalado, a já mencionada ambiguidade entre as possibilidades de retorno do autoritarismo e de afirmação do desejo de participação exemplifica esta questão, porque permite investigar como compreender esta variação de sentidos.

Adicionalmente, importa reconhecer que movimentos de concentração do poder de decisão sobre os assuntos comuns do Estado seriam, tendencialmente, movimentos de transformação e, conseqüentemente, de ruptura da ordem jurídica em vigor. Neste caso, o caminho a se seguir deve-ser – assim grafada esta expressão para estressar o sentido jurídico deste dever – aquele da conservação da forma democrática de governo. Para tanto, inicia-se a discussão recuperando a tradição que reúne Maquiavel e Espinosa, a qual é particularmente fecunda em função da sua capacidade de oferecer uma outra perspectiva sobre os princípios que fundamentam as formas de governo. Percorrendo o trajeto oferecido pela teoria crítica da fortuna para reconhecer a constância da dinâmica afetiva que institui cada uma das formas de governo, pretende-se responder ao seguinte questionamento: em que medida a tradição espinosano-maquiaveliana oferece alternativas para a compreensão dos alicerces das formas de governo e, em particular, da democracia, de modo permitir o entendimento dos meios necessários à conservação daqueles princípios constitucionais que sustentam o Estado de Direito?

O Estado de Direito assume formas diferentes, por isso, compreender os princípios fundamentais a elas é condição para determinar não apenas o que é compartilhado, mas também o que é específico na democracia. Conservar os fundamentos jurídico-constitucionais que sustentam a democracia demanda um esforço para adequá-los às demandas do tempo presente, o que, antes de tudo, exige aperfeiçoá-los e não buscar transformá-los. Tão importante quanto compreender este processo de aperfeiçoamento, é reconhecer a natureza dos seus princípios, isto é, aquilo que fundamenta as prescrições jurídicas em uma república e, dentro dela, a forma democrática de governo. Por isso, uma revisão dos fundamentos da compreensão forjada a partir da Modernidade não apenas sobre a democracia, mas sobre as formas de governo em geral envolve a análise

destes princípios promovida pela tradição espinosano-maquiaveliana, a qual oferece alternativas quanto ao entendimento daquilo que instrui os meios de organização e de gestão dos assuntos comuns do Estado.

A partir destas premissas, acredita-se, como hipótese, que a duração de uma forma de governo instituída exige a incorporação da dinâmica conflitiva dos afetos às estruturas que promovem a gestão dos assuntos comuns do Estado, o que permitiria a canalização da potência constituinte e, conseqüentemente, ofereceria meios para o aperfeiçoamento da própria forma de governo. Neste sentido, o ocultamento do conflito entre os desejos de governar e de não ser governado, dado através tanto da sua mistificação, quanto da sua negação, criaria condições para que a potência constituinte se fizesse presente apenas diante da fortuna, confundindo-se com esta mesma e, em razão da sua latência, terminaria incompreendida e, conseqüentemente, abandonada à própria sorte. Portanto, antes de se passar ao delineamento das virtudes de cada forma de governo, torna-se essencial o alinhamento desta outra perspectiva sobre a Modernidade.

Tratar da aproximação entre Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b) exige, primeiramente, que se estabeleça aquilo de há de comum, bem como o que há de distinto na maneira como estes pensadores encaravam os objetos que se propuseram a estudar, o que, por sua vez, demanda uma proposta hermenêutica que busca nos próprios textos o sentido que se lhes pretende imprimir. Contudo, isto não implica crer que esta composição exprima aquilo que os próprios autores tinham em mente ao produzir suas obras. A investigação de uma dimensão psicológica, no entanto, se não é de todo modo inalcançável, de fato, não é aquela que se pretende realizar, uma vez que o objeto deste estudo, apesar de se basear sobre esta tradição, não se limita nem a uma análise biográfica do florentino e do pensador de Amsterdã, nem à busca pelo seu valor histórico. Pretende-se, sobretudo, analisar os meios através dos quais esta perspectiva alternativa compreende os fundamentos jurídico-constitucionais que sustentam as formas de governo, bem como suas estratégias de conservação.

Ao inventário de sentidos possíveis, deve-se, mesmo neste caso, aliar uma dimensão de referência, dada em função do contexto e das expectativas que os autores perseguiram ao formular suas obras. Para tanto, utiliza-se de um

processo de inferência, que considera além dos próprios textos analisados, circunstâncias externas a eles, notadamente, o seu contexto. Entretanto, o que se busca é apreender o conteúdo latente dos conceitos em análise para interpretar os fundamentos das formas de governo e, conseqüentemente, aplicá-los aos princípios de um governo democrático de modo a compreender meios para conservá-lo. Este estudo alinha-se, portanto, à vertente das pesquisas de caráter eminentemente compreensivo, uma vez que se volta a um exame qualitativo dos conceitos espinosano-maquiavelianos traçados a partir da teoria crítica da fortuna. Neste caso, o capítulo seguinte, promove o delineamento desta teoria com suporte na aliança entre os autores no combate ao finalismo, ressignificando-se a fortuna e, com ela, a própria relação com a virtude. Na medida que a fortuna deixa de ser encarada como a flutuação dos humores de uma deusa, transformando-se em ocasião aberta ao exercício da virtude, a questão que se põe passa a ser, ainda no capítulo 2, encontrar os espaços em que a virtude floresceu, o que permite compreender o que, além da sorte, contribui para a duração de uma determinada forma de governo.

O conjunto de estratégias metodológicas empregadas para a análise das fontes secundárias, bibliográficas e documentais, que compõem o universo de referências analisadas, parte do levantamento de estudos que tenham como objeto os textos-base, agrupando-os em comentários e análises. Especialmente, entre os últimos, encontram-se aquelas que tratam da eventual contiguidade ou descontinuidade das obras de Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b). Com efeito, como uma classificação estanque tende a simplificar a compreensão de um problema complexo, reduzindo-o a uma luta entre o bem e o mal, o certo e o errado. Na verdade, o que se busca são os argumentos que corroboram cada uma das teses, submetendo-os não apenas ao confronto entre si, mas essencialmente ao contraste com aquilo que o sistema analítico de conceitos traçado orienta como sendo indicador do sentido das obras analisadas. Empregam-se, pois, duas estratégias: a primeira, é trilhada a partir das comparações entre os argumentos dos estudos que analisam as obras do florentino e do pensador de Amsterdã; ao passo que a segunda envolve uma dimensão de verificação que reconduz os argumentos aos próprios textos-base.

A dimensão de verificação é essencial, porque por meio dela as percepções sobre o sentido dado às obras analisadas deixam de vagar pelas comparações e passam a consubstanciar ensinamentos partilhados pela experiência comum, capazes de classificá-la e instruí-la, inclusive, bloqueando aqueles contra-argumentos que redundavam na mistificação do conflito entre os afetos e culminam no ódio aos governos populares. Em um primeiro nível de análise, é no confronto entre as múltiplas perspectivas e na maneira com que elas encaram as dinâmicas afetivas que se enveredam as trilhas que levam à canalização os conflitos no sentido da concórdia; ao passo que, de forma mais profunda, a análise das estratégias de conservação relativas a cada uma das formas de governo busca, através da verificação destas alternativas junto aos textos-base, compreender os mecanismos de gestão dos assuntos comuns do Estado.

Neste segundo nível, já no capítulo 3, investigam-se os fundamentos das formas de governo, aqueles princípios que, uma vez presentes determinadas circunstâncias, sustentam uma forma monárquica ou republicana. Neste último caso, a segunda seção deste terceiro capítulo concentra-se na análise de governos republicanos governados segundo a forma aristocrática, já que a parte relativa à democracia falta ao *Tratado Político* (Espinosa, 2009b). Contudo, antes dela, Maquiavel (1994, 2017) é nominalmente mencionado e textualmente citado nesta obra. São os sentidos dados a estas referências ao florentino que instruem a discussão, uma vez que a suspensão do juízo que circunscreve a primeira e a crítica que se sucede à segunda abrem uma divergência sobre o próprio alinhamento entre estes pensadores. Seria o florentino um maquiavélico defensor dos príncipes ou um desiludido partidário dos governos mistos?

Estas alternativas, na esteira das premissas que sustentam a hipótese de trabalho, retomam a visão maniqueísta, notadamente, quanto à interpretação do *Príncipe* e dos *Discorsi*. Contudo, a revisão espinosana das obras de Maquiavel (1994, 2017) permite não apenas afirmar interpretação republicana do florentino, mas também reconhecer estratégias de reinscrição da virtude em um governo popular e, com isso, mecanismos capazes de aperfeiçoar a própria forma democrática. Determinar em que medida ambos compreendem a monarquia e a aristocracia é a condição para que se possa chegar, enfim, a uma compreensão

sobre os princípios daquele que é o mais natural e absoluto dos governos: a democracia; tarefa do capítulo 4.

Neste quarto capítulo, sucedido apenas pelas considerações finais desta tese, as diferenças de abordagem empregadas pelos autores, dadas em razão do tratamento de questões que são inerentes aos respectivos contextos, exigem uma reflexão em torno de duas questões principais. Primeiramente, o desafio é determinar em que medida as dinâmicas de um governo misto, isto é, aquele que conjuga instituições próprias da monarquia, bem como das repúblicas aristocráticas e democráticas, limitam aproximações quanto às perspectivas destes pensadores sobre a forma democrática de governo. Em um segundo momento, por derradeiro pergunta-se: o que as linhas de continuidade extraídas das aproximações realizadas permitem imitar para que se conservem os fundamentos da democracia? Nas próximas páginas, este trajeto parte do desafio de estabelecer a relação entre fortuna e ocasião e, a partir destas pegadas, inicia-se a investigação de como as liberdades dos cidadãos funcionam como índices da virtude dos Estados. A reflexão sobre a experiência guiará a busca pela resposta ao porquê a forma de governo mais natural é também a absoluta, mas nem por isso necessariamente a mais adequada.

2.

Outras perspectivas sobre a Modernidade: Espinosa e Maquiavel

Para se constituir um Estado são necessários cidadãos, no entanto, a cidadania se engendra no seio de um Estado. Este dilema parece colocar um problema praticamente insolúvel, uma vez que há um elevando grau de interdependência entre os termos que se compõem nesta relação. Dito de outro modo, imaginar a relação entre a cidadania e as instituições que compõem o Estado a partir desta perspectiva impõe escolher entre constituir um Estado a partir de algo que não sejam cidadãos; ou formar cidadãos prescindindo de instituições, as quais, ao menos parecem, essenciais àquilo que se chama, atualmente, de Estado.

Em vez de escolher uma destas alternativas, esta tese propõe algo diferente. É tentador recuperar esta tensão a partir da discussão quanto à fundação de um Estado, de modo a buscar neste evento as virtudes daqueles que a promoveram. Qualquer que seja o meio de sua constituição, o momento da fundação parece capturar um instante em que se verifica uma confluência de fatores capazes de instituir o Estado. Neste caso, como determinar quais os elementos deveriam ser preservados e quais outros deveriam ser descartados? Colocada nestes termos, a questão permite reconhecer que o escrutínio da fundação deve ser realizado em retrospectiva, de modo que a afirmação das virtudes de um Estado, a não ser que se queira partir de uma pré-compreensão sobre o “melhor estado”, deve ser buscada na sua duração, no fato de uma determinada configuração originária ter criado condições suficientes para que o Estado durasse. Um Estado duradouro precisa, pois, dispor de mecanismos instituídos, os quais, para oferecer a possibilidade deste Estado continuar existindo, devem ser capazes de replicar a virtude.

Seguindo este raciocínio se evita a ficção de uma fundação *ex nihilo*, afasta-se a imagem de onipotência, abrindo caminho para uma revisão da experiência histórica em busca da própria condição de possibilidade do desenvolvimento de uma filosofia capaz de se assentar no reconhecimento de linhas de continuidade que permitam conectar o passado ao presente. Na verdade, considerado o panorama de tensão entre a cidadania e o Estado pertinente ao mundo atual, em que as instituições jurídicas e políticas já estão dadas e, em muitos casos, consolidadas, parece mais adequado tratar da refundação do Estado ou, como se propõe, da sua abertura ao exercício da cidadania. Não se objetiva deslindar este nó de modo a revelar a fórmula institucional mais perfeita e, por isso, eterna, mas compreender de que maneira é possível que o Estado possa abrigar, formar e se abrir à cidadania, mesmo porque o que caracteriza um cidadão não são virtudes morais que se colhe de uma fonte transcendente, mas antes uma disposição afetiva, a qual é dada em razão da própria organização da vida social mediada pelas instituições vigentes.

É precisamente esta constância da dinâmica afetiva¹ que oferece o substrato sobre o qual se erguem os Estados. Buscar nos afetos aquilo que permite a reconstituição da cidadania ao mesmo tempo em que permite reconhecer que há algo que antecede a fundação das instituições que conformam uma determinada forma de governo também oferece caminhos para o reconhecimento de espaços abertos ao exercício virtude. Neste caso, mais do que observar o instante, analisa-se a duração em busca do que é constante. Torna-se, portanto, analiticamente possível isolar estes momentos e compreendê-los, senão em separado, ao menos na medida em que um, ao se descolar do outro, impõe um decaimento na potência de ambos pela diminuição da pulsação do movimento que compõe.

A cidadania e o Estado são, neste sentido, momentos de uma tensão que, apesar de não serem encarados isoladamente, tampouco se identificam um com o outro. Não se trata de negar a importância da constituição da própria cidadania, no entanto, este traço, por assim dizer, antropológico, não está em questão, ao menos não quanto a suas particularidades próprias dos contextos locais e das histórias de

¹ Em Espinosa (2009b, p. 44): “os afetos naturais humanas são de toda parte os mesmos” e; em Maquiavel (1994, p. 423): “todas as coisas humanas são tratadas por pessoas que têm e terão sempre as mesmas paixões”.

cada povo. Ainda assim, a partir da compreensão da maneira com que as dinâmicas afetivas interferem nas dinâmicas políticas é possível estabelecer um paradigma antropológico, ou melhor, ético sobre o qual se busca compreender o processo de constituição da institucionalidade estatal.

Com efeito, este movimento não se dá com base na fixação de uma “natureza humana”, mas na busca pela compreensão daquilo que move o ser humano: a relação conflitiva que se estabelece entre os afetos e que é fonte da virtude. Seria de pouca valia se em havendo virtude (*virtù*), o Estado, em vez de acolhê-la para se tornar ainda mais potente, se enclausurasse. Este movimento, não apenas compromete a duração das instituições em questão, uma vez que se nega a produzir os meios necessários à incorporação dos conflitos pelas vias institucionais, mas também é contrário à tensão entre os desejos de governar e de não ser governado que se abre à experiência democrática. Aliás, é a tensão entre o desejo de governar e o de não ser governado que constitui o conflito inerente a qualquer forma de governo, de modo que é o encaminhamento deste conflito que coloca em questão a própria suficiência das instituições estatais.

Por este percurso, a compreensão dos abalos nas estruturas do Estado de Direito contemporâneo, permite inferir ainda mais: um Estado incapaz de reconhecer a virtude cidadã apresenta um severo problema, uma vez que deposita a expectativa da sua duração na esperança da boa fortuna. Neste panorama, ao se indagar sobre os abalos nas estruturas institucionais do Estado Constitucional de Direito atualmente vigente, é necessário recuperar os fundamentos do constitucionalismo moderno, retornar aos seus princípios. Ao fazê-lo, percebe-se que tais fundamentos mantêm íntima relação com o pensamento do seu tempo, razão pela qual a alternativa que inspira os referenciais adotados, traçados através de conceitos espinosanos e maquiavelianos, invade as bases do pensamento sobre a república.

2.1.

Fortuna e ocasião: a virtude de um governo

Apesar do relativo consenso em torno das fórmulas do

constitucionalismo desenvolvido desde a Modernidade, este período não pode ser visto como um bloco monolítico de teorias. Pelo contrário, diversas tradições disputam espaço no cenário do pensamento jurídico e político desta quadra da história da humanidade. De todo modo, a forma republicana, e em seu seio, o regime democrático, foram erigidos ao modelo padrão, ao menos como aspiração, de organização da estrutura do Estado moderno e é, precisamente, esta estrutura que se questiona, em função de sua insuficiência.

Em resumo, a democracia é hoje um regime que se expande através do planeta, ou, pelo menos, se expandiu durante a segunda metade do século XX, e que, além disso, continua a ser reclamado pelos povos que dele se encontram ainda privados, mas que, não obstante, nos países em que já foi implantado, é visto por um número crescente de pessoas como um autêntico logro. (Aurélio, 2014, p. 17)

Compreender o problema que envolve a contradição entre o desejo de mais democracia e o descontentamento com esta mesma forma de governo exige uma reflexão sobre como uma série de lutas e de conflitos sociais se desenvolveu para que se confluísse nesse dilema. Ao revisitar os fundamentos da forma de governo democrático se observa que as bases do Estado Constitucional de Direito contemporâneo foram traçadas ao longo do século XVIII (Negri, 2015), quando a união entre a cidadania e a propriedade foi acompanhada pelo caráter representativo do governo republicano (Visentin 2017, p. 125). Este fenômeno tornara possível a emergência das fórmulas republicanas inspiradas, por exemplo, no *Espírito das Leis* (Montesquieu, 1996) e recompostas pelas nos *Federalistas* (Hamilton; Madison; Jay, 2003), ao lado do emergente modo de produção capitalista.

Apesar de o barão de Montesquieu pertencer à nobreza francesa, não se pode desconsiderar que sua teoria da separação de poderes colhe influências da Constituição da Inglaterra (Montesquieu, 1996, p. 167 – 178), país que visitou no período entre 1729 e 1731 (Montesquieu, 1996, p. XL). A ideia de moderação interposta pela dinâmica do governo misto, a qual fundamenta a proposta de separação dos poderes, voltada a afastar a possibilidade de concentração das funções estatais em uma única pessoa, é reconhecida por ele na experiência constitucional daquele país. O despotismo da coroa inglesa, por sua vez, estava

inscrito nas práticas advindas desta matriz constitucional, ao menos na visão dos norte-americanos, cujo processo constituinte desencadeou a elaboração da Constituição de Filadélfia.

Não deixa de ser, nestes termos, paradoxal o recurso dos Federalistas à Montesquieu, nominalmente citado no texto dos artigos IX, XLIII, XLVII e LXXVIII (Hamilton; Madison; Jay, 2003). Neste último artigo, o barão é, inclusive, tratado como portador de uma sabedoria divina: “[o] oráculo sempre consultado e sempre citado nessa matéria é Montesquieu” (Hamilton; Madison; Jay, 2003, p. 299). A transposição para o outro lado do Atlântico Norte do princípio da separação de poderes foi, com efeito, acompanhada da promoção de adaptações à realidade local, entre as quais se destacam as “adaptações para um governo republicano que não mais admitia a hereditariedade por método de sucessão e que, conseqüentemente, recusava a explicitação da distinção de classe, na composição das duas câmaras do legislativo” (Guimaraens, 2018, p. 156).

Ainda que não como uma simples transposição de ideias, a conexão entre as experiências constitucionais inglesa e norte-americana envolve acontecimentos fundadores da experiência constitucional contemporânea, as quais inspiram a constituição de governos que se afirmam democráticos nos dias atuais. A construção deste aparato institucional inscrito nas dinâmicas do que se reconhece como Estado Democrático, reclamado por uns e criticado por outros, deu-se, ao menos quanto à sua matriz ligada ao constitucionalismo anglo-americano, não apenas em razão de adaptações institucionais, mas também a partir da eleição de uma vertente do Iluminismo e em prol de outra:

Em suma, o projeto iluminista moderado, cunhado por Montesquieu e de inspiração aristocrática, exerceu relevante influência na proposta reformista dos federalistas, para instituição da separação de poderes e organização do sistema de freios e contrapesos e visava a instituir uma república capaz de conter os anseios populares. Nesse caso, o iluminismo moderado ocupou evidente posição de antagonismo em relação ao projeto constitucional spinozano, símbolo fundamental da tendência republicana democrática do iluminismo radical, ao lado da obra de seu professor Van den Enden e dos *Discursos* de Maquiavel (Guimaraens, 2018, p. 158).

Não há uma única tradição que compunha o que se conhece como Iluminismo. Na verdade, o próprio Iluminismo é “mais bem caracterizado como a busca pela melhoria humana, ocorrendo entre 1680 e 1800, impulsionado

principalmente pela ‘filosofia’” (Israel, 2011, p. 7 – tradução livre)². A filosofia, por sua vez, reúne, até então, não apenas o que contemporaneamente se reconhece como tal, envolvendo também a própria ciência, inclusive as ciências sociais, voltadas ao estudo da política, da sociologia e da economia. Para enfrentar os problemas que abalam as estruturas institucionais do Estado Democrático contemporâneo, o que se propõe é um retorno ao princípio da Modernidade em busca de uma tradição, em muito subterrânea (Guimaraens, 2018) e preterida, capaz de desvelar uma compreensão alternativa.

Em busca desta outra perspectiva, de horizontes diferentes recorre-se, nesta tese, tanto a Espinosa (2009a; 2009b; 2014), quanto a Maquiavel (1994; 2017), em razão dos esforços que ambos empreenderam, no sentido retomar a tradição que os reúne como forma de repensar os fundamentos dos dilemas que envolvem não apenas a forma institucional do Estado, mas também o próprio pensamento político sobre o qual a compreensão desta organização se consolidou a partir da Modernidade. Trata-se de buscar recompor as questões que enfrentavam, de modo a reconduzi-las a princípios que promovem uma alternativa para compreender de que maneira as experiências do passado influenciam os problemas do presente. Almeja-se, portanto, retomar esta tradição que reúne Maquiavel e Espinosa em busca de linhas de continuidade que permitam a reconstrução do ideário político. Não se trata, com efeito, de uma revisão historiográfica, mas sim de uma retomada de conceitos filosóficos preteridos no processo de formação do legado jurídico e constitucional da Modernidade.

Convém, ao menos preliminarmente, esclarecer que Espinosa (2014), no *Tratado Teológico-Político* (TTP), endereça-se à crise da república holandesa, enquanto Maquiavel (1994, 2017) endereça-se à instabilidade da república florentina. Separados por mais de um século e rodeados por circunstâncias históricas e biográficas que lhes eram próprias, ainda assim se debruçaram sobre as repúblicas. Quanto a Espinosa³, a defesa do governo republicano e, em seu

2 No original: “Enlightenment is, hence, best characterized as the quest for human amelioration occurring between 1680 and 1800, driven principally by ‘philosophy’” e; prossegue, explicando o sentido da expressão filosofia naquele período: “that is, what we would term philosophy, science, and political and social science including the new science of economics lumped together” (Israel, 2011, p. 7).

3 Além da contínua defesa dos fundamentos do regime democrático, a unidade da obra do pensador de Amsterdã pode ser reconhecida, afirmada pelo próprio no *Tratado Político* (Espinosa, 2009b, p.11): “No nosso Tratado Teológico-Político tratamos do Direito Natural e do Direito Civil,

seio, de um regime democrático é constante, como a forma de Estado “totalmente absoluto” ou “mais natural”. Entretanto, quanto a Maquiavel (2017; 1994), esta constância parece questionável quando se opõem especialmente duas de suas obras: *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* – ou simplesmente *Discorsi*. Enquanto o primeiro texto é dedicado à instrução do príncipe sobre a forma de governar o Estado, o segundo promove reflexões sobre a República Romana de modo a exaltar suas qualidades populares.

Entretanto, não se pode deixar levar a esta conclusão apenas em razão da diversidade de objetos ou de destinatários aos quais as obras se dirigem. Mesmo quando escreve *O Príncipe* Maquiavel (2017) se funda na ideia de que “é possível que um novo príncipe, suficientemente instruído em fatos passados e presentes para entender o que confere à República sua maior força, possa criar instituições que se assemelhem às características desta” (Lefort, 2000, p. 132 – 133 – tradução livre⁴). Na verdade, a república não é, em si, uma forma de governo, mas um sistema de gestão dos assuntos comuns do estado⁵ marcado pela busca do “bem comum”, ou melhor, da própria conservação de qualquer forma de governo. Neste sentido, o florentino não deve ser confundido com um maquiavélico instrutor dos príncipes, mas sim reconhecido como alguém que lançou as bases para o pensamento republicano, especialmente, aquele de matriz democrática.

Através de estratégias diferentes, estes pensadores lançaram mão de recursos retóricos e, sobretudo, filosóficos, na medida em que Espinosa, por sua parte, enfrentara o imaginário teológico-político e o contratualismo sem, no entanto, deixar de tratar de questões ligadas à origem do poder e do entendimento e; Maquiavel (1994, p. 18), por seu turno, buscara inspiração no registro histórico para pensar os principados e as repúblicas.

e na nossa Ética explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça e a injustiça e, finalmente, a liberdade humana. Mas para que os que leem o presente tratado não tenham o trabalho de ir procurar noutros aquelas coisas que respeitam mormente a este, proponho-me a explicá-las de modo aqui e demonstrá-las apoditicamente”.

4 No original: “it is possible that a new prince, sufficiently instructed in past and present facts to understand what confers upon the Republic its greatest strength, might create institutions that bear its mark” (Lefort, 2000, p. 132 – 133).

5 Espinosamente, é possível compreender esta ideia – a gestão dos assuntos comuns do Estado – como a realização de tarefas essenciais à conservação de qualquer organização político-estatal, tais quais: “o direito de instituir leis, de as interpretar quando levantem dúvidas em qualquer caso particular e decidir se um dado caso está ou não de acordo com o direito, e de declarar guerra ou estatuir as condições da paz e propô-las, ou de aceitar as oferecidas (Espinosa, 2009b, p. 37).

Contudo, quando se trata de ordenar uma república, manter um Estado, governar um reino, comandar exércitos e administrar a guerra ou de distribuir a justiça aos cidadãos, não se viu ainda um só príncipe, uma só república, um só capitão ou cidadão a apoiar-se no exemplo da Antiguidade. A causa disso, na minha opinião, está menos na fraqueza em que a moderna religião fez mergulhar o mundo, e nos vícios que levaram tantos Estados e cidades da cristandade a uma forma orgulhosa de preguiça, do que na ignorância do espírito genuíno da história. Ignorância que nos impede de aprender o seu sentido real e de nutrir nosso espírito com a sua substância.

Além da crítica à religião, eminentemente à Igreja Católica de Roma, minimizada pela retórica acima⁶, o florentino expõe sua pretensão de (re)interpretação da experiência histórica como forma de superação daquilo que denomina “ignorância”. Também Espinosa (2014, 2009b), autor do *Tratado Teológico-Político*, era crítico das diversas formas de mistificação, inclusive a religiosa, no entanto, sua investigação sobre a política, destacadamente no *Tratado Político* (TP), obra que aqui se analisa mais detidamente, busca compreender através da dedução racional a melhor forma de organizar um governo seja ele democrático, aristocrático ou monárquico. Ainda assim, não se pode desprezar o papel da experiência no desenvolvimento do seu pensamento:

[E]stou sem dúvida plenamente persuadido que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia (...), de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre a matéria, a algo que não repugne a experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto (Espinosa, 2009b, p. 7).

Ainda que Maquiavel (1994) repute à ignorância, aquilo que Espinosa (2009b) diz pertencer ao campo da experiência dada, dispensando, pois, qualquer especulação, não se deve reputar distintas suas compreensões. Ocorre que, como se verá mais adiante nesta seção, a teoria crítica da fortuna, desenvolvida a partir do pensamento espinosano sob a influência da reflexão em torno dos textos do florentino, demonstra como Maquiavel (1994, 2017) extrai da experiência histórica sua interpretação dos acontecimentos cujo sentido difere da análise

6 Ainda nos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 61 – 62) retomaria a crítica à Igreja Católica Romana, mais contundentemente atacada no capítulo XII do livro 1, cujo título destaca: “[c]omo é importante conservar a religião, e como a Itália se arruinou por a ter perdido, devido à Igreja Romana”. Neste capítulo, imputa-se à corrupção da Igreja a desunião e a fraqueza das cidades italianas, bem como a causa da incapacidade que neste território se formasse “um governo único, monárquico ou republicano”.

consolidada até então entre seus contemporâneos⁷. O recurso à experiência histórica é, em ambos os casos, um esforço em demonstrar uma perspectiva alternativa para a compreensão desta mesma experiência. De todo modo, ambos afirmam que há exemplos históricos bastantes para desenvolver as análises a que se propõem.

Prosseguindo no mesmo parágrafo da passagem anterior Espinosa (2009b, p. 7), arremata:

Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não pode viver sem algum direito comum, porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso, é difícil acreditar que possamos conhecer alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que por ocasião ou por acaso não tivessem já mostrado e que e ciosos de sua própria segurança não tivessem visto.

A partir destes trechos ao menos três questões emergem: em um primeiro plano, (i) como se deve interpretar a experiência e a prática políticas? Adicionalmente, (ii) se os homens não podem viver sem o direito comum, como este direito se institui? E, enfim, (iii) quem seriam os “homens agudíssimos”? A primeira questão (i), será tratada mais adiante ainda nesta seção, uma vez que é relativa à teoria crítica da fortuna. À segunda (ii), Espinosa (2009b) dedica os capítulos seguintes do *Tratado Político* (TP), o que se retomará mais adiante neste capítulo, mais especificamente na seção 2.2. Importa, por ora, buscar desvendar (iii) quem seriam os “homens agudíssimos”.

Em que pese nesta primeira aparição o adjetivo esteja grafado no plural (*acuacutissimis*), referindo-se a homens, o “agudíssimo” florentino figura expressamente como inspiração para o *Tratado Político* (Espinosa, 2009b), obra deixada inacabada em razão da morte do autor. As únicas vezes mais que este adjetivo aparece neste texto fazem referência à Maquiavel, o que ocorre diretamente em outras duas oportunidades ao longo do TP. Em ambos os casos, a menção ao florentino é precedida do adjetivo “agudíssimo” (*acutissimus*)⁸.

7 Sobre o afastamento de Maquiavel com relação a outros humanistas que lhe são contemporâneos, pode-se consultar Adverse (2013), Bignotto (1991) e Lefort (2012).

8 A primeira menção ao adjetivo (*acutissimis*) fora escrita no plural (Spinoza, 2014, p. 1630) e as duas outras no singular (*acutissimus*). A primeira delas, expressa no capítulo V do Político é, inclusive, nominal: “*acutissimus Machiavellus*” (Spinoza, 2014, p. 1670).

[D]ois são os momentos em que Espinosa menciona explicitamente Maquiavel: no último parágrafo do cap. V e no primeiro parágrafo do cap. X do Tratado Político (a seguir designado TP). A primeira referência está inscrita nas interessantes leituras modernas de O Príncipe como um escrito republicano e permitiu que Espinosa fosse introduzido na “tradição” republicana moderna (...). A segunda referência é, de fato, a única citação propriamente dita, onde Espinosa parafraseia quase textualmente Maquiavel, referindo-se explicitamente à ideia de “retorno aos princípios” (Torres, 2010, p. 81 – tradução livre⁹).

Merece registro que, nesta última menção, a referência à Maquiavel é direta, em que pese não seja nominal, uma vez que o filósofo de Amsterdã faz alusão expressa ao texto do florentino: “*quam acutissimus Florentinus Disc. 1. lib. 3. in Tit. Livium observat*” (Spinoza, 2014, p. 1768 – grifos próprios). A referência encontra-se, aliás, no último capítulo concluído do TP, uma vez que o capítulo seguinte, que trataria da democracia, como se anuncia em suas primeiras linhas, restaria inacabado com a morte do pensador de Amsterdã. Sendo assim, ao falar de democracia, a parte que falta no TP, recuperar o Maquiavel (1994) dos *Discorsi* parece ser um passo essencial. Antes de tratar das aproximações possíveis entre as compreensões destes autores sobre as formas de governo e, em particular, sobre a democracia, o que constitui de forma mais profunda a ligação entre eles? O que Espinosa (2009b) colheu da reflexão política de Maquiavel (1994, 2017)?

Já no TTP encontram-se algumas ideias que podem ser remetidas à obra do florentino. Para chegar a elas, é necessário reconhecer que ambos buscaram, através da reinterpretação de acontecimentos históricos, por exemplo, a constituição mosaica, no caso de Espinosa (2014), e a constituição da república romana, no caso de Maquiavel (1994), enfrentar circunstâncias que pareciam, senão paralisar a reflexão filosófica, aprisioná-la. Para tanto, trabalham em um horizonte de rompimento com a tradição, ancorando o pensamento na reflexão sobre a realidade ou, como diz Espinosa (2009b, p. 10), naquilo que é comum aos seres humanos: seus afetos. Neste caso, socorrem-se da experiência histórica

9 No original: “dos son los momentos donde Spinoza menciona explícitamente a Machiavelli: en el último parágrafo del cap. V y en el primer parágrafo del cap. X del Tratado Político (en adelante TP). La primera referencia se inscribe en las interesantes lecturas modernas de Il Principe como un escrito republicano y ha permitido introducir a Spinoza dentro de la ‘tradicción’ republicana moderna (...). La segunda referencia es, en realidad, la única cita propriamente dicha, donde Spinoza parafrasea casi textualmente a Machiavelli aludiendo explícitamente a la idea del ‘retorno a los principios’ (tomada de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, III, cap. 1)” (Torres, 2010, p. 81).

como mecanismos de demonstração e, desta forma, reinterpretam as práticas do passado.

No caso de Espinosa (2014) a exemplificação histórica tem como efeito a reconstrução do aparato conceitual empregado pela teologia, de modo a desenvolver aquilo que Althusser (2007, p. 137 – tradução livre¹⁰) chamou de “a primeira forma histórica de uma teoria da ideologia” e que aqui se denomina teoria crítica da fortuna. Por ora, basta compreender que esta maneira de reinterpretar a experiência histórica apresentada pelo texto bíblico pretende “dar ao homem o domínio de suas paixões, de passar do domínio (na imaginação) das ‘paixões tristes’ sobre as ‘paixões alegres’ ao domínio contrário das ‘paixões alegres’ sobre as ‘paixões tristes’ e, neste deslizamento, conduzi-lo à liberdade” (Althusser, 2007, p. 143 – tradução livre¹¹).

Este deslizamento é também o que pretende Maquiavel (2017, p. 183) ao apresentar, ao longo da sua obra, a tensão entre virtude e fortuna. Esta tensão revela uma forma de compreender a experiência histórica marcada pela perspectiva realista:

[A] minha intenção foi escrever coisa útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva [*verità effettuale*] da coisa do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade.

A utilidade, neste caso, não se confunde com o uso particular que alguém dá a alguma coisa, nem mesmo que esse alguém seja o príncipe, “ela se dá àquele que compreende: de fato, não para todos, já que o poder de compreender é raro, mas, ao menos, a quem quer que seja capaz de receber a nova palavra” (Lefort, 2012, p. 162 – tradução livre¹²). *O Príncipe* não é, neste sentido, uma obra endereçada apenas ao monarca, mas sim a todos aqueles que desejarem compreender a marca da perspectiva realista maquiaveliana. Ademais, o próprio

10 No original “la primera forma histórica de una teoría de la ideología” (Althusser, 2007, p. 137).

11 No original: “se trata de dar al hombre el dominio de sus pasiones, de pasar del dominio (el de la imaginación) de las ‘pasiones tristes’ sobre las ‘pasiones alegres’ al dominio contrario de las ‘pasiones alegres’ sobre las ‘pasiones tristes’ y, por ese *desplazamiento*, de conducir al hombre a la libertad” (Althusser, 2007, p. 143).

12 No original: “The utility of the thing said, we are to understand, is nor to be confused with what is useful to a particular person, even the prince; it gives itself to one who understands: not to all for the power of understanding is rare, but at least to whoever is able to receive the new word” (Lefort, 2012, p. 162).

Maquiavel (1994, p. 195) faz menção ao *Príncipe* no capítulo I do livro 2 dos *Discorsi*¹³, o que faz crer que ele próprio empregara não apenas a mesma perspectiva em ambos os textos, mas também que aquele texto não se endereçava exclusivamente ao monarca, podendo ser útil também aos republicanos.

Esta forma de compreender o fenômeno político, marcada pela busca da *verità effettuale* inscrita na segunda parte do *Príncipe*¹⁴, inaugura a investigação das virtudes que devem ser guardadas para conservar o Estado. Com efeito, esta “moralidade política é de natureza diferente da moralidade privada” (Lefort, 2012, p. 86 – tradução livre¹⁵), isto é, a análise das virtudes que Maquiavel (2017) desenvolve, a rigor, ao longo de toda a obra e que seriam detalhadas mais especificamente nesta seção do livro, não deve ser confundida com a busca por valores morais superiores. Esta mutação da perspectiva em torno da virtude se deve ao fato de que Maquiavel (2017) se opõe à tradição do humanismo renascentista, a qual, por sua vez, “segue a tradição dos moralistas romanos na ideia de que era necessário aos príncipes o cultivo de um determinado conjunto de qualidade particulares como condição para o sucesso político” (Jasmin, 1998, p. 20).

Deste ataque aos pressupostos metafísicos que sustentam a moralidade tradicional e a sua busca por virtudes ideais, não se pode concluir, no entanto, que a verdade efetiva sobre a interpretação da realidade possa ser alcançada em algum outro lugar localizando fora do alcance do tempo (Bignotto 1991, p. 138). A proposta maquiavaliense compreende que, uma vez que a realidade é produto da ação criativa das pessoas, conseqüentemente, é por imaginarem as causas dos acontecimentos que as pessoas projetam para o seu exterior ações, as quais, na verdade, são baseadas naquilo que desconhecem.

13 Nesta passagem dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 195) afirma: “[c]onviria mostrar, a este propósito, a conduta dos romanos ao penetrar em território inimigo – assunto que examinei longamente no meu tratado sobre ‘O Príncipe’, onde pude aprofundá-lo. Por isto direi aqui apenas, brevemente, que procuravam sempre ter, nas novas conquistas, algum amigo que servisse de porta, ou degrau, para sua penetração, a qual lhe desse meios para ocupar o país”.

14 *O Príncipe* pode ser dividido em, ao menos, duas partes. Na primeira, tem-se a reflexão sobre a conquista do poder, isto é, sobre a fundação do Estado. Na segunda, cuja transição é marcada pelo capítulo XX onde se encontra a citação acerca da *verità effettuale*, Maquiavel (2017, p. 183) passa a refletir sobre as virtudes necessárias à conservação do principado.

15 No original: “that political morality is of a different nature than private morality” (Lefort, 2012, p. 86)

Os homens incapazes de discernir entre o ser e a aparência das coisas, acabam por se fiar no que veem e por compreendê-las com os instrumentos que herdaram, sem que uma verdade efetiva das coisas possa mostrar-se translúcida a seus olhares desejosos de saber. Não podendo desvelar o segredo íntimo do mundo, somos levados a representá-lo (Bignotto, 1991, p. 139).

Trata-se, portanto, de reconfigurar o próprio aparato cognitivo a partir do qual se interpreta a realidade, remover a ignorância promovida pelo apego a determinados valores e ideias, os quais deturpam a interpretação dos acontecimentos históricos. A busca pela verdade efetiva que move o florentino não pretende, pois, identificar “a verdade e o dever ser da moralidade convencional, exigindo a conformação da verdade à empiria, ao ‘efeito das coisas’” (Jasmin, 1998, p. 22). Antes o contrário, a realidade não se dobra aos padrões ideais que supostamente deveriam conformar a conduta do príncipe, é a conduta deste que deve se dobrar às exigências da realidade, caso ele pretenda conquistar e se manter no poder. Exemplificativamente, é esta a busca dos capítulos XV a XIV, cujas lições ilustram um “conhecimento de tipo prudencial capaz de avaliar a adequação das qualidades às situações” (Jasmin, 1988, p. 23). Estes capítulos se referem às virtudes necessárias à duração do poder do *Príncipe*, o qual deve exercê-las não porque são consentâneas a algum valor moral¹⁶ ou porque o florentino lhe aconselha, mas porque já se provaram úteis, ou seja, foram capazes de prolongar a duração do governo e, conseqüentemente, da forma do Estado.

Mais do que simplesmente imitar virtudes é necessário desenvolver a consciência de que a virtude não se resume à prudência na eleição de meios e de fins em sentido finalista, como se já fosse possível conhecer de antemão os meios a serem empregados, em razão da definição de um fim qualquer. Na verdade, o realismo de Maquiavel se baseia no conhecimento da história e na análise dos afetos humanos (Viroli, 2007, p. 471¹⁷). Reconhecer estes fundamentos reverte a perspectiva tradicional na medida em que impõe não apenas a necessidade de prudência, mas a necessidade de virtude, “compreendida como resistência ativa aos obstáculos que a fortuna continuamente planta pelo caminho” (Lucchese,

16 Em muitos casos, elas contradizem a moralidade cristã, por exemplo.

17 Segundo o autor: “[h]is (Machiavelli’s) realism was instead based on the knowledge of history and the analysis of human passions” (Viroli, 2007, p. 471).

2009, p. 12 – tradução livre¹⁸). Portanto, trata-se de desenvolver a habilidade de resistir à fortuna, para o que é preciso compreender a constância das paixões demonstrada pela experiência histórica:

Quem estudar a história contemporânea e a da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isto é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada estado, propondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios, baseados na semelhança dos acontecimentos (Maquiavel, 1994, p. 129).

A constância das dinâmicas afetivas torna possível compreender o passado, buscando nas experiências históricas uma inspiração para solucionar problemas presentes no Estado, mas também permite imaginar a partir dele respostas alternativas a problemas concretos do presente. Para tanto, fia-se na persistência afetiva das pessoas, o que exige, de um lado, a compreensão de que os homens formam imagens imprecisas dos acontecimentos e, por isso, são incapazes de se apoiar adequadamente na virtude apreendida dos exemplos colhidos da antiguidade e que; por outro lado, a retomada da experiência histórica não se confunde com a simples reprodução de fórmulas experimentadas no passado, exigindo a uma nova postura diante dos acontecimentos.

Em um primeiro momento, manusear essa (in)compreensão que nasce no imaginário das pessoas é o esforço daquele que busca conformar um governo – monárquico, aristocrático ou democrático – que dure. Assim, tanto no *Príncipe*, quanto ao longo dos *Discorsi*, Maquiavel (2017; 1994) desenvolve, por debaixo da narrativa sobre os acontecimentos, a concepção de que determinadas linhas de continuidade histórica são perceptíveis e que é possível aprender com o passado, encontrando na singularidade destes momentos invariantes repetitivas que os atravessam e os habitam (Althusser, 2007, p. 137)¹⁹. Para compreendê-las, no

18 Segundo Lucchese (2009, p. 12): “Through the concepts of necessity, prudence and virtue, the influence that Machiavelli had on the creation of Spinoza ontology is made evident. Necessity, for Machiavelli is the cornerstone of political action: the necessity of prudence, first of all, which thus takes on a completely different status from the classical concept of *phronesis*; but especially the necessity of virtue, understood as active resistance against the obstacles that fortune continually places in our way”.

19 No original: “en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares – pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes” (Althusser, 2007, p. 136 – 137).

entanto, é necessário afastar a imagem da contingência (Chauí, 2003, p. 100).

Chamamos possível, explica Espinosa, aquilo que vemos acontecer, mas desconhecemos as causas verdadeiras e necessárias de sua produção. O possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma coisa. Chamamos contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia ser como não ser, pois desconhecemos a essência da coisa e não sabemos se pode ou não ser. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são imagens e com elas forjamos o campo imaginário da liberdade (Chauí, 2011, p. 126).

O possível é o desconhecimento quanto à ocorrência de um acontecimento, neste caso, não se trata de duvidar se um acidente qualquer ocorrerá ou não, mas sim de ignorar suas causas. Sendo os afetos, no campo político, a causa do desencontro, do conflito entre as pessoas, tem-se que a ignorância quanto à natureza deste conflito em particular é um obstáculo à virtude, cujos efeitos dependerão de um encontro fortuito (fortuna) com o desenrolar dos acontecimentos. O contingente, a seu turno, é o desconhecimento quanto à força (potência) da própria história, entendida como encadeamento dos processos humanos e naturais que ligam o presente ao passado. Os seres humanos “tentam explicar as coisas que lhes escapam (que escapam ao domínio e ao entendimento), buscando a intenção histórica; então eles têm uma tendência espontânea a antropomorfizar a história, como antropomorfizam a natureza” (Moreau, 1994, p. 471 – tradução livre²⁰), o que produz a imagem de um sujeito exterior, um outro governante mais forte (onipotente no caso do Deus antropomorfizado das grandes religiões monoteístas), contra o qual não há como resistir, o que lhes faria escapar do domínio da virtude.

“Não há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência do nosso conhecimento” (Espinosa, 2009a, p. 38). O possível e o contingente são²¹, portanto, imagens, incompreensões das

20 Segundo Moreau (1994, p. 471): “Ils [des hommes] essaient d'expliquer les choses qui leur échappent (qui échappent et à leur maîtrise, et à leur compréhension) en y cherchant une intention historique; ils ont donc une tendance spontanée à anthropomorphiser l'histoire, comme ils anthropomorphisent la nature”.

21 Espinosa (2009a, p. 38) trata do tema no Escólio 1, da Proposição 33, da Parte I da *Ética* nos seguintes termos: “[c]om efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível”.

causas dos afetos que mobilizam ou desmobilizam as pessoas, bem como a ignorância – para retomar o termo empregado por Maquiavel na introdução dos *Discorsi* – quanto à *verità effettuale*, do modo que a ação virtuosa do(s) governante(s) poderá implicar em desdobramentos que escapam aos domínios da fortuna. Mas como esta reconfiguração do aparato conceitual influencia a ação virtuosa?

Tanto em Maquiavel (1994; 2017), quanto em Espinosa (2009a; 2009b; 2014) o regime causal que governa a natureza não garante diretamente um conhecimento prático e verdadeiro quanto à interpretação da realidade (Lucchese, 2009, p. 18)²², o que torna necessário um esforço de reflexão para compreendê-lo. O distanciamento entre as ideias inadequadas e as adequadas é, por exemplo, a causa da profecia, uma vez que, segundo Espinosa (2014, p. 73): “os profetas eram dotados não de um pensamento mais perfeitos, mas do poder de imaginar com mais vivacidade”²³. Sem recorrer a uma fonte exterior, a um modelo ou tipo ideal ou a qualquer outra coisa que lhes substitua, como deixar a ignorância? Como passar do campo das ideias inadequadas ao das ideias adequadas? Como apreender da experiência histórica algo que possa ser útil?

Do ponto de vista da experiência política, “as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza da condição dos homens” (Espinosa, 2009b, p. 10). Adicionalmente, a experiência também demonstra que “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte, sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual esforçam por conservar-se” (Espinosa, 2009b, p. 13). Já se viu, anteriormente nesta mesma seção, Maquiavel (1994, p. 129) dizer o mesmo, especificamente quanto à incapacidade das pessoas em compreender a constância das dinâmicas afetivas, rendendo-se à fortuna.

Segundo Espinosa (2014, p. 94): “[p]or fortuna, enfim, não entendo outra

22 Segundo Lucchese (2009, p. 18): “in Machiavelli’s view there is also no room in nature for the notion of contingency tied to fortune. The Spinozistic conception of necessity and causality, excluding all sorts of contingency. is completely consistent with the Machiavellian vision. Moreover, as in Machiavelli’s case, for Spinoza, too, the necessity and absolute causality which govern nature do not directly guarantee any practical knowledge or certainty regarding the interpretation of reality”

23 No trecho em questão poder refere-se, na verdade, à potência (*potentia*) (Spinoza, 2014, p. 678).

coisa senão o governo de Deus, enquanto governa as coisas por causas exteriores e inesperadas” e; “[p]or governo de Deus entendo a ordem fixa, imutável, da Natureza, ou, dito de outra forma, o encadeamento das coisas naturais” (Espinosa, 2014, p. 93). Na medida em que a própria fortuna passa a ser compreendida pelo encadeamento das causas dos acontecimentos, um dos desafios enfrentados ao longo do TTP é reconstruir as imagens formadas pela incompreensão das circunstâncias que envolvem a própria experiência sem que, no entanto, isto implique lançar mão do longo encadeamento de causas necessário à compreensão de toda a ordem natural.

Se alguém quiser persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa que não é conhecida por si mesma, deverá, para eles a aceitarem, deduzi-la a partir daquilo que eles já admitem e convencê-los pela experiência ou pela razão, isto é, com base em fatos cuja ocorrência natural é experimentada pelos sentidos, ou com base em axiomas do entendimento conhecidos por si (Espinosa, 2014, p. 130).

O caso em questão é aquele em que será necessário convencer alguém de algo, mas não é possível realizar toda explicação desde suas causas mais remotas, ao menos remotas o suficiente para que fique claro não apenas o evento, mas também a cadeia causal que o instrui. Nesta hipótese, o ensinamento espinosano propõe partir de certas premissas já compartilhadas com o interlocutor e ilustrá-las a partir de exemplos colhidos do senso comum ou da própria experiência compartilhada.

Porém, se a experiência não for de modo a compreender-se claramente e distintivamente, ainda que convença alguém, não conseguirá atingir-lhe o entendimento nem dissipar-lhe as dúvidas da mesma maneira que se as coisas que se querem ensinar são deduzidas apenas de axiomas intelectuais, isto é, da virtude apenas do intelecto e da ordem das percepções, sobretudo quando se trata de uma coisa espiritual e que de modo nenhum é abrangida pelos sentidos (Espinosa, 2014, p. 130 – 131).

A experiência que ensina (*experientia docet*) deve ser, portanto, adaptada à compleição (*ingenium*) especialmente no que toca à capacidade intelectual daquele a quem se dirige a ideia, sob pena de não ser capaz de promover uma ideia suficientemente adequada e produzir, colateralmente, ainda mais mistificação. Neste caso, adequada estritamente a ideia não será, porque se ignoram suas causas, mas ela poderá ser conformada em consonância com a

cadeia causal de maneira adequada. A experiência é, neste sentido, um modo de demonstração que induz à reflexão. Não assegura, com efeito, o desenvolvimento de habilidades ligadas à compreensão adequada dos eventos por parte do ouvinte, mas as pressupõe naquele que se vale dela como mecanismo de demonstração. Disso não decorre que a busca por reorientar a interpretação que se faz da experiência seja descartável.

A verdade é que, para deduzir algo a partir unicamente de noções intelectuais, se requer muitas vezes um longo encadeamento de percepções, além de extrema prudência, perspicácia e maior contenção, tudo coisas que é raro observar nos homens, razão pela qual eles preferem ser ensinados pela experiência (Espinosa, 2014, p. 131).

Para além das eventuais mistificações que possam ser originadas da incompreensão da experiência, ela também revela “uma certa sabedoria prática indispensável” (Chauí, 2003, p. 228). O caminho pelo qual a experiência ensina “pode instruir e esclarecer os homens em uma medida suficiente para imprimir em suas almas a obediência e a devoção” (Espinosa, 2014, p. 132). Para promover esta passagem do conhecimento imaginativo²⁴, em que residem as ideias inadequadas para as quais a fortuna aparece como elemento incompreensível e incontornável, ao conhecimento adequado, pautado na compreensão das causas dos acontecimentos e na oportunidade de se lidar com eles, a experiência cumpre um papel fundamental, uma vez que funciona basicamente de três modos: classificando, bloqueando e instruindo (Moreau, 1994, p. 301 – 303)²⁵.

Atua de modo a classificar ao permitir que se diferencie aquilo que é apenas aplicação de uma regra a um caso fortuito, ou seja, quando a regra é aplicada a um caso que ela envolve, mas cuja ocorrência não é regular ou frequente, diferenciando-a da aplicação excepcional da regra, quando ela é aplicada a uma hipótese não envolvida por ela. Afasta-se assim a imagem de que a

24 Segundo Matheron (1994, p. 31): “Pour les idées inadéquates, tout le monde l'admet, puisque Spinoza le dit expressément: toute idée imaginative est l'idée d'une affection corporelle qui, si elle est l'image d'une chose extérieure à nous parce qu'elle est causée par cette chose, ne reproduit pas la « figure » (ou la structure) de cette chose (*Eth.* 11/17 corollaire, scolie); et c'est à travers cette affection seulement que l'idée nous fait connaître non-adéquatement la cause de cette affection”.

25 Neste trecho, o qual será explicitado a seguir, Moreau (1994), refere-se às três lições através dos quais a reflexão reconfigura a compreensão da experiência, expressas por Espinosa (1983, p. 53) no parágrafo 49 no *Tratado da correção do intelecto*: “primeiramente, distinguir a verdadeira ideia de todas as outras percepções, coibindo a mente para que não se ocupe com estas. Em segundo lugar, dar as regras para que percebamos segundo tal norma as coisas desconhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades”.

fortuna é mero acaso, encontro fortuito, independente de qualquer intervenção humana, de modo que “seja bem-sucedido aquele cujo modo de proceder condiz com a qualidade dos tempos e, de modo semelhante, que seja malsucedido aquele de cujo proceder os tempos discordem” (Machiavel, 2017, p. 247). Ao classificar, a experiência permite compreender quais situações fogem a regra, exigindo medidas diversas daquelas usualmente empregadas ou, como diz o florentino, permite compreender que há modos de proceder consoantes ao tempo da ação. Importa, neste caso, antes de tudo, interpretar o momento, a ocasião.

Ela instrui enquanto orienta a pessoa ao pensamento. Neste sentido, a experiência é sempre real; o que há é uma incompreensão quanto ao sentido de sua interpretação. Isto implica que a experiência nunca se engana, quem se engana é o intérprete. Por um lado, porque ele enxerta na experiência todos os tipos de ideologias ou mitologias que são fruto da sua imaginação, promovendo uma extensão artificial quanto aquilo que se encontra na causa dos acontecimentos. Por outro lado, porque ele não entende as lições que lhe são extraídas da experiência comum e, por isso, não aplica ao seu próprio caso o que ele vê em outros, ou simplesmente porque ele não aplica na adversidade as máximas que desenvolve com calma. “Em Maquiavel (...). fortuna é *occasio* (uma ocasião) e não mais um simples *casus* (acaso)” (Moreau, 1997, p. 100 – tradução livre²⁶). Afasta-se assim a imagem de que a fortuna é fruto da decisão graciosa, bem como simples acaso.

Um dos exemplos dados por Maquiavel (2017, p. 121 – 123; 251 – 253) é o de Moisés²⁷, personagem essencial ao TTP (Espinosa, 2014). Segundo o florentino, ainda que o fundador do Estado hebreu seja visto, como o é pelo vulgo, como o destinatário da graça divina, que lhe encarregou de executor das ordens de Deus, seria ainda assim necessário que ele tivesse aproveitado a ocasião, “a qual lhe deu matéria para nela poder introduzir a forma que lhe pareceu: sem essa ocasião a virtude de seu ânimo ter-se-ia aparado, e sem essa virtude a ocasião teria vindo em vão” (Maquiavel, 2017, p. 213)²⁸. Instrui-se assim o imaginário a crer,

26 No original: “in Machiavelli, and which is not very far removed from what is designated today by 1conjuncture1: fortune is *occasio* (an ‘occasion’) and no longer simply *casus* (an ‘occurrence’) (Moreau, 1997 p. 100).”

27 A primeira das passagens em questão, de onde se extrai a citação a seguir, é relativa não apenas a Moisés, mas a outros fundadores como Rômulo.

28 Originalmente esta citação está grafada no plural: “a qual lhes deu matéria para nela poderem introduzir a forma que lhes pareceu: sem essa ocasião a virtude de seu ânimo ter-se-ia aparado, e sem essa virtude a ocasião teria vindo em vão” (Maquiavel, 2017, p. 213). Com efeito, não há

não apenas na força sobrenatural de uma entidade transcendente, mas sobretudo a crer na potência humana, isto é, tão importante quanto ser agraciado com a ocasião propícia, é dispôr da capacidade de intervir adequadamente sobre a realidade.

Enfim, com o terceiro modo de funcionamento a experiência bloqueia, ao liberar o caminho ao conhecimento, cercando argumentos que o impedem de se manifestar. Neste caso, funciona como uma cerca, como um dique, “de fato, neutraliza a inadequação – da mesma maneira que um estado bem construído neutraliza os vícios de seus cidadãos” (Moreau, 1994, p. 302 – tradução livre²⁹).

[J]ulgo poder ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra da metade das nossas ações, mas que ela também nos deixa governar a outra metade, ou quase. E assemelho-a a um desses rios ruinosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e os edifícios, levam terra deste lado, põem-na naquele: todos fogem diante deles, todos cedem ao seu ímpeto, sem lhes poderem resistir em parte alguma. E, se bem que eles sejam assim feitos, daí não resulta que os homens, quando são tempos tranquilos, não possam tomar providências com amparos, quer com açudes, de modo que, crescendo depois, eles encaminhem por um canal ou o seu ímpeto não seja tão danoso nem tão desenfreado. Acontece de modo semelhante com a fortuna, a qual demonstra a sua potência onde não está ordenada a virtude para lhe resistir. (Maquiavel, 2017, p. 245).

Desta forma, a ação adequada às circunstâncias da ocasião deve ser tomada de maneira a ordenar as coisas, inclusive o próprio Estado, para opor-se à força das intemperes. A virtude é, neste caso, posta à prova pelo encontro com a fortuna. Entretanto, estas (virtude e fortuna) não formam um par simétrico, nem a fortuna, tampouco a virtude são infinitamente poderosas. A capacidade de conhecer da qual dispõem os seres humanos é limitada, afinal, “quem poderia ter em vista, ao mesmo tempo, um tão grande número de relatos, tantas circunstâncias e partes da doutrina que teriam de ser extraídas de histórias tão numerosas e diversas?” (Espinosa, 2014, p. 133). Ainda assim, a capacidade de intervir adequadamente sobre a ocasião pode desencadear uma ação virtuosa apta a debelar a má sorte.

Mesmo que a virtude humana, em razão de sua finitude, dificilmente

motivo para não a ler no singular, uma vez que ela se refere a outros personagens históricos, como Rômulo, mas também a Moisés.

29 No original: “en fait elle en neutralise l’inadéquation – de la même façon qu’un Etat bien construit neutralise les vices de ses citoyens” (Moreau, 1994, p. 302).

consiga envolver todo o horizonte de encontros possíveis, não se deve, ainda assim, se deixar levar pelo pessimismo. Na verdade, segundo Espinosa (2009b, 6) a ideia de que “enquanto houver homens, haverá vícios” é própria daqueles que têm conhecimento prático, os políticos, por exemplo. Estes marcados por desilusões, tornam-se céticos, no entanto, este sentimento não é próprio do sistema espinosano (Moreau, 1994, p. 304)³⁰. A ação virtuosa é movida pela esperança:

[C]ontento-me apenas em reiterar, de acordo com o espetáculo oferecido pela história, que os homens podem perfeitamente acompanhar sua sorte, mas não se podem opor ao destino, que lhes permite urdir uma rama sem romper um só fio. Por isso não devem desesperar, já que ignoram o seu fim, e a sorte da caminhada de modo oblíquo e desconhecido. Devem sempre esperar, e nesta esperança não se devem entregar, mesmo nas mais adversas circunstâncias (Maquiavel, 1994, p. 285).

O ensinamento maquiaveliano também propõe um esforço no sentido de não se render ao medo do desconhecido e buscar resistir ativamente a ele³¹. Tanto Maquiavel (1994; 2017), quanto Espinosa (2009a; 2009b; 2014) trabalham no horizonte do deslizamento das paixões não apenas no sentido de contrapor a esperança³² ao medo³³, mas também como o fundamento para a duração do Estado. Ordinariamente se diz que a tarefa das instituições seria produzir segurança, “da esperança provém a segurança, e do medo, o desespero, o que ocorre porque o homem imagina que a coisa passada ou futura está ali e a considera como presente, ou porque imagina outras coisas que excluem a existência daquelas que a colocaram em dúvida” (Espinosa, 2009a, 144). Deste

30 No original: “[c]’est le pessimisme de la culture rhétorique latine. On ne peut en tirer de conclusions sur un possible pessimisme du système spinoziste: le système commence après la réception de l’expérience, et il organise autrement les traits incontestables qu’elle fournit” (Moreau, 1994, p. 304)

31 Exemplificativamente, tem-se a seguinte passagem do capítulo LVIII do livro 1 dos *Discorsi*: “[q]uanto o povo se entrega ao furor das grandes comoções, não são os seus excessos que temeremos; não se teme o mal presente, mas os seus futuros resultados. Tem-se medo que surja um tirano, trazido pelas desordens. Sob o governo de um mau príncipe, é o contrário: é o mal presente que faz tremer. A esperança se dirige para o futuro, e os homens esperam que dos excessos cometidos possa nascer a liberdade. A diferença entre um e outro, portanto, está marcada pela distinção entre medo e esperança” (Maquiavel, 1994, p. 182). Neste capítulo o florentino defende que “[s]e se trata de um príncipe e de um povo submetido às leis, o povo demonstrará virtudes superiores às do príncipe”.

32 “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (Espinosa, 2009a, 143).

33 “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (Espinosa, 2009a, p. 144).

modo, a tarefa das instituições é produzir um deslizamento entre das paixões tristes (medo e desespero) rumo às paixões alegres (esperança e segurança).

O movimento dos afetos é, pois, constitutivo da dinâmica essencial à compreensão da própria política, na medida em que é inerente às relações entres aqueles que, mais ativa ou passivamente (mais alegre ou tristemente), encontram-se sob o poder de um Estado. Trata-se de conhecer a fortuna e, assim, reconhecer as virtudes necessárias à instrução da ação. Para reconhecer, no entanto, a *virtù* e suas relações com a fortuna, uma vez afastado o finalismo histórico, faz-se necessário compreender de que modo as paixões golpeiam a humanidade, uma vez que a fortuna é, ela própria, a causa de flutuações entre as paixões.

Pode-se dizer que a teoria comum da fortuna libera dois tipos de períodos e, em suas formas mais cultivadas, os caracteriza pela presença ou ausência de uma ideologia (superstição) e sua raiz emocional (medo e esperança); e que Espinosa enxerta nela uma teoria crítica da fortuna que identifica duas ideologias e não apenas uma: superstição em tempos difíceis, a ilusão de permanecer seguro, em momentos de confiança (Moreau, 1994, p. 477 – tradução livre³⁴).

A incompreensão da fortuna provoca, neste sentido, dois tipos de ilusões: a mistificação quanto às causas dos acontecimentos, especialmente diante das adversidades, fazendo com que a fortuna pareça incontornável e; a ilusão de que a bonança e a boa sorte permanecerão indeterminadamente, sem que seja necessário preservar as condições que a promoveram. Na primeira hipótese os indivíduos ficam presos em uma dinâmica afetiva incapaz de afastar as causas de sua tristeza, ao passo que na segunda hipótese, a alegria episódica não instrui a ação no sentido de conservar as causas daquilo que promovera a alegria experimentada, pelo contrário, converte-se em licenciosidade. Para reverter ambos estes quadros uma ciência dos afetos – assim entendida como compreensão adequada das dinâmicas afetivas – está nos fundamentos análise da experiência, inclusive da experiência política. Ideias inadequadas, movidas pelo medo ou pela ilusão da segurança, são deslocadas na medida em que a fortuna assume um caráter vazio, cujo agenciamento com a *virtù* “não é em absoluto uma filosofia do fato consumado,

34 No original: “[o]n pourrait dire que la théorie commune de la fortune dégage deux types de périodes et, dans ses formes les plus cultivées, les caractérise par la présence ou l'absence d' une idéologie (la superstition) et de son enracinement affectif (a peur et l'espoir); et que Spinoza greffe sur elle une théorie critique de la fortune qui repère deux idéologies et non pas une seule: la superstition dans les périodes troublées, l'illusion d'en demeurer à l'abri, dans les moments d'assurance” (Moreau, 1994, p. 477).

da causa ou da essência prévias, mas o contrário, uma filosofia do aleatório, cujo resultado é a expressão factual, um resultado dado de condições dadas que poderia ter sido outro” (Althusser, 2007, p. 147 – tradução livre³⁵).

Esta inconstância, antes atribuída imaginariamente a alguma intenção que o destino pudesse guardar, passa a se revelar como uma ocasião cujo desfecho não está predeterminado. Para aproveitar a ocasião deve-se ter presente a capacidade de intervir adequadamente sobre as circunstâncias, bem como a própria disposição para a ação, sem o que jamais haverá virtude e, na melhor das hipóteses, permanecer-se-ia preso à sorte.

A esperança e o medo podem então ser explicados como o confronto de paixões fundamental com o tempo: não são mais apreendidos em movimentos inegáveis, mas confusos pela experiência, são deduzidos da força pela qual impõem em nossa mente as imagens de coisas passadas e futuras (Moreau, 1994, p. 479 – tradução livre³⁶).

A teoria crítica da fortuna³⁷, que reúne Maquiavel (1994; 2017) e Espinosa (2009a; 2009b; 2014), consiste em um esforço de, ao analisar o presente, buscar nas circunstâncias dadas os espaços para o exercício da virtude. “Nunca estar ocioso em tempos de paz, mas fazer deles, com indústria, capital de que se possa valer na adversidade, a fim de que a fortuna, quando se mudar, o encontre preparado para lhe resistir” (Maquiavel, 2017, p. 181). Para tanto, é preciso afastar as imagens vagas, buscando encontrar os elementos que compunham aqueles cenários nos quais a virtude – de alguém: do príncipe, do(s) aristocrata(s) ou da própria multidão – pôde reinar sobre a superstição. Orientar os meios de ação com vistas aos fins, neste sentido, significa dispor da virtude para que, quando a ocasião chegar, ela possa ser aproveitada enquanto abertura a um

35 No original: “[u]na filosofía del resultado no es en absoluto una filosofía del efecto como *hecho consumado de la causa o de la esencia previas* sino, totalmente al contrario, una filosofía de lo aleatorio del que el resultado es la expresión factual, un resultado dado de condiciones dadas que podría haber sido otro” (Althusser, 2007, p. 147).

36 No original: “[l]'espoir et la crainte s'expliquent alors comme la confrontation des passions fondamentales avec le temps: ils ne sont plus appréhendés dans les mouvements indéniables mais confus de l'expérience, ils sont déduits de la force par laquelle imposent à notre esprit les images des choses passées et futures” (Moreau, 1994, p. 479).

37 Segundo Moreau (1994, p. 479), o mesmo raciocínio desenvolvido aqui, quanto ao papel da experiência pode ser deduzido racionalmente do sistema espinosano: “on peut démontrer, a partir des livres I et II de l'Ethique, que nécessairement notre propre vie nous échappe, que nous sommes soumis à des lois, physiques et psychologiques, que nous ne maîtrisons pas, que nous sommes affrontés, par notre corps, à un ordre de rencontres extérieures dont certaines nous nuisent et certaines nous sont utiles”.

recomeço. Trata-se, de fato de um recomeço, porque a ação virtuosa aproveita a ocasião para reintroduzir no regime político, qualquer que seja sua forma, as dinâmicas capazes de promover o deslizamento das paixões tristes no sentido das paixões alegres, bem como afasta a ignorância quanto àquilo que está na causa destas: a superstição e a ilusão.

Neste caso, tampouco se desfaz a fortuna, esta se renova, à espera das próximas ocasiões. É possível, nesta acepção, dizer que a duração dos regimes políticos depende da capacidade das instituições – não resumidas às que compõem o aparato do Estado moderno, mas que tampouco se opõem a elas – em abrir-se à passagem da boa fortuna através do exercício da virtude.

A verdadeira “fortuna” é o vazio do exterior e seu limite (...), é, por excelência, totalmente interior, e é a *virtù* da raposa (e não a do leão) que constitui toda a “fortuna”, isto é, esta distância, este vazio, este nada (este “*vazio de uma distância tomada*” se posso citar a mim mesmo) *interiores* pelos quais o *individuo* príncipe pode dominar suas paixões, ou melhor, convertê-las de paixões tristes em paixões alegres (Althusser, 2007, p. 149 – tradução livre³⁸).

Nesta acepção desmistificada da fortuna, aquilo que se apresentava como elemento do acaso passa a ser articulado com a virtude a partir do encontro com a natureza das circunstâncias que as emolduram. Não se trata, portanto, do Deus antropomorfizado pela teologia, mas do princípio ontológico que governa a existência. O processo de desmistificação, imanente e realista, que inspira esta jornada reconhece que os movimentos da fortuna são facilmente identificados com causas exteriores, alheias às condições fáticas dadas, razão pela qual a articulação entre as virtudes de um governo e a fortuna precisa ser reconduzida, afastando-as do elemento místico que as envolve, sem se despreocupar com o enraizamento passional destas ideias sobre os seres humanos.

A necessidade da política é diretamente proporcional à impotência da moral para regular a vida humana em comum, dominada por estruturas elementares do *conatus* e pela finitude – a saber: pelo poder sobre as criaturas que exerce a exterioridade da fortuna com a que estão condenadas a lidar (Tatián, 2014, p. 98

38 No original: “[l]a verdadera ‘fortuna’ es el vacío del extremo y del límite, pero no es por excelencia nada exterior que se presentaría como una mujer de ocasión que pasa y a la que habría que ‘*asir por los cabellos*’; al contrario, es por excelencia totalmente interior, y es la *virtù* del zorro (y de ningún modo del león) que constituye toda la ‘fortuna’; es decir, esa distancia, ese vacío, esa nada (ese ‘*vacio de una distancia tomada*’ si puedo citarme a mí mismo) *interiores* por los que el individuo *Príncipe* puede dominar sus pasiones o, mejor, convertirlas de pasiones tristes en pasiones alegres” (Althusser, 2007, p. 149).

– tradução livre³⁹⁾

Como esforço intelectual, compreender a necessidade de virtude está para a análise proposta em posição diretamente proporcional a da (re)fundação do corpo político para a duração das instituições da república. A *experientia docet* contribui, ao afastar as imagens vagas e imprecisas sobre a experiência, para a identificação das circunstâncias fáticas e das virtudes empregadas em determinados momentos históricos com vistas a garantir a perpetuação do esforço de uma comunidade política em perseverar. Novamente, é preciso destacar que este fenômeno não depende exclusivamente do Estado (moderno), muito menos das instituições que compõem a cúpula de um governo, ainda assim, a hipótese que se pretende demonstrar é que sem a abertura destas ao exercício das virtudes próprias da democracia, apenas as imagens místicas da boa fortuna auxiliarão na maior – ou menor, caso haja “má sorte” – duração do Estado.

Reconhecidas estas conexões fundamentais entre o pensamento de Espinosa (2009a, 2009b, 2014) e de Maquiavel (1994, 2017), após a demonstração dos seus traços fundamentais, as demais análises se desenvolvem a partir de um duplo princípio, qual seja: a recondução do universo expresso nos estudos que analisam as obras do florentino e do pensador de Amsterdã a este substrato, bem como a verificação desta articulação com o sentido dado às obras que compõem as referências deste estudo. Será necessário alinhar os conhecimentos acumulados conforme esta tradição teórica, com vistas a formular um conhecimento claro quanto às dinâmicas institucionais características das formas de governo, o que não pode prescindir do caráter confirmativo da experiência.

Em que consiste, enfim, esta perspectiva? A construção de um complexo conceitual voltado à análise qualitativa que embasa este trabalho, funda-se na ideia de que a constituição de um Estado é um processo vivo, uma construção permanente, que “se realiza como tendência: ele se reabre sempre, e sempre se redefine como absoluto nessa reabertura” (Negri 2015, p. 318). Neste caso, a proposta espinosano-maquiaveliana é particularmente útil na medida em que

39 No original: “la necesidad de la política es directamente proporcional a la impotencia de la moral para regular la vida humana en común, dominada por las estructuras elementales del *conatus* y por la finitud –es decir por el poder que sobre las criaturas ejerce la exterioridad de la fortuna con la que están condenadas a lidar” (Tatián, 2014, p. 98)

permite compreender a experiência constitucional contemporânea não em seus traços imaginários, mas a partir de suas condições materiais, factuais, as quais, expostas à fortuna se abrem, no vazio dos seus limites, à potência criadora do feliz encontro com a virtude. A virtude das instituições políticas reside, portanto, na medida de seu encontro com a fortuna, na capacidade de abrirem-se a um recomeço ainda que incerto. O afastamento da superstição, no plano institucional, por si só, não é suficiente se não houver virtude entre os próprios cidadãos. A questão das virtudes cívicas, no entanto, consiste em um outro problema, que no espaço público, relaciona-se à composição da liberdade no seio do social. Mais adiante, este tema será retomado, uma vez que a dinâmica dos afetos precisa ser considerada no próprio processo de instituição do Estado. Com efeito, não se trata, desde logo, de impor uma forma de organização, na medida em que a adequação da forma de governo às circunstâncias materiais disponíveis depende da compleição de cada povo.

Uma vez reconhecida a tradição que reúne estes pensadores, também é preciso estabelecer a forma através da qual a sua leitura deverá se desenvolver, especialmente quanto à análise das formas de governo. Desde logo, à Espinosa e à Maquiavel se aplica uma proposta hermenêutica que busca nos próprios textos o sentido que se lhes pretende imprimir, neste caso, “é preciso agrupar os enunciados contidos em cada livro e os reduzir a um certo número de chaves principais, de modo a reencontrar com facilidade todos aqueles que se relacionam com o mesmo objeto” (Espinosa, 2014, p. 160 – 161), sem, no entanto, crer que esta composição exprima o “verdadeiro sentido de um texto” (Espinosa, 2014, p. 171)⁴⁰.

A significação é como um inventário de sentidos entre os quais é possível escolher aquele que melhor se adéqua ao contexto. Mas o contexto não cria o sentido do nada: a significação está no conjunto dos sentidos possíveis. Ela é, portanto, predeterminada à leitura e à interpretação de um texto (Moreau, 1994,

40 A citação em questão, consta de uma passagem em que Espinosa (2014, p. 171) debate a dificuldade de que, mesmo diante de um estudo filológico apurado, se possa compreender com clareza o sentido que certas palavras ou expressões assumiam para um autor de um livro antigo, especialmente “quando falam de coisas de interesse especulativo, quer dizer narram milagre ou histórias”. Nestes casos, ainda que imperfeito, o método de interpretação deve recorrer a uma “coleção de textos”, sem que isso implique a certeza de que, em cada caso de ambiguidade específico, encontrou-se a sua verdadeira finalidade.

p. 331 – tradução livre⁴¹⁾

Assim, esta investigação, que tem a pretensão de compreender uma questão que se desenvolve ao longo de um trajeto, não pode prescindir do contexto em que o universo de referências foi redigido, bem como não pode deixar de relacionar cada texto às expectativas que cada um dos autores utilizados perseguia ao apresentar suas ideias⁴². Este estudo alinha-se, portanto, à vertente das pesquisas de caráter eminentemente compreensivo, uma vez que se volta a um exame qualitativo da bibliografia selecionada. Busca-se apreender o conteúdo latente dos conceitos em análise, através de um processo de inferência, que considera além dos próprios textos analisados, circunstâncias externas a eles, notadamente, o seu contexto.

A partir do desenvolvimento do complexo conceitual que se desenvolve ao longo de ambas as seções capítulo, acredita-se poder demonstrar nos próximos em que medida o pensamento democrático espinosano colheu influências do republicanismo popular maquiaveliano para moldar uma compreensão sobre as formas de governo. Com efeito, não se trata apenas de uma busca por aproximações ou distanciamentos entre estes autores, o presente estudo procura também compreender os movimentos de reconstrução quotidiana do sistema jurídico, que se desenvolve muitas vezes imaginariamente. Se por um lado, não se formam ideias adequadas a partir da imaginação ou se esta é capaz de produzir imagens adequadas⁴³ apenas pelo acaso; por outro, não se pode negar que algumas ideias, pouco importa se claras, adequadas ou não, constituem a própria experiência que se tem do presente.

Tradicionalmente, a Constituição, como conjunto de proposições supremas de um determinado ordenamento jurídico, é identificada com o

41 No original: “[l]a signification est donc comme un éventail de sens entre lesquels il faut choisir celui qui convient au contexte. Mais le contexte ne crée pas le sens a partir de rien: la signification est en quelque sorte l'ensemble des sens possibles. Elle est donc prédéterminée avant la lecture ou l'interprétation d'un texte” (Moreau, 1994, p. 331).

42 Tratando de um dos mecanismos que emprega para reinterpretar as históricas bíblicas, Espinosa (2014, p. 162) afirma: “essa investigação histórica deve relacionar, a propósito dos livros dos profetas, todas as circunstâncias particulares cuja lembrança nos foi transmitida, entendendo por isso, a vida, os costumes do autor de cada livro, a finalidade que perseguia, qual foi, em que ocasião e tempo, para quem e, enfim, em que língua escreveu”.

43 Por “imagens adequadas” se pretende dizer daquelas imagens que se formam sem que haja um conhecimento da cadeia causal que as fundamenta, mas que ainda assim são suficientes para compreender um determinado fenômeno.

resultado do exercício do poder constituinte. Entretanto, a compreensão das razões mais profundas deste processo nem sempre se conecta ao estudo do ordenamento quando este já está constituído, especialmente na medida em que o Direito se projeta para o futuro. Como o passado se conecta ao presente e ambos se projetam ao futuro? Reconhecer a projeção no tempo do momento constituinte não equivale a descartar o acúmulo de experiências já disponíveis e que permanecem reverberando mesmo após uma nova constituição. Um acontecimento como o surgimento de uma nova ordem constitucional reconfigura o universo do próprio Direito, que passa a se fundar em uma nova dinâmica que, se ignora o passado, produz a imagem do exercício do poder constituinte quase que de forma sobrenatural. Cultiva-se assim, uma imagem deste poder, sem, no entanto, buscar, como se propõe, os seus próprios fundamentos. Contudo, mais do que imaginá-los ou simplesmente ignorá-los, é preciso conhecê-los.

Compreender os fundamentos das formas de governo é, neste sentido, uma busca por um dos elementos deste processo fundador. Se o Estado se define como monarquia ou como república e, em sendo república, como aristocracia ou como democracia, não o faz como um ato de vontade livre, mas sim porque é constrangido pelas circunstâncias da ocasião a fazê-lo deste ou daquele modo, ainda que não se encontre integralmente limitado por estas mesmas circunstâncias. Não que os titulares do poder ou aqueles que o exercem em seu nome não possam se rebelar contra as condições dadas, mas se o fizerem sem abrir caminho para a virtude, condenarão sua criação ao perecimento mais depressa do que talvez desejem. Portanto, não se trata de uma configuração determinada, mas cujo agenciamento tampouco é livre de constrangimentos, qual a natureza destes limites? É isso que se passa a analisar.

2.2.

Os conflitos e os afetos: a vida tumultuária de uma república

A duração do Estado não se confunde com a sua eternidade⁴⁴, uma vez que se circunscreve à finitude da experiência humana. Contudo, algumas

⁴⁴ Segundo Moreau (1997, p. 226): “on ne parle jamais de l'éternité de l'État qu'à tire d'hypothèse non réalisée”.

experiências foram registradas pela história e fazem, há séculos, homenagem à sua memória. O que estas experiências demonstram é que mesmo os Estados mais longevos enfrentam circunstâncias que, em razão de sua magnitude, não são capazes de se dominar. Inclusive eles estão sujeitos à fortuna, ainda que esta seja entendida como a ocasião que se abre ao exercício da virtude, porque a fortuna se reveste de uma força que não pode ser integralmente controlada pelo ser humano. Isso não implica, no entanto, que não se possa desenvolver formas de se opor aos acontecimentos de maneira a buscar encontrar alternativas que permitam prolongar a duração da própria experiência humana, inclusive quanto às suas formas de vida comum.

Para que ele [o Estado] possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente (Espinosa, 2009b, p. 9).

A duração das organizações políticas está intrinsecamente ligada, portanto, à sua composição institucional⁴⁵, enquanto forma de agenciamento que se opõe aos efeitos da fortuna, isto, é, caso estas organizações se pretendam duradouras não devem entregar a sua sorte à boa-fé dos indivíduos que as compõem, mas buscar se configurar de modo que, independentemente das circunstâncias, todos estejam inclinados a atuar em prol da coletividade. No caso, a maior ou menor duração do Estado está intrinsecamente ligada às suas próprias virtudes e não do milagre, ou seja, sua constituição não pode ser compreendida, como faz o vulgo, como a interrupção das leis da natureza. Ela é, antes de tudo, expressão da própria natureza do Estado, a qual se relaciona com a forma de vida de seus cidadãos. Aquilo que aparenta ser objeto de uma condição não conhecida é, na verdade, uma ideia inadequada quanto aos encadeamentos que promovem a sua ocorrência, de modo que aparenta ser “obra que excede a compreensão humana” (Espinosa, 2014, p. 142).

Desfazer a imagem desta constituição sobrenatural invoca a compreensão de que a natureza não age de maneira a interromper suas próprias regras e a teoria crítica da fortuna oferece as bases para a compreensão dos meios pelos quais um

45 Esta por sua vez pode ser compreendida como a organização dada ao conjunto de leis e de costumes de uma determinada sociedade constituída segundo sua respectiva forma de governo.

Estado se constitui. Afinal, uma organização como tal não é uma exceção, na medida em que se multiplicam seus exemplos. Poder-se-ia, ainda assim, argumentar que uma determinada forma de organização do Estado fora imposta pela força ou pela graça de alguém. Neste caso, duas questões são importantes: (i) ainda que tivesse sido oferecido pela graça, não precisaria encontrar virtude entre aquele(s) sobre quem rebateu? Não é necessário virtude para saber aproveitar a ocasião? (ii) Ainda que tivesse sido imposto pela força haveria meios de se sustentar apenas sob tal fundamento? Há alguém tão forte que possa se impor aos demais?

A primeira questão (i) parece apontar que o caminho da constituição pela via da decisão graciosa de um agente exterior, por si só, não é suficiente, uma vez que o(s) agraciado(s) precisaria(m) de virtude para aproveitar a ocasião e para manter a forma de organização que lhe(s) foi presenteada. Este o é caso, por exemplo, de Moisés debatido na seção precedente, em que o fundador do estado hebreu reuniu em torno de si a graça de Deus, mas também a virtude de se valer da ocasião para fundar o novo Estado. Não se deve imaginar, neste caso, que nem Maquiavel (1997), nem Espinosa (2014) estavam, de fato, afirmando a preponderância da graça divina sobre Moisés ou sobre seu povo, pelo contrário, apenas reconhecerem que há um mundo exterior aos seres humanos, um mundo sobre o qual a ação virtuosa é capaz de construir as mais diversas formas de organização de vida comum, inclusive, aquelas duráveis.

A segunda (ii), no entanto, invoca um problema que a teoria crítica da fortuna ainda não abordou, ao menos não diretamente. Por um lado, já se sabe que o recurso à onipotência não pode implicar na antropomorfização da natureza. Não se trata, nestes termos, de recorrer à ideia de Deus como um ser voluntarioso, capaz de interromper suas leis que regem a natureza para operar ações que rompem com o paradigma da causalidade reinstituindo a contingência. Mesmo porque, estas ações retomariam a questão da graça – ou da perdição, caso se queira entender que o Estado é um castigo. Por outro lado, ela evoca a possibilidade de um príncipe novo, aquele que responde pela constituição ou reforma de um Estado. Nesta hipótese, pode-se recolocar a questão nos seguintes termos: a virtude do fundador seria suficiente para se impor a todos? Formulada

deste modo a questão assume outra dimensão na medida em que passa a reconhecer a instituição do Estado como uma virtude. Afinal, é disso mesmo de que se trata, uma vez que sua duração e sua abrangência indicam que guarda consigo uma qualidade que deve ser reconhecida. A constituição de um Estado não é, de fato, obra do acaso, ela é fruto do encontro entre a virtude e a ocasião capaz de produzir um aparato institucional que perdure.

Digo, pois, que nos principados em tudo novos, onde haja um novo príncipe se encontra mais ou menos dificuldade em os manter, consoante é mais ou menos virtuoso aquele que os adquire. E porque esse evento de passar de privado a público pressupõe virtude ou fortuna, parece que uma ou outra dessas duas coisas mitiga, em parte, muitas dificuldades, no entanto, aquele que esteve menos assente na fortuna manteve-se mais (Maquiavel, 2017, p. 121).

Mesmo um príncipe novo adquire o Estado, que o funda, passando da condição que cuida sozinho dos seus próprios assuntos, à posição de representante da coisa pública (*res publica*), o faz com relação a outros, o que expõe a latência de uma forma de organização social, ainda que precária, que lhe orienta, isto é, nenhum Estado é fundado sobre um vazio, porque pressupõe algum grau de vida comum sobre o qual a virtude possa se manifestar. Neste sentido, a constituição de um Estado para que seja duradoura não depende do acaso, o que torna necessário buscar aquilo que direciona sua instituição. Um dos exemplos aduzidos no contexto desta passagem é, mais uma vez, o de Moisés, cuja virtude não se confunde com os meios empregados para libertar os hebreus da escravidão e fundar um novo Estado. Efetivamente, aquilo que instruiu suas ações se revela na “introdução de novas ordens” (Maquiavel, p. 123), as quais responderam pela duração deste Estado.

Quanto a este evento, Espinosa (2014, p. 301 – 302), explica que “após a saída do Egito os hebreus não estavam mais obrigados pelo direito de outra nação” e, “sob o conselho de Moisés, em quem depositavam a maior confiança, decidiram não transferir seu direito a qualquer mortal”. O recurso teológico empregado por Moisés não deve enganar, mesmo entre os hebreus não se recorreu a um elemento que lhes era externo, porquanto aquilo que os unia era também a fé e os costumes comuns, ou seja, o reconhecimento daquilo que era comum às pessoas de seu tempo permitiu que fossem desenvolvidas instituições capazes de

instruir a vida comum de modo a preservar a própria organização social.

Certamente não se deve acreditar que homens acostumados às superstições dos egípcios, grosseiros e esgotados pela infelicidade da servidão, tivessem de Deus algum conhecimento são, ou que Moisés lhes tenha ensinado outra coisa além da regra de vida, não a filosofar, de maneira que, tornados inteiramente livres, fossem por isso obrigados a viver bem, mas como legislador, de modo que fossem constrangidos pelos mandamentos da Lei (Espinosa, 2014, p. 86).

Os meios empregados, ainda que sejam eles a força ou a dissimulação, não podem mascarar a virtude que se manifesta na institucionalização de ordenações capazes de organizar a vida social de forma duradoura. Não se trata de pôr em questão o caráter ou as intenções daqueles que lideraram ou simplesmente participaram de acontecimentos desta natureza, mas de reconhecer que a instituição das leis é parte essencial deste processo histórico. A virtude dos hebreus sob os conselhos de Moisés, que aconselhou seus concidadãos se valendo de noções partilhadas pela experiência de vida comum, residiu na organização do seu Estado. Neste sentido, o próprio Maquiavel (2017, p. 199) afirma:

Estando, pois, um príncipe necessitado de saber usar bem a besta, deve adotar a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos; precisa, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para assustar os lobos: aqueles que se atêm simplesmente ao leão não percebem disto.

Esta mesma passagem já foi citada indiretamente na seção anterior. A ela fez menção Althusser (2007, p. 149) para destacar o processo de interiorização da dinâmica afetiva, ao qual se chamou, na esteira da filosofia espinosana marcada pela confluência com o pensamento maquiaveliano, de teoria crítica da fortuna. Apenas a besta ao príncipe não basta, é preciso que ele introduza outros meios para, assim como a raposa, precaver-se dos infortúnios. Somente a política do medo é incapaz de produzir o deslizamento afetivo que gera a segurança⁴⁶, ou seja, produzir este deslizamento entre a paixão triste, o medo, e seu simétrico, a paixão alegre da esperança, de onde emerge a segurança, demanda o reconhecimento de dinâmicas das forças que participam da organização da sociedade, as quais precisam ser reorientadas de modo a conservarem aquilo que lhes constitui. Não se trata, com efeito, de se remeter a um estágio anterior à

46 Segundo Chauí (2011, p. 189): “a distinção entre esperança e segurança decorre da presença, na primeira de dúvida sobre o porvir e na ausência dessa dúvida, na segunda”.

fundação do Estado em busca de uma forma de organização ideal, nem mesmo de buscar em fontes exteriores a legitimidade das instituições, mas sim em encontrar na dinâmica afetiva disponível caminhos para instituir uma certa ordem.

Neste caso, “a política é o campo privilegiado para conter a violência natural, diminuir o medo e, sobretudo, para evitar a funesta consequência do terror do desconhecido, isto é, a superstição” (Chauí, 2003, p. 290), porque, segundo Espinosa (2014, p. 127), “nenhuma sociedade pode subsistir sem um poder de ordenamento, de uma força e, conseqüentemente, sem leis que moderem e constringam o apetite do prazer e as paixões desenfreadas”. Do mesmo modo, para Maquiavel (1994), o que importa “é trazer à luz o vínculo entre liberdade e lei, para mostrar que, em uma República genuína, os homens se apegam às leis e que suas dissensões, longe de serem destrutivas de toda a vida civil, são geradoras delas” (Lefort, 2000, p. 132 – tradução livre⁴⁷).

O fundamento do Estado não está, de fato, na sua fortuna, nem tanto se resume a uma virtude, se esta for resumida como a capacidade de empregar apenas a força para mover os afetos. “[O] advento da política não transforma a natureza humana (...), mas simplesmente cria condições para que uma sociabilidade pacífica e segura tenha lugar” (Chauí, 2003, p. 290). A política é, portanto, o espaço em que os desejos e as paixões podem ser agenciados de modo a encontrar um balanço, o qual permita a constituição de uma sociedade a partir de leis que os seres humanos estabelecem. Se esta constituição se faz pela força de um, de alguns ou de muitos, isto é indiferente do ponto de vista da teoria crítica da fortuna, uma vez que a virtude reside na duração das instituições, não na sua forma de instituição, e somente o conjunto de todo um povo pode sustentar a continuidade de um Estado.

[C]onstituir na cidade um poder tal que não haja lugar para a fraude; melhor ainda, estabelecer em todos os lugares instituições que façam com que todos, quaisquer que sejam suas condições, ponham o direito comum acima de suas vantagens privadas, eis a obra trabalhosa a ser cumprida (Espinosa, 2014, p. 298).

O desafio que se impõe é buscar compreender as formas através das

47 No original: “[w]hat matters to him is to bring to light the tie between liberty and law, for show that, in a genuine Republic, men have a hold upon the laws and that their dissensions, far from being destructive of all civil life, are generative thereof” (Lefort, 2000, p. 132).

quais esta construção pode se dar, o que não se pode fazer sem antes buscar a virtude nos espaços onde ela floresceu. Haverá virtude onde e quando se for capaz de instruir a liberdade, “porque a liberdade é uma virtude” (Espinosa, 2009, p.15), enquanto expressão do desejo, da potência humana. Segundo Espinosa (2009b) a ideia de que haveria um estado de natureza onde os homens são livres, porquanto só dependam de si, não devendo atenção a quem quer que seja, é apenas uma ideia inadequada. É fruto, portanto, da imaginação e não da compreensão adequada da experiência. A autonomia de cada um é, com efeito, limitada pela liberdade dos demais e num espaço onde todos pretendem exercer seus desejos sem reconhecer o mesmo ao outro, ninguém o fará.

O homem é uma partícula que integra a natureza⁴⁸ e “o direito natural de toda natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência” (Espinosa, 2009b, p. 12). A tese espinosana, segundo a qual “o direito de cada um estende-se até onde se estende a potência determinada que lhe pertence” (Espinosa, 2014, p. 280) impõe reconhecer que “como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade” (Espinosa, 2009b, p. 19). Estar sob o governo de si é, antes, reconhecer a necessidade de que o convívio com os demais impõe limites aos próprios desejos e, ainda que as pessoas sejam movidas pelos impulsos, a experiência mostra que “se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais”, de modo que “quantos mais forem os que assim de põem de acordo, mais direito têm todos juntos” (Espinosa, 2009b, p. 18 – 19).

Este reconhecimento mútuo, no entanto, não torna necessário um convencimento racional dos sujeitos. Na verdade, a moderação dos afetos é dada na medida em que a necessidade de uma vida comum⁴⁹, que se impõe a todos,

48 Segundo Espinosa (2009b, p. 16): “Com efeito a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula”.

49 Segundo Maquiavel (1994, p. 24): “[n]o início do mundo, os habitantes da terra eram pouco numerosos, e viveram por muito tempo dispersos como animais. Com o crescimento da população, os homens se reuniram e, para melhor se defender, começaram a distinguir os mais robustos e mais corajosos (...)”. Vê-se, assim, que é a necessidade (“para melhor se defender”) que se impõe aos homens para viverem em comunidade.

abre espaço para a esperança de que juntos possam encontrar caminhos para a vida em comum em segurança. Neste sentido, a segurança não se dá em função apenas do medo, mas da esperança. Por mais paradoxal que seja, o medo que as incertezas de uma vida sozinho impõe, também impõe a esperança de que juntos os seres humanos possam viver em concórdia⁵⁰. Como a primeira opção, estar só, não é, a rigor, uma escolha possível, afinal o outro está sempre ao redor, é da necessidade de lidar com ele que surgem as leis. A questão política passa a buscar não a origem da lei, o acordo original entre os seres humanos que permite a vida em comum, o que reproduziria o caminho percorrido nesta seção e que será retomado nos capítulos seguintes, mas, sobretudo, os fundamentos da sua virtude, ou melhor, da liberdade.

Esta busca é o objeto dos *Discorsi*, texto em que Maquiavel (1994) se dedica ao estudo da república. O exemplo em questão é o de Roma, especialmente, sua experiência republicana, trazido à análise mediante comentários aduzidos a partir da historiografia proposta por Tito Lívio. Neste sentido, deve-se observar que o último parágrafo da introdução dos *Discorsi* afirma que: “achei necessário redigir, a propósito de cada um dos livros de Tito Lívio que resistiram à injúria do tempo, uma comparação entre fatos antigos e contemporâneos (...). É o que procurarei fazer, com a assistência dos que me induziram a assumir este encargo” (Maquiavel, 1994, p. 18). O florentino não escolhe este exemplo nem por acaso, nem por simples liberalidade, uma vez que o caso romano era admirado pelos seus contemporâneos, os quais buscavam nele inspiração para a reconstituição da república florentina.

Neste sentido, Lefort (2000, p. 116 – tradução livre⁵¹) afirma que um dos seus objetivos com os *Discorsi* era, justamente, denunciar à juventude de sua cidade que “os florentinos não estavam pensando apenas (...) em se apossar novamente da virtude romana, de se conduzir à imagem dos romanos: eles

50 Segundo Espinosa (2009a, p. 206 – 207): “As coisas que geram a concórdia são aquelas que se relacionam à justiça, à equidade e à lealdade (...). Além disso, é comum que a concórdia seja gerada também pelo medo, mas, neste caso, trata-se de uma concórdia à qual falta a confiança”. Portanto, é necessário buscar apagar o medo e fazê-lo deslizar no sentido da alegria e, com isso, da justiça, da equidade e da lealdade.

51 No original: “the Florentines were not thinking only, like the French revolutionaries a few centuries later, of seizing hold again of Roman virtue, of conducting themselves in the image of the Romans: they claimed to be their descendants and affirmed that Roman blood flowed in their veins” (Lefort, 2000, p. 116).

alegavam ser seus descendentes e afirmavam que sangue romano corria em suas veias”. Não custa recordar, neste ponto, as palavras da introdução dos *Discorsi*, debatidas na seção anterior, nelas Maquiavel (1994, p. 18) critica a incapacidade daqueles que não conseguiam compreender adequadamente os eventos do passado, cuja ignorância “do espírito genuíno da história, (...) impede de aprender o seu sentido real e de nutrir nosso espírito com a sua substância”. Não se trata, portanto, como alguns de seus contemporâneos acreditavam, de voluntariamente reinstituir uma herança romana. A capacidade de imitar o passado deve ser depurada pela compreensão da experiência histórica, o que permitiria educar a empregar dos meios adequados à reintrodução de uma virtude supostamente latente. Na verdade, a virtude não se herda pelo sangue, ela exige o entendimento adequado das circunstâncias e a ordenação de meios necessários à sua materialização.

A discussão sobre as formas de ordenação destes meios será objeto dos próximos capítulos, por ora, é necessário concentrar esforços em compreender como os acontecimentos fundamentam a constituição da liberdade, o que se desenvolve ao longo dos primeiros capítulos dos *Discorsi*. O capítulo I do livro 1 retoma o debate em torno da origem de Roma, considerada paradigma ao longo deste. Antes do final do capítulo, no entanto, esta questão já seria redimensionada, na medida em que a investigação desenvolvida demonstra que a discussão em torno da origem de Roma é menos importante, porque “[e]m qualquer hipótese sua origem foi livre e independente” (Maquiavel, 1994, p. 21). Neste sentido, a oposição que se apresenta é, na verdade, entre Roma e Florença, abordada de passagem no capítulo enquanto o florentino lhe imputava uma origem servil, distinta da romana.

Segundo Maquiavel (1994, p. 20), uma vez que “sua fundação foi obra do Império Romano. (...) Florença, no princípio de sua vida urbana, não pôde expandir-se a não ser mediante a munificência do príncipe”. Tem-se assim, uma distinção entre a história florentina e aquela que a inspirou. Enquanto Roma teve origem livre, Florença não. Ademais, as origens de sua cidade⁵² não remontam ao

52 Cidade é um termo de dupla significação. De um lado refere-se à urbe, isto é, ao conjunto de edificações e facilidades do espaço público e; por outro se refere à *civitas*, ou seja, o conjunto de cidadãos, conforme lição de Diogo Pires Aurélio, tradutor do TP – vide nota de rodapé número 06 (seis) no capítulo II (segundo) (Espinosa, 2009b, p. 20).

período republicano, tão admirado pelos seus interlocutores, mas ao Império erguido a partir do esfacelamento da república que eles mesmos pretendiam reerguer. Esta contraposição fica ainda mais clara no capítulo XLIX, em que diz expressamente:

[S]e os Estados que nasceram livres como Roma têm tanta dificuldade em encontrar leis apropriadas à manutenção da liberdade, não é de espantar que as cidades que nasceram na servidão sintam a quase impossibilidade de organizar uma constituição que lhes assegure a liberdade e a tranquilidade. Florença é um bom exemplo (Maquiavel, 1994, p. 155 – 156).

Ordenar o Estado de modo apropriado à manutenção da liberdade é difícil já para as cidades livres, quase impossível é para aquelas cuja origem remonta à servidão. Opõe-se assim a liberdade à servidão, na medida em que se contrapõem cidades livres e cidades ainda presas a um movimento passional incapaz de instituir a virtude. Fica comprometida neste último cenário a própria liberdade na medida que a cidade não consegue exprimir sua própria essência. Segundo Espinosa (2009a, p. 155), pode-se reconhecer a servidão a partir da

[I]mpotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.

Na esteira desta filosofia, a essência de algo é expressão do seu *conatus*, o “fundamento primeiro e único da virtude” (Chauí, 2011, p. 96). Na *Ética*, Espinosa (2009a, p. 105) explica que: “cada um esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” e a este esforço de perseverança chamou-se *conatus*. Maquiavel (1994, p. 20), aponta no mesmo sentido ao dizer que como os homens “estão condenados a garantir o seu destino exclusivamente pelo seu poder” para o que “é preciso que fujam de regiões muito estéreis, e se fixem em terras fecundas, onde a riqueza do solo permita o desenvolvimento; onde os habitantes possam defender-se de ataques, dominando quem se oponha ao seu progresso”, ou seja, é o desejo de perseverar, de resistir aos infortúnios e também a necessidade de se adaptar que impõe aos homens a vida em comum e, consequentemente, a necessidade das leis

É a própria dinâmica de afirmação e de resistência do *conatus* que Spinoza podia ler em Maquiavel. É sempre também sob a determinação da necessidade, aquela das condições exteriores e/ou aquela dos seus próprios desejos, que os homens agem, escreve Maquiavel (Bove, 2012, p. 458).

É este impulso decorrente da própria essência que move as pessoas a buscarem a vida comum em meio umas às outras. Este esforço, movido pelo desejo, não revela, portanto, uma essência fixa, uma vez que é potência de agir e produzir efeitos necessários. A composição do *conatus* se expressa de uma maneira singular na medida em que sua relação de movimento e repouso se dá tanto por um impulso de conservação, quanto por outro de atualização. Neste sentido, o *conatus* é potência, um impulso que se move e “se afirma em meio às demais, constituindo relações com as mesmas, de modo que a pressão dos ambientes, ou seja, das demais potências, não a aniquile” (Guimaraens, 2006, p. 125). Essa potência que move a ação constitui sua virtude, de maneira que a liberdade não se restringe a apenas resistir passivamente ao mundo exterior, guardando consigo um esforço também de atualização, na medida em que busca se adaptar às circunstâncias e vencer àquilo que o mundo ao seu redor põe como obstáculos à sua subsistência.

É neste sentido que o capítulo I do livro 1 revela que “é mais prudente escolher uma região fértil [para se constituir uma república], já que as leis podem conter esta influência nefasta dentro dos limites convenientes” (Maquiavel, 1994, p. 21). As terras inférteis tornam os seres humanos operosos, ao passo que o ócio experimentando em locais mais férteis, onde há mais abundância, abre caminho aos vícios. Por isso, aquelas nações que se instalaram em terras férteis, como é o caso de Roma, cuja “fertilidade do solo, nem a comodidade do mar, nem as vitórias frequentes, nem mesmo a própria grandeza do Império puderam, no curso de tantos séculos, corromper seus costumes”, necessitam de boas leis para conservar a liberdade.

O fundamento desta, seja ela individual ou coletiva, é a potência de resistir ativamente, fazendo promulgar novas leis, uma vez que “nada pode saciar os apetites humanos, pois a natureza nos deu a faculdade de tudo desejar” (Maquiavel, 1994, p. 191). Deste modo, a potência de uma cidade se compõe, pois, pelo desejo que ela manifesta em perseverar, isto é, seu *conatus* é dado em

função do impulso que move os afetos em seu interior e “[q]uanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude” (Espinosa, 2009a, p. 170). Tanto maior será sua potência – e consequentemente sua liberdade – quanto mais encontros alegres for capaz de promover.

A alegria é o afeto que implica uma variação positiva da potência de agir, de modo que o ser daquilo que se alegra transita de uma perfeição menor para uma perfeição maior. Já a tristeza implica o movimento inverso, ampliando-se a potência de padecer e diminuindo-se a de agir (Guimaraens, 2006, p. 129 – 130).

A servidão, por outro lado, é um estado passivo, em que o sujeito não consegue se perceber como causa das suas próprias ações, nem compreende a relação entre seus desejos e sua potência, terminando preso ao acaso. Por isso, a oposição proposta por Maquiavel (1994) impõe reconhecer que Florença, ao menos em sua origem, não havia conseguido romper o estágio da passividade, governando-se pelo medo e pela superstição. Não se trata, com efeito, de afirmar que a cidade estivesse vivendo sob a ausência de um regime de leis, mas sim que não havia conseguido orientar, por si só, as causas de sua liberdade. Sem essa compreensão, uma cidade, qualquer que seja ela, não é capaz de exercer a direção dos seus negócios comuns por si mesma, dependendo de um agente externo para guiá-la, isto é, a cidade nesta situação se mantém sob o governo da fortuna, na medida em que o seu regime passional permanece preso às paixões tristes, sem conseguir deslizar rumo às paixões alegres.

O capítulo II deste livro 1 logo de início abandona a hipótese das cidades cuja fundação assentou-se, essencialmente, na servidão e destaca a virtude do modelo romano “em favor de uma determinação ainda mais essencial: a liberdade” (Ames, 2011, p. 30). Recoloca-se a questão não mais no sentido de investigar a fundação, mas de modo a orientá-la à compreensão do caminho aberto pelas leis, enquanto espaço de expressão da virtude. Com efeito, a discussão deste capítulo diz que mesmo Roma tendo sido fundada como monarquia, foi capaz de se adequar às demandas do tempo, assumindo, ao longo dos anos, uma forma cada vez mais próxima da republicana. Não seria possível aplicar a mesma lógica às cidades que não nasceram livres como é o caso de Florença, abordado de

passagem no capítulo anterior?

De fato, “[t]anto o servo quanto homem livre exprimem, de uma certa maneira, o seu esforço em perseverar na existência”(Guimaraens, 2006, p. 130), de modo que não há cidade cuja servidão não se possa superar. Ainda que o florentino já tenha se mostrado descrente quanto a esta transformação, deve-se creditar esta dificuldade sobretudo ao estágio de ambivalência das paixões⁵³ que marcam a instabilidade da dinâmica dos afetos em cidades que não capazes de promover encontros virtuosos. O ponto aqui se perfaz na necessária distinção entre a durabilidade dos encontros promovidos pelas cidades livres, como Roma, capazes de sustentar uma dinâmica afetiva que não se entrega à tristeza, que é capaz de resistir a ela, promovendo assim a segurança e; por outro lado, a instabilidade percebida em outras cidades, como Florença⁵⁴, onde a oscilação entre alegria e tristeza – esperança e medo – é constante e instiga a produção de ideias inadequadas quanto à causa da segurança comum.

Marca-se assim uma clara distinção, que torna inviável a mera reprodução das práticas da república romana, apontando que a “imitação” das instituições debatidas nos capítulos seguintes não seria tão simples ou tão direta. Quem deseja imitar o passado precisa, antes se desapegar dos ideais preconcebidos e buscar apreender da experiência os fundamentos virtude. Maquiavel (1994) endereça-se, portanto, ao pensamento político que busca imitar Roma sem mesmo compreender as causas de sua grandeza. Trata-se, na verdade, de buscar na experiência romana quais acontecimentos ou circunstâncias viabilizam a constituição de uma república e, deste modo, a equiparação entre Roma e Florença cessa antes mesmo que se possa chegar a alguma conclusão quanto uma suposta herança genética entre elas. O que se mostra é a necessidade de reorientar o entendimento quanto às causas da liberdade, uma vez que desta reorientação será possível compreender as circunstâncias disponíveis para o

53 Segundo Guimaraens (2006, p. 134): “[a] flutuação da alma, portanto, se refere a um estado da mente em que, por ser fortuita e ocasional a alegria sentida, termina a mesma sendo instável e, por consequência, acompanhada de um afeto de tristeza”.

54 No capítulo XLIV dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 157) trata da dificuldade de conservar a liberdade onde ela existe e afirma que “a cada dia os acontecimentos obrigavam [os romanos] a promulgar novas leis em favor da liberdade, não nos devemos espantar que em muitos Estados, cuja origem foi mais desordenada, surjam dificuldades que tornem impossível restabelecer neles a ordem pública”. Entre os “Estados cuja origem foi mais desordenada” está Florença, citada ao longo deste capítulo, conforme citação anterior dos *Discorsi* (Maquiavel, 1994, p. 156).

desenvolvimento das virtudes republicanas.

Trata-se, portanto, de reverter a compreensão dos cidadãos florentinos – e não apenas deles, mas de quem quiser aprender com a experiência romana – quanto à imagem que fazem de si e de Roma. É neste sentido que o uso da experiência pode contribuir para instruir a compreensão quanto àquilo que o caso romano tem a ensinar. Ainda no segundo capítulo, Maquiavel (1994, p. 26) afirma que, entre as cidades livres, Roma não teve a sorte de Esparta, cujo legislador lhe garantiu, desde a origem, uma constituição estável. A sua fortuna foi outra,

[D]evido aos acontecimentos que fizeram nascer no seu seio o ciúme que sempre separou o povo dos poderosos, Roma conseguiu o que o seu legislador não tinha conseguido. (...) e se suas primeiras leis eram defeituosas, jamais se afastaram do caminho que podia levá-las à perfeição.

A fortuna romana não confunde com a origem graciosa de Esparta, ela era de natureza diversa, uma vez que sua constituição se não era perfeita, sim possuía vícios, mas também possuía virtudes, especialmente sua capacidade de se adaptar suas instituições e, assim, perseverar. Não foi por acaso que a república se instituiu, a virtude romana consistia em resistir ativamente aos desafios postos pelas circunstâncias, desenvolvendo instituições capazes de conservar não a sua forma original, mas de abrigar a dinâmica afetiva que lhes constitui. Por ora, no entanto, apenas se aludiu às causas deste processo, afinal a menção ao ciúme e ao caminho das leis não apresentam claramente qual a ordem instituída em Roma, a qual fora capaz de permitir o florescimento da liberdade, nem qual(is) a(s) ocasião(ões) em que seria possível aproveitar-se delas.

Ocorre que o processo de constituição da República Romana não estaria completo até o reconhecimento das dissensões entre patrícios e plebeus que culminaram com a instituição dos Tribunos da Plebe, apresentada no capítulo III. Mas qual o móvel deste processo?

[O]s homens só fazem o bem quando necessário; quando cada um tem liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda parte. Por isso se diz que a fome e a miséria despertam a operosidade, e que leis tornam os homens bons. Quando uma causa qualquer produz boas consequências sem interveniência da lei, esta é inútil; mas quando tal disposição propícia não existe, a lei é indispensável (Maquiavel, 1994, p. 29).

Foi a licenciosidade dos próprios patrícios que, após o fim da monarquia, promoveu agitação da plebe e expôs a necessidade de novas instituições. Já no capítulo I do livro 1, o florentino havia apontado para que as leis combatessem o ócio e, assim, a corrupção dos costumes. O ócio permite que os homens deixem de se dedicar à busca pela própria subsistência e passem a se dedicar a outras atividades. Contudo, se isto implicasse que eles se voltassem a atividades que pudessem incrementar o interesse comum, as sociedades sempre viveriam em concórdia⁵⁵. É, precisamente, porque no ócio os seres humanos se descuidam daquilo que lhes une e passam a perseguir vantagens que só a eles apetece que as leis se tornam necessárias. Afinal, serão elas e não mais a escassez de recursos que imporá a necessidade de sustentar a vida comum⁵⁶. Por isso, quando os patrícios se descuidaram o interesse comum e passaram a se preocupar com seus interesses privados, dando vazão aos seus próprios desejos em detrimento dos desejos da plebe, emergiu um conflito cujo desenlace exigiu que os vícios do patriciado pudessem ser contidos, não mais pela autoridade real, mas dos tribunos da plebe, instituídos “para a segurança do povo” (Maquiavel, 1994, p. 30). Foi deste entrechoque entre os “grandes” e os “pequenos”, os “poucos” e os “muitos”, os ricos e os pobres que emergiu a necessidade de novas leis para governar a cidade.

Não se trata, no entanto, de buscar a virtude na lei em si, mas sim de encontrar nela o caminho para a virtude, isto é, a lei não é o fundamento da liberdade, pelo contrário, é a liberdade o fundamento da lei. O florentino “nos leva a pensar, dentro do espaço da sociedade política, que é apropriado investigar a origem da lei e, ao mesmo tempo, as condições sob as quais a lei é feita e

55 Segundo Espinosa (2009a, p. 206): “[e]mbora, portanto, os homens se governem em tudo, na maior parte das vezes, pela licenciosidade, de sua sociedade comum se seguem muito mais vantagens do que desvantagens. Por isso, é preferível tolerar com equanimidade as suas ofensas e dedicar-se com empenho àquilo que está a serviço do vínculo da concórdia e da amizade”.

56 Segundo Torres (2002, p. 57): “la escasez no es causa de conflictos, ni fomenta la generación de pasiones egoístas, por el contrario, es la abundancia, léase, la relativa facilidad con la que los hombres pueden adquirir los bienes necesarios para la subsistencia y, más aun, la facilidad con la que los hombres pueden llegar a adquirir más de lo necesario para la simple subsistencia, lo que provoca que las ciudades se funden sobre la falta del ejercicio de la acción (ocio), entendida aquí como el entrenamiento en el cultivo del esfuerzo y la fuerza (trabajo) para la obtención de lo deseado. Al mismo tiempo, la escasez produce *unión* puesto que, frente a las inclemencias de un lugar, la cooperación, es decir, la organización cooperativa fomenta la idea de que el bien individual depende del bien común”.

desfeita” (Lefort, 2012, p. 225 – tradução livre⁵⁷). Neste cenário, a questão se desloca para o espaço político de onde nascem as leis, bem como indica quais as circunstâncias de sua promulgação. Estas circunstâncias só serão abordadas diretamente no próximo capítulo dos *Discorsi*, mas a forma com que o espaço político é colocado em questão faz transparecer mais uma aproximação com Espinosa (2009b, p. 47). O que está sendo operado aqui é a compreensão da relação entre o estado de natureza e o estado civil.

Dado que o homem, como dissemos, se conduz 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 (como dissemos no art. 9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, 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 alguma vez o dissolvam por completo.

O recurso à experiência mostra que em qualquer lugar em que há seres humanos, eles se organizam, ainda que de maneiras diferentes, em sociedade, constituindo um Estado. Desta constatação se depreende a diferença entre o estado de natureza e o estado civil se dá em razão da intensidade de determinados afetos. Considerando-se que, como já se afirmou anteriormente nesta seção, o esforço de cada um em perseverar na sua existência seria em vão caso se buscasse sozinho se opôr aos demais, tem-se que é a própria potência de cada um, o seu desejo de se adaptar a um ambiente que lhe é tanto mais hostil quanto se está só, o que lhe inclina ao convívio social, a saber: é o desejo de viver em segurança que move os seres humanos à constituição de um Estado.

Antes do reconhecimento de que cada um para ser livre precisa encontrar-se com o outro e não apenas temê-lo e, por isso, esconder-se dele, a vida social simplesmente não existe, tampouco existe a lei ou qualquer outra instituição comum. “De fato, o que permanece da própria explicação que Espinosa nos sugere é que o estado da natureza, no sentido estrito, *não pode existir*, e que, conseqüentemente, não existe, na realidade, gênese da sociedade política *a partir*

57 No original: “he [Machiavelli] leads us to think, within the space of political society that it is fitting to inquire into the origin of law, and at the same time, the conditions under which law is made and unmade” (Lefort, 2012, p. 225)

desse estado” (Matheron, 1994, p. 226 – tradução livre⁵⁸). Movido pelo esforço de persistir na própria existência e promovendo encontros através dos afetos comuns, os seres humanos constituem sociedades e lhes organizam conforme aquilo que lhes é recorrente.

Não se trata de uma diferença meramente cronológica, mas de intensidade de desejos. Na medida em que a potência de cada um aumenta a partir dos encontros que promove com os demais, também aumenta o desejo de promover mais encontros e, assim, perseverar. Onde impera o medo, parece a esperança de uma vida comum e com ela a própria liberdade, porque ausentes as condições para a experiência de viver em comunidade. Uma vez que “os homens estão sujeitos a suas paixões e, como resultado do próprio jogo de suas paixões, a sociedade política existe necessariamente” (Matheron, 1994, p. 225 – tradução livre⁵⁹). A ordem destes encontros, por sua vez, é mantida por leis e outras instituições responsáveis pela conservação da dinâmica afetiva que as constitui, na medida em que as formas de vida instituídas conformam a própria compleição de cada ser humano.

Portanto, a experiência das leis e das instituições reorienta o entendimento de modo a se afastar a crença de que no estado de natureza se é mais livre, ainda que lá seja também maior a insegurança, exatamente porque permite compreender que não há liberdade longe dos demais. Neste sentido, a experiência bloqueia o recurso à transcendência, reorientando a constituição do poder político no seio da própria sociedade. O que Maquiavel (1994) extrai da experiência é que não se pode encontrar fora da própria sociedade as causas de sua composição. Não há poder secular potente o suficiente para impor a necessidade. A imagem da necessidade que se rebate sobre os seres humanos é, outrossim, fruto da própria sociedade, imposta pelo poder das leis ou das mistificações que se produzem para explicar os acontecimentos, cuja causa se desconhece.

Na medida em que se exclui a segunda hipótese ou, ao menos, se

58 No original “En effect, ce que reste sue l’explication même de Spinoza nous a suggéré, c’est que l’état de nature, au sens strict, ne peut pas exister, et que par conséquent il n’y a pas, en réalité, de genèse de la société politique a partir de cet état” (Matheron, 1994, p. 226).

59 No original: “les hommes sont soumis à leur passions et, en conséquence du jeu même de leurs passions, la société politique existe nécessairement” (Matheron, 1994, p. 225).

considera que em Roma foi a experiência das leis as tornou possível a sua grandeza⁶⁰, a questão passa a ser então o que há no seio das sociedades, e de Roma em particular, que é capaz de promover – a sua grandeza e – a liberdade, ao que Maquiavel (1994, p. 31) responde: “A desunião entre o povo e o Senado foi a causada grandeza e da liberdade da república romana”. Contrariando a tradição, o florentino afirma sua tese: “não aceitarei as afirmativas dos que acham que aquela foi uma república tumultuada e desordenada” (Maquiavel, 1994, p. 31). Volta-se contra aqueles que “[n]ão querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática” (Maquiavel, 1994, p. 31). “Observemos, desde logo, que Maquiavel não diz somente que a desunião conduziu Roma a sua perfeição, ele a coloca como fundamento da liberdade” (Lefort, 2012, p. 227 – tradução livre⁶¹). A inovação maquiaveliana é radical, ele expõe como a razão da grandeza⁶² de Roma e, em especial, da liberdade experimentada naquele governo o confronto de afetos que opunha patrícios a plebeus.

Já no *Príncipe*, havia se anunciado a mesma tese, “em todas as cidades se encontram esses dois humores distintos e disto nasce que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (Maquiavel, 2017, p. 147). Em Espinosa (2009b, p. 66) o conflito também se dá entre os mesmos desejos: “[é], além disso, certo que cada um prefere governar a ser governado”. Há, nesta perspectiva, dois desejos que se contrapõem, no entanto,

Quando Maquiavel afirma que em toda Cidade há dois desejos opostos, o dos Grandes, que desejam comandar e oprimir, e o do Povo, que não deseja ser

60 Segundo Maquiavel (1994, p. 21), o livro 1 dos *Discorsi* se dedica a compreender “como as grandes coisas que os romanos produziram, e Tito Lívio celebrou, decorrem de deliberações públicas e particulares, no seio da cidade ou fora dela, começarei falando sobre o que lá aconteceu por decisão pública”.

61 No original: “[I]et us already observe that Machiavelli no longer says only *desunione* has led to its perfection; he places it at the foundation of freedom” (Lefort, 2012, p. 227).

62 Anteriormente neste capítulo, citou-se uma passagem do capítulo II do livro 1 dos *Discorsi* (Maquiavel, 1994, p. 26), no qual o florentino afirmara que a dissensão entre o povo e os grandes abria caminho para o aprimoramento das leis e que “podia levá-las à perfeição”, isto é, o caminho aberto pelo entrelaçamento de desejos foi o meio através do qual se observa o contínuo deslizamento das paixões no sentido da alegria. Neste sentido, somente se pode falar em “perfeição” das instituições romanas na medida em que elas eram expressão da máxima potência daquela república e não que elas correspondiam a um modelo de república ideal a ser imitado, como pretendiam os conterrâneos do florentino.

comandado nem oprimido, apresenta a divisão social e o problema por ela acarretado: a tendência de ver no poder político o polo imaginário que unifica o dividido. Quando Espinosa afirma que todos os homens são movidos por dois desejos antagônicos, isto é, que todos desejam governar e ninguém deseja ser governado, transfere para o interior de cada sujeito a divisão que Maquiavel pusera na sociedade (Chauí, 2000, p. 149).

Enquanto para Espinosa (2009b) subsiste a oposição entre os dois desejos, a qual se dá no interior de toda e qualquer pessoa, de modo que tanto patrícios, quanto plebeus são tomados por ambos os desejos; para Maquiavel (1994, 2017), apesar de se tratarem também de dois desejos, estes não se expressam no interior de cada sujeito, mas como oposição constitutiva do próprio tecido social. Os patrícios são movidos pelo desejo de governar, enquanto os plebeus são movidos pelo desejo de não ser governado. É a oposição entre estes grupos antagônicos que nutrirá o conflito como fonte da liberdade. Não há, no entanto, uma contradição insuperável aqui, uma vez que “o tratamento das paixões como fenômenos basicamente coletivos nos permite derivar uma análise tanto ontológica quanto psicológica dos motivos que levam à ação” (Torres, 2002, p. 47 – tradução livre⁶³).

Primeiramente, não se pode negar, por exemplo, que a ambição, característica forma de expressão do desejo de governar dos patrícios, é ela própria natural a todos: “a ambição e a desconfiança são desejos naturais no homem” (Maquiavel, 1994, p. 99), isto é, ela é desejo de todos as pessoas e não apenas dos patrícios. A questão é que os seres humanos “se não lutam por necessidade, lutam por ambição” (Maquiavel, 1994, p. 121), nesta acepção quem luta por ambição são aqueles que “querem possuir mais”; ao passo que quem lutam por necessidade são aqueles “outros [que] temem perder o que já ganharam” (Maquiavel, 1994, p. 121). Com efeito, o próprio Maquiavel (1994, p. 34 – 35) adverte que: “[n]o entanto, as dificuldades são criadas mais frequentemente pelos que já possuem; o temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir” e arremata: “[é] natural dos homens não se considerarem proprietários tranquilos a não ser quando podem acrescentar algo aos bens que já dispõem”. A condição de proprietários é, de modo

63 No original: “[e]l tratamiento de las pasiones como fenómenos básicamente colectivos nos posibilita desprendemos de un análisis tanto ontológico de los móviles que conducen a la acción” (Torres, 2002, p. 47).

geral, a dos patrícios, a plebe os imita, no entanto, seu móvel não é a ambição de conservar o que tem e, concomitantemente, possuir mais propriedade (avareza). A plebe é movida pelo desejo conservar aquilo que possui e, conseqüentemente, garantir a segurança geral – e não apenas a sua própria – conquistada desde a instituição dos tribunais, sem que se direcione essencialmente ao desejo de possuir mais propriedade no mesmo sentido que os patrícios, uma vez que “os povos nunca são ingratos por avaros” (Maquiavel, 1994, p. 101).

“[A] paixão do povo, enquanto deseja a liberdade, orienta a ambição às honras, riquezas e, claro, à aquisição do poder com dupla finalidade, por um lado viver livremente, por outro, pôr limites a quem quer que atente contra a liberdade” (Torres, 2002, p. 65 – tradução livre⁶⁴). Há, portanto, duas espécies diferentes de desejos, cujo sentido é oposto um ao outro: a ambição dos patrícios, movidos pelo desejo de possuir mais⁶⁵ para o que é necessário mais poder político⁶⁶ e; o desejo de segurança dos plebeus, cujo impulso de possuir é dado em razão da conservação das circunstâncias que lhes asseguram condições de viver livres de opressão. Neste confronto de humores a liberdade é assegurada no conflito entre o desejo de não ser governado da plebe que impõe limites ao desejo de governar do patriciado. Caso contrário um desejo imoderado de governar implicaria em dominação e, por isso, em opressão, uma vez que, para dominar, o patriciado precisaria alterar as circunstâncias que garantiam a plebe sua segurança, ameaçando a inclusive liberdade geral da república.

Esta se materializa na medida em que os plebeus assimilam a compreensão – ainda que de forma inconsciente – que a conservação de suas circunstâncias, ou seja, a sua segurança depende que se oponham à licenciosidade

64 No original: “la pasión del pueblo, en cuanto que desea la libertad, orienta la ambición a la adquisición de honores, riquezas y, por supuesto, a la adquisición del poder con un doble fin, por un lado el vivir libre, por otro, el poner límites a quienes atentan contra la libertad” (Torres, 2002, p. 65).

65 Há dentro do desejo dos patrícios, além da ambição por riquezas (avareza), também a ambição por honrarias, no entanto, Maquiavel (1994, p. 123) explica que: “[e]ste exemplo prova também como os homens se interessam mais pela riqueza do que pelas honrarias”. O exemplo em questão, tratado no capítulo XXXVII do livro 1 dos *Discorsi*, envolve a questão da Lei Agrária, debatida mais adiante neste trabalho. Nele, o florentino não nega que os plebeus tenham ambicionado a distribuição de riquezas. Entretanto, “a nobreza romana cedeu à plebe, sem excessiva relutância, uma parte das suas honrarias, mas, quando se tratou de ceder-lhe riquezas, defendeu-as com tal determinação que o povo, para satisfazer sua fome de ouro, teve de recorrer a meios extraordinários”.

66 Segundo Maquiavel (1994, p. 35): “[é] preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem”

dos patrícios, percebida desde os tempos da queda da monarquia. Neste sentido, o desejo de viver em segurança é, na verdade, um desejo de liberdade, ao menos, quando expresso de forma a se opor à degeneração dos costumes promovida pelo ócio do patriciado. Há, de um lado, o desejo de governar expresso como dominação e, de outro, o desejo de não ser governado expresso como desejo de liberdade. O que promove o florentino é uma generalização que agrupa em polos opostos as pessoas a partir dos desejos que lhes são preponderantes do ponto de vista do conflito político, a ambição dos patrícios que move o desejo de governar, oposta à luta dos plebeus para viver livres da opressão, movida pelo desejo de não ser governado.

Mesmo porque não fosse assim, poder-se-ia diante da pretensão de extinguir os patrícios para afirmar apenas o desejo da plebe à liberdade. Contudo, dar-se-ia causa à extinção não apenas daquilo que promove a dominação, mas do próprio desejo de governar e, através da extinção deste, também do desejo de não ser governado. Consequentemente, também seria extinta a causa da liberdade: o conflito de humores, e, com isso, da condição de possibilidade de uma república.

De fato, o desejo do povo, que é mais confiável do que o desejo do estrato dominante, somente se mantém na oposição com o desejo contrário; a melhor república não apenas não só não consegue eliminar, mas sequer pretende eliminar, o comando, que sempre abriga a opressão. Onde surgem instituições livres, os grandes permanecem, eles perseguem seus próprios objetivos: riqueza, poder, honras. À sua maneira, eles são livres; seus apetites, no entanto, são contidos; a lei os contém (Lefort, 2000, p. 135 – tradução livre⁶⁷).

Quanto à análise ontológica, ao reinscrever na dinâmica afetiva de cada sujeito o conflito entre estes desejos, Espinosa (2009b) não pretende negar que o conflito também se manifeste no estado civil, apenas se remete às suas causas mais profundas, isto é, à própria compleição de cada um. Ainda assim, para ele estes desejos têm implicações políticas diretas. A questão é que o *ingenium* de cada pessoa é formado pela experiência que ela compartilha com aquilo que a cerca, de modo a instruir a formação da sua compleição. A definição do que é

67 No original: “[i]ndeed, the desire of the people, which is more reliable than that of the dominant stratum, only endures to stand in opposition to the contrary desire; the best Republic not only does not succeed in eliminating, but doesn’t even tend to eliminate, command, which always harbors oppression. Where free institutions blossom forth, the great remain; they pursue their own objectives: wealth, power, honors. In their own way, they are free; their appetites nevertheless are contained; law restrains them” (Lefort, 2000, p. 135).

bom, do que é mal e do que é útil é ela própria uma construção dada em razão da experiência de vida comum e é essa experiência que inclina a desejar algo que aumenta a potência e a buscar se afastar daquilo que a diminui.

O indivíduo aprende, portanto, através da experiência que compartilha, o que não implica que não pretenda impor aos demais a sua própria compleição. Na verdade, porque as pessoas interpretam o mundo a partir das suas concepções, na ausência de mecanismos que as constriam, elas buscarão impor aos demais a sua visão de mundo. Como todos pretendem o mesmo – impor aos demais a sua perspectiva – entram em conflito. Esta desunião, no entanto, não se opera segundo um mecanismo essencialmente destrutivo, afinal a própria experiência mostra que, como os homens vivem no estado civil, é porque constituíram mecanismos para ordenar o conflito. No fundamento desta constatação está a compreensão de que as relações entre as pessoas podem se desenvolver em dois sentidos, de um lado, na medida em que uma pessoa identifica com outra, que é capaz de reconhecer no outro algo que é comum a si, abre-se a possibilidade de convergência⁶⁸ e; por outro lado, na medida em que não se for capaz de promover esta identificação, abre-se a possibilidade de divergência⁶⁹. Expor-se ao outro tem o efeito de também promover a exposição ao conflito, mesmo porque não há meios de se convergir em tudo. Seja porque aquilo que se deseja não pode ser desfrutado pelos demais, seja porque, mesmo que uma pessoa ame a outra, não desejará com a mesma intensidade o que seu(sua) amado(a) deseja. Não é raro, inclusive, que mesmo pessoas que se amam possam odiar coisas que o outro ama, ou o contrário, a experiência mostra que mesmo pessoas que se odeiam são capazes de amar a mesmas coisas⁷⁰.

A ambição, neste contexto é um desejo imoderado, de modo que “toda vez que um homem é tomado por um desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição” (Espinosa 2009a, p. 150). Enquanto desejo imoderado, é necessário que a ela se oponha um outro desejo, “porque nenhum

68 “[P]or imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e afetada por algum afeto, seremos afetados de um afeto semelhante ao seu” (Espinosa, 2009a, p. 116).

69 “Mas se odiarmos uma coisa semelhante a nós, seremos afetados, neste caso, não de um afeto semelhante ao seu, mas de um afeto contrário” (Espinosa, 2009a, p. 116)

70 “Se, por outro lado, imaginarmos que alguém abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo” (Espinosa, 2009a, p. 119).

afeto pode ser refreado a não ser um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado” (Espinosa, 2009a, p. 181). No espaço político, a ambição se expressa, sobretudo quanto aos bens que não podem ser partilhados, mas são desejados por ambas as partes, a saber: notadamente, ainda que não exclusivamente⁷¹, os bens sobre os quais se pretende exercer o domínio, a propriedade privada. De modo que, quanto mais se consegue adquiri-la, mais alegria se experimenta, aumentando com isso o desejo de possuir mais e mais. “Se, porém, nos virmos frustrados alguma vez nessa esperança, surge uma extrema tristeza” (Espinosa, 1993, p. 44). Para evitar esta tristeza os patrícios são movidos pelo desejo de dominar, primeiro os bens e, conseqüentemente, a própria plebe, que lhes impõe limites ao seu desejo.

À plebe só resta resistir às pretensões do patriciado opondo-lhes um desejo mais forte na esperança de viver em segurança. No cenário da república romana, em invés de se submeter à contingência imposta pela ambição dos patrícios, os plebeus exerciam sua potência no sentido não apenas conservar suas circunstâncias, mas também de reforçar as condições que lhes permitiram uma vida livre da opressão. Àquela altura, portanto, o desejo da plebe se identificava, com a liberdade, uma vez que “a ampliação das circunstancias em nosso poder não muda a esperança em segurança senão quando estabelecemos os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em nosso poder” (Chauí, 2011, p. 184). No balanço entre a ambição dos patrícios – o desejo de governar – e o desejo de liberdade dos plebeus – o desejo de não ser governado – que se pode encontrar uma dinâmica capaz de sustentar a própria potência da república.

Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e deem-se garantias recíprocas de que não farão que possa redundar em prejuízo alheio (Espinosa, 2009a, p. 181).

Na medida em que a vida social se impõe, o conflito não é essencialmente produtor de discórdia, uma vez que se é verdade que nem todos os encontros sociais se desenvolvem no sentido da convergência entre as pessoas,

⁷¹ No *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa (1993, p. 43), aponta para ao menos três coisas que “são tidas pelos homens como sumo bem”, quais sejam: “as riquezas, as honras e a concupiscência”.

tampouco se impõe que eles se conduzam no sentido de tornar irremediável a situação. Além do que, mesmo “das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade, nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam” (Espinosa, 2009b, p. 47). Na pior das hipóteses, os cidadãos instaurariam um confronto, que não seria de todos contra todos, mas de frações da própria sociedade e, de algum modo, retomariam à vida civil. O que Maquiavel (1994) promoveu foi a identificação destas frações, melhor identificadas como classes, fundando aquilo que as reúne no desejo de governar contraposto ao de não ser governado.

Neste sentido, os tumultos que moviam a república romana, não podem ser confundidos com a discórdia. Esta última ocorre quando não se renuncia o desejo de infringir um mal a outra pessoa. Em que pese a discórdia seja tão natural quanto a concórdia ou qualquer outra configuração do entrechoque de desejos, é necessário renunciar a ela, o que implica uma contenção do próprio direito natural de cada um. “Cabe às instituições frear a tendência antipolítica do *ingenium* individual, reforçando sua tendência à construção da sociedade comum” (Guimaraens, 2006, p. 221). Como o direito natural de cada pessoa é expressão da sua própria essência⁷², não se trata de uma renúncia, mas de uma cessão⁷³, isto é, não se abre mão de algo que é expressão daquilo que lhe é constitutivo, mas se abstêm de satisfazer integralmente um desejo em nome da segurança comum.

[P]orque cada um se abstêm de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida como e de elaborar leis (Espinosa, 2009a, p. 182).

Ainda que o transbordamento do conflito possa resultar na discórdia, esta não é uma direção única, uma vez que os conflitos podem também oferecer a

72 Segundo Guimaraens e Rocha (2014, p. 194), “[o] direito natural é, neste sentido, a expressão política e social do *conatus* de cada indivíduo. Ou seja, o esforço em perseverar na existência (*conatus*) define aquilo que pode um certo indivíduo e é esta potência atual de perseverança que determina o alcance de seu direito. Falar em direito natural, portanto, significa duas coisas: 1) identificar aquilo que se pode efetivamente realizar, afinal toda potência em perseverar, para Spinoza, é efetiva e atual; 2) estabelecer estratégias e composições de potências que permitam melhorar as condições de perseverança na existência de tais potências e ampliar aquilo que efetiva e atualmente é possível realizar”.

73 Segundo Chauí (2011, p 179): “[e]is por que Espinosa emprega o verbo *cedere* [renunciar] para explicar a mudança, verbo que denota uma espécie de ruptura prática”.

ocasião para que se promova o deslizamento entre o medo e a esperança. Neste contexto, “[n]ão se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e estas das desordens” (Maquiavel, 1994, p. 31). Vê-se deste modo que não é possível compreender a virtude como uma qualidade derivada capacidade exclusivamente individual, uma vez que é no espaço público que se mostra a potência de um corpo político. Tampouco a virtude se confunde com qualidades privadas ou propriedades subjetivas. É do enraizamento passional que opõe o desejo dos “grandes” ao desejo dos “pequenos”, dos “poucos” que se contrapõem sobre os “muitos” de onde nasce a desunião e com ela a liberdade.

A desunião, o conflito de humores/afetos, por sua vez, é a fonte da virtude: “[t]odas as leis para proteger a liberdade nascem da desunião” (Maquiavel, 1994, p. 31). A virtude é, neste sentido, é a capacidade de recompor o conflito a partir da qual uma comunidade relaciona-se com aquilo que lhe é interior, deixando de se guiar apenas pelo medo, instaurando um regime de afetos capaz de aumentar sua própria potência.

A virtude é, por um lado, um movimento e um processo de interiorização da causalidade – ser causa adequada dos apetites, dos desejos e das ideias – e, por outro, a instauração de uma nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias (Chauí, 2011, p. 97).

A virtude não é, neste sentido, um valor ou qualidade pré-determinado, ela é uma construção que se faz no presente, em ato, como capacidade de produzir os meios necessários à incorporação dos conflitos pelas vias institucionais. Tanto maior será a virtude quanto forem as oportunidades que ela disponha de se provar. Os conflitos são importantes, na medida em que oferecem uma ocasião em que a dinâmica dos afetos poderá expressar-se e encontrar caminhos para desenvolver leis e outras medidas que atendam à necessidade da cidade. Tratando, por exemplo, do direito à acusação pública no capítulo VII do livro 1 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 41) afirma:

Não se pode dar aos guardiões da liberdade num Estado de direito mais útil e necessário que o poder de acusar, perante o povo, ou diante de um magistrado ou tribunal, os cidadãos que tenham atentado contra esta liberdade. Esta medida tem numa república, dois efeitos, extremamente importantes: o primeiro é que

os cidadãos, temendo ser acusados, não ousam investir contra a segurança do Estado; se tentam fazê-lo, recebem imediatamente o castigo merecido. O outro é o de se constituir numa válvula de escape à paixão que, de um modo ou de outro, sempre fermenta contra algum cidadão. Quando esta paixão não encontra um meio legal de vir à superfície, assume uma importância extraordinária, que abala os fundamentos da república. Nada a enfraquecerá tanto, todavia, quanto organizar-se o Estado de modo tal que a fermentação das paixões possa escapar por um canal autorizado.

Institucionalizado o direito de acusar àqueles que atentem contra a segurança comum refreia-se tanto a ambição de quem pretenda usurpá-la, movimento característico dos patrícios movidos pelo desejo de governar; quanto se oferece um caminho seguro para que a plebe, movida pelo desejo de não ser governada, manifeste-se e, eventualmente, extravase suas paixões, sem que, no entanto, este extravasamento resulte em discórdia. O transbordamento do conflito e sua conversão em discórdia seria, com efeito, uma hipótese mais provável no caso da ausência de mecanismos desta natureza. A questão passa, portanto, por buscar formas de organizar o conflito, desarmá-lo – não no sentido literal. Não se trata de extingui-lo, mas de encontrar um meio para que ele possa se apresentar e, assim, que se possa encontrar alternativas para aplacar os ânimos, sem que isso implique na extinção dos desejos que lhe deram causa. As instituições operam no sentido de produzir alguma estabilidade quanto àquilo que é comum e através de mecanismos diversos, que vão desde a promessa até o emprego da violência, oferecem um espaço para conflito transcorrer de modo a possibilitar que se reorientem os afetos.

A lei não pode ser pensada sob o signo da medida, nem recorda uma ação de uma instância razoável, a qual colocaria limite aos apetites dos homens, nem pode ser concebida como efeito de uma regulação natural de seus apetites, imposta pela necessidade de viver em grupo. Ela nasce do desmedimento do desejo de liberdade, o qual se liga ao apetite dos oprimidos – que buscam uma saída para suas ambições – mas se reduz a isso, uma vez que, estritamente falando, não tem um objeto, é pura negatividade, a recusa à opressão (Lefort, 2012. p. 229 – tradução livre⁷⁴).

Ainda assim, o desenvolvimento de mecanismos institucionais não pode

74 No original: “[l]aw cannot be thought beneath the emblem of measure, nor traced to the action of reasonable authority, which would come to put a limit to the appetites of man, nor conceived as a result of a natural regulation of those appetites, imposed by the necessity of group survival. It is born of the excessiveness of the desire of freedom, which is doubtless linked to the appetite of the oppressed – who seek an outlet for their ambition – but does not reduce to it, since strictly speaking it has no object, is pure negativity, the refusal of repression” (Lefort, 2012, p. 229).

ser confundida com uma intervenção de um legislador externo ao conflito que venha regulá-lo. Enquanto pura negação ao desejo de governar, o desejo de não ser governado impõe a necessidade de sua canalização através da criação de instrumentos aptos a impedir que a oposição de humores ponha em risco a duração não apenas do estado civil, mas da própria sociedade. A institucionalização, no entanto, tampouco pode se tratar de uma forma de fazer o conflito terminar. Seria ilusório imaginar que haveria meios de suprimir o conflito do seio social, em função do enraizamento passional dos desejos, ou seja, as instituições não podem ser pensadas no sentido de extinguir a animosidade natural entre as classes, ao passo que precisam se orientar para conseguirem canalizar os afetos de modo a não permitir que o conflito se transforme em discórdia.

Neste sentido, a questão passa a ser a forma de organizar as instituições de modo a permitir que os conflitos possam escorrer, sem nem se dissolver ou mesmo se perder em um ciclo de violência, o qual pode conduzir à transformação da forma do próprio Estado. A inafastabilidade do conflito como motor da vida social exige, pois, que se desenvolvam instituições, de modo que também o conjunto destas precisa ser ordenado permitindo a gestão do espaço público. Na medida em que se constata que os tumultos são salutares à ordem, promovendo a própria instituição do Estado ante a necessidade que se impõe de canalizá-los; também emerge a necessidade do desenvolvimento de formas de organização do aparato institucional.

A questão da gênese concerne à participação no poder e à distribuição da potência coletiva no interior da sociedade criada por ela. A potência individual, parte da Natureza, é natural e a lei vem lhe dar um novo sentido ao fazê-la não mais simples parte da Natureza, mas parte da sociedade política. A lei determina a partilha dos bens e a definição do justo e do injusto porque determina primeiro a forma de participação no poder (Chauí, 2003, p. 240).

A intensidade dos desejos de governar e de não ser governado determina desde a gênese as formas de governo, enquanto influencia a emergência dos conflitos, de modo a conformar monarquias ou repúblicas e, dentro destas, aristocracias e democracias. Estas diferentes composições organizacionais de um governo emolduram o aparato institucional, de forma que neste se constituam esforços capazes de – tendentes a; desejantes a – assegurar a duração do Estado. O

esforço se concentra a partir de agora em buscar compreender a maneira com que Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b) tratavam a questão das formas de governo. Ainda assim, não se pode descuidar da constatação de que para além de formas de gestão do conflito social, estas formas se referem também à maneira mesma que os conflitos se instituem. Na medida em que as formas de governo desenvolvem modos de organizar as instituições e outros meios disponíveis, influenciam também sobre a dinâmica dos conflitos.

Na trama do tecido social a recorrência das ações termina por se converter em hábitos, então em costumes que se cristalizam em modelos de educação, os quais influenciam as relações sociais e os conflitos que delas emergem. Além do que, se, por um lado, os conflitos estão no fundamento das instituições, estas, por sua vez, também intervêm sobre a constituição mesma dos conflitos. Com o transcorrer do tempo e o prolongamento da vida das instituições estatais, as gerações seguintes se formam já sob a sua vigência das formas instituídas. Neste caso, elas próprias, enquanto conformam os modos de vida em sociedade, reescrevem a dinâmica conflitiva inerente ao compartilhamento do espaço comum.

Se os conflitos são canalizados pelas instituições, a sua ductibilidade, isto é, a abertura destas a envolver a dimensão tumultuária do tecido social é diretamente proporcional à forma com que as dissensões são ou não tensionadas. A experiência demonstra que existem diversas formas de monarquias ou repúblicas e cada uma delas organiza as respectivas instituições à sua maneira. De modo que será necessário compreender quais princípios fundamentais as definem e as diferenciam.

3.

As formas de governo: a monarquia e a aristocracia

Uma forma de governo revela os modos pelos quais o complexo de instituições jurídicas organiza a vida no estado civil. Enquanto a sociedade se institucionaliza, também é necessário que as leis criadas para canalizar conflitos anteriores sejam dispostas de maneira a guardarem umas com as outras alguma coerência. Ao menos uma parte da teoria jurídica já se convenceu que não se trata de esperar que esta coerência se dê desde o princípio ou, mesmo que esta harmonia estivesse lá no momento em que as leis nasceram, isto não implica que continuaria lá ao longo de todo o tempo, porque as interpretações, os usos e as aplicações das ordenações precisam se conformar aos acontecimentos. Muito pouca valia teria um legislador racional, se os magistrados executivos e/ou judiciários também não buscassem evitar produzir antinomias enquanto operacionalizam as instituições desenvolvidas no passado.

Se por um lado, as antinomias podem ocorrer, seja pela imperfeição do legislador, uma vez afastada a hipótese de uma ordenação fundada por uma autoridade onisciente; seja pela dos magistrados que, como todos os humanos, nunca são inteiramente racionais e se movem também por seus afetos; por outro lado, as instituições não apenas organizam os meios já existentes, porque, como já se viu no final do capítulo anterior, também reinstituem a dinâmica da própria vida comum. Na medida em que as instituições perduram e as gerações se sucedem, aqueles que nasceram já sob o império da lei tem a sua compleição influenciada pela maneira como a sociedade estava organizada quando chegaram a este mundo, mas nem por isso se identificam com os mesmos conflitos de antes. Esta dupla feição dos conflitos demanda que as ordens se renovem em função dos acontecimentos, de modo que um ordenamento jurídico além de coerente, também

precisa ser, em alguma medida, minimamente completo.

Por completude, neste caso, não se deve projetar a perfeição, mas antes a capacidade de se moldar às exigências do presente, sem pretender conformá-lo aos moldes do passado, sob pena de que uma petrificação das instituições possa levá-las à ruína, em função da sua ineficiência em atender às demandas atuais que procuram canalizar. Ainda que a dinâmica dos afetos seja constante, não se espera que os afetos se dirijam sempre às mesmas coisas ou da mesma maneira de antes. Por esta razão, é fundamental compreender que os conflitos que emergem no presente, guardam consigo alguma semelhança com os do passado, sem, no entanto, confundir-se com eles. Compreender a medida desta diferença é condição para a renovação das ordens, caso contrário, a insistência quanto a imposição das soluções engendradas no passado poderá agravar a animosidade e converter o conflito em discórdia.

Guardar coerência e pretender completude são exigências da unidade de um ordenamento que precisa oferecer, no presente, respostas a problemas que se assemelham aos do passado e, ao mesmo tempo, institucionalizar meios de responder aos conflitos que possam vir a surgir no futuro. Não se trata, com efeito, de produzir uma identidade entre a organização do Estado e os problemas de um ordenamento jurídico, especialmente com a forma que estes últimos assumem para a Teoria do Direito. Mas apenas de reconhecer que o direito soberano de um Estado não se divide, porque não permite que cada um exija para si o poder de viver segundo seu próprio *ingenium* e; se reproduz segundo seus próprios meios, porque precisa canalizar conflitos que são, em alguma medida, inéditos e que, por isso, não se circunscrevem às soluções já dadas.

Não se pode ignorar, portanto, que, quando se trata da forma do governo, é preciso sistematizar o complexo normativo para permitir que se executem as medidas necessárias ao atendimento das necessidades impostas a cada Estado, as quais se voltam tanto para a preservação o bem-estar seja da coroa, seja da república; quanto para atender às pessoas que vivem sob o império do poder soberano. Na verdade, estas duas dimensões da organização estatal são uma só e mesma coisa, na medida em que se referem à preservação do Estado, isto é, à sua duração. Atendê-las, por sua vez, incumbe àqueles que atuam em nome das

instituições públicas e a experiência mostra que há mais de uma maneira de fazê-lo, ou seja, a preservação de um Estado envolve não apenas a instituição, mas também a gestão dos assuntos públicos de uma monarquia ou de uma república, considerando-se que, dentro desta última, há, na verdade, duas formas distintas de fazê-lo, quer seja através da aristocracia, quer seja através da democracia.

A diversidade de agenciamentos possíveis é um produto da diversidade de compleições dos povos e é em função de cada uma destas comunidades que a organização do governo precisa se dar. A forma adequada, portanto, é aquela que é capaz de assegurar a unidade do poder com vistas a uma configuração social em específico, o que implica que haja tantas formas quanto povos, mas, ainda assim, é possível compreendê-las segundo seus traços comuns, dados em razão da constância das dinâmicas afetivas que permeiam a humanidade. Compreender as formas de governo segundo as dinâmicas afetivas e a maneira como estas produzem e organizam as instituições é um passo para que se possa compreender, como elas se reproduzem e se transformam seja umas nas outras, seja em uma versão atual de si mesma.

Neste sentido, duas destas formas de governo serão analisadas neste capítulo, a monarquia e a aristocracia ou república aristocrática. Com efeito, não se pretende abordá-las de modo a traçar na integralidade quais seriam suas características, uma vez que o propósito aqui é compreender em que medida as ideias de Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b) se aproximam e se afastam. O florentino é mencionado explicitamente duas vezes no *Tratado Político*, a primeira, logo antes de Espinosa (2009b) traçar o panorama institucional da monarquia e; a segunda depois dele já ter feito o mesmo com a aristocracia. Neste último caso, a menção tem feições mais críticas se comparada à primeira, uma vez que nela, o filósofo de Amsterdã se opõe a algumas instituições que Maquiavel (1994) havia apontado como constitutivas da grandeza de Roma.

Há, ainda, uma segunda dificuldade. Em princípio é possível afirmar que se Espinosa (2009b) estava preocupado em demonstrar a unidade em cada uma destas formas de governo, tanto na dimensão da sua coerência, quanto na da sua completude, o mesmo não se pode dizer de Maquiavel (1994). Especialmente ao tratar da república, a pretensão do florentino não se identifica – conforma-se

integralmente – com as dimensões da unidade desta experiência de governo republicano, isto é, ele não pretende retratar a melhor maneira de constituir uma república. Na verdade, ele se preocupa em compreender a experiência histórica de uma república, no caso de Roma e dos *Discorsi*, e, mesmo ao escrever *O Príncipe* (Maquiavel, 1994, 2017), mantém-se atrelado à conjuntura de Florença no momento em que escreveu, de maneira a pensar as condições para a constituição e para a manutenção de um principado na sua cidade.

Ainda que, neste último caso, seja possível uma conexão mais próxima entre os autores, não se pode desconsiderar que são pretensões diferentes, na medida em que se referem a circunstâncias mais gerais ou mais particulares, de modo que não haverá identidade, mas aproximações e, eventualmente, distanciamentos. Por essas razões, a abordagem de cada uma das menções envolverá também estratégias diferentes. Quanto à primeira, parte-se da pressuposição da existência de uma semelhança entre as propostas, pelos motivos que serão explicados na primeira seção deste capítulo. Já quanto à segunda, parte-se do pressuposto contrário, isto é, da diferença entre ambas as propostas, evidenciadas tanto pelo caráter de cada um dos textos, cujas pretensões são distintas, quanto pela crítica aduzida por Espinosa (2009b) à Maquiavel (1994).

3.1.

O governo do monarca: o um e os muitos

A primeira menção direta em que Espinosa (2009b) se refere à Maquiavel (1994, 2017) ocupa o último parágrafo do Capítulo V do *Tratado Político*. Este local é particularmente importante¹, porque ao longo dos cinco primeiros capítulos

¹ Neste mesmo sentido, afirma Morfino (2008, p. 61): “Le passage qui concerne a Machiavel occupe une position théorique fondamentale dans la stratégie du *Traité Politique*. Il conclut les cinq premiers chapitres théoriques, chapitres dans lesquels Spinoza forge les instruments conceptuels qui lui permettront de construire une modélisation des différentes formes de pouvoir”. Também Guimaraens (2006, p. 276 – 277), que apesar de não tratar da posição específica da citação à Maquiavel, divide o TP em duas partes, começando a segunda precisamente após a menção ao florentino: “(...) o *Tratado Político*. Este tratado pode ser dividido em duas partes, ao menos. A primeira parte inclui os cinco primeiros capítulos, nos quais se desenvolve uma apresentação dos fundamentos do poder político e do direito. A segunda parte se constitui dos seis capítulos seguintes, cuja finalidade é discorrer a respeito da aplicação dos fundamentos expostos na primeira parte, construindo-se estruturas constitucionais das formas de governo capazes de garantir a liberdade dos cidadãos e sua segurança”.

do TP, o pensador de Amsterdã apresenta sua reflexão sobre os pressupostos a partir dos quais erguerá as bases para constituição do regime monárquico, debatido nos capítulos VI e VII, e do regime aristocrático, debatido nos capítulos VIII, IX e X. Apenas neste último capítulo Maquiavel (1994) voltaria a ser não apenas diretamente mencionado, mas, neste caso, textualmente citado. O *Tratado Político* (Espinosa, 2009b) tem ainda mais um capítulo, o de número XI. Entretanto, este restara incompleto em razão da morte de Espinosa (2009b). Já no início do capítulo XI, ele prometeu tratar da última das formas de governo anunciadas na primeira parte do TP, qual seja: a democracia.

Portanto, a primeira menção à Maquiavel (1994, 2017) marca a transição para a segunda parte do TP, voltada à discussão das formas de governo em si. Nela Espinosa (2009b, p. 45 – 46) afirma o seguinte:

Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim. Se, contudo, ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudente muitos se esforçaram para remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas e, pelo contrário, elas se impõem tanto mais quanto maior a causa de temer se lhe oferece, como acontece quando a multidão mostra exemplos ao príncipe e se vangloria do parricídio como de uma coisa bem-feita. 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 a antes de precaver-se a si mesmo a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta que ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muitos salutareis.

Ao longo do texto, a imagem que se desenha de Maquiavel é gradualmente transformada. Se, em princípio, o florentino pode ser lido como um maquiavélico conselheiro dos príncipes, ao final aparece como alguém que “deu conselhos muito salutareis” quanto à guarda da liberdade. Logo de início Espinosa (2009b) se refere a ele como aquele que mostrou os meios dos quais se pode valer um príncipe para “fundar e manter um estado”. Ao fazê-lo, Maquiavel (2017), é verdade, instrui aos príncipes, mas igualmente revela estes mesmos meios a todos, o que permite compreendê-los e, em decorrência desta dupla acepção de sua obra, também instrui a multidão, que pode “precaver-se para não confiar absolutamente

a salvação a um só”.

Vale recordar que o TP se inicia com uma crítica direcionada aos filósofos, os quais “concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem” (Espinosa, 2009b, p. 5), bem como aos políticos, os quais “mais do que sábios, são considerados habilidosos” (Espinosa, 2009b, p. 6). Estes últimos, no entanto, movidos por um certo pessimismo e “conduzidos mais pelo medo do que pela razão” (Espinosa, 2009b, p. 6) são aqueles que armam “ciladas à multidão”, antes de “olhar por ela”. O florentino não se identifica nem com a imagem traçada do político, nem com a do filósofo, aos quais Espinosa (2009b) criticara no início do TP, uma vez que sua análise da política fundada sobre a compreensão das dinâmicas passionais o diferencia dos filósofos criticados de início. Quanto aos políticos, Maquiavel (1994, 2017) não está preocupado em armar ciladas ao povo, pelo contrário, sua obra é capaz de instruir a todos para que se previnam da tirania.

Ao final dos capítulos sobre a monarquia, Espinosa (2009b, p. 81) afirma que “é preferível os planos honestos do estado serem conhecidos dos inimigos a estarem escondidos dos cidadãos os perversos segredos dos tiranos” e este é o caso de Maquiavel (1994, 2017), que, se endereça ao *Príncipe*, mas não faz segredo de seus conselhos, nem sobre sua compreensão da monarquia ou da república. Ele conseguiu amalgamar astúcia e habilidade², sem, no entanto, ser vencido pela tentação de imaginar a realidade, inserindo nela mistificações de toda ordem e se desconectando das dinâmicas afetivas e sem se deixar levar pelo pessimismo e o pelo medo próprios daqueles que desenvolveram uma sabedoria prática.

Em princípio, a menção parece indicar que ao tratar da monarquia, o que passaria a fazer em seguida, Espinosa (2009b) faz alusão ao *Príncipe*. Nesta obra, após classificar as diferentes formas de governo, distinguindo-as entre repúblicas e principados, Maquiavel (2017, p. 93) afirma: “Deixarei de lado o discutir as repúblicas, visto que já uma outra vez discuti longamente sobre isso. Voltar-me-ei só para o principado e irei tecendo os fios supracitados, debatendo como se podem

2 Logo após criticar filósofos e políticos, Espinosa (2009b, p. 7) afirma: “os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem mostrado”

governar e manter esses principados”. O florentino revela assim a existência de um outro escrito, no qual tratara das repúblicas e é este o texto que Espinosa (2009b) menciona textualmente no Capítulo X do TP. Na medida em que ao final da passagem transcrita anteriormente, quando Espinosa (2009b, p. 46) afirma crer que ele era “pela liberdade”, importa reconhecer uma inclinação da interpretação espinosana quanto à tendência republicana de Maquiavel (1994, 2017), mais claramente expressa nos *Discorsi*, mas que também está presente nos movimentos argumentativos do *Príncipe*³, em que os Estados ordenados à moda das repúblicas são retratadas como formas de governo nas quais há mais liberdade.

É o próprio Espinosa (2009b) quem aponta para uma leitura conjunta de ambas estas obras, considerando ao menos a possibilidade de que Maquiavel (1994, 2017) tivesse outra inspiração. Há, portanto, uma ligação mais profunda entre as obras do florentino que fora percebida por Espinosa (2009b), o qual não resumiu sua interpretação à formulação maquiavélica voltada a conquistar a simpatia daqueles que, em determinada ocasião, ocupassem o poder. Espinosa (2009b) se permitiu ver também no *Príncipe* não apenas um livro de conselhos àquele que deseja dominar, mas também a preocupação com a estabilidade do governo um principado, a qual não poderia ser conquistada sem a instituição de mecanismos de estabilização das relações de poder no seio de um governo de perfil monárquico.

O que explica esta transformação da imagem do florentino? Basicamente, duas ideias que Espinosa (2009b) reconheceu nele e que estão inscritas na passagem anteriormente transcrita, quais sejam: (a) a busca por compreender a maneira adequada às circunstâncias para se estruturar um governo capaz de envolver a um só tempo o desejo de governar e o seu simétrico, o de não ser governado⁴ e; (b) a consciência de que esta estrutura se dá em razão da afirmação da liberdade como condição para a segurança comum, o que impõe a necessidade de se organizar o governo de modo a que o dever de quem detenha o Estado seja: “conhecer sempre a situação e a condição do estado, velar pela salvação comum

3 Exemplificativamente, é possível reconhecer o elogio às repúblicas que Maquiavel (2017, p. 119) faz ao tratar da maneira adequada a conquistá-las: “[m]as nas repúblicas há mais vida, maior ódio, mais desejo de vingança: a memória da antiga liberdade não as deixa nem pode deixar repousar; de tal maneira que a via mais segura é aniquilá-las, ou habitar lá”.

4 Relativo a: “mostrar quão imprudente muitos se esforçaram para remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas” (Espinosa, 2009b, p. 46).

de todos e executar tudo quanto útil à maior parte dos súditos” (Espinosa, 2009b, p. 65)⁵.

Quanto à primeira (a), em princípio a experiência parece indicar que “é do interesse da paz e da concórdia conferir todo o poder a um só” (Espinosa, 2009b, p. 49). Este é um argumento que instrui o sentido da política como a preparação para a guerra e, sendo assim, a monarquia seria a forma de governo mais conveniente. O medo de uma morte violenta faz com que as pessoas cedam o poder a um outro, que passa a deter o poder soberano sobre o Estado na esperança de que a constituição de um governo monárquico possa afastar o temor de perecer numa batalha pela vida. “[S]eria por isso muito melhor para os súditos transferirem absolutamente o seu direito para um só que estipulem condições de liberdades incertas e vãs, ou seja, ineficazes, e desse modo preparam o caminho aos descendentes para uma cruelíssima servidão” (Espinosa, 2009b, p. 64). O paradoxo que se coloca é que para fugir da servidão se recai em outra, o medo de uma ameaça externa, parece impor às pessoas as mesmas consequências ao se incorrer na transferência do poder a apenas um.

Na verdade, este é um “recurso ideológico muito antigo que chega até hoje, e ele é que exige a escravidão na paz como o preço do poder na guerra – ou mais concisamente: que reivindica o sacrifício da liberdade como condição de segurança” (Tatián, 2014, p. 106 – tradução livre⁶). Trata-se de uma mistificação dada a partir de uma classificação da experiência que ignora que, além da paz e da guerra, há aquelas situações em que simplesmente não há uma guerra declarada, mas se vive em circunstâncias de extrema tensão, nas quais os conflitos sociais são mascarados pela configuração institucional vigente. São três e não apenas dois os momentos da vida comum que precisam ser considerados, porque a busca pela paz não se confunde com a mera ausência de guerra na medida em que: “[d]a cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se

5 Relativo a: “mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só” (Espinosa, 2009b, p. 46). Neste sentido, como se demonstrará ao longo deste capítulo, a precaução que se deve guardar relaciona-se à institucionalização de mecanismos capazes de promover a segurança comum, os quais induzem o monarca a zelar pelo bem-estar de seus súditos, antes de buscar atender exclusivamente aos seus próprios interesses.

6 No original: “Se trata de un muy antiguo recurso de la ideología que llega hasta nuestros días, y es el que exige la esclavitud en la paz como precio del poder en la guerra –o dicho de manera más concisa: el que reclama el sacrificio de la libertad como condición de la seguridad” (Tatián, 2014, p. 106).

que está sem guerra do que dizer que tem paz” (Espinosa, 2009b, p. 44).

Nos capítulos V e VI do livro 1 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994) busca também reverter a compreensão de que haja uma correlação necessária entre o governo de um só e a aptidão para a preparação para a guerra. No capítulo V, ele se pergunta “[a] quem se pode confiar com mais segurança a guarda da liberdade?” (Maquiavel, 1994, p. 33), ao que passa a responder indicando que o povo não ambiciona o poder, a não ser como forma de preservar sua liberdade. Isto, no entanto, não implica que este desejo se confunda com a inaptidão para a resistir à fortuna, pelo contrário, a conservação da liberdade também demanda a preparação para enfrentar ameaças que possam colocar em risco a segurança do Estado. Caso se trate de uma república que quer resistir ao tempo e às variações da sorte, “seria preciso organizá-la como Roma, deixando as desordens e dissensões gerais seguirem seu curso de maneira que pareça menos perigosa” (Maquiavel, 1994, p. 39)⁷, ou seja, os Estados que pretendem estar preparados para a enfrentar a fortuna devem entregar a guarda da liberdade ao povo, que quer conservar sua vida livre da opressão que possui.

[C]omo a meu juízo não se pode manter esta balança em repouso, ou em equilíbrio perfeito, é preciso, ao fundar uma república, escolher o caminho mais honroso, organizando-a de maneira tal que se surgir a necessidade de crescer, ela possa conservar as possessões que vier a adquirir. E, para voar ao meu primeiro raciocínio, penso que se deve imitar a constituição de Roma e não a das outras repúblicas que consideramos; não creio que seja possível escolher um termo intermediário entre estes dois modos de governo. Acho que é preciso tolerar as discórdias que possam surgir entre o povo e o Senado, considerando-as como um mal necessário para alcançar a grandeza romana (Maquiavel, 1994, p. 40).

Neste sentido, a conservação do Estado requer também a preparação para a guerra, uma das faces da fortuna⁸, e tem como regime mais apto à sua

7 Na integralidade, o trecho em questão afirma: “[c]onsiderando todos os aspectos desta questão, seria difícil decidir a quem confiar a guarda da liberdade, pois não se pode determinar com clareza que espécie de homem é mais nociva numa república: a dos que desejam adquirir o que não possuem ou a dos que só querem conservar as contagens alcançadas. É possível que um exame mais aprofundado nos leve à seguinte conclusão: se se trata de uma república que quer adquirir um império – como Roma, por exemplo – ou de uma república que tem como fim exclusivo a sua própria conservação. No primeiro caso, é preciso fazer como se fez em Roma; no segundo, pode-se imitar Esparta e Veneza, pelos motivos sobre os quais vamos falar no capítulo seguinte, e do modo ali indicado” (Maquiavel, 1994, p. 34).

8 Segundo Maquiavel (1994, p. 40): “como não há nada que seja permanente entre os mortais, e nada é estável, é natural que as coisas melhorem ou piorem. A necessidade, por sua vez, muitas vezes nos obriga a empreendimentos que a razão nos faria rejeitar. Assim, depois de fundar uma

consecução não a monarquia, especialmente aquela de tendência absolutista, mas uma república de inclinação popular. Nesta última não se vive premido pelo medo, pelo contrário há a esperança de viver em segurança e, por isso, luta-se para que as circunstâncias que permitem viver livre da opressão se conservem, o que eventualmente exige que se enfrentem as ameaças postas pela fortuna ao Estado para o que se estará melhor preparado. Deve-se, portanto, diferenciar a situação excepcional, na qual incorrem as monarquias absolutistas, sujeitas à sorte na medida em que induzem seus súditos à servidão, daquela que, ainda que não seja necessariamente recorrente, é previsível e que por isso merece tratamento regular. No caso destas monarquias, a exceção é estarem preparadas para o conflito, enquanto as repúblicas, ao menos as que estão acostumadas com o confronto dos humores, estão mais preparadas para defender a sua liberdade.

Se a cessão que as pessoas fazem do seu direito implica na instituição de um regime de tendência monárquico-absolutista, não se é capaz de produzir a segurança que se espera, uma vez que os súditos premidos pela opressão não lutam com o mesmo desejo que move aqueles cujo Estado lhes assegura uma vida livre, afinal: “é sem dúvida uma insanidade, pois é querer, para fazer a guerra com mais sucesso, ser escravo na paz” (Espinosa, 2009b, p. 66). Assim, a questão não é se esta monarquia é mais apta a se conservar, uma vez que caso a lógica de se precaver do medo da morte violenta seja o fim do Estado, orienta-o, com efeito, a internalizar uma dinâmica que induz à servidão. Na servidão, os assuntos de interesse comum são deixados à deriva da sorte, na medida em que se expõe a sua consecução à virtude ou aos vícios de apenas um que exerce o poder soberano. Neste caso, a própria forma de governo está em risco, porque o absolutismo é incapaz de produzir por seus próprios meios a paz que resulta da liberdade dos seus súditos. Não se trata, deste modo, de buscar a melhor paz de cemitério que se puder encontrar, mas, mesmo dentro de um governo monárquico, que não seja absolutista, instituir o caminho da paz.

Do ponto de vista desta outra perspectiva sobre o governo monárquico, a análise se volta em compreender em que medida ele pode estar preparado para

república adaptada a se manter sem conquistas, se surgisse a necessidade de fazê-las crescer, algo logo desmoronaria, por falta da base necessária. Por outro lado, se o céu a favorecesse poupando-lhe os desastres da guerra, o ócio criaria no seu seio a discórdia ou o langor: estes dois flagelos (e um não bastasse) seriam a causa da sua perdição”.

enfrentar a fortuna sem que isto implique em diminuição da potência que permite a sua duração, isto é, sem que se recaia na servidão. Para tanto, “[o] estudo da história ensinará como se pode fundar um bom governo” (Maquiavel, 1994, p. 54)⁹, instruindo a evitar os delírios tirânicos do rei. É necessário compreender que o monarca não incorpora a virtude suprema e que seus súditos não podem ser conduzidos a circunstâncias que os levem à indignação, bem como, complementarmente, deve-se reconhecer que um monarca tampouco tem condições fáticas de governar sozinho, de modo que “o estado que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo” (Espinosa, 2009b, p. 50).

Nesta última hipótese, um Estado que esconde aquilo que é, mistificando a própria natureza, não é capaz de se organizar adequadamente, uma vez que “estão sem dúvida muito enganados, os que creem que pode acontecer um sozinho de obter o direito soberano da cidade” (Espinosa, 2009b, p. 49). O estado de incertezas impulsionado pelo medo promove o enclausuramento e, ao centralizar o poder, mascara a própria essência do governo monárquico, porque o direito do estado civil é constituído pela potência comum. Ainda que o medo seja a paixão constitutiva deste governo, sem fazê-lo deslizar no sentido da segurança, põe-se em risco a conservação do Estado, uma vez que incapaz de instruir uma organização duradoura. Deve-se, assim, classificar e distinguir o medo que orienta o governo no sentido da promoção da segurança comum, o qual é capaz de institucionalizar um Estado duradouro, daquele que desliza rumo ao desespero, promovendo a servidão. Esta última, desmobiliza a potência comum e, com isso, distancia a monarquia de tendência absolutista das condições necessárias a resistir à fortuna.

Ademais, caso orientado à crença de que a gestão dos assuntos comuns possa depender apenas de um, mistifica-se o papel da multidão tanto na constituição do Estado, quanto na sua gestão e, ainda que houvesse um sujeito virtuosíssimo, “como a vida de um príncipe não é duradoura, o estado,

9 Neste contexto, Maquiavel (1994, p. 54) propõe que se comparem os governos dos imperadores romanos, um tipo monárquico de estado, portanto, e contrapõe “alguns que alcançaram a honra imortal de fundar uma república ou um reino, mergulham na tirania sem perceber que ao abraçá-la, perderam renome, glória, honra, segurança, paz e satisfação espiritual, expondo-se à infâmia, às críticas, à culpa, a perigos e inquietações”.

inevitavelmente se arruinará logo que lhe falte o apoio das suas virtudes”. Impõem-se, pois reconhecer que “os governos cuja sorte depende da sabedoria de um só homem têm curta duração, porque a virtude se extingue com a morte do príncipe” (Maquiavel, 1994, p. 59). Além do mais, outras circunstâncias podem acometer o monarca, como a doença, o avançar da idade ou mesmo o fato do herdeiro do trono ser criança¹⁰. É preciso, pois, instruir meios para assegurar a participação do povo, afinal esta é essencial aos próprios mecanismos de preparação para a guerra.

Uma alternativa nestes casos é o monarca chamar para junto de si, um conjunto de conselheiros em quem confia, o que promove paulatinamente uma transferência da soberania. A gestão dos negócios comuns do Estado, que havia sido confiada ao rei, desloca-se na medida em que é exercida por alguns eleitos pelo próprio monarca e o regime deixa de concentrar o poder em suas mãos, já que o soberano passa a depender da lealdade destas pessoas, capazes “de lidar com negócios e fazer obedecer a massa” (Zourabichvili, 2002, p. 224 – tradução livre¹¹). O detentor do estado acaba colocado em meio a uma situação em que estes sujeitos, os quais compõem a sua corte, “são reconhecidos e amados pelos súditos: tem seus privilégios e o rei não lhes pode tirar sem perigo para si” (Maquiavel, 2017, p. 111)¹². O monarca tem, neste contexto, motivos para temer ante o despertar do desejo de governar dos seus conselheiros, que a própria forma de governo estimulou e cuja ambição não se contém a não ser por outro afeto mais potente, o qual não se resume à mera expectativa de lealdade¹³.

10 Tais hipóteses são do próprio Espinosa (2009b, p. 50): “[a] isto se acrescenta que o rei, se é criança, doente ou sobrecarregado pela velhice, é rei precariamente, e quem na realidade tem o poder soberano são os que administram os superiores assuntos do estado ou que estão próximos do rei”.

11 Na integralidade, o texto original afirma: “[i]l s'agit donc d'un second transfert de souveraineté, par lequel le roi, tenant à l'écart la multitude des hommes, trahit la foi ou la promesse jurée (fidei), et s'en remet à son tour à la loyauté (fide) d'un petit nombre, capable de traiter les affaires et de faire obéir la masse” (Zourabichvili, 2002, p. 224).

12 Neste contexto, Maquiavel (2017, p. 113) fala das dificuldades de se conquistar um estado como a França. Para o florentino: “podes entrar lá com facilidade, ganhando para ti algum barão do reino, visto que se encontra sempre algum descontente e quem desejo inovar. Essas pelas ditas razões, podem abrir-te a via para aquele estado e facilitar-te a vitória, a qual, depois, a queres manter-te, arrasta infinitas dificuldades, quer com aqueles que te ajudaram, quer com aqueles que tu oprimiste. Não te basta extinguir o sangue do príncipe, pois permanecem lá os senhores, que se fazem chefes das novas sublevações: e não os podendo nem contentar, nem extinguir perdes o estado assim que surja a ocasião”.

13 Segundo Espinosa (2009b, p. 72): “[n]inguém que leia a história pode ignorar que a lealdade foi muitas vezes a ruína dos conselheiros, pelo que para se precaverem a si próprios, é preciso serem

Uma tal conjuntura exige que o príncipe se desvie cada vez mais dos assuntos de interesse público comum, seja lançando armadilhas para se precaver, seja fazendo do segredo o princípio da sua política (Zourabichvili, 2002, p. 225 – tradução livre¹⁴). Tais medidas, pretendem torná-lo mais seguro ante os próprios conselheiros. Entretanto, o que se observa são sucessivos deslizamentos que promovem a tristeza e encaminham o regime para a servidão, primeiro do monarca e, em seguida, do próprio povo. É neste caso que entra em cena o *ingenium* daqueles que vivem sob o estado civil que é detido por um só. Se na cidade o povo é livre, dificilmente se contentará em receber ordens e eventualmente se rebelará¹⁵,

[Q]uem se torna dono de uma cidade acostumada a viver livre e não a desfaz, espere que há de ser desfeito por ela: porque na rebelião ela tem sempre por refúgio o nome da liberdade e as suas antigas ordens, as quais nem com o passar do tempo, nem com os benefícios, alguma vez se esquecem (Maquiavel, 2017, p. 117)¹⁶.

Na mesma linha, Espinosa (2009b, p. 46) aponta que, na origem de um Estado, o medo ou o desejo de vingar algum dano comuns fazem as pessoas conspirarem e “a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela [a potência comum da multidão que define o direito civil] própria ofereça motivos para vários conspirarem” (Espinosa, 2009b, p. 30). É à hipótese da vingança à qual se refere o florentino, já que a sedição poderá provocar a dissolução da forma assumida pelo Estado¹⁷, ainda que isto não implique a destruição completa da vida comum. “Das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade, nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam (como nas restantes

habilitados, não serem fiéis”.

14 Na integralidade, o texto original afirma: “[c]ette contradiction place le soi-disant souverain dans un rapport de crainte réciproque avec ses sujets, et le distraît nécessairement de la considération du bien commun en l'entraînant à «tendre des pièges» et à faire du secret d'État le principe de sa politique” (Zourabichvili, 2002, p. 225).

15 Quanto ao povo livre que passa a ser submetido ao regime dos reis, Espinosa (2014, p. 327) afirma: “vemos que é funesto, para um povo que não está acostumado a viver sob reis e que já possui leis instituídas, eleger um monarca. De fato, nem o povo poderá suportar um poder tão grande nem a autoridade real poderá tolerar leis e direitos do povo, instituídos por outro, de autoridade menor do que a sua”.

16 No mesmo sentido, também nos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 97) afirma: “os povos que celebram a liberdade são mais atrevidos na vingança do que os povos que nunca foram livres”.

17 Neste mesmo sentido, no capítulo CVII dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 177) afirma: “[e]ntende-se por má disposição do povo a que tem outra origem que não a perda da liberdade – ou a perda de um príncipe querido, que viva ainda; pois a conduta que tem origem nestas causas é poderosa, requerendo-se as maiores precauções para moderá-la”.

sociedades acontece muitas vezes); mudam-lhe sim a forma por outra, se as contendidas não puderem ser acalmadas mantendo a face da cidade” (Espinosa, 2009b, p. 47). Isto não impõe, no entanto, que, no caso das monarquias, afaste-se de vez o medo. Esta paixão é constitutiva deste governo de um na medida em que o medo da morte na guerra leva “os homens desarmados a buscar um salvador naquele que possui armas e conhece seu manejo, entregando-lhe o direito exclusivo ao poder” (Chauí, 2003, p. 293).

O desafio se revela na necessidade de se afirmar, ainda assim, a segurança, vista como ausência de dúvida sobre aquilo em relação ao que se teme, caso contrário, a face do Estado está em risco. Caminho semelhante à insurgência anterior é trilhado quando impera o delírio tirânico dos reis que se imaginam personificar a virtude suprema, enquanto seus súditos seriam objetos à sua disposição, marcados apenas pelos vícios e desprovidos de qualquer virtude. Tanto Espinosa (2009b), quanto Maquiavel (2017, p. 111) ilustram esta hipótese a partir da monarquia turca, a qual “é governada por um só senhor: os demais são seus servos”¹⁸, como uma de suas representações. “[S]e a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz” (Espinosa, 2009b, p. 49). O monarca pode, em determinadas circunstâncias, encontrar um povo submisso, que nunca conheceu ou já se esqueceu da liberdade e que permita que ele se torne seu senhor. Neste governo não reinará ainda assim a paz, a não ser aquela típica dos cemitérios. Nesta hipótese, a servidão já atinge também o próprio povo e não apenas o rei, isolado pelo medo como na anterior. Com efeito, o delírio tirânico do monarca que não encontra limites ao seu poder, porque oprime seus próprios súditos, além de um estado de servidão é uma circunstância que afronta o desejo de segurança de todos os habitantes do reino.

A cidade, portanto, para estar sob jurisdição de si própria, tem de preservar as causas do medo e da reverência, pois de outro modo deixa de ser cidade. Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio

18 Neste contexto, Maquiavel (2017, p. 113) fala das dificuldades de se conquistar um estado como o Turco. Para o florentino: “[o]s motivos das dificuldades para poder ocupar o reino do Turco, estão em não se poder ser chamado pelos príncipes daquele reino, nem esperar via a poder, com a rebelião dos que lhe tem a volta, facilitar a tua empreitada, o que nasce das supracitadas razões, porque, sendo todos seus escravos e vinculados, há mais dificuldade de corrompê-los e, mesmo se corrompessem, pouca utilidade daí se pode esperar”.

ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e espoliar os súditos, raptar as virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade (Espinosa, 2009b, p. 39).

Maquiavel (2017, p. 195) também sugere algo semelhante ao *Príncipe*, notadamente, quanto à necessidade de evitar trazer para si o ódio de seus cidadãos. Neste caso, o monarca deve se abster “dos bens dos seus cidadãos e dos seus súditos, e das mulheres deles; e mesmo que lhe seja preciso proceder contra o sangue de algum deles, deve fazê-lo quando houver justificação adequada e causa manifesta”. No plano de fundo destas observações está a ideia que a servidão do povo não implica, mesmo nas mais severas condições, a obediência incondicional. A tirania do príncipe que não se abster de oprimir seus próprios súditos, por exemplo, matando-os ou os espoliando sistematicamente, terminará por encaminhá-los rumo à indignação, afinal qualquer súdito ou alguém com quem se importe poderia ser o próximo¹⁹. “De fato, aquele que só tem um pequeno número de inimigos pode viver seguro sem muita preocupação, mas quem é objeto de ódio geral nunca pode ter certeza de qualquer coisa. Quanto maior crueldade demonstra, mais enfraquece o seu poder” (Maquiavel, 1994, p. 70)²⁰.

Novamente, uma situação em que o medo se transforma em indignação, o delírio do monarca absoluto conduzirá o povo, mesmo submisso, a se rebelar contra a tirania, afinal não há rei que só consiga ser cruel, uma vez que “os homens não sabem ser nem de uma virtude absoluta, nem inteiramente criminosos” (Maquiavel, 1994, p. 103)²¹. Sua fraqueza, eventualmente, encorajará os súditos a se insurgirem. A tentação, neste caso, seria retirar do rei o seu poder, removendo-lhe não apenas o trono, mas a própria vida. Com efeito, Maquiavel

19 A este respeito, Maquiavel afirma (1994, p. 146): “Nada mais funesto do que inflamar a cada dia, entre os cidadãos, novos ressentimentos pelos ultrajes cometidos incessantemente contra alguns destes, como acontecia em Roma depois do Decenvirato. (...) Este exemplo mostra como é perigoso para uma república ou para um príncipe manter os cidadãos em regime de terror contínuo, atingindo-os sem cessar com ultrajes e suplicios. Nada há de mais perigoso do que este tipo de procedimento, porque os homens que temem pela própria segurança começam a tomar todas as precauções contra os perigos que os ameaçam; depois, sua audácia cresce, e em breve nada mais pode conter sua ousadia”.

20 Nesta passagem, expressa no capítulo XVI do livro 1, Maquiavel se refere a “quem pretenda governar um povo, sob uma república ou uma monarquia”.

21 Já no capítulo XXVII do livro 1, o florentino havia desenvolvido a tese de que “raramente os homens sabem ser inteiramente bons ou inteiramente maus” (Maquiavel, 1994, p. 95).

(2017, p. 119) reconhece que:

[Q]uanto as cidades ou as províncias estão habituadas a viver sob um príncipe e esse sangue é extinto, estando por um lado habituadas a obedecer e não tendo, por outro, o antigo príncipe, não se põe de acordo para fazer um dentre eles, nem sabem viver livres, de modo que tardam mais a pegar em armas e com mais facilidade um príncipe pode ganhá-las e precaver-se delas²².

Não basta, remover o tirano sem que se removam as causas da própria tirania, é o que diz o próprio Espinosa (2014, p. 328): “[a]ssim se chega a que o povo bem pôde trocar o tirano, mas não suprimir o tirano nem mudar um governo monárquico em outro de forma diferente”²³. Anteriormente, já se destacou o papel constitutivo que o entrechoque de desejos cumpre na instituição das ordens, mas também se apontou para que o conflito não se confundisse com a discórdia. O mesmo esforço de perseverar da própria existência que produz os encontros necessários à vida comum, também incorpora à dinâmica social os conflitos, que caso não encontrem vias para se reconstituir a tranquilidade perturbada pelo medo que se impõe ao príncipe, pela ambição dos conselheiros, e; pelo obscurecimento do papel do povo, cujas necessidades são instrumentalizadas ou simplesmente negligenciadas pelo governo, tende a levar a um processo de desagregação social, o qual acarretará a transformação momentânea da forma do Estado.

Em face dos delírios tirânicos do rei, a guerra é identificada não apenas com as ameaças exteriores, mas também com uma situação de tamanha discórdia entre as partes que compõe internamente o Estado, em que a forma de governo está mais próxima de se dissolver. O “inimigo” não é apenas um agente estrangeiro violador da soberania e da tranquilidade, mas é despertado pelos desejos que se opõem dentro da cidade²⁴, que se não encontram um canal para que

22 No mesmo sentido, Maquiavel (1994, p. 69) no capítulo XVI do livro 1 dos *Discorsi*: “[é] o que acontece com um povo acostumado a viver sob leis alheias. Não sabendo garantir sua própria defesa, nem defender a coisa pública dos atentados inimigos, desconhecendo os princípios e sendo por eles desconhecido, cairá logo sob um jugo muitas vez mais intolerável do que aquele do qual se libertou”.

23 Neste contexto, expresso no capítulo XX do TTP, Espinosa (2014, p. 327) afirma que: “não posso deixar aqui em silêncio que não é menos perigoso tirar a vida de um monarca mesmo quando está bem estabelecido ser ele um tirano. Pois o povo, acostumado à autoridade real, e só por ela contido, desprezará outra menor e com ela se divertirá” (Espinosa, 2014, p. 327).

24 Segundo Espinosa (2009b, p. 50): “[é], além disso, certo que a cidade corre sempre mais perigos por causa dos cidadãos que dos inimigos: os bons, de fato, são raros. Onde se segue que aquele a quem foi conferido todo o direito do estado temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos e, por conseguinte, esforçar-se-á por precaver-se a si, não por atender aos súditos, antes lhes amando ciladas, principalmente aos que são mais esclarecidos pelo saber ou mais potentes

se possa buscar a paz, produzem uma conjuntura em que a busca se volta para a transformação do regime, o que não terá sucesso, porque dependente exclusivamente da sorte. Mesmo que momentaneamente se pretenda a transformação do regime monárquico em outro, a indignação contra a tirania por si só não é suficiente para promover as condições que levam à sua superação.

A servidão, do rei e dos súditos, é um estado nem tanto de paz, mas nem tanto de guerra, nela impera o temor de parte a parte e, em razão desta situação de guerra não declarada, o Estado está mais perto do colapso. É preciso encontrar na ocasião as circunstâncias necessárias para que sejam lançados os fundamentos de uma outra monarquia, de uma outra perspectiva sobre esta forma de governo. Para tanto não basta a transformação da forma de governo, é preciso inscrever no próprio reino a dinâmica da esperança. A questão é encontrar na ocasião as condições para reorientar os afetos com vistas a reverter este estado de dupla servidão, caso contrário a sucessão de reinados marcados pelos vícios de seus príncipes levará à ruína o Estado²⁵. Ao longo deste processo de aperfeiçoamento – e não de transformação em si – da monarquia, o medo não desaparecerá, porque o esforço se faz no sentido de afastar as causas da servidão.

A reordenação de um regime monárquico, o qual, mesmo ele, precisa abrir espaço para o deslizamento afetivo entre o medo e a esperança, é a busca tanto de Maquiavel (1994, 2017), quanto de Espinosa (2009b). Segundo eles é preciso desenvolver mecanismos a partir dos quais “todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo prescreve a razão” (Espinosa, 2009b, p. 48). Nesta acepção, aquilo que é prescrito pela razão não é uma forma de governo, a qual teria preferência em abstrato sobre as demais, mas antes uma organização capaz de atender à finalidade de qualquer estado civil, “que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida” (Espinosa, 2009b, p. 44), uma vez que “um número infinitamente maior de cidadãos quer a liberdade apenas para poder viver pelas riquezas”.

25 Segundo Maquiavel (1994, p. 79): “De onde se conclui que um rei, ainda que dotado de qualidades menos importantes que as do seu predecessor, por conservar um Estado por causa das virtudes do príncipe que governou antes dele, usufruindo o fruto dos seus esforços. Mas, se o seu reinado se prolongar, ou se o suceder no trono um príncipe que não tenha as virtudes do primeiro, a reína do Estado será inevitável”.

em segurança” (Maquiavel, 1994, p. 71).

Os governos, inclusive aqueles de tipo monárquico, buscam “conservar a forma do estado sem alguma mudança digna de nota” (Espinosa, 2009b, p. 48), sem o que sua própria duração estaria comprometida. O que a escalada do medo demonstra é “que um rei está tanto menos sob jurisdição de si próprio e a condição dos súditos é tanto mais miserável, quanto mais o direito da cidade se transfere absolutamente para ele” (Espinosa, 2009b, p. 51). Nenhuma destas hipóteses é, com efeito, necessária, uma vez que se ocorrem podem conduzir o principado à ruína, mas também oferecem experiências que, se recompostas, ajudam a compreender como organizar de maneira mais estável – e durável – uma monarquia. Trata-se, na verdade, de buscar atualizar o regime, mas não essencialmente de transformá-lo abruptamente, o que demanda que se compreendam estas fragilidades da monarquia e uma vez dada a inclinação pela centralização do poder soberano, de (b) buscar as condições de afirmação da liberdade como requisito para a segurança comum.

A revisão que estes pensadores realizam quanto aos fundamentos do regime monárquico se volta, portanto, em compreender a monarquia não como um regime de monarcas absolutos, mas como forma de organização voltada à segurança, entendida como um desejo que se origina do medo de perder a liberdade (Torres, 2007, p. 95 – 96)²⁶. Esta nasce da essência dos seres humanos, ela é afirmação de sua potência, a qual se manifesta pela dinâmica afetiva que se forma em algum momento da vida social, o que impõe a necessidade de se organizar o governo que refreie o delírio tirânico, ao passo que agencia os desejos de governar e de não ser governado. Nem o rei, nem os súditos conseguem sustentar uma conjuntura em que o monarca governa só, seja contra seus conselheiros, seja contra o povo. Neste caso, duas circunstâncias devem ser evitadas e em face de cada uma delas, formas institucionais específicas serão úteis à garantia de que os vícios não se sobreponham à virtude – à liberdade. São elas:

26 Segundo Torres (2007, p. 95 – 96): “[l]a inclusión de la seguridad expresa la necesidad de pensar la libertad como algo frágil, que requiere un permanente cuidado; protección que no se liga a la lógica de la restricción-manipulación, sino a aquella de la expansión permanente de las potencias. Si, para Machiavelli, la seguridad es un concepto que acompaña la libertad, es porque la política debe ser pensada como una forma de asegurar la libertad – que nunca se consolida ligándose a una lógica del progreso ilustrado –, frente a los infinitos acontecimientos que fácilmente pueden eliminarla. La seguridad, si también es pensada como un deseo, es porque ella supone un temor que lo origina: el temor de perder la libertad”.

(i) é necessário assegurar a constância das manifestações do monarca, para o que a instituição de um conselho será o instrumento de contenção em face de eventual licenciosidade do príncipe e; (ii) é necessário assegurar ao Estado segurança, para o que o povo também precisará ser livre da opressão.

Em ambos estes casos o que tanto Maquiavel (1994, 2017), quanto Espinosa (2009b) sugerem é repensar as instituições, imprimindo nelas uma outra lógica de funcionamento. Este processo exige não apenas o emprego da força ou da dissimulação, mas o desenvolvimento de novas ordens, capazes de institucionalizar caminhos que possam permitir a todos a experiência da vida comum. Este processo, no entanto, não implica subverter integralmente a ordem anterior, afinal já se viu como mudanças muito abruptas tendem a produzir situações de instabilidade que deixam o Estado à mercê da sorte. “Como as inovações terminam por transformar inteiramente o espírito dos homens, é preciso que haja um esforço para conservar o mais que se possa a antiga fisionomia do Estado” (Maquiavel, 1994, p. 91). Trata-se, pois, de adaptar o Estado às circunstâncias, mas não de sua inteira subversão, porque algumas ordens precisam guardar semelhança com o que havia antes.

Não basta, portanto, para a felicidade de uma república ou de um reino, ter um príncipe que governe com sabedoria durante sua vida, é necessário que o soberano organize o Estado de modo que, mesmo após a sua morte, o governo se mantenha cheio de vida. Embora seja mais fácil demonstrar a homens ainda bárbaros as benesses da ordem e das novas instituições, não é impossível inspirar amor aos que já estão civilizados, ou que dizem sê-lo (Maquiavel, 1994, p. 59).

Antes de tratar do povo e das instituições relativas ao seu desejo de não ser governado, coloca-se a questão da constância da vontade real (i). Espinosa (2009b, p. 63 – 64) representa esta tensão entre o príncipe e seus súditos a partir da metáfora de Ulisses:

Foi, com efeito, uma ordem do próprio Ulisses que os companheiros deste executaram quando, atado ao mastro do navio e com a mente apanhada pelo canto das sereias, o não quiseram desatar, embora fosse isso que ele ameaçando de muitos modos, ordenava. E atribui-se à sua prudência ter depois agradecido aos companheiros o haverem acatado aquilo que primeiro tivera em mente.

Ulisses representa “figura do rei sábio” (Zourabichvili, 2002, p. 223 –

tradução livre²⁷), mas mesmo entre os persas²⁸, que cultuavam seus reis como divindades, inclusive eles, os reis da Pérsia, continham-se diante das ordens previamente estabelecidas. O exemplo dos persas é trazido por Maquiavel (2017, p. 113)²⁹, no contexto da conquista do império de Alexandre Magno, que soube conservar as ordens antigas e, assim, assumir para si aquele reino, substituindo-se ao antigo monarca. Dario era assim como os turcos, um governador que se impunha pela tirania, o que tornou possível a conquista do seu império tão logo ele foi morto por Alexandre, cuja virtude foi suficiente para que mesmo após a sua morte, a forma do Estado³⁰ se conservasse.

Tanto entre os persas, quanto no exemplo de Ulisses os decretos do monarca são garantidos em face de uma eventual vacilação da vontade do rei e, uma vez instituídos, nem mesmo o monarca pode contrariá-los. Diferentemente do delírio da personificação da virtude suprema, a submissão do rei aos próprios decretos reinscreve o seu poder dentro de certos limites. Com efeito, ele próprio não pode garantir os limites que se estabeleceu, uma vez que “se os direitos do estado, ou seja, a liberdade pública, se apoia unicamente no fraco auxílio das leis, não só os cidadãos não terão nenhuma garantia de a manter (...), como, inclusive, ela estará em extinção” (Espinosa, 2009b, p. 64).

Para assegurar o cumprimento das leis se torna necessário a instituição de

27 No original: “Ulysse, figure du roi sage, demande lui-même à être lié au mât du navire pour ne pas céder au chant des sirènes. D'où la distinction capitale entre la monarchie absolue (« Et nulle part, que je sache, un monarque absolument n'est élu », *nullibi monarcha absolute eligitur*) et l'obéissance absolue qui n'en est pas moins due au souverain” (Zourabichvili, 2002, p. 223).

28 Segundo Espinosa (2009b, p. 63): “[o]s persas, com efeito, costumavam prestar culto aos próprios reis como a deuses e, no entanto, nem os próprios reis tinham o poder de revogar os direitos uma vez instituídos”.

29 No capítulo IV do *Príncipe*, Maquiavel (2017, p. 113) afirma: “[s]e considerardes agora de que natureza era o governo de Dario, vereis que era semelhante ao reino Turco: e por isso, foi primeiro necessário a Alexandre acometê-lo em toda a linha e desbaratá-lo. Após essa vitória, ao ser morto Dario, ficou aquele estado seguro para Alexandre, pelas razões que acima expostas; e seus sucessores, se tivessem permanecido unidos, poderiam gozá-lo sem preocupações: nem nasceram naquele reino outros tumultos senão os que eles próprios suscitaram”.

30 Também nos *Discorsi*, Alexandre é tratado como um príncipe virtuoso: “[p]ara demonstrar como a sucessão de dois príncipes corajosos é bastante para conquistar o mundo, lembremos Felipe da Macedônia e Alexandre, o Grande” (Maquiavel, 1994, p. 81). No capítulo em questão, o de número XX do livro 1, Maquiavel (1994, p. 81) trata da seguinte questão: “[o] reinado de dois príncipes virtuosos têm resultados dos mais felizes; e como as repúblicas bem organizadas têm necessariamente sucessões virtuosas, são grandes os seus êxitos e conquistas”. Em outra passagem, Maquiavel (1994, p. 180) afirma que Alexandre pode, até mesmo ser considerado sábio: “[h]ouve, todavia, príncipes considerados sábios que se sujaram com o sangue de pessoas amadas, entregando-se depois ao mais amargo arrependimento. Alexandre, por exemplo, depois da morte de Clito e de alguns de seus amigos”.

um órgão assemblear, um conselho de pessoas em que o magistrado supremo possa depositar sua confiança e cuja função é evitar que o monarca decida sem compromisso com a coerência de suas manifestações. Esta instituição, ainda assim, retoma o problema do medo que se desperta no monarca ante a emergência do desejo de governar, em especial naqueles que integram essa assembleia. Portanto, o desafio passa a ser instituir o conselho, sem que o rei precise tê-lo e, concomitantemente, que esta instituição possa assegurar a constância da vontade real, isto é, que ela tampouco sucumba aos caprichos do príncipe.

Neste caso, apesar de tratarem de configurações distintas, especialmente quanto à amplitude³¹ e à duração dos mandatos³², ambos os pensadores concordam que “um príncipe deve, portanto, aconselhar-se sempre” (Maquiavel, 2017, p. 237), uma vez que “é necessário que o monarca tenha conselheiros que conheçam o estado das coisas, ajudem o rei com os seus conselhos” (Espinosa, 2009b, p.65). A constituição deste órgão tem como função a cooperação com o príncipe no exercício da sua magistratura, cabendo-lhe se manifestar quanto à gestão da coisa pública e “[s]e o príncipe seguir este caminho, convencendo o povo de que o próprio soberano não pretende violar as leis, começará em breve a viver feliz e

31 Espinosa (2009b, p. 53) fala em os conselheiros devem ser “bastante numerosos”, o suficiente para envolver senão todas, a maior parte das as famílias do reino, ainda que não concomitantemente. Maquiavel (2017), por sua vez, não trata do assunto. Na verdade, o único indicativo que há neste sentido está expresso nos *Discorsi*, quando, ao falar da monarquia constitucional francesa, ele se refere a um número de “quarenta ou cinquenta cidadãos” (Maquiavel, 1994, p. 71). Com efeito, é preciso entender o contexto deste quantitativo. Nesta passagem, o florentino se refere àqueles locais em que o povo não está acostumado a viver em liberdade, isto é, a uma ordem social que depende da naturalização (histórica) das desigualdades (Torres, 2007, p. 94). Há, portanto, uma diferença substancial entre as perspectivas sobre as quais se lançam os números, na medida em que o florentino aponta para um quantitativo relativamente baixo em razão de circunstâncias sociais e históricas que não estão presentes no desenho institucional espinosano e que, tampouco, correspondem à realidade de Florença. Nos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 175) afirma que: “[o] exemplo da Toscana prova o que digo. Num território exíguo, três repúblicas se vêm mantendo durante muitos anos: Florença, Siena e Luca (...). Reina na região uma tal igualdade que um homem sábio, conhecedor da constituição das repúblicas antigas, poderia fundar sem dificuldades uma ordem política autônoma”. Portanto, o exemplo francês não é extensível à sua cidade natal e ao *Príncipe*, mas nada impede que se possa colher dele alguma inspiração. Há ainda um segundo elemento que precisa ser considerado: esse quantitativo não é necessariamente o equivalente ao número total de conselheiros, mas diz respeito apenas àqueles cujo desejo de governar ameaça o monarca, os quais, em função desse desejo, devem orientar o príncipe a se precaver.

32 Enquanto Espinosa (2009b, p. 53) sugere mandatos relativamente curtos de não mais do que cinco anos, Maquiavel (1994, 2017), mais uma vez, não trata da duração do mandato de um conselheiro. Pelo contrário, parece ser possível inferir que permanecer nesta posição depende da utilidade que aquele que a ocupa tem ao príncipe, o que permitiria que seu mandato se estendesse enquanto fosse conveniente ao monarca.

tranquilo” (Maquiavel, 1994, p. 71). A assembleia tem, portanto, a prerrogativa de “promulgar as instituições ou decretos do rei, cuidar da execução do que é decretado para a república e, como vigário do rei, ter a seu cuidado toda a administração do estado” (Espinosa, 2009b, p. 55), de modo que os próprios monarcas se submetam “a uma infinidade de leis que só tem por objetivo a segurança dos súditos” (Maquiavel, 1994, p. 71).

A escolha destes conselheiros “deve ser feita pelo próprio rei” (Espinosa, 2009b, p. 54), uma vez que “[n]ão é de pouca importância para um príncipe a escolha de seus ministros” (Maquiavel, 2017, p. 235). Afinal, é através dos conselhos destes que serão encaminhadas as soluções para as questões que demandam atenção do governo. Neste sentido, o príncipe deve proceder de forma a escolher

[N]o seu estado homens sábios e só a estes eleitos dar livre acesso para lhe dizerem a verdade, e somente daquelas coisas que lhes perguntar e não de outras – mas deve perguntar-lhes sobre todas as coisas –, e ouvir suas opiniões: depois, deliberar por si e a seu modo; e comportar-se nestas conversas e com cada um deles de modo que todos conheçam que, quanto mais livremente falarem, mais bem serão aceitos: fora estes, não querer ouvir ninguém, seguir as coisas deliberadas e ser obstinado nas suas deliberações (Maquiavel, 2017, p. 237).

Há neste breve trecho algumas semelhanças entre a perspectiva maquiaveliana e a proposta espinosana que merecem ser destacadas. Primeiramente, a escolha do monarca deve se dar em relação a homens “no seu estado”, para Espinosa (2009b, p. 53) a escolha deve se dar também “unicamente entre os cidadãos”, como medida destinada a assegurar que os interesses em discussão são próprios ao Estado e não advindos de pretensões estrangeiras. Estas pessoas, em razão da função que exercem, devem ser “homens sábios”, para Espinosa (2009b, p. 55) os candidatos ao conselho precisam conhecer “o regime, os fundamentos e a situação ou condição da cidade de que são súditos”³³, uma vez a partir dos encaminhamentos deles, o monarca tomará suas decisões.

O florentino sugere ainda que o príncipe deve perguntar aos seus conselheiros sobre todas as coisas, colher suas opiniões e depois tomar sua

³³ Há em Espinosa (2009b, p. 66) uma aliança entre a compreensão das coisas relativas à vida comum e o critério etário: “se não se escolherem senão aqueles que até os cinquenta anos de idade se dedicaram aos negócios sem desonestidade, eles serão aptos o suficiente para poderem dar conselhos no respeitante às suas coisas, principalmente se em coisas de maior gravidade se lhes der tempo para meditar”.

decisão, neste mesmo sentido Espinosa (2009b, p. 58) propõe que sejam “levadas ao rei por todos os juristas que intervieram no conselho, a fim de que ele, após tomar conhecimento das razões de cada uma das partes, escolha a que quiser”. Trata-se de expediente destinado a fomentar o monarca de informações e das razões necessárias à tomada de decisão, o que é particularmente importante na medida em que a transferência de poderes ao rei se dá, essencialmente, com relação àquelas coisas que o povo não consegue decidir por si só, notadamente, o poder de “dirimir controvérsias e o de decidir de forma expedita” (Espinosa, 2009b, p. 66).

Enfim, o conselho funciona como um anteparo entre o príncipe e o próprio reino, enquanto Maquiavel (2017) sugere que o monarca não escute mais ninguém, Espinosa (2009b, p. 55) propõe que “aos cidadãos não será permitido nenhum acesso ao rei a não ser através deste conselho, ao qual devem ser levadas todas as petições e requerimento, para que sejam apresentadas ao rei”. Em ambos os casos remanesce a preocupação quanto ao fato de que a decisão real precisa ser tomada com base no interesse do próprio Estado. Neste sentido, o monarca estaria vinculado aos conselheiros, mas o que impede que estes se voltem contra o príncipe? Ou, dito de outro modo, como se controla o desejo de governar dos conselheiros?

Torna-se necessário vincular o interesse destas pessoas ao próprio bem-estar do Estado e do monarca, isto é, “devem ser necessariamente escolhidos para conselheiros aqueles cujas coisas e interesses privados dependam da paz e da defesa comum de todos” (Espinosa, 2009b, p. 65 – 66), “[p]orque aquele que tem nas suas mãos o estado de alguém não deve jamais pensar em si, mas sempre no príncipe” (Maquiavel, 2017, p. 235). É neste caso em particular que as medidas de contenção do desejo de governar dos conselheiros parecem se distanciam. Para Espinosa (2009b), cuja proposta não se baseia em uma realidade em específico, os mecanismos de contenção passam pela propriedade real dos bens imóveis, o que implica na necessidade dos súditos em geral e dos conselheiros, inclusive, dedicaram-se a atividades ligadas ao comércio e às finanças – “todos, por causa disso, se dedicarão ao comércio, ou emprestando o seu dinheiro uns aos outros” (Espinosa, 2009b, p. 68).

Caso se recorde, no entanto, que o florentino já havia indicado a igualdade que reinava entre os toscanos quanto à distribuição dos bens de raiz (Maquiavel, 1994, p. 175)³⁴, bem como o fato de que *O Príncipe* é dedicado a Lorenzo de Médici, neto do “Magnífico”³⁵, cuja fortuna da família fora construída a partir das atividades mercantis, afora a questão da propriedade real da terra, não há maiores distinções nem mesmo neste ponto. Ademais, também Maquiavel (2017, p. 233) aconselha ao príncipe que não adote práticas que possam fazê-lo ser considerado insigne, para o que “deve assegurar aos seus cidadãos de que podem exercer tranquilamente as suas atividades, seja no comércio, na agricultura ou qualquer outra atividade dos homens”. Tais medidas desestimulariam os conselheiros a incitar o Estado a ir voltar-se contra o monarca, uma vez que a sorte de todos estaria vinculada a um resultado incerto que poderia prejudicar aos conselheiros tanto do ponto de vista financeiro, porque ninguém possui bens de raiz acumulados, quanto do ponto de vista familiar, porque a guerra importaria na conscrição de seus parentes. Não haveria, desta maneira, incentivos materiais para que os membros da assembleia pretendessem se impor ao monarca.

Por outro lado, no sistema espinosano, o grande número de conselheiros e a rotatividade do cargo promoveriam a esperança de que todos pudessem ascender a tal posição, o que alimenta a expectativa de “atingir essa honra” (Espinosa, 2009b, p. 71), ao mesmo tempo em que dilui a possibilidade que o conselho se venda aos interesses de um particular³⁶. Esta configuração tem mais uma vantagem na medida em que desestimula que os conselheiros se tornem adutores, porque se os cargos não são vitalícios, não há motivo para que busquem agradar o rei em detrimento de algum benefício que a posição possa lhes oferecer junto ao restante da sociedade.

Ainda que a questão do número e da rotatividade dos conselheiros não esteja explícita no florentino, a preocupação com os adutores é partilhada por

34 Ao tempo da escrita do *Príncipe*, já circulava um outro escrito do florentino que tratava das repúblicas, o qual acredita-se ser os *Discorsi* como se afirmou anteriormente.

35 Conforme nota de rodapé n. 1 interposta por Diogo Pires Aurélio, tradutor da versão aqui utilizada do *Príncipe* (Maquiavel, 2017, p. 85).

36 Segundo Espinosa (2009b, p. 69): “ninguém será, jamais, induzido a corromper este conselho com presentes. Se, realmente, dentre um tão grande número de homens alguém atrair a si um ou outro, com certeza não adiantará nada”.

Maquiavel (2017, p. 237)³⁷, o qual sugere dois mecanismos para o príncipe: primeiro, ele deve ter prudência no juízo que faz ao escolher, entre seus súditos, aqueles que serão seus conselheiros e, quanto aos escolhidos, deve conduzir-se de modo a que não se acanhem em dizer-lhe o que pensam³⁸. O florentino ainda aconselha ao príncipe que, após realizar sua escolha de alguém para lhe aconselhar, continue a agir

[P]ara que este se mantenha bom, dando-lhe honrarias, fazendo-o rico, vinculando-o a si, partilhando com ele as honras e os encargos: para que veja que não pode subsistir sem ele e para que as muitas honras não lhe façam desejar mais honras e as riquezas não lhe façam desejar mais riquezas e os muitos encargos lhe façam temer as mudanças (Maquiavel, 2017, p. 235).

É deste modo que o príncipe deve conter o desejo de governar daqueles que escolhe para seus conselheiros: ele deve se assegurar que os interesses de seus ministros estejam atrelados aos destinos do Estado, de tal modo que a própria sobrevivência deles se vincule à do príncipe. Através do tratamento que garante a eles, dissuadi-los de que uma mudança de regime possa lhes ser benéfica e, sobretudo, reconhecendo a utilidade das suas opiniões, recebendo-as de modo a persuadi-los a, de fato, aconselharem-no segundo o seu melhor juízo (Lefort, 2012, p. 191)³⁹. Observa-se, portanto, que o mecanismo espinosano é eminentemente institucional, enquanto o maquiaveliano depende sobretudo da capacidade do príncipe em internalizar as virtudes necessárias à própria segurança. Ainda assim, em ambos é perceptível a preocupação com a coerência das ordens, bem como com a segurança do monarca, de modo a que não tema aqueles que o auxiliam a governar.

Na medida em que a assembleia oferece segurança ao monarca, notadamente quanto àqueles que o cercam mais diretamente, promovendo uma relação movida não pela desconfiança, mas pela necessidade de apoio mútuo,

37 Segundo o florentino: “[n]ão quero deixar de lado um aspecto importante e um erro do qual os príncipes, se não forem prudentíssimos ou não fizerem boas escolhas, dificilmente se defendem. São eles os adúladores, de que estão cheias as cortes” (Maquiavel, 2017, p. 237).

38 Segundo Maquiavel (2017, p. 238): “deve realmente ser grande perguntador, e depois, acerca das coisas perguntadas, paciente ouvidor da verdade: deve, aliás, ficar perturbado, se perceber que alguém não lhe diz por qualquer receio”.

39 Segundo Lefort, (2012, p. 191): “therefore the prince must make sure that his ministers have no other interests than his own; give them the sense that they could not subsist without him, by the benefits he heaps on them, remove from them any desire to chance regimes, by the way he welcomes their opinions, persuade them that the truth is useful”.

passa-se a investigar (ii)⁴⁰ como produzir o mesmo ante o povo. Mesmo no regime monárquico é preciso manter a virtude, isto é, o desejo de liberdade também em meio aos súditos. Neste caso, a questão passa a incorporar a dimensão da representação que o monarca mantém diretamente com todo o povo que habita o reino. Os princípios de um estado monárquico prescrevem, neste sentido, que se devem “lançar fundamentos firmes, sobre os quais seja ele edificado e 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” (Espinosa, 2009b, p. 51).

[E]stejamos numa república ou numa monarquia, é preciso examinar, antes de mais nada, que perigos nos ameaçam, e de quem vamos precisar, no momento do perigo. Depois, é preciso agir com relação a essas pessoas como estaríamos obrigados a agir no caso da desgraça. Quem agir de outro modo – seja príncipe ou república, mas especialmente um príncipe – estará profundamente enganado, pois acreditará que, na hora do perigo poderá conquistar o apoio necessário, em troca de benefícios. Em lugar de obter o que precisa, o resultado será o apressamento da sua ruína (Maquiavel, 1994, p. 107).

O príncipe precisa se antecipar às necessidades de seu povo, oferecendo-lhe meios para que se sintam protegidos, de modo que as instituições em um principado precisam garantir a segurança dos súditos, aos quais não basta temer o príncipe. A segurança daqueles que habitam o reino é essencial, sem o que a própria segurança do monarca e a duração da forma do Estado estão em permanente risco. Por conseguinte, os súditos de modo geral precisam se ligar ao governo de maneira que sua segurança se identifique com a segurança do próprio Estado. Para tanto, uma primeira medida se destina à fortificação das cidades, uma vez que: “os cidadãos são tanto mais potentes e, por conseguinte, estão tanto mais sob jurisdição de si próprios quanto maiores e mais fortificadas cidades possuem, pois quanto mais seguro é o lugar onde estão melhor podem defender a sua liberdade” (Espinosa, 2009b, p. 73). Deste modo, é tarefa dos príncipes “fortificarem e municiarem a própria terra⁴¹” (Maquiavel, 2017, p. 153). Com efeito, apenas esta medida não basta, a proteção do reino também precisa contar

40 Anteriormente, apontou-se para o fato de que é necessário assegurar ao Estado segurança, para o que o povo também precisará ser livre da opressão.

41 Diogo Pires Aurélio, tradutor da versão que se utiliza do *Príncipe* ao longo desta obra, informa que “terra: traduz-se literalmente, para designar uma povoação muralhada” (Maquiavel, 2017, p. 153).

com o apoio de uma organização militar.

Tínhamos dito acima como é necessário a um príncipe ter boas fundações, pois de outro modo irá necessariamente arruinar-se. As principais fundações que tem todos os estados, tanto novos como velhos ou mistos, são as boas leis e as boas armas: e porque não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas têm de existir boas leis, deixarei de lado as leis e falarei das armas (Maquiavel, 2017, p. 165).

A estabilidade das leis, essenciais à duração do Estado, inclusive, o monárquico, liga-se às suas armas, especialmente caso se considere que nele em particular a segurança advém da remissão do medo de perder a liberdade, seja por uma ameaça exterior, seja através de uma revolta interna. Todavia, tanto Espinosa (2009b), quanto Maquiavel (2017) se opõem à ideia de que a alternativa adequada seja a contratação de mercenários ou a instituição de uma milícia, considerando-se esta última como a força principal de defesa de um reino. No caso dos exércitos mercenários, suas armas “são inúteis e perigosas (...), porque são desunidas, ambiciosas, sem disciplina, infíeis, galhardas entre os amigos e vis entre os inimigos” (Maquiavel, 2017, p. 165), movem-se só pelo dinheiro que recebem e, por isso, é “impossível recrutar sem grandes despesas um soldado mercenário, e os cidadãos dificilmente podem suportar os impostos que se requerem para sustentar exércitos ociosos” (Espinosa, 2019, p. 73 – 74). Quanto às milícias, assim como os mercenários são perigosas⁴², uma vez que “só conhecem as artes da guerra, que em tempo de paz, devido ao ócio excessivo, são corrompidas pelo luxo, e que, finalmente, como não têm fortuna de família, não pensam senão em rapinas, discórdias civis e guerras” (Espinosa, 2009b, p. 77).

A principal força militar de um reino é sua infantaria⁴³, arma capaz de

42 Maquiavel (2017, p. 173) considera as milícias auxiliares, isto é, aqueles que são cedidas a um príncipe por outro com quem mantém alguma aliança como “muito mais perigosas que as [armas] mercenárias”.

43 No capítulo XIII do *Príncipe*, Maquiavel (2017, p. 175 – 176) critica a decisão da monarquia francesa de, ao dar preferência à cavalaria, praticamente extinguir a ordenação da infantaria como forma de promover a expansão de seus domínios, notadamente, quando da invasão da Itália. Uma vez que a cavalaria foi derrotada em batalha, o exército francês se tornou mais franco em razão da ausência de uma infantaria ordenada, bem como pela própria derrota da cavalaria. A monarquia francesa padecia, portanto, de vício semelhante àquele que o florentino havia imputado a Esparta e Veneza no capítulo VI do livro 1 dos *Discorsi*, qual seja: não ser capaz de ordenar a virtude para resistir à fortuna nos campos de batalha. No capítulo XXVI, o tema retorna e o florentino acentua a possibilidade de uma infantaria efetivamente ordenada conter tanto um ataque de cavalaria, quanto o de outra infantaria inimiga: “[c]onhecendo, pois, o defeito de uma e outra dessas infantarias, pode-se ordenar uma de novo, que resista aos homens a cavalo e não tenha medo dos soldados a pé” (Maquiavel, 2017, p. 257).

envolver todos os seus súditos e, neste sentido, a orientação espinosano-maquiaveliana quanto aos fundamentos firmes de um Estado monárquico é mais contundente: “para que os cidadãos permaneçam sob jurisdição de si próprios e defendam a liberdade, o exército deve ser constituído só por cidadãos, sem isentar nenhum” (Espinosa, 2009b, p. 73). No mesmo sentido, afirma Maquiavel (2017, p. 221):

Não houve, pois, jamais um príncipe novo que desarmasse os seus súditos, aliás, quando ele os encontrou desarmados, armou-os sempre; porque armando-os, essas armas tornam-te tuas, aqueles que te são suspeitos tornam-se fiéis a ti, e os que eram fiéis mantêm-se, e os súditos tornam-se teus partidários.

A instituição do exército da multidão é o mecanismo efetivo de controle da tirania, na medida em que obriga aquele que detém o poder a contar com o apoio dos súditos ao tomar suas decisões. Controla-se assim a eventual licenciosidade do príncipe, bem como qualquer pretensão de se impor mediante o uso da violência em face dos súditos. Concomitantemente, assegura-se a fidelidade destes ao monarca que, encontrando-os desarmados, armou-os ou; encontrando-os já armados, manteve-os assim, o que demonstra a confiança que deposita em seus súditos. Esta confiança, no entanto, não se identifica com a expectativa de lealdade, à qual se criticou quando se abordou a desconfiança que nasce no monarca quanto aos seus conselheiros. Ela tem natureza diversa, porque como já se apontou, o desejo dos súditos é não ser governado, para o que lhes basta viver em segurança. Portanto, não há razão para se temer que eles pretendam remover o rei do trono, enquanto este se mantiver fiel às instituições que ordenam o Estado.

A ordenação do “povo em armas” não se confunde com a ruptura da forma do estado civil, nem pretende transformá-lo, mas é antes é “um mecanismo de consulta contínua à multidão pelos governantes e de afirmação permanente da causa do direito do Estado, a potência da multidão” (Guimaraens; Rocha, 2014, p. 209). Os súditos em armas são a força que garante a segurança do reino na medida em que dispõem de meios para garantir a própria segurança. Não temem o monarca e, por conseguinte, estão dispostos a lutar pela liberdade do Estado, além do que seu desejo não se confunde com a pretensão de fazer guerra, principalmente contra aquele que detém o exercício do poder soberano.

O exército que não tem pela causa por que deve combater uma afeição que transforme cada soldado num partidário entusiasta, tampouco terá coragem para resistir a um inimigo que demonstrar a menor bravura. E como este vínculo de devoção só pode existir entre um país e seus cidadãos, é necessário, para governar e manter um Estado – seja republicano ou monárquico – armar o povo (Maquiavel, 1994, p. 141)

Não é necessário efetivamente armar no sentido literal⁴⁴, ou seja, entregar armamento a todos os cidadãos, o fundamental é ordenar a instituição, o que implica assegurar a todos os súditos o direito de integrar as armas do Estado. A garantia da participação dos súditos na defesa do reino é mais do que um mecanismo de proteção em face de eventuais ameaças externas, uma vez que ela perfaz um mecanismo de autodefesa da multidão em face dos delírios tirânicos do monarca. Aquilo que constitui a segurança do regime são os próprios cidadãos, vinculando-se assim o rei aos súditos e estes àquele não pelo medo da guerra ou pelo medo da morte que esta incorpora, nem mesmo se mantém o Estado adstrito à sua mera ausência, porque é o desejo de liberdade para viver em paz que sustenta a segurança. Por isso “na guerra não pode haver nenhum incitamento à vitória mais honesto, nem maior do que a imagem da liberdade” (Espinosa, 2009b, p. 76), uma vez que o medo da guerra se dilui ante o medo de perder a liberdade, a esperança da vitória refreia o medo dada garantia que os súditos dispõem para levar suas vidas em segurança.

Há, ainda, a necessidade de mediar os litígios que possam emergir entre os próprios cidadãos, notadamente, quanto àquelas matérias que contemporaneamente são afetadas ao Poder Judiciário. Neste caso, Maquiavel (2017, p. 209) sugere que se institua “um terceiro juiz”, seguindo o exemplo colhido da monarquia francesa, e apesar de não oferecer mais detalhes desta instituição, o florentino indica que sua função é dirimir controvérsias, no caso, entre a nobreza e a plebe. Fato é que também Espinosa (2009b, p. 58) sugere que “para administrar a justiça, deve ser formado um outro conselho só de juristas, cuja tarefa será dirimir os litígios e aplicar penas aos delinquentes”. Em ambos os casos, tem-se a necessidade de subministrar a tarefa de promover a solução de controvérsias constituindo-se, para tanto, um órgão independente, o qual também

44 Os impedimentos à afirmação do sentido literal são eminentemente circunstanciais, com efeito, tampouco há óbice para que ele seja adotado.

serve de anteparo ao monarca: “não podia existir ordem melhor do que essa, nem mais prudente, nem que fosse maior motivo de segurança do rei e do reino” (Maquiavel, 2017, p. 209).

Poder-se-ia, por fim, objetar que Maquiavel (1994) já havia se demonstrado cético quanto à possibilidade de mudanças, especialmente ante circunstâncias em que um regime político tenha demonstrado que os vícios tomaram a vida pública. Com efeito, o mesmo Maquiavel (1994) afirma que os príncipes devem organizar leis para que os principados durem para além de sua morte. Quanto às leis, ele também afirma que, se forem adequadamente organizadas, serão elas que promoverão ao longo do tempo a virtude, isto é, na medida em que as ordens são compostas de modo a assegurar a duração do governo para além de um príncipe virtuoso, são elas e não mais o príncipe que promoverá a duração do regime. Deste modo, torna-se possível, inclusive, reorientar a forma como o governo da cidade é organizado e, ao longo do tempo, encaminhá-lo no sentido da sua duração.

3.2.

O governo dos aristocratas: os poucos e os muitos

Conforme se afirmou no preâmbulo deste capítulo, após tratar da monarquia, Espinosa (2009b) avança expondo os fundamentos e as instituições que caracterizam a república aristocrática. Somente após descrevê-la retoma Maquiavel (1994) através de uma citação no capítulo X do *Tratado Político*, destinado à demonstração da solidez dos fundamentos expostos nos capítulos VIII e IX, anteriores à referida citação. Neste caso, a citação aos *Discorsi*, mais especificamente de uma passagem do capítulo I do livro 3, tem conteúdo crítico, isto é, nela Espinosa (2009b) parece se opor à perspectiva manifestada pelo florentino. Por esta razão, antes que se possa compreender em que medida a crítica espinosana atinge o pensamento maquiaveliano, faz-se necessário analisar a estrutura básica do governo aristocrático conforme disposta no TP.

Para tanto, far-se-á uma escolha. Como também já se adiantou são dois os capítulos em que Espinosa (2009b) trata dos fundamentos do governo

aristocrático, aqueles de número VIII e IX, afora o capítulo X em que se realiza a demonstração quanto à durabilidade destes fundamentos. Observa-se, portanto, uma distinção no que toca à forma de tratamento empregada na exposição e na demonstração do regime monárquico. No caso deste, havia apenas dois capítulos, um para exposição dos fundamentos, o de capítulo VI, e outro para sua demonstração, o de número VII. A razão para tanto se verifica quando se compreende que o capítulo IX trata do estado aristocrático que é governado segundo um princípio federativo, enquanto o capítulo VIII trata deste mesmo estado na forma unitária. Em que pese os princípios fundamentais de cada uma destas espécies se mantenham, há algumas diferenças na composição institucional dadas em função destas duas formas de organização do território.

Neste caso, as instituições que serão analisadas na presente seção são aquelas expostas no capítulo VIII, que trata de um estado unitário, por uma razão básica. Se for possível alguma correlação entre a República Romana e a descrição espinosana, há de ser com aquela relativa ao estado unitário, uma vez que durante toda a narrativa maquiaveliana a cidade de Roma é a capital da república⁴⁵, já era durante a monarquia e continuaria sendo mesmo ao longo do período de declínio do regime republicano⁴⁶. A forma unitária pressupõe “um estado aristocrático que tem o nome de uma só urbe, capital de todo o estado” (Espinosa, 2009b, p.119), enquanto na forma federativa, para garantir alguma proporção entre as urbes autônomas que a compõem, não tem uma capital, ao menos não se assim se considerar não apenas a cidade que é a sede do governo, mas uma cidade com direitos semelhantes às demais em face da federação. No estado aristocrático-federativo proposto por Espinosa (2009b, p. 124) para a cidade que sedia o governo “deve indicar-se um lugar, numa aldeia ou numa urbe que não tenha direito a voto”⁴⁷. Portanto, a capital deste estado é mais um local simbólico, mas

45 Neste sentido, no capítulo V do livro 1, por exemplo, Roma, a urbe, é tratada como capital da república. Na passagem em questão, instituíram-se magistrados para investigar uma conspiração tramada contra o regime republicano em uma província romana, “o povo os investiu também de autoridade para examinar, na capital, a conduta de todos os que, por meios escusos, ambicionavam apoderar-se do consulado e outros cargos públicos” (Maquiavel, 1994, p. 34 – grifos próprios).

46 Em que pese tangencie a questão, Maquiavel (1994) não avança sobre o período do Império Romano.

47 No capítulo em que trata das aristocracias federais, Espinosa (2009b, p. 120) reconstrói esta hipótese ante os riscos que esta urbe se transforme em uma cidade como as demais e, com isso, torne-se indistinguível. Quanto à alternativa de deixar o Estado sem uma capital fixa, isto implicaria “que seriam uns milhares de homens a ter de sair frequentemente para fora das urbes, ou

não uma cidade que efetivamente tem o mesmo direito junto ao Estado como um todo.

Na verdade, é, mais uma vez, o próprio Espinosa (2009b, p. 89) quem sugere esta aproximação: “[o]s patrícios costumam frequentemente ser cidadãos de uma só urbe, que é a capital de todo o estado, de maneira tal que a cidade ou república toma o nome desta, como outrora a romana e, hoje em dia, a veneziana e a genovesa”. Em todo o caso, o princípio básico para a ordenação de um estado aristocrático é a regra da proporcionalidade. Segundo ela se deve buscar manter uma proporção entre o número de patrícios e o de plebeus que, em se tratando de uma cidade de tamanho mediano, cuja dimensão populacional em breve será declinada, “deve ser aproximadamente de um para cinquenta” (Espinosa, 2009b, p. 96), isto é, um patrício para cada cinquenta plebeus. Esta proporção áurea deve ser resguardada na composição do Estado e orientará a organização de suas principais instituições. Não há, no entanto, objeção que esta proporção seja superior à razão de 1/50, o que implicaria ser possível, inclusive, que no Estado habitassem mais patrícios do que plebeus. O que se deve evitar para assegurar a durabilidade do estado aristocrático é a diminuição desta proporção⁴⁸. Trata-se, portanto, de um direito fundamental desta forma de governo: que se conserve a proporção mínima entre patrícios e plebeus.

É esta lei que assegura a liberdade do Estado na medida em que é a partir dela que se produz um grande número de patrícios, o que impede a concentração do poder nas mãos de poucos e, eventualmente, de apenas um. Evitar essa concentração é, sobretudo, uma medida destinada à conservação da forma aristocrática, porque pretende impedir que esta se transforme em um regime monárquico: “quando se depõe um monarca não se faz uma mudança de estado, mas só de tirano, ao passo que, no estado aristocrático, tal não pode acontecer sem o desabamento do estado” (Espinosa, 2009b, p. 93). Enquanto a monarquia se desenvolve em torno de uma figura central, o rei, em face de quem, como se viu a ter que reunir, hoje neste, amanhã naquele lugar”. Por isso, ele sugere outro mecanismo, qual seja: uma vez constituído o governo, como não se deve alterar regularmente sua constituição, não há razão para crer que seja necessário ter uma capital. Basta que os assuntos sejam decididos pelas cidades e que delegados de umas sejam enviados às outras para debater o assunto (Espinosa, 2009b, p. 122).

48 Neste sentido, no mesmo parágrafo da citação anterior, Espinosa (2009b, p. 96) afirma: “[c]om efeito, o número de patrícios pode ser muito maior que o da multidão e a forma do estado conserva-se. Só na escassez é que existe perigo”.

na seção anterior, deve-se buscar instituir mecanismos de controle, sem que isto implique que se remova também sua majestade, no regime aristocrático, por seu turno, qualquer tentativa de concentração do poder implicaria na infringência da proporção áurea e, por conseguinte, consubstanciaria um ataque à própria forma do Estado.

Para assegurar que a aristocracia não se transforme em monarquia, as instituições devem guardar algumas diferenças daquelas anteriormente trabalhadas. Em princípio, o exército se mantém formado por súditos, uma vez que é “sem dúvida um disparate excluir os súditos do exército” (Espinosa, 2009b, p. 92), mas não se exclui a possibilidade de contratação de mercenários “quando a coisa exige, seja para sua [dos patrícios] defesa e para reprimir revoltas” (Espinosa, 2009b, p. 93). Em razão disto, deve-se pagar uma recompensa aos súditos que prestam serviço militar, afinal, se se paga aos estrangeiros, é necessário manter a isonomia quanto aos próprios súditos⁴⁹, os quais teriam ainda direito de comprar as terras que habitam ou cultivam⁵⁰.

A outra instituição que mantém relação com aquilo que já havia sido tratado na seção anterior é a assembleia. Naquele caso, sua composição era dada em razão de um mecanismo que possibilitava a todos os súditos a partir de determina idade participarem deste órgão, nisto se mantém as semelhanças. Com efeito, a forma de indicação é essencialmente distinta. Enquanto na monarquia o príncipe escolhe entre os súditos inscritos em uma lista própria, aqueles que serão seus conselheiros, na aristocracia são os próprios aristocratas – ou patrícios – que fazem esta escolha, também a partir de uma lista previamente confeccionada para tal finalidade. Esta eleição é realizada pela assembleia que reúne todo o patriciado, o Conselho Supremo do estado aristocrático, órgão responsável por todas as decisões que, em comparação com a monarquia, pertenciam ao rei. O Conselho Supremo se constitui, portanto, como órgão de representação da soberania, ou seja, é ele quem detém o poder sobre o Estado⁵¹.

49 Segundo Espinosa (2009b, p. 93): “na medida em que os súditos estão excluídos tanto das deliberações como das votações, eles serão considerados como estrangeiros e, por isso, não devem ser contratados para o exército em condições piores que os estrangeiros”.

50 Segundo Espinosa (2009b, p. 94): “os campos e herdades deste estado não deverão ser alugados, mas vendidos aos súditos na condição de eles também descontarem, cada ano, uma parte do rendimento”.

51 Segundo Espinosa (2009b, p. 97): “[a] tarefa deste conselho será criar e ab-rogar leis e escolher os colegas patrícios e todos os funcionários do estado”.

O rei, portanto, precisa absolutamente de conselheiros, mas um conselho deste tipo de modo algum. Depois, os reis são mortais e os conselhos, pelo contrário, são eternos: assim, a potência do estado, uma vez transferida para um conselho suficientemente grande, nunca torna à multidão (Espinosa, 2009b, p. 89).

São os conselhos que asseguram a durabilidade das repúblicas, uma vez que, a partir do momento de sua constituição, a assembleia geral dos patrícios exerce a tarefa de indicar pessoas para se tornarem, elas próprias, patrícios e tomarem assento neste órgão da república. Uma vez constituída, ela dispensa a presença de qualquer autoridade que lhe instrua quanto à reprodução dos meios que garantem a sua duração, porque é este mesmo conselho o responsável pela sua conservação, dada em razão da preservação da proporção entre patrícios e plebeus. Deste modo, conhece-se mais uma distinção característica das repúblicas: os conselhos, enquanto sejam capazes de reproduzir os princípios que lhes fundamentam tem durabilidade indeterminada, já que, diferentemente dos reis que são mortais, os conselhos, que não se confundem com seus membros, “são eternos”. Neste caso, a eternidade não implica essencialmente duração infinita, afinal todas as construções humanas estão sujeitas ao tempo. Com efeito, um estado aristocrático bem organizado, aquele que internalizou a virtude, deve ser capaz de se opor à fortuna e prolongar sua duração indeterminadamente. No caso particular das repúblicas aristocráticas, na medida em que o patriciado se constitui como titular do exercício do poder soberano e considerando-se que esta forma de governo pode organizar-se no sentido de preservar seus fundamentos, o poder se manterá nas mãos dos patrícios indeterminadamente, sem que o Estado se transforme em monárquico ou em democrático.

Entretanto, assim como nos principados é necessário manter a constância da vontade do soberano, isto é, deve-se evitar que contraordens revoguem ordens anteriores instruídas para se evitar a ruína do Estado. No caso das aristocracias há uma regra essencial que não pode ser violada, qual seja: a regra da proporcionalidade entre patrícios e plebeus. A questão se volta, enfim, em buscar um mecanismo institucional para que se controlem os patrícios reunidos no Conselho Supremo, de modo a se evitar que eles, por alguma razão, permitam a redução da proporção áurea sugerida por Espinosa (2009b).

Não há, portanto, nada que se possa instituir de mais útil à salvação comum, se ponderarmos tudo corretamente, que subordinar este conselho supremo a um outro, constituído por alguns patrícios, cuja única tarefa seja vigiar para que os direitos do estado, respeitantes aos seus funcionários e aos conselhos, se conservem inviolados e que, por isso, tenham o poder de chamar a julgamento e condenar, segundo os direitos constituídos, qualquer funcionário do estado que seja delinquente, isto é, que pecou contra os direitos que respeita à sua função (Espinosa, 2009b, p. 99).

Este órgão é o Conselho de Síndicos, o qual é constituído pelo Conselho Supremo entre seus membros maiores de sessenta anos⁵², de modo que os síndicos concentrem a autoridade⁵³ sob o Estado e, para exercê-la, também detenham parcela do poder⁵⁴. Sua função é exercer a fiscalização do Conselho Supremo e demais instituições do Estado⁵⁵ para que eles não atentem contra os próprios fundamentos do governo aristocrático. Por isso, os síndicos tampouco devem resumir-se a um número ínfimo de patrícios, uma vez que não pode resumir em poucas mãos o poder, sob pena deste processo degenerativo resultar na transformação do regime em monarquia. Os membros deste conselho devem ser escolhidos entre os patrícios, de maneira que, ao menos, onze síndicos prestem serviços diariamente⁵⁶ na fiscalização das atividades dos conselhos e demais funcionários do Estado. Considerando-se, que eles são vitalícios⁵⁷ e que aqueles que prestam serviços diários devem fazê-lo por até seis meses, só podendo ser reconduzidos à rotina de serviços diários após três anos⁵⁸ – no restante do tempo,

52 Segundo Espinosa (2009b, p. 99): “para que não se tornem arrogantes com um mandato demasiado longo, só devem ser escolhidos para este cargo [síndico] os que atingirem sessenta anos ou mais e desempenharam tarefas no senado”.

53 Ainda assim, os síndicos não detêm toda a autoridade, uma vez que o poder de os indicar se mantém sob o domínio do Conselho Supremo e, caso sua autoridade seja omissa, que todo e qualquer patrício pode provocar este último conselho para que decida quanto à necessária recomposição da proporcionalidade entre o número de síndicos e o de patrícios.

54 Espinosa (2009b, p. 100): “para que este conselho [de síndicos] possa desempenhar em segurança a sua tarefa, deve ser-lhe atribuída uma parte do exército, à qual ele possa dar as ordens que quiser”.

55 A tarefa dos síndicos é, segundo Espinosa (2009b, p. 100), “vigiar para que os direitos do estado se conservem inviolados”.

56 Segundo Espinosa (2009b, p. 103): “o direito de propor matérias a serem aí decididas convém que esteja nas mãos do seu presidente, o qual, com outros dez ou mais síndicos, estará lá diariamente para ouvir as queixas e acusações secretas da plebe relativas aos funcionários e proteger, se a matéria o exigir, os acusadores, e bem assim convocar o conselho, mesmo antes da data estabelecida para as reuniões ordinárias”.

57 Segundo Espinosa (2009b, p. 99), os síndicos “devem ser escolhidos vitaliciamente (...). Mas para que não se tornem arrogantes com um mandato demasiado longo, só devem ser escolhidos para este cargo os que atingiram sessenta anos ou mais e desempenharam tarefas no senado”.

58 Segundo Espinosa (2009b, p. 103): “[t]al presidente, bem como os que diariamente se reúnem com ele, devem ser escolhidos pelo conselho supremo, obviamente dentre o número dos síndicos, não vitaliciamente, mas por seis meses só renováveis passados três ou quatro anos”.

eles permanecem síndicos e participam das reuniões do Conselho de Síndicos, apenas não prestam serviços diários, uma vez que este conselho, como os demais, reúne-se algumas vezes por ano –, tem-se que seriam necessários não menos do que sete grupos de onze síndicos para que o conselho pudesse funcionar diariamente sem se repetir no triênio. Seriam necessários, pois, no mínimo setenta e sete síndicos vitalícios, cuja proporção em relação à população de patrícios respeita a mesma regra que se guarda na razão entre patrícios e plebeus⁵⁹.

Apesar de alguma similaridade, quando se observa a função referente à garantia do cumprimento das leis do Estado, os síndicos não devem ser confundidos com os juízes. Criticando a postura dos genoveses, que escolhiam seus juízes entre os estrangeiros, Espinosa (2009b, p. 111) afirma que parece “absurdo instituir que sejam chamados estrangeiros, e não patrícios, para interpretar as leis”. Há que se designar, portanto, entre os patrícios um número suficiente amplo de juízes⁶⁰ para mediar os litígios, os quais venham a emergir opondo os habitantes deste Estado. Entretanto, esta tarefa não se identifica com aquela que é desempenhada pelos síndicos, os quais são guardiões dos direitos fundamentais do Estado e têm, para tanto, competência para controlar as decisões do Conselho Supremo, enquanto os juízes devem interpretar as leis emanadas deste conselho.

Na aristocracia espinosana, o número de patrícios deveria comportar ainda um contingente suficiente para compor o senado, órgão cujas funções se destinam a fazer “promulgar os direitos do estado, ordenar as fortificações das cidades segundo os direitos, conceder patentes ao exército, impor tributos aos súditos e aplicá-los, responder aos embaixadores estrangeiros e decidir para onde devem ser enviados os próprios” (Espinosa, 2009b, p. 103). Os senadores, que perfazem um número de “aproximadamente quatrocentos, isto é, aproximadamente a duodécima parte dos patrícios” (Espinosa, 1009b, p. 104), teriam mandatos de um ano. Com efeito, apenas uma fração deles prestaria serviços diariamente, os quais devem ser chamados de cônsules, cujo mandato não

59 Segundo Espinosa (2009b, p. 99): “o número de síndicos deve estar para o número de patrícios como o número destes para o da multidão, isto é, na proporção de 1 para 50”.

60 Segundo Espinosa (2009b, p. 111): “no que respeita ao número de juízes, a proporcionalidade desta situação não exige nenhum número especial, ainda que, tal como no estado monárquico, deva também neste atender-se principalmente a que sejam mais numerosos do que aqueles que poderiam ser corrompidos por um homem privado”.

passaria de dois ou três meses por ano⁶¹. Portanto, ao longo de um ano, os senadores seriam divididos em – quatro ou seis – seções, as quais nomeariam não menos do que trinta cônsules entre os membros do senado para realizar diariamente as tarefas que competem a este órgão.

Com base na proporção de senadores em face do número de patrícios que compõem o Conselho Supremo é possível estimar o tamanho do estado médio sobre o qual se baseiam os cálculos espinosanos. Sendo os quatrocentos senadores a duodécima parte dos patrícios, seriam necessários não menos do que 4.800 (quatro mil oitocentos)⁶² patrícios, aos quais corresponderia uma população plebeia de 240.000 (duzentos e quarenta mil) pessoas. O tamanho do Estado médio de Espinosa (2009b) é dado, neste sentido, pela soma do número total de patrícios e de plebeus, o que perfaz uma população de aproximadamente 244.800 (duzentos e quarenta e quatro mil e oitocentos) habitantes. Para se dimensionar mais adequadamente esta proporção, basta imaginar um país cuja população se aproxime da brasileira. Em um contingente populacional de aproximadamente 200.000.000 (duzentos milhões) de pessoas, oitocentas vezes mais que o estado médio espinosano, deveria haver 4.000.000 (quatro milhões) de patrícios, dentre os quais 80.000 (oitenta mil) seriam síndicos – ou guardiões da constituição⁶³.

61 Segundo Espinosa (2009b, p. 108): “[o]s senadores, escolhidos, como já dissemos, por um ano serão divididos em quatro ou em seis seções. A primeira delas presidirá o senado durante os primeiros três ou dois meses (...). Em seguida, escolher-se-ão alguns, à sorte ou por voto, da primeira seção, os quais com o presidente e o vice-presidente da mesma seção, substituirão o senado enquanto ele estiver dissolvido (...), a quem a seguir chamaremos de cônsules”. No parágrafo seguinte, Espinosa (2009b, p. 109), ainda afirma que pode ser difícil precisar o número exato de cônsules em razão das divisões possíveis dentro do mandato, mas o fato é que “se forem escolhidos só trinta, ou perto disso, para dois ou três meses, serão mais do que aqueles que poderiam ser corrompidos em tão pouco tempo”.

62 Esta é, com efeito, uma proporção maior do que a que se teria caso se tomasse por base o número mínimo de síndicos. Nesta outra hipótese, o mínimo de patrícios, considerada a proporção de 1/50, seria de 3.850 (três mil oitocentos e cinquenta), o que implicaria numa população plebeia de 192.500 (cento e noventa e duas mil e quinhentas) pessoas. Considerando-se, que os síndicos devem ser escolhidos entre os mais idosos não é prudente que o número seja dado em razão apenas destes. Afora o fato de que o próprio Espinosa (2009b, p. 94) afirmar que “os membros deste conselho [o conselho supremo], num estado de dimensão média, devem ser por volta de cinco mil”, valor mais próximo do encontrado a partir do volume de senadores do que de síndicos.

63 Para estressar ainda mais o argumento, segundo dados do Conselho Nacional de Justiça (2019, p. 72 – 73) relativos ao ano de 2018, considerando-se que entre o número total de juízes de 2ª instância – 2.449 – 70% deles trabalham nos tribunais de justiça (TJ), já que esta é a proporção do tamanho da justiça estadual ante o volume total de magistrados do país, o Brasil tem aproximadamente 1.670 desembargadores nos TJs, os quais têm competência para julgar a constitucionalidade de atos normativos editados em dissonância com as constituições estaduais. Para fins do argumento, trabalhar-se-á com este número, ainda que o total de desembargadores não poderia ser identificado ao número de síndicos, uma vez que nem todo desembargador tem

Em resumo, a estrutura institucional da república aristocrática antevista por Espinosa (2009b, p. 116) está assentada sobre dois pilares fundamentais:

[Q]ue a plebe fosse mantida à distância tanto dos conselhos como dos votos. O poder soberano estará, por conseguinte, nas mãos de todos os patrícios, mas a autoridade nas dos síndicos e, finalmente, o direito de convocar o senado e propor as coisas a serem nele decididas respeitantes à salvação comum nas dos cônsules, escolhidos dentre o próprio senado.

Neste sentido, o estado aristocrático é aquele em que governam os patrícios e apenas eles, os quais são escolhidos pelo órgão supremo da república – o Conselho Supremo. Para fiscalizar este conselho, deve-se criar outro, o Conselho de Síndicos, os quais serão guardiões das leis fundamentais do Estado, especialmente da proporcionalidade entre patrícios e plebeus. Como se trata de um conjunto grande de patrícios, para operacionalizar as ações do dia a dia do governo ordena-se também um senado, instituição que nomeará entre os seus membros algumas dezenas de cônsules que, pelo breve período de seu mandato, serão responsáveis pela administração da coisa pública. É esta estrutura institucional da aristocracia que Espinosa (2009b, p. 129) oporá a Maquiavel (1994, p. 301⁶⁴) no capítulo X do Tratado Político:

A primeira causa porque se dissolvem os estados deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos Discursos sobre Tito Lívio, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com ele o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer por acaso como pela ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude.

competência para julgar a inconstitucionalidade de uma norma, em razão da cláusula de reserva de plenário. Aos desembargadores dos TJ's, somam-se os 11 ministros do Supremo Tribunal Federal, que tem competência para julgar a constitucionalidade de atos normativos em face da Constituição da República de 1988, ter-se-ia então não mais do que 1.671 síndicos, quando a proporção áurea sugeriria 80.000. Mesmo que se queira considerar a hipótese do controle difuso de constitucionalidade, o Brasil não tinha em 2018 mais do que 18.141 magistrados.

64 Logo nas primeiras linhas do capítulo I do livro 3 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 301) afirma o seguinte: “[c]omo falo aqui das entidades complexas, como as repúblicas e as religiões, vale esclarecer que só são salutares as alterações que as fazem renovar-se, retornando ao seu princípio”. Logo adiante: “[é] evidente que, quando tais entidades não se podem renovar, perecem. O caminho a seguir para a renovação é, como já se disse, o de reconduzi-las ao seu princípio. De fato, há no princípio das religiões, das repúblicas e das monarquias, uma certa virtude que lhes permite reaver seu impulso original. E como o curso do tempo altera necessariamente aquela virtude, todos os seres sucumbem se algo não lhes faz voltar ao seu princípio”.

São, portanto, três as causas que podem socorrer o estado aristocrático para se evitar a sua decadência: a fortuna, as leis ou a virtude de um homem. Quanto à fortuna, já se sabe que, da perspectiva da sua teoria crítica, não se trata de deixar à própria sorte o tratamento dos acontecimentos que podem provocar a ruína de um Estado. Pelo contrário, tanto Maquiavel (1994, 2017), quanto Espinosa (2009b)⁶⁵ propõem internalizar às dinâmicas das formas de governo os mecanismos necessários para que estas possam perdurar. No capítulo citado na transcrição acima, o próprio florentino critica a ausência de virtude em Roma quando da invasão dos gauleses⁶⁶ e, já na conclusão deste ponto do texto dos *Discorsi*, afirma:

[E]m qualquer ordem social, seja uma religião, um reino ou uma república, nada é mais necessário do que assegurar a prosperidade natural que tem o seu princípio, fazendo-o de forma tal que ela se mantenha, graças à excelência das leis e ao exemplo de cidadãos virtuosos, e não à influência de forças estrangeiras. Embora este último meio possa ter excelentes resultados, como demonstra o exemplo de Roma, é de tal modo perigoso que se deve temê-lo, em vez de querer usá-lo (Maquiavel, 1994, p. 304)

Neste sentido, uma vez afastada a hipótese da conservação pela sorte, “[a] ordem de uma república depende, conseqüentemente, ou da sabedoria de um só, ou do poder de uma instituição” (Maquiavel, 1994, p. 302). É neste ponto que as perspectivas se separam, uma vez que Espinosa (2009b) passa a criticar dois dos mecanismos maquiavelianos para promover o “retorno aos princípios”: a (i) ditadura e os (ii) tribunos da plebe. Na verdade, apenas esta última instituição é diretamente citada no capítulo I do livro 3 dos *Discorsi*, mais precisamente quando Maquiavel (1994, p. 302) aponta que “as instituições que renovaram a República Romana foram os tribunos do povo, os censores, e todas as leis promulgadas contra a ambição e o orgulho dos cidadãos” (Maquiavel, 1994, p. 302).

65 No trecho que se segue imediatamente à transcrição acima, Espinosa (2009b, p. 129) afirma: “[e] não podemos duvidar que é uma coisa de maior importância e que onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado o remédio adequado a este mal, ele não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável”.

66 Na passagem em questão, Maquiavel (1994, p. 302) afirma: “[e]sse desastre foi, portanto, necessário para revigorar as instituições que davam força ao Estado, e para fazer sentir ao povo que era indispensável manter a religião e a justiça, e cercar de estima aos cidadãos virtuosos, dando mais importância às virtudes do que às enganosas vantagens que pode ter sua omissão”.

Todavia, em ambos os casos, a tendência à centralização do poder que estas instituições promovem é o problema, uma vez que os mecanismos institucionais de conservação da forma aristocrática são, na perspectiva do pensador de Amsterdã, essencialmente amplos do ponto de vista de sua composição subjetiva. Para Espinosa (2009b), a fórmula institucional do estado aristocrático deve contar com um órgão, que ele orienta ser o Conselho de Síndicos, para se garantir a manutenção, pela via da conservação da proporção áurea, da proporcionalidade entre patrícios e plebeus. Se, por um lado, é verdade que o livro 3 é voltado a “demonstrar como o exemplo de simples cidadãos contribuiu para a grandeza romana, exercendo considerável influência sobre aquela república” (Maquiavel, 1994, p. 304); por outro, também o é que o florentino aponta para os mecanismos institucionais, não resumindo a questão à virtude dos sujeitos que ocupam determinadas posições junto à cúpula do Estado.

Este mesmo capítulo I traz consigo, além da menção aos tribunos, aos censores e às leis que continham a ambição e o orgulho dos cidadãos, ao menos mais um exemplo de instituição que cumpre o papel de reconduzir o Estado aos seus fundamentos. Este exemplo retoma as virtudes institucionais da monarquia francesa, cujo

[G]overno, mais do que qualquer outro, está sujeito ao império das leis e das instituições. São os parlamentos, e sobretudo o de Paris, que conservam e controlam o Estado. A constituição do Estado é revigorada toda vez que há uma sentença contra um dos príncipes do reino, ou um julgamento contra o próprio rei (Maquiavel, 1994, p. 304).

Antes que se diga, não se pode negar que o exemplo da monarquia não é essencialmente extensível da perspectiva espinosana à república qualquer que seja sua configuração, uma vez que o esforço de Espinosa (2009b) era precisamente afastar a possibilidade de transformação do regime republicano em monárquico. Ainda assim, deve-se notar que o florentino se socorre de uma constituição que ele próprio já havia apontado como portadora de alguma virtude. Diz-se alguma virtude, uma vez que ele não orienta que se imitem instituições, mas que se compreendam seus fundamentos e, no caso da constituição da monarquia francesa, Maquiavel (1994, 2017) já havia indicado que suas ordenações não portavam virtude suficiente para serem reproduzidas pelo príncipe que

pretendesse ordenar Florença e conquistar a Itália⁶⁷. Neste caso, ambas as ordens mencionadas na passagem anterior, quais sejam: a assembleia e os juízes; já haviam sido apontadas como mecanismos de contenção aos delírios tirânicos do rei, bem como são instituições compostas por diversos sujeitos e, nesta medida, consentâneas à perspectiva do pensador de Amsterdã, ao menos quando à ordenação de um Estado monárquico.

A questão que emerge é: por que o florentino, defensor do “povo em armas” como guardião da liberdade na República Romana, recomendaria para a monarquia mecanismos preservação da forma do governo como leis e instituições, cuja função era dispersar o poder evitando sua concentração nas mãos do príncipe, ao passo que, em uma república, ele incorporaria a tendência à concentração do poder e, conseqüentemente, induziria a transformação do regime republicano em autocracia? Para responder a esta pergunta, é necessário retornar à crítica espinosana e, analisando-a mais detidamente, compreender em que medida ela atinge o pensamento maquiaveliano.

Quanto à ditadura (i), deve-se notar que a hipótese de que esta instituição é, de início, um mecanismo para se promover o retorno aos princípios foi levantada pelo próprio Espinosa (2009b, p. 129 – 130):

O primeiro remédio que me ocorreu para este mal foi nomear-se, a cada cinco anos, um ditador supremo por um ou dois meses, com direito de investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, conseqüentemente, restituir o estado ao seu princípio.

Enquanto reproduzia a passagem dos *Discorsi*, o pensador de Amsterdã se referia ao florentino em terceira pessoa, mas neste trecho a ideia da ditadura teve no próprio Espinosa (2009b) o seu fundamento. No contexto específico do capítulo I do livro 3, o exemplo da invasão dos gauleses é, inclusive, utilizado em outro sentido, qual seja: um dos exemplos de como as instituições romanas

67 Neste sentido, as notas de rodapé de número 30 e 42 da seção anterior deste capítulo apontam duas diferenças essenciais entre a monarquia constitucional francesa e aquela que o florentino buscava instruir no *Príncipe*, quais sejam: a França era uma nação marcada pela desigualdade, ao passo que em Florença havia igualdade e; as expedições de conquista da monarquia francesa sobre a Itália foram marcadas pela preferência dada à cavalaria, arma em que participa essencialmente a aristocracia, em detrimento da infantaria, isto é, do “povo em armas”. Também nos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 171) critica a licenciosidade dos franceses quanto aos costumes: “onde não existe a virtude nada se pode esperar de bom; por isso não se pode, em nossos dias, contar com muitos países nos quais reina a corrupção, especialmente com a Itália – embora a França e a Espanha estejam longe de escapar a esta licença generalizada dos costumes”.

“começaram a perder sua pureza”, como “quando o exército romano foi ao encontro dos gauleses”, circunstância em que “em vez de punir os três Fábios, que tinham entrado em combate com os gauleses, contra a norma do direito das gentes, os romanos os nomearam tribunos” (Maquiavel, 1994, p. 301). Quanto à crítica à instituição dos tribunos consulares, mais adiante ela será retomada.

Por enquanto, basta compreender que para chegar à ditadura, Espinosa (2009b) reúne duas ideias que, ainda assim, remetem ao próprio texto maquiaveliano: (a) a forma com que Roma lidou com a invasão dos gauleses e; (b) o prazo que em Florença se apontava como necessário respeitar para que o governo não se corrompesse. No capítulo XXIX do livro 2 dos *Discorsi*⁶⁸, Maquiavel (1994, p. 283) relata que “quando os gauleses se aproximaram de Roma, a cidade, que tinha tantas vezes designado ditadores para fazer face à invasão dos volscos e à agressão de outros povos vizinhos, não adotou esta medida”. É, portanto, o próprio florentino (a) quem sugere, a partir das próprias práticas romanas, a ditadura como alternativa para se enfrentar a ameaça posta pelos gauleses. Quanto ao prazo de cinco anos presente na hipótese espinosana (b), a indicação se refere a uma passagem do próprio capítulo I do livro 3:

Os que governavam a república de Florença entre 1434 e 1494 diziam, a esse propósito, ser necessário refazer o governo a cada cinco anos, se se quisesse mantê-lo. ‘Refazer o governo’, pare eles, era fazer renascer no espírito dos cidadãos o medo ao castigo e o respeito pelas instituições, com a eliminação dos que tinham agido mal; de fato, quando a lembrança desses castigos se apaga, os homens passam a usar novas impropriedades, e se estendem as reclamações. É necessário, portanto, prevenir este mal fazendo com que o Estado retorne ao seu princípio (Maquiavel, 1994, p. 302 – 303).

Ainda que Espinosa (2009b) soubesse a forma do governo de Florença no período mencionado nesta passagem⁶⁹, não se pode crer que desconhecesse que o argumento maquiaveliano reconhecia um *ingenium* popular à República Romana,

68 O livro 2 dos *Discorsi* é o mais curto dos três que compõem a obra, o capítulo em questão, o de número XXIX, é um dos últimos deste livro e, ao longo deste trecho do livro, o próprio Maquiavel (1994, p. 284) informa que prosseguirá tratando da fortuna e das virtudes romanas que se seguiram à invasão dos gauleses no início do livro 3: “para consolidar o poder romano e elevá-lo ao ponto de grandeza ao qual chegou em seguida, a sorte julgou necessário punir aquela cidade – como mostrarei em pormenor no princípio do próximo livro – mas sem lançá-la inteiramente ao abismo”.

69 Segundo Torres (2010, p. 84), nesta passagem o florentino refere-se à “*balia*, gobierno extraordinario dotado de plenos poderes, instaurado en Florencia entre 1434 y 1494”, no entanto, Maquiavel também a identifica este período como “el signo de la decadencia florentina” (Torres, 2010, p. 85).

o qual se encaminhava em sentido contrário à concentração de um poder absoluto nas mãos dos patrícios ou de apenas um. Na verdade, os capítulos V e VI do livro 1, debatidos na seção anterior, explicitam a inclinação republicano-democrática que permeia os *Discorsi*, afora o fato de que o próprio florentino já tinha posto o problema da reforma do Estado no capítulo XVIII do mesmo livro 1⁷⁰. Neste caso, o tema em debate se refere às alternativas para se “manter o governo livre numa cidade corrompida” (Maquiavel, 1994, p. 75). Em princípio, a leitura conjunta destes capítulos permite compreender que: “onde o desregramento é universal, não há leis nem instituições que o possam reprimir” (Maquiavel, 1994, p. 75). Este desregramento ocorre na medida em que “as leis e instituições estabelecidas na origem de uma república, quando os cidadãos eram virtuosos, se tornam insuficientes quando eles começam a se corromper” (Maquiavel, 1994, p. 75). Neste caso, também Espinosa (2009b, p. 132) reconhece que mesmo a autoridade dos Síndicos “não pode, contudo, fazer com que não aumentem os vícios que é impossível proibir por lei, como são aqueles em que os homens demasiado ociosos caem e dos quais resulta, não raro, a ruína do estado”.

A corrupção, neste sentido, é um processo em que os vícios se alastram pela sociedade, uma vez que, com o passar do tempo e, com ele, a sucessão de gerações, corroem-se os fundamentos do Estado⁷¹, em razão da transformação das dinâmicas afetivas que se ordenaram no momento da sua constituição. O retorno aos princípios tem, portanto, a pretensão de reinstituir aquela a dinâmica que se constituiu em algum momento do passado e que fora capaz de se institucionalizar de forma duradoura com vistas à afirmação da liberdade do seio do governo constituído. A dificuldade para tanto reside na constatação de que:

É necessário ser um homem de bem para reformar a vida política e as instituições de um Estado, mas a usurpação violenta do poder pressupõe um

70 Sobre a interpretação conjunta dos capítulos I do livro 3 e XVIII do livro 1, conforme a hipótese interpretativa desenvolvida por Torres (2010, p. 88): “[l]a lectura conjunta de *Discorsi* I.18 y III.1 nos ha permitido ampliar la relación entre Machiavelli y la interpretación de Spinoza”.

71 Neste sentido, Maquiavel (1994, p. 75) afirma no capítulo XVIII do livro 1 dos *Discorsi* o seguinte: “as leis e as instituições estabelecidas na origem de uma república, quando os cidadãos eram virtuosos, se tornam insuficientes quando eles começam a se corromper” e; logo adiante, arremata: “as instituições abrangiam a autoridade do povo, do Senado, dos tribunos, dos cônsules, a maneira de eleger os magistrados, e o processo legislativo. Os fatos pouco mudaram essas instituições. O mesmo não aconteceu, contudo, com as leis que disciplinam os cidadãos, como as leis sobre o adultério, o luxo, a conspiração e todas as demais que se tornaram necessárias devido à mudança sucessiva dos costumes”.

homem ambicioso e corrupto. Assim raramente acontecerá que um cidadão virtuoso queira apossar-se do poder por meios ilegítimos, mesmo com as melhores intenções; ou que um homem mau, tendo alcançado o poder, queira fazer o bem, dando boa utilização ao poder que conquistou com o mal (Maquiavel, 1994, p. 77).

O mesmo problema é colocado por Espinosa (2009b, p. 130), quando afirma que para haver proporcionalidade na indicação do ditador, seria necessário fixar um prazo, no entanto, “neste caso, todos os desejosos de glória disputariam com maior afã essa honra, sendo certo que em paz não se olha tanto à virtude como à opulência, de modo que quanto mais soberbo é alguém, mais facilmente chega as honras”⁷². O desejo de glória assume nesta passagem uma das formas de ambição típica do patriciado⁷³, uma vez que se expressa como desejo de governar, no entanto, aqui ele se converte em desejo de dominação. Esta conversão é a mesma que Maquiavel (1994, p. 121) critica ao debater os conflitos instalados em Roma quando da discussão da Lei Agrária, os quais “levaram a república à ruína”. As desordens que se originaram das discussões em torno desta lei provocaram uma guerra civil, a qual criou condições para a ascensão ao poder de César⁷⁴ e culminaram com a transformação da república em império, acontecimento do qual Espinosa (2009b, p. 130)⁷⁵ busca prevenir o estado aristocrático. À guisa de

72 Continuando seu raciocínio, o próprio Espinosa (2009b, p. 130) arremata: “[q]uiçá por este motivo, os romanos costumavam nomear um ditador, não numa data estabelecida, mas quando coagidos por uma necessidade fortuita”.

73 Comentando precisamente esta passagem do TP, Matheron (1988, p. 168) desta que: “[l]’ambition, dès lors, devient appétit de puissance; de ambition de gloire, nous passons à l’ambition de domination, et, dans l’état civil, de domination politique”.

74 A série de eventos narrada nesta capítulo revela que: “[c]omo os magistrados não podiam remediar a desordem, e tampouco os partidos, cada um procurou um líder que o defendesse. No meio desses distúrbios e dissensões, o povo se voltou para Mário, elegendo-o cônsul quatro vezes (em períodos tão próximos uns dos outros que lhe permitiram fazer-se cônsul três outras vezes). Quanto à nobreza, não tendo outro meio com que se opor ao flagelo, voltou-se para Sila, cumulando-o de favores e tomando-o como líder. Estourou a guerra civil; o sangue correu em torrentes e, depois de muitas vicissitudes, a nobreza alcançou a vitória. Essas comoções agitaram de novo a república nos tempos de César e Pompeu, quando o primeiro era chefe do partido de Mário, e o segundo, do de Sila. A vitória sorriu então a César, que foi o primeiro tirano de Roma, cidade que nunca mais voltou a ser livre” (Maquiavel, 1994, p. 122).

75 Segundo (Espinosa 2009b, p. 130): “[s]em dúvida que este poder ditatorial, na medida em que é absolutamente régio, pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia, mesmo que tal aconteça só por um tempo tão breve quanto se queira”. Com efeito, Maquiavel (1994, p. 54) já havia também criticado César: “[o]s que quiserem saber o que pensavam os escritores terão apenas de ler o que disseram de Catilina. César teria sofrido execração ainda maior, por quem pratica o crime é mais culpado do que quem o planeja”, o que reforça o argumento de que também o florentino não via com satisfação a transformação do regime republicano em monárquico. Considerando-se, neste caso, que é César quem representa o momento derradeiro do declínio da República Romana.

conclusão deste capítulo XXXVII do livro 1, após narrar os fatos que permearam a eclosão da guerra civil, Maquiavel (1994, p. 123) afirma:

A ambição dos poderosos é tal que se num Estado se procura esmagá-la sem piedade, por todos os meios e modos, ela o arrastará na sua queda. Se bem seja verdade que a lei agrária quis escravizar Roma durante três séculos, a cidade se teria perdido antes se o povo, por meio dessa lei e de outras reivindicações, não houvesse conseguido refrear a ambição dos nobres.

Ao longo de três séculos o desejo da plebe de viver livre da opressão do patriciado foi suficiente para conter a ambição deste, contudo, a esta altura da história romana, após os patrícios terem cedido “à plebe, sem excessiva relutância, uma parte das suas honrarias, quando se tratou de ceder-lhes as riquezas, defendeu-as com tal determinação que o povo, para satisfazer sua fome de ouro, teve de recorrer a meios extraordinários” (Maquiavel, 1994, p. 123). Para compreender a maneira como o florentino interpreta este acontecimento, deve-se partir da oposição entre aqueles que lutam por necessidade e aqueles que lutam por ambição. Os últimos representam o desejo das pessoas que “querem possuir mais”, enquanto os primeiros são aqueles que “temem perder o que já ganharam” (Maquiavel, 1994, p. 121). Trata-se da oposição entre os desejos do patriciado, movidos pela ambição, e da plebe, movida pelo desejo de não ser governada, uma vez que, na perspectiva do florentino o problema essencial da Lei Agrária não dizia respeito ao desejo da plebe por terras. Aquela era, antes de tudo, uma luta por necessidade e, por conseguinte, por liberdade. Neste caso, deve-se considerar que “os povos nunca são ingratos por avaros” (Maquiavel, 1994, p. 101)⁷⁶, de modo que foi o desmedimento da ambição do patriciado que moveu a plebe à luta⁷⁷.

O exemplo da lei agrária revela como este conflito “se converte em uma disputa política pela dominação ou pela liberdade” (Torres, 2002, p. 49 – tradução

⁷⁶ Esta passagem é apresentada no capítulo em que o exemplo da ingratidão romana em face de Cipião é debatida. Este personagem da história romana é citado por Espinosa (2009b), quanto da crítica aos tribunos da plebe, ao que se retornará mais adiante nesta seção.

⁷⁷ Comentando os acontecimentos em torno da Lei Agrária, Torres (2002, p. 49) afirma: “[a]l comienzo, [Maquiavelo] trata el tema de manera tal que identifica el deseo siempre insatisfecho de posesión con las ambiciones de la plebe para luego mostrar que detrás del mayor deseo de los nobles – los honores como recompensa por la virtud – se encuentra un deseo mayor por los bienes, deseo que no es más que el deseo de dominar puesto que del estado de desigualdad social se sigue el dominio de los ricos y la pérdida de libertad de los pobres”.

livre)⁷⁸. Portanto, mais importante do que a luta da plebe por terras é a conversão do desejo do patriarcado, que passara de uma defesa do direito à propriedade, já que não se tratava com reforma de abolir a propriedade privada da terra, a uma defesa do acesso privilegiado ao acúmulo riqueza.⁷⁹ Quando esta defesa se tornou intransigente, não restara à plebe alternativa que não fosse lançar mão do seu direito de guerra, como forma de conservar o seu desejo de liberdade. A questão central neste acontecimento é que a ambição dos patrícios não pôde ser contida pelo desejo da plebe. Visto por este ângulo, o significado deste conflito se transforma, deixando transparecer que faltou à República Romana um meio de canalização do conflito agrário, o qual permitisse encaminhar uma alternativa à discórdia que se seguiu, afinal o acionamento da ditadura neste contexto levou a república à ruína. Mas qual seria então a explicação para o reconhecimento da ditadura pelo florentino como uma das instituições responsáveis pela grandeza romana?

Para responder a esta questão, primeiramente, é preciso considerar que a invasão gaulesa é anterior ao processo de corrupção dos valores fundantes da República Romana revelado nos conflitos que se seguiram à Lei Agrária, uma vez que este conflito representa, na narrativa maquiaveliana, as circunstâncias a partir das quais a república declinou de forma irremediável. Até então, os conflitos entre o povo e o Senado não haviam sido estressados ao ponto de promoverem a discórdia, no entanto, já haviam feito despontar o desejo de dominação do patriciado. O exemplo neste caso são os conflitos que se instalaram em torno da criação do Decenvirato, cuja constituição permeia as discussões sobre a ditadura e a questão agrária.

Entre estes dois momentos uma série de acontecimentos⁸⁰ promoveu o

78 No original: “[e]l tratamiento que Maquiavelo da al tema es significativo porque en él plantea no sólo la transición de la disputa por los honores a la disputa por los bienes materiales, sino que, además, completa el paso mostrando que la disputa por los bienes se convierte en una disputa política por la dominación o la libertad” (Torres, 2002, p. 49).

79 Na perspectiva do florentino, o problema central da Lei Agrária era essencialmente o seu efeito retroativo: “procurar reprimir um abuso pela criação de uma lei com efeito retroativo é uma medida errônea” (Maquiavel, 1994, p. 123). Centrar a reflexão na retroatividade da lei revela que a questão não era propriamente a propriedade, mas o seu acúmulo gerado no passado, o qual os patrícios não desejam ver atingido. Por isso, mais do que uma questão em torno da propriedade, o problema incide mesmo sobre o acúmulo.

80 Após tratar da ditadura (capítulo XXXIV do livro 1), de distingui-la do Decenvirato (capítulo XXXV do livro 1) e dos conflitos em torno da Lei Agrária (capítulo XXXVII do livro 1), Maquiavel (1994, p. 131) retoma, no capítulo XL do livro 1, a discussão em torno dos problemas

paulatino desgaste das instituições e os meios disponíveis se tornaram insuficientes, sobretudo para conter a conversão da ambição dos patrícios em desejo de dominação, uma vez que nas raízes da tirania em Roma “estão as mesmas causas de quase todas as outras: o desejo ardente de liberdade por parte do povo e o desejo não menos vivo que tinha a nobreza de dominá-lo” (Maquiavel, 1994, p. 133). Isto não significa dizer, no entanto, que era a ditadura um veículo de retorno aos princípios ao qual se referia Maquiavel (1994) no capítulo I do livro 3, isto é, um mecanismo de reorientação do conflito de humores que opunham patrícios e plebeus.

Originalmente, o ditador era escolhido, em regra, para a defesa da república em face de ameaças exteriores⁸¹, cabendo ao consulado a chefia do governo mesmo em tempos de ditadura, quando também se mantinham as demais instituições, como o Senado e os tribunos a título de contrapoder ao ditador. Contudo, na medida em que o conflito entre patrícios e plebeus escalava, ambas as partes pretendiam extinguir aquilo que representava o poder de uma ou de outra⁸².

provocados a partir da criação do Decenvirato, para mostrar que “os muitos erros cometidos pelo Senado e o povo, com prejuízo para a liberdade, e as não menos numerosas faltas de Ápio, chefe dos decênviros, em prejuízo da tirania que pensava instituir”. O capítulo XXXVI, único ainda não mencionado desta sequência, contém uma crítica à Veneza: “[e], se em Roma, tivesse havido o costume que há em Veneza e em outras repúblicas e reinos modernos, e quem tivesse sido cônsul uma vez não quisesse voltar aos exércitos, a não ser como cônsul, teriam sido infinitas as consequências em desfavor da vida livre” (Maquiavel, 1994, p. 119), o que demonstra que a ditadura não era uma instituição acima das demais, mas útil em casos específicos e que, ainda assim, não garantia privilégios a quem a ocupasse.

81 Segundo Maquiavel (1994, p. 114): “ordinariamente o ritmo do governo numa república é muito lento. Como nenhum conselho, e nenhum magistrado, pode assumir plenamente a autoridade para atuar, há sempre necessidade de realizar consultas; e como é preciso reunir todas as vontades no momento necessário, a ação do governo é perigosamente lenta quando surge um mal inesperado, que precisa ser abordado sem demora. Por isto, é necessário que, entre as instituições das repúblicas, haja alguma análoga à ditadura”. O mal inesperado, neste caso, apresentava-se quando “os povos vizinhos de Roma, ao procurar submeter aquela cidade, provocaram a criação de instituições apropriadas não só à sua defesa, mas ao ataque com forças mais numerosas, maior poder e melhor orientação” (Maquiavel, 1994, p. 115). Neste sentido, havia uma distinção entre as funções de ditador e de cônsul, o primeiro é o responsável pela defesa, o segundo pelo ataque. No mesmo sentido, Espinosa (2009b, p. 93) orienta à nomeação de um chefe militar para promover a defesa do estado aristocrático: “o chefe, quer de uma divisão, quer de todo o exército, deve ser escolhido só em tempo de guerra e só dentre os patrícios, ficando com o comando supremo por um ano, sem poder continuar nem a voltar depois a ser escolhido, direito que, tal como no monárquico, é maximamente necessário neste estado”.

82 Ainda no capítulo XL do livro 1, Maquiavel (1994, p. 134) esclarece que “foi assim [permitindo que o Decenvirato se tornasse o único tribunal romano] que o desejo intenso que tinha o Senado de abolir os tribunos, e o povo de destruir os cônsules, conseguiu cegar de tal modo um e outro que os induziu a concorrer para a desordem geral”.

Por mais que a plebe pretendesse – e eventualmente tenha conseguido⁸³ – extinguir o consulado, instituição ordinariamente responsável por conduzir as guerras de conquista e promover a expansão do império, atribuindo suas competências aos tribunos, ainda assim retrocedeu. Entretanto, a pretensão do patriciado de subjugar a plebe não arrefeceu. Mesmo depois da experiência tirânica que o Decenvirato liderado por Ápio promoveu em Roma, os patrícios não se opuseram à licenciosidade de seus membros mais jovens⁸⁴.

O povo e o Senado cometeram alguns erros graves, ao instituir os decênviro. E embora tenha dito, no capítulo referente ao ditador, que só representam um perigo para a liberdade os magistrados que se apoderam do governo com as próprias mãos – e não os que são eleitos pelo povo –, este último, contudo, quando se estabelecem com novos cargos públicos, deve fazer com que seus ocupantes se preocupem com as consequências de sua eventual corrupção (Maquiavel, 1994, p. 134)⁸⁵.

83 Segundo Maquiavel (1994, p. 130): “(...) em Roma com respeito ao cargo de cônsul. Vendo desaparecer o seu sossego e iniciar-se a guerra, mas sem perceber que esse estado de hostilidade contínua tinha raízes na inveja dos povos vizinhos, a plebe o atribuía à ambição dos nobres que, não podendo castigar o povo dentro da cidade (pois os tribunos os defendiam), o levaram para o sofrimento onde não podia ser socorrido”. Além de reveladora da função do cônsul como chefe das guerras de expansão, foi desta imagem que surgiu a ideia que deu origem ao Decenvirato – cujo debate seria recuperado a partir do capítulo XL, imediatamente posterior a esta passagem – e “[d]epois de várias tentativas, preferiu-se atribuir aos tribunos o poder consular, em vez de voltar a ter cônsules: o que o povo odiava era mais o título consular do que a autoridade correspondente. A nova função durou pouco; por fim o povo, reconhecendo o erro que havia cometido, reestabeleceu os cônsules” (Maquiavel, 1994, p. 130).

84 Citando Tito Lívio quanto aos eventos que se seguiram à extinção de Decenvirato, Maquiavel (1994, p. 147) afirma: “[q]uando o povo gozava tranquilamente seus direitos, os jovens da nobreza vinham insultá-lo. Os tribunos, cujo poder não era plenamente respeitado, não podiam opor-se a isso com o vigor que seria necessário. Os nobres, por sua vez, embora reconhecendo os excessos cometidos pelos mais jovens, não importavam que fossem os seus que ultrapassassem os limites da ordem pública. Desta forma, o ardor com que cada um dos dois partidos defendia seus interesses fazia com que um deles fosse sempre prejudicado”. Neste caso, quem sairia prejudicado ante a licenciosidade dos patrícios era a plebe, o que a fazia nutrir cada vez mais animosidade direcionada contra o patriciado.

85 Neste mesmo sentido, já no capítulo XXXV do livro 1, quanto pela primeira vez se trata do Decenvirato, Maquiavel, (1994, p. 117 – 118) já alertara para que: “quando declarei que a autoridade conferida pela livre escolha do povo não oferecia qualquer perigo à liberdade, pensei no caso de um povo que nunca deve concebê-la sem as devidas precauções e nos tempos devidos: mas quando, seja por enganar-se, seja por deslumbrar-se por outra razão qualquer, ele a conferir imprudentemente, do modo como o povo romano o conferiu aos decênviro, sempre ocorrerá o que lhe ocorreu”. O deslumbramento em questão, capaz de provocar o engano do povo, tem na mistificação religiosa um exemplo. A conexão entre imprudência e engano se faz no capítulo XXV do livro 1, quando a prudência dos aristocratas ao reformar as instituições monárquicas envolveu tanto uma limitação prudencial para “que cada cônsul fosse servido por [não] mais de doze litores”, quanto a criação de “um ‘rei’ simbólico, subordinado ao sumo sacerdote” para presidir a celebração de um certo sacrifício que se realizava anualmente em Roma (Maquiavel, 1994, p. 91). A religião dos romanos, por sua vez, é, ao lado do Estado, uma das estruturas organizacionais que devem ser renovar muitas vezes, retornando aos seus princípios, como sugere o capítulo I do livro 3 (Maquiavel, 1994, p. 301).

Aquilo que obstaculizava que os ocupantes dos cargos públicos se corrompessem era a fiscalização que lhes impunha a vigilância do povo, uma vez que, assim como se afirmou no capítulo anterior, a cidade para conservar a liberdade precisa “preservar as causas do medo e da reverência” (Espinosa, 2009b, p. 39). Entretanto, antes de buscar caminhos para reinstituir as dinâmicas que haviam sido capazes de sustentar a virtude romana até então, “nos últimos tempos da república, os romanos, em vez de instituir um ditador, atribuíam poderes ditatoriais ao próprio cônsul” (Maquiavel, 1994, p. 115), incorrendo no mesmo erro que haviam praticado quanto da instituição do Decenvirato, qual seja: reunir em uma mesma instituição e, potencialmente, em apenas uma única pessoa que a lidera um poder absolutamente régio em face do qual nenhuma outra instituição pode coibir que se tornasse tirânica.

Comparando-se o poder dos decênviros com o dos ditadores, vê-se que os primeiros eram incomparavelmente mais poderosos. O ditador governava na presença dos tribunos, dos cônsules, do Senado, e não podia desrespeitar a sua autoridade. Embora tivesse poderes para retirar o consulado de um cidadão, ou expulsar um senador, não tinha a faculdade de destituir todo o Senado, ou de promulgar novas leis. O Senado, os cônsules e os tribunos agiam como fiscais, impedindo o ditador de ultrapassar os limites do dever (Maquiavel, 1994, p. 117).

Além do que, “[s]e se estabelece a autoridade sem limite de qualquer lei, por um longo período (um ano ou mais), haverá sempre um perigo” (Maquiavel, 1994, p. 117). A questão, portanto, não é nem tanto a extensão dos mandatos dos ditadores, ou mesmo a ausência de limites aos seus poderes extraordinários, mas a reunião em uma mesma instituição de poderes absolutos, o que não ocorreu sem que antes se elevasse a animosidade entre os humores tanto da plebe quanto dos patrícios. Estes últimos se revelavam não apenas ambiciosos, mas desejosos de dominar, o que, por sua vez, agravava⁸⁶ nos primeiros o ódio, semeando-se assim a discórdia.

Na medida em que o desejo de governar se converteu em desejo de dominar e o desejo de não ser governado se converteu em ódio, a indignação se

⁸⁶ O ódio já havia despertado no povo, desde o momento em que reconheceram no consulado as causas de suas agruras, o que fez com que se convencessem de “que mereciam o consulado, porque eram mais numerosos e se expunham aos perigos da guerra” (Maquiavel, 1994, p. 149), porque aquilo “que mais se odiava era o título consular do que a autoridade correspondente” (Maquiavel, 1994, p. 130).

instalou, alterando-se a estrutura básica que sustentava aquela república de inclinação popular. Ante a escalada da indignação, eclodiu uma guerra civil, criando-se as condições para que a própria república se transformasse em império, porque assim como se viu quando se tratou da monarquia, o estado civil não se dissolve, mas pode ser transformado. Este foi o caso de Roma, uma vez que

Mesmo que a cidade esteja, portanto, corretamente ordenada e os direitos otimamente instituídos, contudo, 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 conta alguma 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 confiam à sua lealdade toda a república, coisa que foi, sem dúvida, a causa da queda do império romano (Espinosa, 2009b, p. 135).

Neste caso, tanto o florentino, quanto Espinosa (2009b) concordam que a forma de governo de um Estado deve corresponder à compleição de seu povo, de modo que: “instituir uma república em país próprio para a monarquia (ou um reino em país suscetível de se tornar república) é empreendimento para homens de raro gênio, ou de poder ilimitado” (Maquiavel, 1994, p. 173). Em um Estado no qual se instalou a corrupção, em que os desejos não se orientam mais pela conservação das dinâmicas que promovem a liberdade e a segurança comuns, mas sim no sentido do medo e da servidão⁸⁷, a forma de governo tende mais à monarquia do que a república. Mesmo que a monarquia, nos moldes debatidos no capítulo anterior, os quais pretendem remover a possibilidade da tirania, seja a forma mais instável de governo, será ela que garantirá a segurança daqueles movidos por paixões tristes, ainda que esta forma de organização revele mais “um estado sem vícios que um estado com virtude” (Espinosa, 2009b, p. 134).

Que esta última passagem do texto espinosano se refira à aristocracia se revela uma coincidência necessária entre esta forma de governo e a monarquia, qual seja: a necessidade de (re)inscrever o medo – como sugere Maquiavel (1994) no capítulo I do livro 3 – na alma de quem governa, quer seja o rei, quer sejam os patrícios⁸⁸. Além disso, não se pode ignorar no mesmo capítulo XXXIV em que se

87 Neste sentido, “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 dizermos que esta é serva e aquela é livre (Espinosa, 2009b, p. 45)”.

88 Comentando o parágrafo 25 do capítulo VIII do TP, Torres (2010, p. 92) destaca que: “[I]a memória *eterna* del miedo – más allá de la contradicción terminológica evidente, si consideramos

faz um elogio à ditadura, esta ainda conservava suas feições originais, limitadas pelo poder do Senado, dos cônsules e dos tribunos, de sorte que a função ali elogiada é a de comandante das forças de defesa do Estado, no mesmo sentido em que esta seria útil aos romanos quando foram invadidos pelos gauleses e consentânea, inclusive, com a perspectiva de Espinosa (2009b, p. 93) de se nomear um líder para os exércitos em tempos de guerra. Com efeito, para além da confusão entre as instituições que é posterior ao elogio, há mais uma nuance neste capítulo dos *Discorsi* que merece atenção.

No capítulo XXXIV do livro 1, Maquiavel (1994, p. 114) reconhece que a ditadura não era a única alternativa conhecida para tomar as medidas necessárias à defesa do Estado “contra fatos extraordinários”, uma vez que, enquanto tratava da utilidade da ditadura neste contexto, não excluía ao menos uma outra hipótese:

Assim, uma república não será perfeita se a sua legislação não tiver previsto todos os acidentes que podem ocorrer, com os respectivos remédios. Concluo, portanto, com a observação de que as repúblicas que nos casos de perigo não podem recorrer a um ditador ou a instituição análoga, não tem condições de evitar sua perdição.

O acionamento de um canal como a ditadura se não está previsto em lei é, segundo o próprio florentino, uma medida perigosa, uma vez que mesmo que por vezes seja necessário lançar mão de remédios extraordinários em face de circunstâncias que ameaçam a república – o que expõe o uso classificatório da experiência – é necessário que a legislação preveja quais sejam estes remédios. Neste sentido, a instituição análoga à qual o florentino faz menção nesta passagem, “um pequeno grupo de cidadãos” que tinham poderes para “agir nas emergências sem deliberações prolongadas”, poderia ser encontrada no próprio texto dos *Discorsi*. A conclusão à qual ele chegou colhe influências da experiência constitucional veneziana que, por sua vez, é mencionada em diversas passagens do texto. Uma delas em particular esclarece qualquer confusão, notadamente, aquela debatida no capítulo XLIX do livro 1 em que se trata da ordenação dos censores, “[á]rbitros supremos dos costumes” (Maquiavel, 1994, p. 155). Neste

dicha expresión desde la parte V de la *Ética* – es una condición estructural de este Estado [aristocrático], al igual que en el Estado monárquico”. Neste sentido, se o medo é condição estruturante para a constituição tanto da monarquia, quanto da aristocracia, não basta que o povo seja movido por ele, também é essencial que os próprios governantes o sejam. Caso contrário, incorporariam delírios tirânicos na crença de poderem governar sozinhos.

caso, duas observações devem ser feitas: em um primeiro plano, este capítulo pode ser lido como uma continuidade da discussão do capítulo XVIII anteriormente citado, uma vez que aqui, novamente, o florentino se volta a debater as dificuldades de se manter a liberdade mesmo em cidades nascidas livres como Roma. Adicionalmente, os censores⁸⁹ são uma instituição que é textualmente citada no capítulo I do livro 3.

No capítulo em tela, Maquiavel (1994, p. 156) aponta para a dificuldade de promover reformas na ordem constitucional de uma cidade e a título de exemplo opõe Florença⁹⁰ e Veneza, contrapondo-as com relação à função de impor punições, em especial, aos cidadãos mais poderosos. Inicialmente, Florença confiava a um estrangeiro, “que recebia o título de ‘capitão’”, a competência de punir os cidadãos que atentavam contra as leis fundamentais do Estado, o que a tornava o cargo suscetível de ser corrompido pelos poderosos⁹¹. Ainda que com o tempo alterações tivessem sido feitas nas ordens de sua cidade, o florentino afirma que “a mudança não fez senão tornar a situação pior do que antes, pelo motivo que já indicamos: um conselho de número reduzido é sempre instrumento dos cidadãos poderosos” (Maquiavel, 1994, p. 156). Em Veneza, a ordem constitucional obedecia a uma lógica distinta, uma vez que se

[E]stabeleceu o Conselho dos Dez, que poderia punir qualquer cidadão, sem apelação. Como a autoridade do Conselho poderia ser insuficiente contra o poder de certos cidadãos, embora em teoria tivesse a faculdade de puni-los, criou-se a “Quarantia”, estabelecendo-se ainda que o conselho dos “Pregai”, i.e., o Senado, teria o direito de punir os cidadãos culpados. Assim, como os acusadores nunca faltam, encontrou-se também juízes para conter os poderosos

89 Considerando-se que a crítica espinosana não se detém sobre os censores, não se desenvolverão aqui mais considerações sobre esta instituição. Ainda assim, não se pode deixar de notar que, da forma como explorada por Maquiavel (1994) a censura guarda também semelhanças com o Conselho de Síndicos, notadamente, quanto à sua função, qual seja: coibir os vícios que poderiam, caso se alastrassem, corromper os fundamentos da república e, com isso, encaminhá-la à ruína.

90 Merece registro o fato de que no capítulo XXXIV do livro 1, Maquiavel (1994, p. 129) aponta para o fato de que também em Florença havia um conselho “os dez da guerra”, responsável pela condução atividades militares voltadas à defesa do Estado. Neste caso, assim como fora com os cônsules romanos, o povo os identificava “como se fossem a causa exclusiva das hostilidades e das despesas que estas ocasionavam. Pensou-se que abolindo o conselho, eliminar-se-ia a razão da guerra”. Também aqui o povo se enganou, porque “não só não pôs fim à guerra (o que todos os cidadãos desejavam), como afastou aqueles que a dirigiam com competência. Foi assim que Florença, além de Pisa, perdeu Arezzo e muitas outras cidades. O povo finalmente admitiu o seu erro – percebendo que a causa do mal era a febre e não o médico – e restabeleceu o Conselho dos Dez”.

91 Segundo Maquiavel (1994, p. 156): “O cargo [de capitão] era dos mais perigosos, pela facilidade com que os cidadãos poderosos corrompiam quem o ocupava”.

(Maquiavel, 1994, p. 156).

Neste capítulo, a ditadura romana novamente é lembrada, como uma medida cujo emprego se dava em face de circunstâncias extraordinárias: “os romanos só recorriam a este remédio em caso de necessidade premente” (Maquiavel, 1994, p. 156); mas é Veneza que surge como um paradigma. Entretanto, Roma não era Veneza, na verdade, o esforço dos capítulos V e VI do livro 1 se volta para a desconstrução do modelo veneziano como inspiração para reformas republicanas, uma vez que sua configuração não permitia a incorporação da virtude, porquanto afastasse da cena política os tumultos que moviam uma república popular como a romana, os quais estão na causa da liberdade. O que impõe reconhecer que Roma não pode ser comparada a uma república aristocrática, mas que, por outro lado, Veneza sim. Aliás, a narrativa de Maquiavel (1994, p. 173 – 174) quanto aos fundamentos do poder nesta última cidade revelam uma ordem muito semelhante à proposta espinosana.

Naquela república [Veneza] os “gentiluomini” o são mais de nome do que de fato, não possuem grandes rendas, produzidas por bens de raiz: suas riquezas são mercadorias e objetos. Nenhum deles é castelão ou tem súditos que o obedeçam. O título que usam vale pela dignidade e consideração, e não se fundamenta em quaisquer dos privilégios que em outros países se atribuem aos títulos de nobreza. Em todas as repúblicas, a sociedade é marcada por escalões de denominação variada. Assim, Veneza está dividida em burgueses e nobres (“gentiluomini”), dos quais uns possuem, ou pelo menos podem possuir, todas as honrarias das quais os demais estão excluídos.

A configuração da sociedade veneziana proposta pelo florentino se aproxima da descrição espinosana de aristocracia, na qual se distinguem patrícios de plebeus com base em critérios outros que não exclusivamente a riqueza⁹². Revela-se, inclusive, que também para Maquiavel (1994) a aristocracia é um regime em que os patrícios governam sem a participação popular. Para Espinosa

92 No caso de Espinosa (2009b, p. 101), estão habilitados a concorrer para serem eleitos pelo Conselho Supremo como patrícios: “todos os que atingiram os trinta anos, e não estejam expressamente excluídos da governação pelo direito, cuidem de inscrever o seu nome no rol, perante os síndicos, e recebam destes, mediante um preço estabelecido, um sinal da honra recebida, a fim de que lhes seja lícito usar um certo distintivo, só a eles concedido, pelo qual serão reconhecidos e honrados pelos restantes”. Quanto aos que devem ser expressamente excluídos, estes se resumem, a partir de uma interpretação a contrário senso, aos “que nasceram no estado, usam a língua pátria, não têm mulher estrangeira, não são de má fama, não são servos nem, finalmente, ganham a vida em algum ofício servil, entre os quais se devem também incluir os taberneiros e cervejeiros” (Espinosa, 2009b, p. 96 – 97).

(2009b) o modelo veneziano serviu de inspiração⁹³ para o desenho institucional do governo aristocrático, mas também ele aponta problemas nas ordens venezianas e se esforça por corrigi-los. Um deles é particularmente importante para esta discussão: após apresentar a ideia do Conselho Supremo, Espinosa (2009b, p. 98) aponta que “alguns costumam criar para este conselho um dirigente, ou príncipe, ora vitalício, como os venezianos, ora temporário como os genoveses”. Logo, em seguida, descarta estas possibilidades, uma vez que uma posição tão destacada promoveria condições para que seu ocupante se corrompesse, imputando como causa desta ideia circunstâncias próprias às histórias que emolduram a institucionalização da aristocracia nestas cidades⁹⁴, o que permite reconhecer, novamente, o uso classificatório da experiência para identificar uma particularidade local, a qual foge à orientação que guia a constituição de um governo aristocrático.

A criação de um dirigente ou príncipe cumpre, com efeito, uma função no conselho que reúne todos os patrícios, qual seja: assegurar que os membros desta assembleia observem as leis fundamentais do Estado⁹⁵. A alternativa espinosana é, portanto, em vez de concentrar a autoridade nas mãos deste líder do patriciado, dispersá-la através da constituição do Conselho de Síndicos⁹⁶. Neste sentido, a crítica que Maquiavel (1994, p. 114) faz aos grandes conselhos é adstrita às deliberações sobre a defesa da república em face das ameaças promovidas por ameaças exteriores e mesmo neste caso, ele admite que um conselho, desde que não muito numeroso, possa cumprir a mesma função⁹⁷.

93 Segundo Moreau (2005, p. 39), durante a renascença, o modelo veneziano e antes dele o modelo romano representam “une Cité puissante et stable [que] semble réunir les avantages des différents types de gouvernement”. Com efeito, “[s]i Spinoza dissèque l'exemple vénétien pour le rejeter les traits dans différents catégories stables, c'est que pour lui ces catégories ne peuvent se combiner sous peine de périr”.

94 Em conclusão ao parágrafo em que a citação anterior se encontra, Espinosa (2009b, p. 98) afirma: “a nomeação de um dirigente é com certeza um requisito necessário para uma dada nação, mas não para o estado aristocrático considerado em geral”.

95 Neste sentido, Maquiavel (1994, p. 118), logo após considerar a autoridade conferida pelos venezianos aos doges, líderes do Conselho Supremo da república em Veneza, afirma que neste governo “havia vigilância, para que eles não conseguissem usar mal a autoridade que tinham”.

96 Dois parágrafos depois de citar Veneza, o tema retorna no mesmo parágrafo em que o pensador de Amsterdã indica que a função de controlar o Conselho Supremo deve ser atribuída a outra assembleia, a qual seria composta pelos síndicos.

97 Cumpre recordar aqui que a crítica do florentino à incapacidade dos venezianos em promoverem a expansão do Estado somente pode ser vista como uma crítica às instituições desta república na medida em que estas não se abrem à participação popular e, por isso, limitam a potência do Estado em enfrentas a fortuna.

Quanto às ameaças interiores, o elogio à Veneza é ilustrativo que a ditadura não era o único veículo para estes casos, pelo contrário, as instituições romanas se provaram, desde os tempos dos decênviros insuficientes para punir um cidadão excessivamente poderoso. Portanto, se para esta tarefa a ditadura é uma alternativa insuficiente; se conselhos compostos por uns poucos facilmente se corrompem e; se os conselhos venezianos são suficientemente amplos para cumprirem esta função, não é mera coincidência que possa reconduzir através do próprio texto do florentino os fundamentos da aristocracia espinosana, notadamente, quanto aos perigos da concentração da autoridade – e, por conseguinte, do poder sobre ela investido – nas mãos de poucos e a alternativa de um órgão assemblear amplo o bastante para combater as causas da corrupção de um regime.

Neste sentido, a ditadura é um remédio circunstancial, desenvolvido em Roma para atender às necessidades locais em face de ameaças exteriores, mas que não pretendia impor o medo aos patrícios⁹⁸. A ditadura era um produto do medo⁹⁹, portanto, ela não responde pela duração da forma do Estado, pelo contrário, se constituída em um ambiente inebriado pela discórdia, representa o poder absoluto que induz a república à ruína. Que a ditadura não era uma instituição perfeita¹⁰⁰, Maquiavel (1994) reconheceu, uma vez que ele também conhecia os riscos da concentração do poder e os delírios tirânicos que um poder absoluto promove nos homens, como demonstra a crítica ao Decenvirato. Espinosa (2009b), por seu turno, reconhecia o mesmo e pretendia evitar que na república aristocrática as dissensões fizessem despertar a indignação na plebe, para o que é necessário introduzir o medo entre os patrícios.

Não se pode ignorar que a narrativa maquiaveliana distingue-se da proposta espinosana. Diferentemente do pensador de Amsterdã, o florentino – nos

98 Esta era a tarefa, como já se viu, da censura.

99 Considerando-se que, originalmente, o consulado era o responsável por promover as guerras de expansão do império, a instituição da ditadura foi, na verdade, um efeito da ambição do patriciado aceito pelo povo, premido pelo medo causado pelas ameaças externa, postas pelos povos vizinhos que, temendo incursões romanas sobre seu território, propunham guerra aos romanos. Neste caso, quando o desejo de dominar inclinou o patriciado a levar a guerra ao povo, este se socorreu do remédio que conhecia, nomeou um ditador, mas como o patriciado já havia feito o mesmo, o Estado se dividiu e a república ruiu.

100 A perfectibilidade da ditadura, só pode ser considerada enquanto expressão de um determinado agenciamento afetivo que lhe deu causa. Quanto esta composição original se altera, a instituição se sujeita à apropriação por aqueles que mais se corromperam, torna-se, portanto, ela própria um veículo da corrupção e, transformada em expressão do desejo de dominação, agrava o processo de deterioração da república.

Discorsi – não pretendia demonstrar como as formas institucionais podem ser organizadas para resistir da melhor maneira à fortuna, mas busca compreender o que as experiências históricas podem ensinar quanto às virtudes – e os vícios – daquelas formas que duraram. Uma tal distinção, não se dá, com efeito, sobre os elementos centrais que definem a república aristocrática – como também não se deu quanto à monarquia, uma vez que o próprio Espinosa (2009b, p. 43) reconhece: “uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república”. A República Romana inspira muitas reflexões, tanto no que se refere à sua natureza popular, quanto àquilo que promoveu sua ruína, no entanto, isto não a torna para nenhum destes pensadores um modelo de perfeição a ser simplesmente imitado, especialmente quanto à sua composição institucional.

O que havia em Roma que despertou o interesse de Maquiavel (1994) é uma questão que o próximo capítulo buscará responder. Antes, ainda resta tratar da crítica espinosana aos tribunos da plebe (ii). No que toca a esta, o movimento segue no mesmo sentido trilhado até aqui nesta seção, uma vez que a criação desta instituição “respondia a uma necessidade efetiva” “para se opor às pretensões da nobreza” (Maquiavel, 1994, p. 121)¹⁰¹, de sorte que o elogio que o florentino faz a ela, não pode ser confundido com a afirmação da sua perfeição. Mesmo porque, após a sua instituição, o povo romano não cessou sua luta por incrementar a sua posição junto ao governo da república, como demonstram os fatos que envolvem não apenas a Lei Agrária, mas também a criação do Decenvirato. Ainda que estas experiências não sejam exemplos de virtude, como não se trata de afirmar que a plebe estivesse, desde sempre, movida por um desejo de dominar os patrícios, o que elas demonstram é o desejo de liberdade dos plebeus romanos, o qual não se satisfaz com a criação da sua representação de classe.

Além disso, o florentino também reconhece que o fato de tribuno poder ser escolhido pelos plebeus entre os seus, não implica essencialmente em afirmação popular. No caso, ele se referia aos “tribunos revestidos da capacidade

101 Esta passagem consta logo do início do já mencionado capítulo XXXVII do livro 1, o qual trata da lei agrária. Neste contexto, Maquiavel (1994, p. 121) comenta sobre “o comportamento do povo romano ao criar a instituição dos tribunos para se opor às pretensões da nobreza. Mal esta medida (que respondia a uma necessidade efetiva) foi concedida, o povo recomeçou o combate à nobreza, almejando partilhar suas riquezas e honrarias – os dois bens mais cobiçados”.

consular”, os quais foram instituídos porque “o povo romano estava cansado do título de cônsul e queria que se permitisse aos plebeus alcançar aquela dignidade”. Ao serem criados quatro destes tribunos, “[o] povo, triunfante, pensou ter eliminado a instituição consular, elevando-se ao nível de poder que exercia. Mas é digno de notar o fato de que, ao eleger esses tribunos, os plebeus só nomearam nobres, embora pudesse escolhê-los na sua classe” (Maquiavel, 1994, p. 149).

A instituição dos tribunos consulares é mais um exemplo de concentração de funções em uma única autoridade da república, o que, como já se apontou, é manifestamente perigoso tanto para o florentino quanto para o pensador de Amsterdã. Com relação isto, importa notar a crítica aduzida no próprio capítulo I do livro 3 dos *Discorsi*, no qual, reproduzindo Tito Lívio, expõe-se que as instituições romanas “começavam a perder sua pureza”, “quando o exército romano foi ao encontro dos gauleses, e quando se procedeu à eleição dos tribunos consulares” (Maquiavel, 1994, p. 302). A esta constatação, deve-se somar que o fato de os plebeus não se elegerem para a função consular demonstra três coisas.

Primeiramente, ainda que eles não se confundam com os da plebe, o fato deles a poderem representar, inclusive, fazendo-se eleger um dos “de baixo” permite uma aproximação. Talvez nela mais do que na segunda, possa-se compreender como a prerrogativa de eleger representantes não é suficiente para assegurar uma representação “da classe”, especialmente quando se considera que a plebe romana teria especial interesse em fazer eleger os seus para um cargo com o qual identificavam sua perdição nos campos de batalha. Em segundo lugar, como expõe Maquiavel (1994, p. 149), demonstra que a plebe romana, ao menos, até este momento, que é anterior aos eventos da Lei Agrária, ainda preservava seu desejo de liberdade, reconhecendo quem poderia ou não, entre os candidatos, realizar satisfatoriamente a função consular:

[Q]uando se tratou de pesar em particular os méritos de cada um, verificou-se que conheciam suas fraquezas, achando que sobre nenhum deles, individualmente, deveria recair a honra que em conjunto postulavam para si. Preferiram, então, eleger aqueles que a seu juízo mereciam ser nomeados.

E, por fim, o fato de não reconhecerem entre os seus aqueles que, eventualmente, pudessem ser nomeados também se deve à interferência dos patrícios nesta escolha. O patriciado, neste contexto empregava uma das seguintes

estratégias: “ou fazia com que se candidatassem aqueles cargos os homens mais renomados da república, ou então corrompia algum plebeu sórdido e ignóbil para que se juntasse aos outros populares de mérito superior, oferecendo-se como eles para os cargos” (Maquiavel, 1994, p. 153). Trata-se, pois, de manipulação fruto do desejo de dominar dos nobres. Portanto, quando Espinosa (2009b, p. 131 – 132) afirma:

Em Roma, os tribunos da plebe também eram perpétuos, e a verdade é que foram incapazes de sustentar a potência de um Cípião. Tinham, além disso, de deferir para o próprio senado o que consideram ser salutar, senado esse que também os ludibriava muitas vezes, fazendo com que a plebe favorecesse mais aquele a quem os senadores temiam menos. A isso acrescente que a autoridade dos tribunos diante dos patrícios era sustentada pelo favor da plebe, mais pareciam promover uma revolta que convocar um conselho.

Reconhece que a República Romana era uma república popular e não uma república aristocrática, uma vez que a autoridade dos tribunos era sustentada pelo favor da plebe. Neste caso, a ponderação que se deve fazer diz respeito ao princípio da representação, o qual impunha limites à capacidade dos tribunos em reunir seus constituintes sem que esta assembleia parecesse uma revolta. Na verdade, a questão reside em dois pontos centrais: na baixa proporcionalidade existente entre o número de tribunos e o número de plebeus e no fato de as reuniões parecerem revoltas. No primeiro sentido, a crítica atinge um fato particular, mas não a instituição em si, afinal como Maquiavel (1994, p. 149) já havia destacado, a plebe era capaz de reconhecer, no particular, as virtudes de cada um. No segundo, deve-se considerar, primeiramente, que havia interferência do patriciado, o qual interpunha seus interesses aos da plebe, como o próprio florentino já havia apontado. Lado outro, revela-se como uma crítica à representação política em si, extensível também aos estados aristocráticos, da qual o espinosano só se livra em razão do seu método de votação secreta (Espinosa, 2009b, p. 102). De todo modo, estas críticas apesar de atingirem a instituição, não maculam seus fundamentos, notadamente, o desejo do povo de participar do poder político como expressão do seu desejo de não ser governado. Pelo contrário, reforça-se o caráter democrático da dinâmica afetiva que se instalara no processo de instituição destes tribunos.

Quanto ao caso de Cípião, é o próprio Maquiavel (1994, p. 101) quem

reconhece que fora o povo que, ante “[o] poder e a grandeza do inimigo que havia vencido, a glória alcançada, sua juventude e a prudência, o crédito de tantas virtudes admiráveis”, impôs-lhe limites. Ainda que os tribunos não tenham contido sua potência, seus constituintes o fizeram. Inspirados por Catão, “tão respeitado pela santidade dos costumes” (Maquiavel, 1994, p. 101), o povo pagou ao general com desconfiança. Por fim, mesmo os tribunos da plebe não foram poupados:

Qualquer tribuno, ou outro cidadão, podia propor uma lei: todos tinham o direito de apoiá-la, ou não, antes que fosse objeto de deliberação – o que era uma boa medida, na época em que os cidadãos eram virtuosos; deve-se considerar como um bem a possibilidade de cada um propor o que considera útil ao público, e é igualmente bom que se permita a cada um expressar livremente o seu pensamento sobre o que é proposto, de modo que o povo, esclarecido pela discussão, adote o partido que achar melhor. Mas quando os cidadãos se corromperam, a instituição ficou sujeita a numerosos inconvenientes: só os homens poderosos passaram a propor leis, não no interesse da liberdade, mas no do seu próprio poder; e ninguém ousava falar contra esses projetos, devido ao temor que seus proponentes inspiravam. De modo que o povo, enganado ou constrangido, se via obrigado a decretar a própria ruína (Maquiavel, 1994, p. 76).

A partir do momento em que os costumes se corromperam, as instituições se tornaram ineficientes para promover a canalização dos conflitos, abrindo caminho para que o desejo de governar de alguns e, finalmente, de um desse cabo da república. Até então, a república tinha sido capaz de renovar suas ordens abrigando o desejo da plebe a liberdade, mas os acontecimentos em torno da Lei Agrária demonstraram o limite deste movimento, não pelo limite dos desejos em si ou pela nocividade do conflito de humores constitutivo da experiência republicana, mas pela incapacidade das próprias instituições disponíveis de reconduzir o dissenso a níveis razoáveis, os quais não resultassem em uma guerra fratricida entre patrícios e plebeus.

Ainda que Maquiavel (1994) e Espinosa (2009b) pudessem divergir sobre a utilidade em abstrato de determinadas instituições, concordam que em concreto quanto àquilo que é essencial: é necessário conservar a proporção do conflito que se instalara em algum momento inicial de constituição do Estado, de modo a permitir que os desejos de governar e não ser governado se realizem na maior medida possível, sem que o conflito entre eles promova a discórdia e dê

origem às circunstâncias que poderão levar à decadência de um regime político qualquer. Para tanto, o desejo de governar precisa ser limitado, mas também é necessário limitar aquilo que instrui este desejo: a ambição por riquezas – e por glória¹⁰². Deste modo, constrange-se a possibilidade de que tal ambição se converta de avareza¹⁰³ em desejo de dominação e, conseqüentemente, que o desejo de liberdade da plebe se converta em ódio dirigido não apenas àquilo que representa o poder soberano do Estado, isto é, suas instituições, mas ao próprio patriciado. É esta escala de conflito que torna insustentável a manutenção da forma de governo e, conseqüentemente, limita sua duração.

Assim como na monarquia, não se trata de considerar que, no que se refere às formas de governo, entre o pensamento espinosano e o maquiaveliano haveria uma identidade. A suspeita inicial baseada na suposta crítica de Espinosa (2009b) não se confirmou, uma vez que as objeções lançadas pelo pensador de Amsterdã não atingem os fundamentos do argumento maquiaveliano, pelo contrário incorporam suas nuances. A questão que resta é buscar compreender em que medida a República (popular) Romana pode instruir, a partir da sua experiência, inclusive quanto aos seus vícios, a construção de uma outra perspectiva sobre os regimes democráticos, a qual possa fundamentar a reconstrução do aparato institucional das democracias a partir de outras perspectivas sobre a modernidade.

102 No caso do desejo de glória, este também é nocivo à conservação da república, notadamente, quando aqueles que são inclinados ao desejo de governar se enebriam dele. Quanto a isso, Maquiavel (1994), na esteira do que Espinosa (2009b) o segue, afirma que não deve haver valor maior na guerra do que a própria vitória. Portanto, homens que lutam por glória, lutam por algo que tampouco deve ser estimulado, mas sim refreado.

103 Segundo Espinosa (2009b, p. 133): “deve mormente procurar-se que os ricos sejam, se não parcus, pelo menos avaros”.

4.

República democrática: a forma absoluta de governo

Antes que se possa encaminhar uma direção a partir da qual a tradição maquiaveliano-espinosana instrui outras perspectivas sobre a organização do governo democrático, é preciso compreender que as análises comparativas realizadas nos capítulos anteriores demonstram a necessidade de se examinar as dinâmicas afetivas responsáveis por promover a institucionalização de mecanismos capazes de – potentes o suficiente para – assegurar a duração do Estado. Evita-se, deste modo, que se busquem em espaços estranhos ao próprio tecido social a fonte da virtude – ou dos vícios – de cada forma de governo. Busca-se, com isso, afastar, dada a aproximação entre a tirania e a guerra, os delírios absolutistas que acometem aqueles investidos do poder soberano, reconhecendo-se, sobretudo, que a potência do Estado, qualquer que seja a sua configuração, volta-se no sentido do seu aperfeiçoamento e não da sua transformação, hipótese em que o poder soberano, cujo delírio tirânico abre caminho para o terror e, por isso, à guerra, termina por se concentrar nas mãos de uns poucos e, enfim, de um.

Para tanto, é necessário introduzir a virtude no interior de cada forma de governo, limitando-se com isso que ele se submeta às vicissitudes da fortuna. Esta introdução da virtude, no entanto, impõe duas condicionantes: de um lado, ela deve observar o agenciamento afetivo constituído a partir do conflito entre o desejo de governar e o de não ser governado em uma dada sociedade e, de outro, uma tal introdução exige que de cada forma de governo particularmente considerada seja capaz de canalizar os conflitos nascidos no interior da própria comunidade política, sem o que aquele agenciamento não poderá ser conservar, a menos que se recorra, para lhe assegurar durabilidade, a mecanismos estranhos à

forma instituída. Inscrever a virtude no governo, como também já se apontou, não é tarefa exclusivamente das ordens jurídicas, afinal as leis bloqueiam os vícios, no entanto, enquanto expressões da virtude não são causa desta, mas seu efeito. As leis são produto de agenciamentos passionais que se constroem e reconstroem em conflito ao longo do tempo, mas a atualização das instituições não ocorre na mesma velocidade com que os costumes se moldam às circunstâncias do tempo¹.

Aperfeiçoar as instituições é, por conseguinte, também uma preocupação, a qual será tanto maior quanto mais disperso estiver o exercício do poder soberano. Na medida em que o conflito se reorienta, as próprias instituições precisam se renovar para que sejam capazes de canalizá-los. O exemplo romano é ilustrativo deste ponto, uma vez que nesta república o desejo de não ser governado promoveu a expansão da participação popular², de modo que a plebe passara a figurar cada vez mais ativamente como um ator político. Por outro lado, o fato de Maquiavel (1994) tratar de exemplos da virtude individual no capítulo I do livro III, os quais passam a ser explorados ao longo do restante da obra, indica que faltava à Roma um conjunto institucional capaz de fomentar a virtude de forma a reorientar o conflito seja aos canais instituídos vigentes, seja de modo a desenvolver outros meios adequados à sua canalização. Afinal, como já se viu, as instituições mencionadas neste capítulo não foram capazes de canalizar os conflitos ou não bastaram para conter a discórdia instalada a partir da transformação dos costumes³.

1 Segundo Maquiavel (1994, p. 75): “se os acontecimentos determinam alterações nas leis, como o mais comum é que as instituições não se modifiquem, a legislação nova fica sem efeito, já que as instituições originais cedo se corrompem”, isto é, as instituições se corrompem dada a incapacidade de que as leis promovam as alterações necessárias a conformar os comportamentos às demandas do tempo.

2 São exemplos deste processo de expansão a criação dos tribunos da plebe, a eleição dos tribunos consulares, bem como o fato de que, após a extinção do Decenvirato, “[o] povo romano tinha recobrado a liberdade, reassumindo sua antiga posição. Havia-se mesmo ampliado seus privilégios, com muitas leis novas, que confirmavam seu poder” (Maquiavel, 1994, p. 147).

3 Além das considerações aduzidas anteriormente quanto à ditadura e aos tribunos da plebe, também merece registro que o florentino reconheceu que tanto a Lei Agrária, quanto a censura revelaram insuficiências no aparato legal e institucional da república romana: “é de se supor que esta lei [Lei Agrária] fosse defeituosa, ou porque não se a tivesse estabelecido desde o princípio ou porque se houvesse levado tanto tempo para instituí-la, que passava a ser perigoso dar-lhe vigência retroativa; ou, ainda, porque a execução tivesse terminado por corrompê-la – por mais sabiamente que fosse formulada” (Maquiavel, 1994, p. 122). No mesmo sentido, quanto à censura: “[n]a concepção desta magistratura [censores] foi cometido um erro, estabelecendo-se-a por cinco anos: pouco tempo depois o erro foi reparado pela sabedoria do ditador Mamercus, que com nova lei reduziu o mandato dos censores para dezoito meses. Os que estavam em exercício na ocasião se irritaram de tal modo com a medida que excluíram Mamercus do Senado – o que foi desaprovado,

No capítulo 3 (três) anterior partiu-se da pressuposição de que haveria uma ruptura entre Maquiavel (1994) e Espinosa (2009b), ao menos quanto a forma que ambos veem a aristocracia, o que não apenas não se verificou, pelo contrário, a análise comparativa demonstrou que apesar das diferenças, remanescem também linhas de continuidade, as quais não indicam meras coincidências, porquanto remetam aos fundamentos mesmos da teoria crítica da fortuna. Neste capítulo, a partir destas linhas emerge a questão voltada a compreender o que havia em Roma que despertou o interesse de Maquiavel (1994), à qual a primeira seção deste capítulo buscará responder. Portanto, se há linhas de continuidade que permitem reconhecer a tradição maquiaveliano-espinosana: (i) em que sentido é possível reunir a ideia de ambos os pensadores sobre a própria democracia? Ou, dito de outro modo, segundo quais princípios suas reflexões permitem traçar uma outra compreensão sobre os fundamentos mesmos desta forma de governo? A partir das respostas a estas questões, será possível perquirir ainda se (ii) haveria, também proximidade quanto à maneira como a dinâmica das formas de governo classifica a experiência republicana de Roma? Em que medida a República Romana serve de paradigma para reflexão sobre os fundamentos da democracia?

Encaminhadas respostas a estas questões, torna-se possível estabelecer não só um sentido para o movimento de construção ou reconstrução democrática, bem como se formula um paradigma crítico a partir do qual as propostas de constituição de governos populares que sejam duráveis podem ser analisadas a partir da modernidade. O desafio é tomar de Roma aquilo que lhe compunha, não do ponto de vista das suas experiências institucionais, mas segundo a potência que instruiu o aperfeiçoamento do governo da república, sem que isto implicasse, ao longo de três séculos, em sua transformação. Compreender esta potência permitirá, por fim, buscar traçar em que sentido a tradição maquiaveliano-espinosana reorienta o entendimento sobre as ordens democráticas que atualmente se conhecem.

de modo geral, por patrícios e plebeus. E como Mamerco não pôde evitar este ultraje, é de se crer que a história esteja incompleta, ou então que as leis romanas fossem defeituosas neste ponto – pois uma república não deve ser organizada de modo que um cidadão esteja exposto a ser punido, sem se poder defender, por ter ousado promulgar uma lei adequada a um governo livre” (Maquiavel, 1994, p. 155).

4.1.

A dinâmica das formas de governo e os fundamentos da democracia

As diferenças de abordagem empregadas por Espinosa (2009b) e por Maquiavel (1994, 2017) – dedução geométrica e análise da experiência histórica, respectivamente – não devem mascarar a semelhança no tratamento das questões ligadas àquilo que é essencial a cada forma de governo, na medida em que, especialmente, as instituições que o florentino elogia em Roma, ele próprio havia criticado nos *Discorsi*. Ainda que as aproximações realizadas até o presente não indiquem uma mera coincidência circunstancial quando analisadas isoladamente as formas de governo, é necessário compreender se, em razão do fato de Maquiavel (1994) falar de Roma aliado ao seu “agudíssimo” senso crítico sobre a natureza da fortuna, poder-se-ia, por um feliz e casual encontro com as circunstâncias, produzir as semelhanças anteriormente apontadas sem se recorrer a um alinhamento mais profundo, notadamente, quanto à dinâmica mesma das formas de governo.

Esta suspeita, de que a leitura de Maquiavel (1994) quanto à dinâmica das formas de governo não é adequada à perspectiva espinosana, tem suas raízes no meio intelectual no qual o pensador de Amsterdã iniciou o desenvolvimento suas habilidades filosóficas. Mais especificamente, merece atenção a influência que seu professor, Franciscus Van den Enden, teve sobre ele e a quem se atribui a inspiração para muitas de suas teses (Klever, 2017). Neste sentido, segundo o historiador Jonathan Israel (2001, p. 168 – tradução livre⁴):

[O] único personagem que provavelmente pode tê-lo guiado poderosamente em uma direção especialmente radical neste estágio inicial, como afirmam duas das primeiras biografias de Espinosa, era o ex-jesuíta e seu professor de latim, Franciscus van den Enden.

Esta passagem se refere, ao tratar da mudança radical de direção, à própria vida de Espinosa, na segunda metade dos anos 1650, período que antecede a sua expulsão da comunidade judaica de Amsterdã, o abandono das atividades mercantis herdadas do pai e, finalmente, sua mudança para o interior dos Países

Baixos. Esta série de eventos precipitou uma mudança de estilo de vida em Espinosa, que passaria, a partir de então, a dedicar-se à filosofia e ao polimento de lentes⁴. Trata-se, nesta perspectiva, de uma mudança que permitiu a Espinosa lapidar sua obra filosófica, que na maior parte, fora publicada postumamente, mas cujas fundações foram lançadas antes mesmo destes acontecimentos⁵.

O círculo próximo a Espinosa, no período que precede a sua maturidade filosófica, forneceu-lhe perspectivas distintas sobre a obra do florentino, de forma que se a visão de Van den Enden (2010) precisa ser considerada, ao lado da influência do professor, “a introdução de Maquiavel na discussão holandesa tem como impulsionadores mais importantes os irmãos De la Court e o próprio Van den Enden, provavelmente a fonte principal da recepção espinosana do ‘agudíssimo florentino’” (Tatián, 2015, p. 105 – tradução livre⁶). Fazê-lo, portanto, também exige o exercício de uma suspensão do juízo quanto à necessária comunhão entre professor e aluno da interpretação realizada, afinal não era a única que circulava naquele meio, uma vez que, segundo afirma Israel (2001, p. 176 – tradução livre⁶): “[c]omo os irmãos De la Court e Espinosa, também Van den Enden está mergulhado em Maquiavel, cujos *Discorsi* influenciaram-no profundamente. Entretanto, ele é, notadamente, mais crítico do grande florentino do que eles”.

A influência do ex-jesuíta e professor de Espinosa se revela, ainda que não de forma direta como as menções ao florentino, na afirmação, por exemplo, da democracia como forma de governo totalmente absoluta (Espinosa, 2009b, p. 137), expressa logo nas primeiras linhas do último capítulo do TP, o qual ficara

4 Segundo Tatián (2009, p. 17): “[h]ay una leyenda según la cual Spinoza, para ganarse la vida, tenía que pulir lentes. Es cierto que pulía lentes, pero no tanto por necesidad – ya que sus amigos colegiantes, menonitas y demás, le proporcionaban una pensión para vivir – sino por un interés teórico en la óptica”.

5 Israel (2001, p. 164) questiona: “if Spinoza was already by 1660 a mature and formidable philosopher deploying a complete new system, had disciples of his own, and could convince Oldenburg he has outflanked Cartesianism, (...) how could he conceivably have reached such impressive heights so swiftly?”. Ao que responde: “The answer is undoubtedly that he did not embark on his philosophical project in 1656 but long before then”. Dentre as evidências destacadas por Israel (2001, p. 165), destaca-se a publicação, em 1658, do Tratado da correção do intelecto (Espinosa, 1883), segundo o qual “[p]hilosophy and the requirements of business, religion, and status, he discovered, simply do not mix”. É, precisamente, em razão desta conjunção de fatores, que a personalidade que poderia ter influenciado o pensador de Amsterdã teria sido seu professor, Van den Enden.

6 No original: “Like the brothers De la Court and Spinoza, Van den Enden too is steeped in Machiavelli, whose *Discorsi* influenced him profoundly. But he is nevertheless noticeably more critical of the great Florentine than they” (Israel, 2001, p. 176).

incompleto. Contudo, “[a] comunidade entre Espinosa e Van den Enden acerca de uma democracia cujas instituições consideram paixões humanas como ponto de partida, apresenta, no entanto, um desacordo em torno de um nome próprio: Maquiavel” (Tatián, 2015, p. 104 – tradução livre⁷). Em função disto, a perspectiva vandenendeniana aparece como um contraponto importante. Afinal, sua postura mais crítica com relação ao florentino permite estressar o argumento em sentido contrário àquele que pretende compreender uma tradição espinosano-maquiavaliana.

Tem-se, pois, de um lado, uma leitura radical da democracia, a qual poder-se-ia identificar como uma tradição espinosano-vandenendeniana e; de outro lado, uma outra, mais conservadora⁷, que reúne o florentino e o pensador de Amsterdã. A defesa da democracia, marca da obra do professor Van den Enden se choca com as ideias florentino, ao menos, quanto a dois elementos centrais⁷: (a) a aderência de Maquiavel (1994) à teoria do governo misto, seguindo a proposta de Políbio e; (b) uma crítica à ideia de “retorno aos princípios”. Estas duas oposições, cuja compreensão exigiria um exame mais detalhado não apenas da aproximação entre Espinosa e Maquiavel, mas também do primeiro com seu professor, podem, contudo, ser reorientadas para demonstrar dois sentidos distintos quanto ao encaminhando da compreensão espinosana sobre a democracia.

Endereçar a segunda das objeções acima (b) será objeto da próxima seção, porque ela não apenas surge posteriormente nos textos tanto de Van den Enden (2010); quanto de Espinosa (2009b), mas também porque o encaminhamento dado à primeira lhe é prejudicial, afinal, não havendo comunhão possível quanto à compreensão do florentino e do pensador de Amsterdã sobre os

⁷ Maquiavel (1994) é citado algumas vezes ao longo do texto. Em muitas delas, capítulos diferentes do texto dos *Discorsi* são mencionados. Para além das duas objeções apontadas no texto que se segue, Klever (200-?, p. 11 – 12) destaca também a acusação de Van den Enden quanto à ardilosa construção pelo florentino de um ideal de bem comum, o qual lhe permitia dar conselhos aos monarcas sobre como governar seus súditos. Com efeito, ou esta acusação é fruto de uma leitura não republicana da obra maquiaveliana, ou ela se confunde com a controvérsia em torno do “retorno aos princípios”, pois, como se verá, a crítica do professor de Espinosa a este último ponto se revela através da irresignação não apenas quanto à possibilidade de que uma monarquia – ou uma aristocracia – satisfaça as exigências do bem comum, mas também na necessidade de transformação das condições sobre as quais estas formas de governo se sustentam, notadamente, através da defesa da igualdade entre as pessoas e da universalização de uma educação, capaz de formar cidadãos.

fundamentos do processo constituinte, tampouco haverá comunhão sobre aqueles princípios sobre os quais se propõe retornar e, conseqüentemente, ainda que alguma dimensão do conceito de “retorno aos princípios” pudesse ser compartilhada, ela não seria comum, porque voltada a princípios distintos.

A primeira das oposições (a), por sua vez, retoma duas questões lançadas logo no preâmbulo deste capítulo: indaga-se (i) em que sentido é possível reunir as reflexões deles para traçar outra compreensão sobre os fundamentos mesmos da democracia? Ao passo que, também se pretende (ii) compreender como classificar a experiência da República Romana ou, em outros termos, em que medida a República Romana serve de paradigma para reflexão sobre os fundamentos da democracia. Novamente, aqui a primeira (a-i) é prejudicial à segunda (a-ii), uma vez que se não for possível reunir, sob os mesmos fundamentos, uma compreensão sobre a democracia, então as classificações propostas por Maquiavel (1994) e Espinosa (2009b) não poderão coincidir no que se refere à reflexão sobre a República Romana.

Quanto ao primeiro ponto (a-i), no trecho abaixo, que consta já do final das suas *Proposições políticas livres e considerações sobre o Estado*, Van den Enden (2010, p. 113 – tradução livre⁸), além de se referir ao florentino utilizando-se do mesmo adjetivo empregado por Espinosa (2009b), retoma⁹ a crítica à teoria do governo misto, tratada logo no início dos *Discorsi*.

N. Maquiavel, frequentemente um juiz e observador muito agudo dos assuntos políticos, tratando no segundo capítulo do primeiro livro dos seus *Discorsi*, das diferenças e das transformações nas formas de governo casualmente surgidas no mundo, finalmente, desesperançado da possibilidade de um calmo e justo governo (...), se viu diante da necessidade de ensinar e aconselhar, em

8 No original: “N. Maquiavelo, a menudo un muy agudo juez e observador en asuntos políticos, tratando en el primer libro de sus Discursos, en el segundo capítulo, las diferencias e cambios de las formas de gobierno casualmente surgidos en el mundo, aunque, finalmente, desesperanzado de la posibilidad de un calmo e justo gobierno (...), se ha visto en la necesidad de enseñar y aconsejar a todo el mundo en particular cómo hacer buena fortuna por todo tipo de engaños y bellaquerías” (Enden, 2010, p. 113).

9 Trata-se, de fato, de uma retomada, porque um texto muito semelhante é localizado anteriormente no livro, precedendo, inclusive a menção ao retorno aos princípios. Neste primeiro momento, Van den Enden (2010, p. 65) afirma o seguinte: “N. Maquiavelo, un sincero y abierto defensor de todas las pueriles supersticiones y imposturas – y en esto se probablemente un seguidor del griego Polibio –, hacia el final del primer libro de sus Discursos, en el segundo capítulo, donde enumera las diferentes formas de gobierno bajo seis tipologías, alcanza la siguiente conclusión (...)”. A distinção visível é, por certo, o tom muito mais crítico ao florentino nesta passagem, quando comparada àquela que lhe é posterior. Ainda assim, ambas tratam do mesmo capítulo dos *Discorsi*.

particular, como fazer boa fortuna através de todo tipo de truques e velhacarias.

Não se trata, na verdade, apenas do mesmo adjetivo (agudo), mas do mesmo grau de superlativo. Em ambos os casos, o florentino é caracterizado com um adjetivo superlativo absoluto, Van den Enden (2010) utiliza um superlativo absoluto analítico (“muito agudo”) e Espinosa (2009b), um superlativo absoluto sintético (“agudíssimo”). A crítica em questão se volta ao capítulo II do livro 1 dos *Discorsi*, em que o florentino desenvolve sua argumentação valendo-se da teoria polibiana, não apenas quanto à sucessão dos regimes a partir da degeneração da monarquia, da aristocracia e da democracia em despotismo, oligarquia e permissividade, respectivamente, mas também do antídoto a este ciclo pernicioso capaz de levar o Estado à ruína, qual seja: o governo misto.

Para mim, todas estas formas de governo são igualmente desvantajosas: as três primeiras, porque não podem durar, as três outras, pelo princípio de corrupção que contêm. Por isso, todos os legisladores conhecidos pela sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participaram todas, por julgá-lo mais sólido e estável, se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente (Maquiavel, 1994, p. 25).

À primeira vista, portanto, parece que, de fato, ele adere sem maiores ressalvas à teoria dos ciclos que fazem se suceder as formas de governos umas as outras, a partir da constituição, primeiramente, de uma monarquia. O governo de um se corrompe em despotismo e se transforma em aristocracia que, ao se tornarem em poucos, também se corrompem, transformando-se em democracia que, corrompida pela permissividade, torna à monarquia. Interromper este ciclo antes que o Estado pereça exige a mistura entre instituições características de cada dos regimes políticos não corrompidos, o que teria o condão de bloquear esta sucessão, assegurando a estabilidade do governo. Da perspectiva de Van den Enden (2010, p. 65 – 66), no entanto:

A monarquia e a aristocracia extraem seus defeitos e sua baixa durabilidade da sua disposição a violar a liberdade e da sua má natureza; mas a terceira [a democracia], tratando-se de governo do povo, esta última só foi astutamente atacada, finalmente surpreendida e oprimida por males exteriores e debilidades interiores, geralmente provenientes de alguma das primeiras (Enden, 2010, p.

65 – 66 – tradução livre¹⁰).

Enquanto na perspectiva que defende o governo misto é a fusão de instituições de cada uma das formas que promoveria estabilidade, para o professor é precisamente esta mistura que comprometeria a durabilidade de um governo democrático. Neste caso, a intrusão de elementos próprios ao governo monárquico ou ao governo aristocrático em uma democracia retirar-lhe-iam sua potência, contribuindo, assim para sua a debilitação. É com base nesta compreensão que o professor afirmará, não apenas a necessidade de expurgar de um regime democrático toda instituição monárquica ou aristocrática, contrapondo-se ao governo misto e, por isso, a Maquiavel (1994), mas também que “embora eu deva confessar que alguns povos, por natureza ou por outras circunstâncias, estão melhor dispostos do que outros, ainda assim determino que todos eles (...) podem e devem ser motivadas pela razão, sem mentiras, em direção ao melhor” (Enden, 2010, p. 71 – tradução livre¹¹), isto é, em direção à democracia.

Não há, com efeito, contiguidade entre estas ideias, ao menos não da perspectiva espinosana, uma vez que ainda que se possa afirmar a potência da multidão como mecanismo constituinte por excelência, disto não decorre que todos os povos devam estar inclinados a fazê-lo da mesma forma. Na verdade, esta última consideração, expressa pelo professor, revela-se como um conselho (“podem e devem”), mais do que como uma necessidade¹¹, afinal a experiência – e a obra do próprio Espinosa – ensina que não é assim. Não é a compreensão racional das circunstâncias que move os povos, são seus desejos, suas paixões e, em que pese se possa aquiescer que uma tal compreensão seja desejável ou mesmo benéfica, ela não é necessária. Caso contrário, todos os povos se moveriam contínua e ininterruptamente rumo à democracia, o que a experiência

10 No original: “la monarquía e la aristocracia extrajeron sus defectos y su baja perdurabilidad de su disposición a violar la libertad y de su mala naturaleza; pero que en la tercera, tratándose del gobierno del pueblo, esta última sólo fue astutamente atacada y finalmente sorprendida y oprimida por males exteriores y debilidades internas generalmente provenientes de alguna de las dos primeras” (Enden, 2010, p. 65-66).

11 Logo em seguida à passagem anteriormente citada, Van den Enden (2010, p. 71) expressa sua crença de que todos os povos, à exceção talvez daquela etnia sul-africana por ele mencionada, são naturalmente inclinados a se conduzir pela razão: “[l]as razones consisten en que la instrucción de la razón es cordialmente perseguida por todo el pueblo capaz como la más gloriosa y saludable cosa, y asimismo que todos intentan con la mayor de sus habilidades evitar y alejar el engaño como cosa la más repugnante e hiriente”. Do fato de todos buscarem evitar o engano, não deriva que o façam pela razão, afinal, tanto Espinosa (2009b), quanto Maquiavel (1994) concordam que são as paixões que governam os homens e não a razão.

demonstra não ser assim.

Esta proposição de caráter normativo revela também que:

Não há nada que sugira pensar que o autor das *Proposições políticas livres* pense o mundo social como um conjunto de forças em conflito, nem, portanto, que se proponha a tarefa de registrá-las; Espinosa – que sim o faz – pensa o conflito em continuidade com as instituições que o dotam de uma conversação (Tatián, 2015, p. 107 – tradução livre¹²).

Aquele que deseja tratar das instituições políticas precisa, antes, reconhecer a natureza constituinte do conflito de humores, sem o que seus conselhos apenas exprimirão imagens míticas da fundação do social, as quais não apenas pressupõem, mas impõem uma necessidade de razão em um espaço governado pelas paixões. Precisamente porque “tudo que é precioso é tão difícil quanto raro” (Espinosa, 2009a, p. 238), a teoria crítica da fortuna, por sua vez, assume a dinâmica conflitiva dos afetos como constitutiva do social e, conseqüentemente, da institucionalidade estatal, abrindo espaço para que a moderação dos afetos se dê não pela via racional, mas pelo confronto de uma paixão triste, o medo da solidão (Espinosa, 2009b, p. 47), com outra alegre, a esperança de viver em segurança (Maquiavel, 1994, p. 24), de maneira que se assegurem os meios necessários à conservação do Estado. Veja-se, neste sentido, que a perspectiva de Van den Enden (2010) não é suficiente para determinar a medida da relação própria à composição da essência de um Estado, uma vez que a compreensão do seu *conatus* é uma tarefa complexa, porque ele próprio é um sujeito complexo. “Sua complexidade é dupla: ele é um conjunto de pessoas, mas também um conjunto de instituições”¹³ (Moreau, 1994, p. 447 – tradução livre).

Duas instâncias precisam, pois, ser analisadas: a multidão e as instituições para que assim o Estado, cuja potência se determina pela da multidão, seja conduzido “como que por uma só mente” (Espinosa, 2009b, p. 19), de sorte que a forma de ordenar estas depende, antes, da compleição daquela. Sem uma análise daquilo que instrui o *ingenium* dos povos, o conflito de humores instalado no seio da multidão, a constância das dinâmicas afetivas se confunde com uma

12 No original: “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” (Tatián, 2015, p. 107).

dinâmica em particular, cuja conservação depende da imagem da concórdia, sujeita, por isso, a própria sorte. A conservação da potência inscrita na alma dos povos exige, na verdade, a inscrição da virtude no seio do governo, qualquer que seja a sua forma, a qual se manifesta na necessidade de aperfeiçoamento das instituições em função das diversas maneiras que o conflito de humores pode se apresentar como consequência da dinâmica afetiva de cada povo. Mediante esta organização do governo, permite-se o deslizamento das paixões tristes rumo as paixões alegres, do medo à esperança, através da institucionalização dos meios através dos quais se promove a concórdia. Para tanto, não basta conhecer, ou imaginar que conhece, a melhor maneira de agenciar a liberdade do sujeito coletivo – multitudinário – no seio do estado civil, é também necessário desenvolver mecanismos institucionais para que este agenciamento se constitua em um esforço produtivo capaz de assegurar o seu aperfeiçoamento, isto é, a sua adaptação aos conflitos que se fazem presentes e, conseqüentemente, a duração do Estado.

Neste espaço, emerge a discussão sobre as formas de governo e a tentativa de distingui-las segundo a norma interna que governa a relação entre o todo e a parte, entre as instituições públicas e o cidadão/súdito¹³. A organização do Estado se dá, portanto, em conformidade com a medida da relação entre a gestão dos assuntos comuns do estado e a participação do cidadão/súdito neste processo, de acordo com três formas de governo:

Se esta incumbência [gerir os assuntos comuns do estado] pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então chama-se democracia; mas, se for composto por só 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 (Espinosa, 2009b, p. 20).

A monarquia forma-se em razão uma dinâmica afetiva comum que põe o

13 Segundo Espinosa (2009b, p. 25): “chamamos de cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que tem de se submeter às instituições ou leis da cidade”. Analogamente aos estatutos jurídicos contemporâneos, a cidadania se perfaz no exercício de um conjunto de direitos, o cidadão é aquele que dispõe das capacidades ativas quanto à república, enquanto o súdito é aquele que obedece à autoridade soberana. A articulação entre direitos e deveres, com base nos critérios legais para definição da cidadania, no entanto, em que pese útil ao desenlace de diversas questões, quando posta no espaço público não deve turvar o fato de que não há cidadão desligado de deveres e não há súdito que não tenha direitos. Afinal, “num estado e sob um comando pelos quais a lei suprema consiste na salvaguarda de todo o povo, não daquele que comanda, aquele que obedece em tudo ao soberano não deve ser chamado de escravo inútil para si mesmo, mas de súdito” (Espinosa, 2014, p. 286).

corpo político de acordo quanto a ser governada por única pessoa (Espinosa, 2009b, p. 47). Já o Estado aristocrático é aquele em que governam os patrícios, escolhidos dentro do corpo do Estado, não pelo povo, mas pelo próprio patriciado, e é precisamente isto que a diferencia da democracia:

A principal diferença entre o estado aristocrático e o democrático é, com efeito, esta: no aristocrático, o direito de governar depende unicamente da escolha, ao passo que no democrático ele depende acima de tudo de um certo direito inato ou adquirido por fortuna (Espinosa, 2009b, p. 87).

Desta forma, é aristocrático o Estado em que por escolha graciosa ou arbitrária¹⁴ determina-se, dentro do corpo político, um certo grupo de patrícios para exercer o poder soberano da república. Na democracia, os “cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei” (Espinosa, 2009b, p. 138). Uma tal lei pode garantir àqueles que nasçam no território governado por aquele Estado a condição de cidadãos, consubstanciando assim, uma condição inata, mas também é possível que o direito de participação na gestão dos assuntos comuns do estado seja distribuído aleatoriamente, por fortuna, entre os habitantes. Contudo, deve-se destacar que, apesar de nominalmente a lei operar uma distinção entre aristocracia e democracia, esta apenas não basta, porque embora aqueles Estados, “onde não são os melhores mas aqueles que têm a sorte de ser ricos ou primogênitos que são designados para governar, pareçam-se por exata razão piores que o estado aristocrático, contudo, se olharmos à prática, ou à condição comum dos homens, a coisa vai dar no mesmo” (Espinosa, 2009b, p. 138). A oligarquização das democracias envolve um processo de redução da potência manifesta pela participação popular, o qual implica na noção de que a democracia espinosana não se esgota na questão da atribuição pela lei do direito de governar e não ser governado, já que carrega consigo a potência comum que é superior a qualquer de suas partes.

Em qualquer hipótese, “é preciso ter sempre em mente que a monarquia e a aristocracia não são poder absoluto (*absolutum imperium*) porque são formas políticas fundadas na desigualdade social e na exclusão do poder de uma parte da

14 Pode-se entender como arbitrária, por exemplo, um critério hereditário, ainda que este não seja aquele defendido por Espinosa (2009b, p. 96), ele próprio a cogita e a utiliza para tratar da gênese da aristocracia.

sociedade (a plebe)” (Chauí, 2003, p. 295), ou seja, a forma totalmente absoluta característica do estado democrático permite que todos participem – ou possam vir a participar – do poder. Quanto à questão da igualdade, não deixa também de ser digno de nota que tanto Van den Enden (2010), quanto Espinosa (2009b) e mesmo Maquiavel (1994, p. 173) apontam para a necessidade de que esta subsista, ao menos, como circunstância *sine qua non* à instituição de uma república.

O que distingue os regimes políticos não é, portanto a origem do poder (a origem é sempre a mesma, a massa como corpo único e causa única) nem o número de governantes (pois o governante é idêntico à soberania), mas a definição do direito de exercer o poder (Chauí, 2003, p. 171).

Em uma democracia o corpo político que participa da gestão dos assuntos do estado é potencialmente mais extenso, diferenciando-se das demais formas de governo em razão tanto do sentido expansivo do corpo de cidadãos, capaz de envolver a totalidade das pessoas que habitam um território, quanto na forma de constituição deste corpo, a qual é determinada segundo um critério legal (Nunes, 2015, p. 21). O sentido expansivo do corpo político de uma sociedade democrática, ao menos daquela organizada da melhor maneira, isto é, teoricamente, opõe-se à instituição de mecanismos que contenham a participação das pessoas na gestão da coisa pública e é, por isso, capaz de incorporar potencialmente a todo o conjunto de cidadãos. Não se trata, pois, de uma classificação que afirma uma diferença meramente quantitativa, de modo a distinguir as formas de governo umas das outras através do número de pessoas que ocupam posições de decisão sobre os assuntos públicos, mas de uma alteração mais profunda em relação à maneira como devem ser estruturadas as formas de governo, uma vez que os direitos fundamentais são assegurados por lei a todos os cidadãos, os quais, por sua vez, são potencialmente todas as pessoas que habitam determinado território.

Não se restringe a compreensão do governo democrático, portanto, a apenas uma organização capaz de assegurar a todos a participação política. Esta é, em que pese uma dimensão importante, uma face do processo de aperfeiçoamento das instituições promovida pelo desejo de liberdade. Quando se analisam as múltiplas dimensões deste desejo, que afinal pode ser direcionado a diversos direitos que não unicamente aqueles relativos à participação política, compreende-

se que o desejo de liberdade pode ser direcionado a outros objetos de modo a pretender torná-los, também, direitos fundamentais. Em vista disso, em uma democracia, a conservação da forma de governo depende, não apenas, da garantia dos direitos políticos ou mesmo daqueles comumente associados à liberdade, mas de todos os direitos assim chamados de fundamentais.

Se o direito é potência e a potência se manifesta como desejo, como é o caso do desejo de liberdade, na medida em que este desejo se orienta para objetos diferentes, não restritos à participação política, o direito passa, então, a precisar incorporar também estes outros objetos. O exemplo romano é ilustrativo deste ponto, uma vez que não bastara à plebe a instituição dos seus tribunos, “[m]al esta medida (que respondia a uma necessidade efetiva) foi concedida, o povo recomeçou o combate à nobreza, almejando partilhar suas riquezas e honrarias – os dois bens mais cobiçados” (Maquiavel, 1994, p. 121). Por isso, a necessidade de aperfeiçoamento das instituições: para que elas sejam capazes de assegurar que tais desejos, enquanto expressões atuais dos conflitos que emergem no seio da sociedade, sejam satisfeitos¹⁵, isto é, para que o conflito não se converta em discórdia.

Em função das distinções entre os agenciamentos afetivos que nutem a constitucionalização de cada uma das formas de governo e dado o movimento expansivo característico do reconhecimento da potência comum multidão, Espinosa (2009b, p. 95) descreve o processo de formação e degeneração dos regimes políticos¹⁶. Este segue um sentido de movimento oposto àquele que a

15 Neste sentido, a satisfação de um desejo não se faz, necessariamente, com a concessão ou com a partilha do objeto ao qual ele se dirige. Na verdade, considerando-se que um desejo pode ser refreado por um desejo mais forte, a satisfação de um desejo pode ser alcançada reorientando-o a outro objeto.

16 Segundo Espinosa (2009b, p. 95) “estou plenamente persuadido de que a maior parte dos estados aristocráticos, antes, foram democráticos, ou seja, uma multidão que procurava novas terras após encontrá-las e cultivá-las, reteve na íntegra o direito igual de mandar, pois ninguém entrega voluntariamente a outrem o mando. Ora, 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 procurado para si com trabalho e ocupado com derramamento do próprio sangue. Os próprios estrangeiros, que não emigraram para mandar, mas para tratar das suas coisas privadas, não se opõem a isto, e julgam que já se lhes concede o suficiente ao conceder-se-lhes a liberdade de tratarem das suas coisas em segurança. Mas, entretanto, a multidão aumenta com a afluência de estrangeiros, os quais adotam paulatinamente, os costumes daquela gente, até que, por fim, já não se distinguem por nenhuma outra diferença a não ser o não possuírem direito de alcançar as honras. E, enquanto o número deles cresce de dia para dia, o dos cidadãos, pelo contrário, diminui e, por múltiplas causas – uns porque as famílias muitas vezes se extinguem, outros porque são excluídos por

teoria polibiana prescreve: em princípio, parece que, ao passo que a teoria dos ciclos segundo Políbio, ao menos da forma como narrada por Maquiavel (1994, p. 24 – 25), pressupõe a passagem da monarquia à aristocracia, desta à democracia e, enfim, de volta à monarquia; o movimento narrado por Espinosa (2009b) tem sentido contrário. Isto porque pressupõe uma democracia natural que, ao se fechar a absorver entre os cidadãos os estrangeiros, transforma-se em aristocracia, a qual, paulatinamente, concentra o poder nas mãos de cada vez menos pessoas, até que apenas um governe. É contra este enclausuramento das instâncias de decisão política que se move a proposta espinosana, a qual pretende conservar a proporção instituída originalmente entre o desejo de governar e de não ser governado. Com efeito, esta proporção não se confunde com nenhum destes momentos em particular – democracia, aristocracia ou monarquia –, uma vez que cada um deles traz consigo uma proporção distinta, marcada por uma configuração específica do exercício da liberdade.

Estar-se-ia, assim, diante da distinção quanto ao sentido do movimento que instrui as formas de governo e que indicaria fundamentos diferentes para a liberdade democrática? Na verdade, não. Como não se trata de negar a aspiração espinosano-maquiaveliana de evitar a transformação revolucionária de uma forma de governo em outra, mas, antes, de reconhecer o sentido do movimento afetivo – ainda mais arraigado do que as próprias formas de governo – que institui as diferentes formas de gestão da coisa pública, presumir que sim, seria aceitar, sem maiores questionamentos, que tanto Espinosa (2009b), quanto Maquiavel (1994, 2017) aceitam a possibilidade de que as transformações ocorram no seio das próprias formas de governo por mera disposição de vontade dos sujeitos.

Primeiro, a narrativa maquiaveliana da teoria dos ciclos envolve duas nuances essenciais: ela também parte de uma democracia natural¹⁷; e, sobretudo, ela também¹⁸ afirma que o ciclo dificilmente se completa, na medida em que raramente as sucessivas transformações tornam ao seu ponto inicial¹⁹. Além disso, ainda que a narrativa de Espinosa (2009b, p. 24) não afirme isto neste trecho, ela também apresenta um exemplo – o caso aragonês, analisado mais

crimes, a maior parte pela pressão das coisas domésticas –, negligenciam a república, enquanto os mais potentes não procuram senão reinar sozinhos. Assim, paulatinamente, o estado é entregue aos poucos e, por fim, devido às facções a um só.”

adiante; sem mencionar o recurso teocrático desenvolvido por Moisés para fundar o Estado Hebreu (Espinosa, 2014) – em que uma democracia natural passa, diretamente, a um governo monárquico. O que é preciso compreender aqui é que a própria ideia de ciclo precisa ser entendida não como uma sucessão de momentos, mas sim pelo próprio movimento de um compasso, isto é, não como uma sucessão de pontos que se ligam para formar um ciclo, mas como um movimento de um eixo que se desenvolve em torno do seu centro¹⁷.

A experiência democrática vista a partir daquela organização primária original, a qual se chamou de democracia natural, é impulsionada pela dinâmica afetiva que se move em função do desejo de liberdade dos povos. Deste modo, ela não é apenas um momento do ciclo, ela é o seu centro. A partir dela as demais formas de governo se organizam, bem como – e especialmente – mantém o movimento em torno do qual sustenta a conservação e o aperfeiçoamento das instituições que constituem a monarquia, a aristocracia e a própria democracia, analisadas como complexos organizacionais, caso se pretendam duradouras. Em função da dinâmica que a constitui, além de centro, a experiência do governo absoluto se põe como perspectiva a partir da qual se medem as formas de governo e é, também, o horizonte destas. Como movimento expansivo, capaz de envolver a totalidade do corpo político, a democracia se revela como uma experiência mais potente que aquela manifesta por qualquer de suas partes constitutivas: os que desejam governar e os que não desejam ser governados, uma vez que o desejo de liberdade move as pessoas à participação. No mesmo sentido que a experiência orienta, classifica e bloqueia, bem como compreendendo que a potência comum da multidão não se confunde ou se enclausura com aqueles que a compõem, ela não é apenas mais uma forma de governo, ao passo que funciona como princípio, índice e horizonte com relação ao qual as organizações políticas se aproximam ou se distanciam.

Neste sentido, a experiência vaga imagina que “a maior dificuldade para alcançar o primeiro desses objetivos [conservar a proporção instituída no momento original] nasce da inveja. Os homens são, como dissemos, inimigos por natureza, de tal maneira que, embora se unam e vinculem pelas leis, retêm

17 Segundo Espinosa (1983, p. 64): “[o] círculo, por exemplo, conforme essa norma, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel”.

contudo a natureza” (Espinosa, 2009b, p. 94 – 95); ou que:

Como demonstraram todos os que escreveram sobre política, bem como numerosos exemplos históricos, é necessário que quem estabelecer a forma de um Estado, e promulga suas leis, parta do princípio de que todos os homens são maus, estando dispostos a agir com perversidade sem que haja ocasião (Maquiavel, 1994, p. 29).

Bastaria, aparentemente, crer na maldade nos homens para desenvolver um estado duradouro. Com efeito, estas experiências são errantes e ainda precisam passar pelo tratamento da teoria crítica da fortuna, que ensina a compreender um estado no qual os homens parecem ser maus, mas ainda assim são capazes de se conduzir em concórdia, de modo que a constância das dinâmicas afetivas permita compreender a gênese do Estado: os conflitos e a necessidade de apoio mútuo. Em função desta última, desenvolvem-se estratégias para conduzir o confronto de humores que se sucedem à instituição do Estado no sentido da concórdia, essencial à conservação deste. É isso que se segue reflexão espinosana na medida em que passa a tratar das instituições capazes de sustentar a conservação dos princípios fundamentais do Estado¹⁸, bem como da seguinte passagem do texto maquiavelino que consta do mesmo capítulo onde se lê a anterior: “só depois dos distúrbios, das contínuas reclamações e dos perigos provocados pelos longos debates entre nobres e plebeus é que se instruíram os tribunos para a segurança do povo” (Maquiavel, 1994, p. 29 – 30).

Vê-se ainda que a democracia, além de mecanismo constituinte, é também índice das demais formas de governo, capaz de promover novos horizontes inerentes ao tecido social, uma vez, no caso da República Romana o desejo de liberdade dos plebeus nasceu naquele povo deste conflito entre o desejo de governar e de não ser governado. Este é, portanto, anterior à instituição nominal de um governo democrático para gerir a república, ou seja, o desejo nascido na plebe é causa do florescimento do governo popular. Ele permite também, ante a concórdia promovida pelo aparato institucional recém-constituído, antever novos horizontes que proporcionam a segurança de toda a república, bem como oferece um novo enquadramento à forma de governo. Não custa lembrar que neste capítulo III do livro 1 dos *Discorsi*, de onde se extraem ambas as passagens transcritas anteriormente, o florentino trata, exatamente, da

transformação do regime aristocrático em democrático na República Romana. Ainda que Espinosa (2009b, p. 94 – 95) esteja tratando, neste caso em particular, da aristocracia e Maquiavel (1994) da transformação do regime aristocrático em Roma, o que ambos expressam é a necessidade de se observar a dinâmica afetiva que institui determinada forma de governo, para o que reconhecer a natureza constitutiva do conflito de humores é essencial.

Neste passo, é o próprio desejo de liberdade o móvel capaz de promover a associação das pessoas, orientando o conflito rumo à concórdia, ele é o eixo que liga o centro (experiência democrática) à periferia (formas constituídas de governo) em um movimento expansivo. É também através dele que se modificam as estruturas sociais, permitindo não apenas classificar, mas também instruir a organização e a gestão dos assuntos comuns do Estado. A mistificação desta dinâmica essencial à conservação das proporções instituídas em uma sociedade qualquer é capaz de, ao ocultá-lo como móvel deste processo, revertê-lo, transformando aquilo que era virtude em servidão, promovendo não um deslizamento de paixões tristes rumo às paixões alegres, do medo à alegria, mas o seu inverso, instruindo as pessoas a se deixarem levar pela contingência, semeando as bases da tirania.

Reverter o medo e instruir um desejo de segurança está na raiz, por exemplo, da dinâmica afetiva que move os seres humanos em um regime monárquico¹⁸. Um sentido semelhante pode ser percebido com a chegada dos estrangeiros que chegam àquela democracia natural, a qual instrui a formação da aristocracia. Nela, da ilusão de segurança se segue o medo de perdê-la e, com isso, promove-se a distinção entre cidadão nacional e o súdito, posição relegada, em princípio, ao forasteiro. Em ambos os casos é a segurança que se faz presente pelo afastamento da dúvida em um primeiro momento, mas que promove a sua reintrodução ao longo do tempo e que se apresenta na causa da flutuação entre o medo e da esperança¹⁹. Este desejo é, portanto, uma expressão menos potente do

18 Na seção 3.1 anterior, já se demonstrou como o medo da morte violenta induz à constituição de uma monarquia absolutista, isto é, do governo de apenas um com tendências tirânicas. Na verdade, não é o medo da morte violenta que move as pessoas, afinal o medo paralisa. É o desejo de segurança que faz constitui também monarquia.

19 Também Maquiavel (1994, p. 71) revela que o desejo de segurança é típico tanto das monarquias, a exemplo do tratamento dado à monarquia francesa; quanto das aristocracias, a exemplo da veneziana, que somente pode se conservar enquanto não pretende conquistar novos territórios (Maquiavel, 1994, p. 39 – 40), porque, caso contrário, ameaça a própria estabilidade do

desejo de liberdade²⁰, uma vez que não se institucionalizou de forma suficiente para afastar contingências impostas pelas circunstâncias históricas, de modo a reconhecer a necessidade de conservar a participação direta do povo na gestão dos assuntos comuns do Estado, já que esta estava presente no instante da sua constituição²¹. Conservá-lo em sua versão democrática – mais potente – exige, pois, a institucionalização de um governo aberto não apenas à sua manifestação, mas também à sua reintrodução ao longo das gerações, de modo a conter tanto a mistificação quanto o medo, sem o que a liberdade se moveria paulatinamente no sentido da servidão.

A servidão, por sua vez, pode se expressar tanto através do medo de lutar por aquilo que se deseja, quanto da licenciosidade, que faz descuidar dos costumes comuns, abrindo caminho para que este espaço seja tomado por quem desejar dominá-lo. Retomando-se, exemplificativamente, a questão do tiranicídio, deve-se reconhecer que uma vez presentes as condições próprias a uma dada forma de governo, no caso, à monarquia, a morte do rei não implica necessariamente uma alteração suficiente na conjuntura para a que outra ordenação – a república em qualquer de suas composições – se substitua ao principado. O que esta compreensão revela é que antes de pretender transformar o governo é preciso alterar as condições sobre quais aquela forma se constituiu, isto é, reorientar os costumes sociais de forma a permitir a afirmação da liberdade, oferecendo um espaço para o aperfeiçoamento da própria sociedade.

O exemplo espinosano neste contexto é o caso aragonês, particularmente elucidativo porque recém a liberdade havia sido afirmada naquela sociedade, este povo pôs-se a escolher um rei²². Contudo, em razão dos conflitos que se instalaram ao buscarem um acordo sobre a maneira de fazê-lo, após os conselhos do Papa, decidiram antes conformar o Estado segundo sua própria compleição.

seu governo ante a dificuldade enfrentar os desafios postos pela fortuna.

20 Segundo Chauí (2011, p. 191): “a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que esta pressupõe a desapareição, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por uma dúvida, instabilidade ou inconstância. Em suma a segurança pressupõe a capacidade de não nos submetemos a uma contingência cega e por isso mesmo está longe de opor-se à liberdade”.

21 Neste sentido, Maquiavel (1994, 21; 23) já havia apontado a origem livre do poder em Roma e Espinosa (2009b, p. 45 – 46) afirma tratar, ao propor suas configurações a cada uma das formas de governo, daquelas instituídas por uma multidão livre, mesmo porque, segundo ele, o florentino já havia demonstrado como se constituir um governo em um Estado adquirido pelo direito de guerra.

Instituíram um conselho responsável por auxiliar a coroa na gestão dos assuntos comuns e mantiveram o direito à guerra contra quem quer que seja tomado por delírios tirânicos. A eleição da forma monárquica é, portanto, aleatória, ainda que não arbitrária, no sentido de que é decorrência de um agenciamento afetivo específico, que não poderia ter sido outro. Mais importante, ela é posterior à afirmação da liberdade na medida em que o conselho e o povo em armas, instituições criadas antes mesmo à escolha de um monarca, são contrapoderes ao próprio rei. A eleição de um príncipe, portanto, já não é tão determinante na medida em que, não apenas se impõem limites ao seu governo, mas também afirmam os meios através dos quais a liberdade do povo se fará atual.

Neste caso, merece destaque o fato de que esta monarquia passou por adequações que permitiram o seu aperfeiçoamento:

[O]utrora tiveram também o direito de escolher o rei e de lhe retirar o poder. Ao cabo, porém, de muitos anos, o rei D. Pedro, de cognome o Punhal, conseguiu finalmente, à custa de intrigas e concessões, promessas e favores de todo o gênero, que esse direito fosse rescindido (...), com uma condição, porém: *tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do estado em juízo deles [dos súditos], ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado*. Com esta condição, não aboliram tanto o direito anterior como o corrigiram (Espinosa, 2009b, p. 83).

As monarquias eletivas, apesar de em princípio parecerem melhores que as hereditárias, guardam consigo o gérmen da discórdia. O momento de eleger um novo monarca para gozar de algo que os demais não dispõem: um reino para chamar de seu; inclina os homens desejosos desta glória a distribuírem favores aos que deles se aproximam. Os favores, no entanto, têm seu preço na medida em que clientelizam aqueles que deles desfrutaram. Paulatinamente os costumes se corrompem, a licenciosidade se instala e não mais o desejo de segurança move os homens no momento de escolher um novo rei. Acostumados aos favores, deixam de perceber que estão sendo dominados. Se do desejo de dominação do monarca aflora na sua ambição pela glória e não mais encontra em seus súditos o desejo de não ser dominado, uma vez agora acostumados aos favores, não há guerra, mas paz de cemitério e tirania.

A hereditariedade, por sua vez, não é uma mistura, isto é, inscrição de uma instituição aristocrática – afinal são esses os eleitos por decisão graciosa no

regime que lhes cabe – no seio de um governo monárquico. Apesar de aparentemente centralizadora do poder de decisão, não exclui os súditos da participação na gestão dos assuntos comuns, coisa contrária à duração de um governo, bem como estes mantiveram seu direito de guerra em face de qualquer governante tirânico, ainda que ele fosse o próprio rei ou seu herdeiro. O Estado assim se conserva durante o tempo em que a aliança entre o rei e os súditos não se corrompe, permitindo que, uma vez cedido o poder soberano, o governo se conserve enquanto o poder não volta jamais à multidão, devendo, “se possível, ser eterna” (Espinosa, 2009b, p. 78).

As formas de gestão dos assuntos comuns puderam, no caso aragonês, ser aperfeiçoadas de maneira que mesmo que um detivesse o Estado, todos a ele governam, afinal “se um só homem capaz de estabelecer normas para um Estado, este durará bem pouco tempo, se um só homem também continuar a suportar o seu peso. Não acontece o mesmo quando a sua guarda é confiada a um grande número de pessoas” (Maquiavel, 1994, p. 50). Que isto se tenha feito ad hoc é, de fato, uma virtude, porque não alterou sua constituição de modo a transformá-la, já que o governo de Aragão permaneceu monárquico, tanto que futuramente se tornaria despótico²², e; o povo fora consagrado como defensor da aliança com a casa real. Neste último aspecto, no entanto, como alerta o próprio Espinosa (2009b, p. 84), não parece que este mecanismo de afirmação da virtude do povo aragonês tenham sido suficiente para sustentar a própria perpetuação do desejo de liberdade em si outrora manifesto, talvez porque os meios através dos quais se tenha encaminhado esta reforma sejam eles próprios alguns daqueles que se deve combater: as intrigas e as promessas de favores.

Caso se prefira um exemplo comum a Espinosa (2009b) e a Maquiavel (1994), pode-se tomar por base a ideia que ambos partilham do caso veneziano²². Na hipótese, concordam que Veneza não apenas é uma república, mas que suas instituições são eminentemente de tipo aristocrático, uma vez que nela somente os *gentiluomini* partilham de todas as honras do Estado, estando a plebe excluída da decisão sobre os assuntos comuns. O governo desta república revela traços essenciais a uma república aristocrática, contudo, não a melhor delas à moda

²² O caso veneziano foi explorando anteriormente no capítulo 3.2, que tratou do governo aristocrático.

espinosana. Tampouco o florentino deixou de criticar a organização daquele governo. O que estas críticas têm em comum é precisamente o fato de que a ordem institucional daquele Estado ao ignorar a necessidade de aperfeiçoamento de suas instituições, lançava-se nos braços da fortuna.

Para Espinosa (2009b, p. 98) esta cidade, segundo a lembrança de uma monarquia passada e, conseqüentemente, ainda presa a uma dinâmica afetiva guiada pelo medo, mantivera um príncipe na direção da assembleia de patrícios, revelando-se, com isso, sua tendência a concentrar o poder nas mãos de apenas um. Para Maquiavel (1994, p. 37 – 40)²³, a fraqueza de uma república como a veneziana consistia, basicamente, na sua incapacidade de se resistir à fortuna. Neste caso, deve-se compreender esta incapacidade como uma limitação da virtude que a luta pela liberdade, característica da República Romana, exige enquanto provida da potência de desenvolver estratégias para aproveitar as ocasiões abertas pelos conflitos entre os afetos. Esta limitação se verifica no momento em que se compreende que o encerramento do poder de decisão no patriciado se dá em razão da ilusão de que eles são o bastante para promover não apenas a gestão, mas também a conservação do Estado.

Portanto, não se pode ignorar o fato de que, apesar da tendência aristocrática do governo veneziano, sua constituição também era mista como a Roma, ainda que lhe faltasse a potência democrática de uma república popular como esta. Segundo Moreau (2005, p. 39 – tradução livre²⁴), durante a renascença, o modelo veneziano e antes dele o modelo romano representam “uma cidade potente e estável que parece reunir todas as vantagens dos diferentes tipos de governo”, cuja dissecação demonstra que suas instituições, monárquicas e

23 Merece atenção a descrição que o florentino faz sobre as origens do Estado veneziano: “Veneza não dividiu o poder sob denominações diferentes; todos os que dele participavam tinham o mesmo título ‘Gentiluomini’. É à sorte, mais do que à sabedoria dos seus legisladores, que Veneza deve esta forma de governo. Com efeito, foi fundada pelos muitos habitantes expulsos de regiões vizinhas, devido às razões a que anteriormente me referi, e que se refugiaram nos escolhos onde hoje está situada. Vendo seu número aumentar, os cidadãos formularam leis que lhes permitissem viver em coletividade. E como se reuniam com frequência para deliberar sobre os assuntos de interesse da cidade, refletiram que já tinham número suficiente para completar sua existência política, recusando, a todos que imigrassem depois disto, a faculdade de participar do governo” (Maquiavel, 1994, p. 37).

24 No original: “une Cité puissante et stable [que] semble réunir les avantages des différents types de gouvernement” (Moreau, 1005, p. 29). Esta passagem é arremadada, logo em seguida: “[s]i Spinoza dissèque l'exemple vénétien pour le rejeter les traits dans différents catégories stables, c'est que pour lui ces catégories ne peuvent se combiner sous peine de périr”.

aristocráticas, “não poderiam se combinar sob pena de perecer”. De fato, ambos concordam que as características desta aristocracia, que afinal elegia um príncipe vitalício e não era capaz de abrir-se à participação popular, revelam sua impotência em reconhecer a eternidade de um conselho suficientemente amplo²⁵.

A compreensão espinosano-maquiaveliana pode, pois, ser resumida como uma busca por aperfeiçoar a institucionalidade das formas de governo para que se mantenha viva tensão entre os desejos de governar e não ser governado. O fato de Roma ter se constituído originalmente como monarquia e em seguida como aristocracia não é determinante para a compreensão da sua virtude, assim como não o fora para o Reino de Aragão ou para a República de Veneza. O que se deve observar é se ao ter passado de uma forma a outra aperfeiçoou suas instituições para conservar sua liberdade, isto é, se havia meios através dos quais os conflitos que promoveram a instituição de uma determinada forma de governo pudessem continuar a ser reconduzidos, pelas vias institucionais àquele mesmo padrão de organização institucional.

Logo a seguir à passagem anteriormente citada do capítulo II do livro 1 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 26) também reconstrói a imagem quanto aos ciclos do governo de Roma, que, afinal, não teve a “sorte” de que um legislador, como Licurgo fora para Esparta, prescrevesse, de início, sua constituição. Por isso, seu destino foi outro. O fio que conduzia a trama da experiência da República Romana era o conflito “que sempre separou o povo dos poderosos”, que fez com que conseguisse “o que o seu legislador não tinha conseguido” (Maquiavel, 1994, p. 26). Primeiro, o governo monárquico não fora suficientemente virtuoso para conter as causas da sua própria corrupção, ainda que tenha contribuído com a promulgação de leis essenciais a um governo livre. Ao ser substituído, por um governo aristocrático, no entanto, instituíram-se “dois

25 No caso espinosano seria necessário que fosse mantida uma proporção (1/50) entre o número de patrícios e plebeus, a qual não permitiria, nem mesmo a eleição de um príncipe para presidir o Conselho Maior, exigindo-se, na verdade, a constituição de um Conselho de Síndicos, cuja composição corresponderia à mesma proporção entre patrícios e plebeus, contando-se agora dentro do próprio patriciado. No caso maquiaveliano, uma república como a veneziana não poderia se expandir, porque juntamente ao aumento do seu território viria a necessidade de protegê-lo. Como uma república de tipo aristocrático, que encerrava o poder nos *gentiluomini*, não haveria homens suficientes para tal tarefa. Por isso, o conselho de Maquiavel (1994) determina que ou ela não se expanda ou que se abra à participação popular. Em ambos os casos, o problema reside na baixa proporcionalidade entre patrícios e plebeus, ou seja, na extensão insuficiente do seu conselho.

cônsules para exercer a função real, de modo que só se baniu de Roma o título, e não a autoridade do rei” (Maquiavel, 1994, p. 26). É o próprio florentino que aponta, portanto, que esta transformação não passara de um tiranicídio, afinal a instituição – a “autoridade do rei” – se manteve²⁶.

Nota-se, pois, que esta segunda constituição, que tampouco fora duradoura, pode não apenas ser vista sob a perspectiva daquilo que lhe falta, uma representação popular, mas antes, pode ser compreendida como uma mistura entre estruturas monárquicas e aristocráticas. Aliás, é este o tipo de mistura criticado anteriormente e que se tomada segundo a mitologia sobre a origem de Roma, a diarquia entre Rômulo e Remo, aliada ao relato do florentino sobre a origem do estado civil não permitiria a fundação de uma república, como diz Maquiavel (1994, p. 49), no final do capítulo IX do livro 1 dos *Discorsi*, intitulado “[é] preciso estar só para fundar uma república, ou para reformá-la de modo totalmente novo”:

Depois de ter pesado bem estas considerações, creio poder concluir do seguinte modo: para instituir uma república é preciso a ação de um só homem; e Rômulo, em vez de ser condenado pela morte de Remo e de Tácio, deve merecer nossa absolvição (Maquiavel, 1994, 51).

Se Rômulo personifica o poder soberano, não pode pecar, uma vez que “o pecado não pode conceber-se senão no estado” (Espinosa, 2009b, p. 21). Para reformar um estado, porque é isto que Rômulo fora, seu primeiro grande reformador²⁷, não pode haver dois reis ou dois representantes do poder soberano. A soberania é una, indivisa e para ser exercida nestes termos apenas um poderia fazê-lo, como multidão que, mesmo que sob a guarda de apenas uma pessoa,

26 No capítulo V do livro III, ao tratar deste momento da história romana, Maquiavel (1994, p. 311) afirma que: “[d]e fato, Tarquínio não foi expulso do poder porque seu filho, Sexto, violentara Lucrecia, mas por haver desrespeitado as leis do país, governando-o como um tirano, retirando a autoridade do Senado para dá-la a si próprio (...). E não bastou Tarquínio ganhar a inimizade dos senadores, incitou também a ira da plebe (...). Se Tarquínio se houvesse comportando como os outros reis, Brutos e Colatino teriam apelado ao monarca para castigar o próprio filho, e não precisariam recorrer ao povo romano, a fim de procurar vingança contra o culpado”. Neste sentido, o que se observa é que a autoridade real já havia sido corrompida, sem o que, a derrubada da monarquia não seria necessária. Em função desta corrupção, a nobreza mobilizou a plebe, no entanto, ao transformar o governo manteve, ainda assim, a forma anterior, substituindo um rei por dois cônsules, mantendo a autoridade desta função concentrada nas mãos da própria nobreza, sem, contudo, partilhá-la com o povo ou distribuí-la entre o próprio patriciado.

27 Afinal não fundara uma cidade (Estado) e não um deserto de pessoas.

institui e constitui o Estado²⁸. Em outro trecho dos *Discorsi*, tratando da história de Florença, Maquiavel (1994, p. 156) critica diretamente a mistura de instituições:

Originalmente, foi uma dependência do império romano; acostumada a viver sob seu senhor, permaneceu longamente em situação servil, sem se ocupar da própria existência. Tendo chegado mais tarde à independência, desenvolveu uma constituição própria: mas as novas instituições, misturadas às antigas, que não valiam de nada, não surtiram efeito. Foi assim que, segundo tradição segura, durante duzentos anos a cidade jamais teve um governo que lhe fizesse merecer o nome de república.

Sua cidade natal, cuja origem fora servil, acostumada ao governo de monarcas tirânicos²⁹, mesmo tendo recuperado a liberdade não conseguiu, ainda que tivesse misturado novas instituições às antigas, instituir um governo livre, Aquilo que este exemplo esclarece é que a mistura de instituições não é o elemento essencial e o que Maquiavel (1994, p. 26) aponta como a causa do aperfeiçoamento da república romana – que impediu a conservação da monarquia e que promoveu a instituição da democracia – foi a resistência da plebe à licenciosidade dos patrícios, que tiveram de ceder ao povo “uma parte da autoridade”. Que não se confunda, também, a institucionalização da participação popular em Roma com as instituições que derivaram dos tumultos decorrentes desta participação, afinal já se destacou anteriormente que instituições como os tribunos da plebe foram, por si mesmas, insuficientes para dar vazão ao desejo de viver livre da opressão.

A multidão romana, desejando livrar-se da tirania, do desejo de governar convertido em dominação que lhe impôs a licenciosidade do patriciado, resiste e desta resistência se expressa, pelo seu direito natural, o mecanismo pelo qual o melhor governo se constrói. Aperfeiçoaram-se, enfim, as instituições. Por debaixo

28 A rigor a multidão institui e o Legislador – que pode ser um rei, como Rômulo, os patrícios, como no exemplo da formação da aristocracia “natural” espinosana, ou mesmo a própria multidão, reunida em assembleia, por exemplo – constitui. Contudo, estes termos (instituir e constituir) e seus derivados podem ser compreendidos como intercambiáveis e são utilizados como sinônimos ao longo desta tese.

29 A tirania não é uma forma de governo, ela se manifesta como degeneração da forma instituída. Como todas as formas de governo podem ser corromper, violando seus princípios fundamentais, a expressão “monarquia tirânica” não é um pleonasmo. De um lado, recorda que há monarquias não tirânicas, como aquelas desejadas por Espinosa (2009b) no TP e por Maquiavel (2017) no *Príncipe*, e; de outro porque também aponta para o fato de que há aristocracias tirânicas e mesmo democracias que podem sê-lo.

da retórica do governo misto encontra-se a manifestação da liberdade democrática, expressão de uma potência ativa – resistiva – tributária do desejo de não ser governado. Não se trata, pois, de transformar a forma de governo em outra, mas de aperfeiçoá-la de modo que ela se torne uma forma melhor de si mesma. Em ambos os casos portanto, aquilo que determina o melhor governo não é uma regra fixa que prescreve uma fórmula a ser seguida, seja ela a mistura ou uma democracia natural que se poderia querer tomar emprestado de Van den Enden (2010). A dinâmica da forma de governo é interna a cada Estado na medida em que este é dado como expressão da experiência afetiva de cada povo, e se manifesta, por exemplo, no seu aperfeiçoamento. Contudo, é um traço essencial da experiência que, mesmo que se pretenda o aperfeiçoamento, este não é um sentido obrigatório, isto é, governos acendem e decaem por vícios e virtudes que lhes são próprios.

O destino da República Romana demonstra isto, uma vez que causas internas moveram-na à grandeza e também à ruína. De todo modo, o que Maquiavel (1994) viu em Roma foi a possibilidade de compreender o processo de aperfeiçoamento de uma república. O fato de o governo ser misto é uma circunstância imposta pela história daquele povo e, por isso, fortuito, ao menos da perspectiva espinosana. Mais importante que uma mistura de instituições é o processo de aperfeiçoamento pelo qual elas passaram, desenvolvendo meios para sustentar a dinâmica afetiva, que se manteve, durante muitos anos. Pode-se chegar, enfim, à questão relativa à maneira de classificar a experiência da República Romana (a-ii). Da perspectiva de Maquiavel (1994) é certa a natureza popular do governo instituído em Roma, notadamente a partir da expulsão dos últimos reis Tarquínios e da instituição dos tribunos da plebe, a democracia tornou-se sua marca. Ainda que incompleto, o último capítulo do TP oferece um caminho que se aproxima da leitura maquiaveliana:

Se, por conseguinte, for instituído por direito que só os mais velhos, que tenham atingido uma certa idade, ou que só os primogênitos, assim que a idade lho permita, ou os que contribuem com uma certa soma de dinheiro para a república, terão no conselho supremo direito de voto e de tratar dos assuntos de estado, ainda que por este método possa acontecer que o conselho supremo seja composto por menos cidadãos que o do estado aristocrático, do qual falamos antes, tais estados devem, não obstante, chamar-se democráticos, porquanto os

seus cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei (Espinosa, 2009b, p. 137 – 138).

Espinosanamente, a democracia pode se configurar de diferentes maneiras³⁰, de forma que suas ordenações revelem modos distintos de organizar uma república. Um critério etário ou mesmo censitário ao garantir que todos, enquanto preencherem determinada(s) condição(ões), possam participar da gestão dos assuntos comuns institui um governo democrático. Entretanto, estes critérios são essencialmente mais próximos à aristocracia, do que aquele que o próprio Espinosa (2009b, p. 138 – 139) pretendia tratar. A democracia espinosana caracteriza-se como aquela na qual “têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente”, um tipo especificamente amplo³⁰, deve-se reconhecer que uma república como a romana nem por isso deixa de se enquadrar como uma democracia.

Como já se afirmou, ela dispunha não apenas dos mecanismos internos – conflito e desejo de liberdade – essenciais ao aperfeiçoamento de uma república, mas o seu caráter popular é manifesto pelo princípio da participação, o qual assegurava também à plebe o exercício das magistraturas. O fato de que apenas alguns possam ocupar certos cargos, revela um enclausuramento, uma reminiscência aristocrática, mas não exclui a essência democrática, do mesmo modo que a liderança dos irmãos de Witt ante a aristocracia holandesa não impedia Espinosa (2009b, p. 127) de reconhecê-la como tal. Se o governo romano era misto, sua forma era ainda assim a democrática. Por outro lado, se apenas alguns efetivamente participavam dos processos de decisão sobre a *res publica*, isto é também mais um vício do que uma virtude. Logo, convém perguntar: em que medida a República Romana serve de paradigma para reflexão sobre os

30 A partir desta definição, é possível compreender também dois dos mais altos adjetivos que Espinosa utiliza para qualificar a democracia. No TTP, Espinosa (2014, p. 287) se refere a esta forma de governo como a “mais natural”, ao passo que no TP, a democracia é retratada como um estado “totalmente absoluto” (Espinosa, 2009b, p. 137). Neste sentido, é “mais natural” por dar vazão ao desejo natural de governar e de não ser governado que constitui cada ser humano. A democracia é um governo “absoluto” porque só nela a potência de todos os indivíduos é incomensurável em relação ao poder do Estado. Nas aristocracias e nas monarquias, há uma desproporção do poder de uma classe ou de um indivíduo que pretendem o impossível: superar o poder do todo, a potência da multidão, que determina o direito do Estado.

fundamentos da democracia?

Na medida em que demonstra ter desenvolvido, como fora durante ao menos em parte período republicano, uma ordenação capaz de sustentar um conflito de humores em concórdia, mantendo vivo um desejo pela liberdade. Contudo, ainda assim se poderia argumentar que os conflitos entre patrícios e plebeus levaram-na à ruína, o que exige que se recorde, primeiramente, que um Estado, como ente complexo, é uma construção composta por diversas instituições, bem como é um conjunto de pessoas. Se é verdade que muitas dimensões institucionais da República Romana foram debatidas em função do *Tratado Político* (Espinosa, 2009b), também o é que o povo romano, mais do que suas instituições, tampouco foi polpado de uma ácida crítica formulada no *Tratado Teológico-Político* (Espinosa, 2014, p. 328 – 329). Eis o trecho que impõem reflexão:

Talvez alguém se apoie no exemplo do povo romano para objetar que um povo pode facilmente desembaraçar-se de um tirano. Creio, ao contrário, que tal exemplo confirma inteiramente minha maneira de ver. Com efeito, o povo romano pôde se desembaraçar muito mais facilmente de um tirano e mudar a forma de governo porque o direito de eleger o rei e seu sucessor pertencia ao próprio povo e ele não estava ainda acostumado (formado como era de sediciosos e de fomentadores de escândalos) a obedecer aos reis, pois de seis que tinham tido antes, havia matado três. E, no entanto, ele nada fez senão eleger, no lugar de um só, vários tiranos que o mantiveram em guerra, exterior e interior, num estado miserável de dilaceramento, até que, por fim, o poder coube a um monarca de quem apenas o nome foi mudado.

Primeiro, deve-se compreender o contexto em que esta passagem está inserida no TPP. Neste capítulo XVIII, já ao final do livro, Espinosa (2014) criticava a Revolução Puritana, apontando para o fato de que os ingleses haviam tirado a majestade do rei, mas não haviam extinto a própria majestade, isto é, assassinaram o rei, mas não alteraram a forma monárquica do seu governo. Ao contrário, haviam substituído uma tirania por outra e o exemplo romano então é levantado em sentido semelhante ao inglês. Aquele que se diferencia destes é o terceiro caso citado, o dos Estados (Províncias Unidas) da Holanda, uma república aristocrática federal, como indicado pela leitura dos capítulos VIII e IX TP³¹. No

31 No capítulo VII, Espinosa (2009b, p. 89) afirma: “[p]orém, a república dos holandeses tem o nome de toda a província, donde resulta que os súditos deste estado gozem da maior liberdade”. Já no capítulo IX, o pensador de Amsterdã utiliza-se do seu país natal para ilustrar uma república aristocrática federal (Espinosa, 2009b, p. 127) que não fora capaz de se organizar de modo

que diz respeito ao caso holandês, terra natal de Espinosa, duas diferenças precisam ser consideradas quanto aos demais exemplos: ele era uma aristocracia e não uma monarquia como são representados os exemplos anteriores, de sorte que as suas instituições guardavam distinções com relação àquelas e; ele era também um estado federal, organizando-se do ponto de vista do território, de maneira igualmente distinta.

Neste último sentido, o Estado holandês era diferente do romano e, por isso, mais próximo ao Estado Hebreu, cuja organização territorial distribuía ao menos uma parte do poder entre suas tribos e, assim, similarmente organizado segundo uma lógica federativa³². Observadas estas distinções da perspectiva do TP, quanto à primeira, pouca diferença se revela para além daquilo que já se apontou anteriormente, mas a segunda permite uma distinção importante. A organização do Estado hebreu a partir da constituição mosaica fundava-se sobre uma lógica que induzia o ódio ao estrangeiro³³, cujos costumes se diferenciavam dos nacionais, os quais, por sua vez, compartilhavam entre si a piedade³⁴. Na medida em que os vínculos originais forjados pela constituição mosaica se enfraqueceram, a própria união entre as tribos ficou comprometida e, como não era sólida o suficiente para que, permanecendo unidas se pudessem de acordo quanto aos assuntos comuns, o Estado se enfraqueceu a tal ponto que foi

virtuoso: “[a] súbita queda da sua [dos holandeses] república não teve, pois, origem no fato de consumirem inutilmente o tempo em deliberações, mas na defeituosa situação deste estado e na escassez de governantes”.

32 Espinosa (2014, p. 307) é explícito ao dizer que, na verdade, o Estado hebreu tornara-se, na verdade, uma confederação: “[m]ais tarde, quando todas as tribos partilharam entre si as terras adquiridas por direito de conquista e aquelas que ainda haviam de adquirir, e que tudo já não pertencia a todos, justamente por essa razão desapareceu um chefe em comum, pois, a partir dessa partilha, os homens das diversas tribos foram considerados antes confederados do que concidadãos”.

33 A dinâmica afetiva em questão é a seguinte: “[a]pós terem transferido seu direito a Deus, acreditaram que seu reino era o de Deus, que somente eles tinham o atributo de filhos de Deus, sendo as outras nações inimigas de Deus, o que lhes inspirava, por essa razão, o ódio mais violento” (Espinosa, 2014, p. 312).

34 Neste sentido, a piedade reúne entre os hebreus tanto um sentido interno quanto externo, sendo o interno aquele relativo ao culto a Deus como contemporaneamente se entende o exercício da liberdade religiosa, ao passo que o externo refere-se ao exercício da justiça e da caridade. Neste último sentido: “[s]e, portanto, mostra agora que a justiça e a caridade não podem adquirir força de direito e de mandamento senão em virtude de direito de reger o Estado, concluir-se-á facilmente (pois o direito de reger o Estado pertence ao soberano) que a religião só adquire força de direito pelo decreto daqueles que possuem o direito de comandar, e que assim o reino singular de Deus sobre os homens somente se estabelece pelos detentores do poder político” (Espinosa, 2014, p. 332). A piedade é definida na *Ética* nos seguintes termos: “ao desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão, chamo de piedade” (Espinosa, 2009a, p. 180).

conquistado³⁵.

Isto demonstra que as instituições prescritas pela constituição mosaica aos hebreus foram corrompidas e que suas leis e seus costumes não foram capazes de se aperfeiçoar, precisamente em função da sua incapacidade de se adequar às novas demandas do tempo. Uma vez que constituição mosaica foi posta e vigorava antes mesmo que os hebreus chegassem à terra prometida, quando este evento ocorreu, Moisés já havia morrido e, ao passo que o Legislador era o próprio Deus, os Levitas os intérpretes das leis e; as demais tribos as responsáveis pelas demais atividades ligadas à gestão dos assuntos comuns do Estado, as tribos passaram paulatinamente a desrespeitar esta distribuição de funções. Concomitantemente, os próprios costumes iam se corrompendo, dando lugar à licenciosidade e ao ócio (Espinosa, 2014, p. 316 – 320), antes ausentes naquele povo que vagara pelo deserto.

Quando se considera que o Estado holandês do período em que o pensador de Amsterdã escreveu o TTP passava por um conflito com tendências a incorporar o ódio teológico, a exemplo daquele que os hebreus manifestaram, percebe-se que o paralelo central residia na necessidade de esforços fossem movidos contra a intolerância para com os diferentes³⁶. Trata-se, de fato, de uma lição importante naquele contexto, em especial como estratégia de defender a república da confusão entre teologia e política, a qual, a exemplo dos hebreus, poderia levar as Províncias à ruína. Deste modo, o TTP esforça-se em demonstrar como há assuntos sobre os quais a religião não deve intervir, notadamente, questões relativas à gestão dos assuntos comuns do Estado, ao passo que também demonstra que há assuntos sobre os quais o próprio Estado não deve intervir no sentido de buscar proibir. Neste último caso, destaca-se a defesa da liberdade de expressão e, conseqüentemente, de outras liberdades a ela conexas, a exemplo da liberdade religiosa.

O exemplo do Estado Hebreu cumpre assim uma função específica no TPP. Contudo, mesmo ele não é adequado ao TP. Primeiro, porque aquele Estado era uma teocracia, configurando-se como um regime particularmente marcado

35 Espinosa (2014, p. 318) afirma que, após a morte de Moisés, foram “uma licença universal, o luxo, a preguiça da alma que conduziram à decadência do Estado, até o momento em que muitas vezes submetidos, romperam o pacto com Deus, cujo direito se despossuiu”.

pela mistura entre religião e política³⁶. Em segundo lugar, porque a república holandesa era constituída segundo o princípio federativo e não mais como uma confederação de tribos como aquele³⁷ e, terceiro porque sua decadência explicada em função do ódio teológico exige que se afaste esta paixão triste da compreensão dos assuntos políticos. A discussão em torno do princípio federativo em si considerado não tem maiores implicações que possam, por si só, afastar eventuais aproximações entre Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b), uma vez que o fato de que um estado federal possa oferecer mais potência à organização de um governo republicano³⁸, não implica que um estado unitário não possa durar. Tampouco se propõe que um se transforme em outro. Ademais, basta recordar, neste sentido, que o próprio Espinosa (2009b) afirma a eternidade das monarquias e das aristocracias sem, contudo, fazer qualquer ressalva à necessidade de que estas se transformem em estados federais.

Em função destas considerações, a passagem anterior precisa ser segmentada para permitir que se compreenda a extensão da crítica que propõe. De início, o pensador de Amsterdã confirma algo que já havia sido dito: a queda dos reis de Roma é retratada como um tiranicídio. Em seguida, faz uma crítica ao povo romano. Neste caso em específico, deve-se notar que a insubmissão de um povo não é por si só o objeto da crítica. Quanto a isto, não se deve deixar enganar pela constatação de que ele era “formado como era de sediciosos e de fomentadores de escândalos” (Espinosa, 2014, p. 329), uma vez que no próprio

36 Quanto à fusão entre o poder político e a religião, Espinosa (2014, p. 301 – 302) definiu do seguinte modo o Estado Hebreu: “o direito civil e a religião, que consistem apenas na obediência a Deus, como mostramos, eram uma e mesma coisa. Dito de outra forma, os dogmas da religião não eram ensinamentos, mas regras de direito e ordenamentos; a piedade passava por justiça e a impiedade por um crime e uma injustiça. Quem negligenciava a religião deixava de ser cidadão e, unicamente, por isso, era tido por inimigo; quem morria pela religião era estimado como se morresse pela pátria. Entre o direito civil e a religião não se fazia qualquer distinção. Por esse motivo, o estado pôde ser chamado de teocracia”. Ainda no mesmo capítulo XVII, Espinosa (2014, p. 308 – 309) arremata: “[é] evidente que após a morte de Moisés o Estado não permaneceu monárquico, aristocrático nem popular, mas foi teocrático”.

37 Enquanto no TTP a aproximação faz sentido justamente para a negação de um paralelo que se pudesse fazer entre o Estado Hebreu e as Províncias Unidas, no TP ela é dispensável para demonstrar um exemplo de aristocracia federal que, além do mais, a constituição mosaica nunca pretendeu prescrever, como explica o pensador de Amsterdã no primeiro livro.

38 Neste sentido, Espinosa (2009b, p. 32) afirma: “[n]ão há dúvida, com efeito, de que, se duas cidades quisessem prestar-se mutuamente auxílio, podem mais as duas juntas e, por conseguinte, têm mais direito do que qualquer delas sozinha”. O pensador de Amsterdã afirma mesmo que o estado federal é preferível ao unitário (Espinosa, 2009b, p. 119), mas não que este deva se tornar aquele necessariamente.

TTP, ele já havia apontado para o fato de que não se deve culpar a insubmissão dos hebreus pela ruína do seu Estado³⁹. Não obstante, o perfil atribuído aos romanos indica que aquele povo era insubmisso e ímpio, não no sentido religioso (interno) do termo, mas no seu sentido externo, ligado à promoção da justiça e da caridade.

Por fim, afirma-se que em função do tiranicídio e destas características dos romanos, do fato de serem um povo insubmisso e ímpio, decorreu uma “de guerra, exterior e interior, num estado de miserável dilaceramento” (Espinosa, 2014, p. 329), a qual conduziu aquele Estado de volta à monarquia, o Império Romano. Não deixa de soar estranho que todo o período republicano seja resumido a uma situação de guerra. Neste sentido, não só o assassinato dos últimos reis Tarquínios havia sido um tiranicídio, mas todo o período analisado nos *Discorsi* é retratado pejorativamente. Uma vez que este trecho levanta a suspeita de que se, como Espinosa (2009b) destaca reiteradamente ao longo do TP, é a paz aquilo ao que devem ser voltar os Estados, então a República Romana parece se encaminhar no sentido oposto a este objetivo. Logo, convém perguntar: em que medida as linhas de continuidade extraídas das aproximações realizadas permitem um retorno aos princípios do período republicano em Roma? Este é o último desafio que resta enfrentar.

4.2.

Os princípios da república e o retorno à democracia

As palavras de Espinosa (2014, p. 329) deixaram aberta a questão de se seria possível imitar o período republicano de Roma, seria ele digno de que ele oferecer uma inspiração para reflexão sobre os princípios da democracia? Ainda

39 Espinosa (2014, p. 315 – 316) aponta para o seguinte: “[r]esta-nos buscar as causas que puderam levar os hebreus a cometer tantas vezes a defecção da Lei, a serem com frequência subjugados e a sofrer, por fim, a ruína completa do seu Estado. Talvez se diga que isso se deve à insubmissão desse povo. Resposta pueril: por que essa nação foi mais insubmissa do que as outras? Por natureza? A natureza não cria nações mas indivíduos, os quais não se distinguem em nações a não ser pela diversidade de línguas, de leis e de hábitos, entre esses traços distintivos, apenas as leis e os costumes podem fazer com que cada nação tenha um caráter singular, uma condição própria, sem preconceitos. Se, portanto, se devesse concordar que os hebreus foram mais insubmissos do que o resto dos mortais, isso deveria ser imputado a algum vício das leis ou dos costumes recebidos”.

que os princípios que norteiam a constituição das formas de governo em geral possam ser verificados na experiência histórica romana, não parece que o regime experimentado no período republicano possa inspirar um retorno aos seus fundamentos, afinal os séculos que separam a queda dos reis e a ascensão do império não passaram, segundo a perspectiva expressa no TPP, de uma “miserável” situação de guerras. Enfrentar esta questão pressupõe que antes dela se retome outra, deixada também na seção anterior, inspirada na (b) crítica de Van den Enden (2010) à ideia de “retorno aos princípios” proposta por Maquiavel (1994, p. 301) e que também já havia sido abordada em tom crítico por Espinosa (2009b, p. 129).

Contudo, antes mesmo que se possa partir em busca de um possível sentido comum à ideia de “retorno aos princípios” duas considerações devem ser feitas. Primeiramente, é preciso reconhecer que a aplicação da teoria crítica da fortuna aos textos do florentino aqui analisados não é, necessariamente, um mecanismo de interpretação, por assim dizer, interna de sua obra, uma vez que fora forjada a partir da perspectiva espinosana que, por óbvio, é posterior à do próprio Maquiavel. Neste sentido, não se pretende dizer que ela subverte o sentido do texto, mas também não garante que ela seja aquela que o autor pretendia, no seu íntimo, com a obra. Considerando-se que dois textos do florentino foram citados por Espinosa (2009b), apenas eles são diretamente analisados, bem como tendo em vista a retórica e as múltiplas nuances dos argumentos formulados ao longo dos *Discorsi*, buscar o sentido psicológico dos escritos maquiavelianos nunca foi o real objetivo. Além do que, quando se afirmou que para o florentino “o” elemento essencial às formas de governo não é a mistura entre instituições de cada uma das formas de governo, mais adequado seria dizer que ela não é suficiente, afinal o que transparece é que a mistura por si só não basta. De sorte que, o único elemento porventura essencial ela não é, já que aquilo que é sem dúvidas necessário – isto é, essencial, aqui sim no sentido próprio do termo – é a conservação da dinâmica afetiva dada em função do conflito de humores. Não é possível, de fato, inferir que ao florentino bastassem estruturas exclusivamente democráticas, livres de quaisquer reminiscências, ao menos, quanto àquelas provenientes de regimes aristocráticos. Pelo contrário, afirma-se, textualmente, a

necessidade da mistura.

Com efeito, isto não valida o primeiro argumento de Van den Enden (2010) *a posteriori*, porque não se trata de uma defesa do governo misto, mas do reconhecimento de que à República Romana ela foi essencial, o que tampouco Espinosa (2009b) negaria, considerando-se que este é um dado da experiência histórica daquele governo. Além disso, e fundamentalmente, sob o argumento do governo misto encontrava-se um princípio fundamental à democracia: o conflito de afetos do qual emerge a liberdade. Portanto, como se supunha, o argumento do ex-jesuíta e professor de Espinosa não é suficiente para descaracterizar a tradição espinosano-maquiaveliana, no limite, ele a radicaliza.

Em segundo lugar, não há em nenhuma parte do capítulo XI, que trata da democracia e que restara incompleto, uma menção seja a Maquiavel (1994, 2017), seja a algum de seus textos ou ideias que possam ser claramente identificados pela autoria. Portanto, ao menos em certa medida, esta seção passa a realizar inferências que não poderão ser comprovadas com os textos TP específicos à organização de uma democracia. Busca-se, não obstante, manter o argumento atrelado à textualidade dos trabalhos espinosanos e maquiavelinos, seguindo os passos da teoria crítica da fortuna, mas os paralelos entre as obras tomando, em especial, como base o próprio *Tratado Político*, não são mais possíveis quanto ao regime democrático propriamente dito. Para investigar, portanto, se a República Romana pode inspirar alguma inflexão sobre seus princípios, é preciso compreender se a própria ideia de “retorno aos princípios” faz sentido segundo a proposta espinosana. Por isso o retorno à crítica do professor, afinal, ainda que ele não tenha oferecido uma alternativa de interpretação suficiente para descaracterizar o argumento maquiaveliano, a sua oposição à ideia de governo misto, desta vez, parece se alinhar a algo para o que o próprio pensador de Amsterdã havia alertado.

Nas suas *Proposições*, Van den Enden (2010, p. 87 – 88 – tradução livre⁴⁰) criticava o governo aristocrático dos irmãos de Witt, destacando suas

40 No original: “Y, por lo tanto, deberá ausentarse lo más posible de nuestros pensamientos cualquier opinión de acuerdo con la cual a alguna dominación en conflicto con la libertad general se le pueda adscribir en sí misma algo bueno y mediante la cual nosotros de algún modo podamos ser dispuestos* a hacerla acordar con sus primeros principios y conducirla, para lo común, hacia un esperanzado mejoramiento.

tendências à centralização do poder, aproximando-o, neste aspecto, das condições que haviam sido impostas aos holandeses pelo rei Felipe, da Espanha. A citação nominal ao florentino é realizada neste contexto, mais especificamente em uma nota de rodapé, reproduzida contiguamente ao trecho do texto ao qual ela se refere:

E, portanto, deve estar ausente de nossos pensamentos, o máximo possível, qualquer opinião segundo a qual alguma dominação em conflito com a liberdade geral possa ser atribuída em si mesma como algo bom e pela qual possamos, de alguma forma, estar dispostos* a concordar com seus primeiros princípios e levá-la, em comum, a um esperançoso melhoramento.

* Com seus primeiros princípios, etc. A fim de preservar uma seita ou governo comum por uma longa vida, muitas vezes é preciso conduzi-lo aos seus primeiros princípios. Portanto, é necessário que quem tenha que alterar o antigo estado de um país, mantenha sua aparência. As duas coisas são afirmadas por N. Maquiavel, veja-se o capítulo I do livro 3 e o capítulo XX do livro 1 de seus *Discorsi*. Essa doutrina e opinião horrenda se origina apenas no fato de que ele, desconfiado de qualquer possível estabilidade de uma forma de governo, encontra-se na necessidade de defender ao máximo seus supostos estados políticos através de todos os tipos de engano e violência. E, se não for possível, desistir sem levar em conta se o povo foi preso como em Esparta ou usado como cão de casa como em Roma. E quando pôde existir e permanecer por um longo período, todo o povo deveria estar armado e considerada como uma mera multidão. Longe, muito longe com uma doutrina tão preguiçosa e vil. Caso desejemos preservar os primeiros princípios, devemos examinar se eles são bons e recordá-los com os princípios da liberdade igualitária; e caso não estejam, devemos destruí-los a toda velocidade e iluminadamente para nosso benefício máximo (...).

Em meio a esta acirrada crítica, logo no início da nota, o professor recupera duas ideias do florentino, a primeira relativa ao “retorno aos princípios”

*Con sus primeros principios, etc. En orden a preservar a una secta o gobierno común en larga vida, uno a menudo tiene que conducirla a sus primeros principios. Por lo tanto, es necesario que quien tiene que cambiar el viejo estado de un país, debe mantener su apariencia. Ambas cosas son afirmadas por N. Maquiavelo, véase el primer capítulo del tercer libro y el vigésimo capítulo del libro primer de sus Discursos. Esta doctrina y horrenda opinión no se origina sino en el hecho de que él, desconfiando de toda posible estabilidad de una forma de gobierno, se halla necesitado de sostener tanto como sea posible sus supuestos estados políticos mediante todo tipo de engaño y violencia. Y si no es posible, darse por vencido sin tener en cuenta se el pueblo fue encarcelado como en Esparta o utilizado como perro de casa como en Roma. Y cuando pudo existir y permanecer por un largo periodo, todo el pueblo debería ser armado y considerado como mera muchedumbre. Lejos, lejos con una doctrina tan perezosa y vil. En caso de que queramos preservar los primeros principios, debemos examinar si éstos son buenos, y recordarlos con los principios de la libertad igualitaria; y en caso que no sean, debemos destruirlos a toda presta e iluminadamente para nuestro máximo provecho: porque ningún calmo y competente ciudadano será tan torpe o estúpido de que no quiera, en caso de que se le oponga, ayudar y aniquilar cualquier cosa que se oponga a los principios de la libertad igualitaria. Y tomo esto no solo como la única medicina adecuada para todos los males civiles sino también como el exclusivo y firme fundamento de una forma de gobierno o de un bien común eterno” (Enden, 2010, p. 87 – 88).

e a segunda relativa à necessidade de conservação de estruturas institucionais que possam ser reconhecidas pelas pessoas, de modo que aquele que busque reformar um governo não o faça sem observar também este conselho. Neste último aspecto, o professor se refere àquilo que Maquiavel (1994, p. 91) afirma no capítulo XXV do livro 1 dos *Discorsi*:

Aquele que, pretendendo reformar o governo de um Estado quiser ver seu projeto bem acolhido, e as novas instituições apoiadas pelo assentimento geral, deve conservar pelo menos a sombra dos antigos costumes, para que o povo não suspeite de uma alteração – mesmo se a nova constituição for inteiramente diversa da antiga.

Neste contexto, o florentino tratava dos meios que devem ser empregados para que se promova a reforma de um Estado, mais especificamente, refletia sobre meios de evitar que uma eventual transformação, como aquela havia ocorrido em Roma na passagem da monarquia à aristocracia, instigasse “um desejo de que retornassem os monarcas” (Maquiavel, 1994, p. 91). Visto nesta perspectiva o “retorno aos princípios” implica na constituição de um governo que mescla o poder do príncipe ao do patriciado. Com efeito, ainda que esta estratégia tenha sido empregada pela nobreza romana, este tipo de mistura também é apontada pelo florentino como causa da desorganização do governo de sua cidade. O sentido que se extrai dessas duas considerações pode ser encaminhado, como o é pelo ex-jesuíta, na direção de uma crítica ao governo misto, bem como a formas “não mistas” de monarquia e de aristocracia, o que, como já se viu, não é, em si, uma razão para descartar a possibilidade de que Roma pudesse oferecer um bom cenário para a compreensão da dinâmica das formas de governo, nem mesmo de princípios adequados à democracia.

Maquiavel também é retratado como alguém desconfiado da estabilidade de qualquer forma de governo e que, não encontrando uma suficientemente estável, a qual para o professor seria apenas democracia, desistiu e contentou-se em buscar meios que não passam de subterfúgios para promover a enganação. Novamente aqui o professor se refere à defesa do governo misto. Se de um lado é verdade que os *Discorsi* não tem uma conclusão no sentido formal do termo, as quais deixassem explícitas as suas considerações finais acerca das reflexões desenvolvidas, as palavras do ex-jesuíta ignoram o fato de que o florentino mais

do que propor uma imitação do governo romano, buscava reorientar a reflexão de seus contemporâneos sobre a república⁴¹. O fato é que Roma não era um paradigma de república a ser copiado, mas apenas aquela que Maquiavel (1994), em razão um conjunto de circunstâncias, analisou. Ela foi seu laboratório de experimentação, o que não quer dizer que o governo de Roma seja algo a ser transposto intertemporalmente, sendo considerado como um modelo.

Imitar, em suma, significa inventar o próprio modelo; não governar de acordo com a imagem estabelecida da boa autoridade, mas decifrar com a ajuda do passado o significado da relação entre si e os outros, cujas formas variam com as singulares e, portanto, sempre novas condições da ação (Lefort, 2012, p. 396 – tradução livre⁴²).

Sua proposta se voltava a desfazer a imagem difundida em meio à juventude de seu tempo de que uma herança genética havia agraciado os seus conterrâneos⁴³ com as virtudes cívicas dos romanos. E, no lugar dela, erguer uma outra compreensão dos acontecimentos históricos que abrisse caminho para a constituição de um governo duradouro, que fosse capaz de superar a fortuna, enfrentando os obstáculos e aproveitando a ocasião para promover a afirmação das dinâmicas afetivas no sentido da abertura à participação popular e, com isso, da liberdade. Permitindo, inclusive, que próprio o modelo veneziano, o qual também inspirava admiração de seus contemporâneos, fosse compreendido pela sua insuficiência, notadamente quanto a sua incapacidade de absorver conflito de humores às dinâmicas do governo. Ainda assim, o que serviu a Roma não serve a todas as repúblicas, de modo que é preciso compreender cada uma das formas de governo, isto é, buscar extrair delas sua máxima potência⁴³. Neste caso, mais do que uma defesa da mistura ou da monarquia ou da aristocracia, o que se afirma é a

41 Neste sentido, o último livro pode ser interpretado não como uma ode às virtudes individuais dos antigos, mas como uma demonstração da necessidade de respeito ao povo, pretendendo formar a consciência da juventude florentina quanto às qualidades que devem ter aqueles que desejam liderar os de baixo – e a própria cidade – rumo à liberdade.

42 Segundo Lefort, (2000, p. 120): “what Florence can learn from Rome is something of which the Romans themselves did not have a theoretical knowledge because their institutions had been improvised in response to events: namely, the beneficial effect of tumult in a republic, of a sort of political effervescence that thwarts the ambitions of the ruling stratum and makes it seek its security in granting concessions to the legitimate aspirations of the many”.

43 Mesmo quando critica Esparta e Veneza, Maquiavel (1994, p. 39) reconhece que elas podem ser organizadas de modo duradouro, para o que seria necessário organizá-las “num local protegido, tornando-a forte o bastante para que ninguém pensasse poder vencê-la”. Contudo, isto tem o inconveniente de impedir que estas repúblicas não possam agregar novos territórios ou mesmo aumentar em demasiado sua população, sob pena disto comprometer a sua própria proteção.

potência constituinte do desejo do povo romano de viver livre da opressão, manifesto na dimensão tumultuária daquela república, o que permitiu a ela inventar mecanismos institucionais para que durasse.

Van den Enden (2010, p. 88) afirma ainda que o florentino não parece ter compreendido que o povo Romano fora mal tratado nas sucessivas guerras para as quais fora enviado pela ambição dos governantes da república e, mesmo nos tempos de paz, não passava de uma multidão armada. O “povo em armas” é, com efeito, uma instituição essencial às formas de governo em geral, porque ela representa a potência destituída de qualquer multidão, isto é, ela representa o poder soberano do povo, em qualquer forma de governo, de retirar do governo aquele(s) que atente(m) contra os princípios fundamentais do estado. Sem ela, há o risco de que qualquer forma de governo, inclusive uma democracia mal organizada, possa abrir caminho para uma tirania. Com ela o governo tem não o que temer, mas algo a respeitar. Afora que, empregada em sua literalidade, todo Estado precisa de uma força de defesa suficientemente armada para garantir sua independência, a qual, de outro modo, somente se sustentaria no favor de um outro soberano. Em ambas as acepções o caso aragonês é o exemplo espinoso que desmente a perspectiva do professor.

Some-se a isso, por fim, o fato de que não apenas Maquiavel (1994) viu – e registrou – a insatisfação do povo romano com as guerras nas quais se via envolvido, mas também apontou para a necessidade de que a multidão se organizasse para exercer sua potência, conforme de discutirá mais adiante. Apenas para citar um exemplo, basta retomar a imagem que a plebe romana tinha do consulado, cuja causa era, precisamente, a identificação que fazia desta instituição com o fato de que muitos dos seus pereciam nos campos de batalha. Há, com efeito, nesta crítica uma dimensão que precisa ser considerada, o elogio que Maquiavel (1994, p. 38 – 39) faz à virtude do “cidadão-guerreiro”⁴⁴. Neste caso, duas linhas de interpretação podem ser trilhadas: de um lado, tal virtude pode ser lida como uma inclinação dos romanos não apenas ao treinamento militar, mas também à própria guerra⁴⁴. Nesta acepção, tratar-se-ia de um povo inclinado à

⁴⁴ Ao tratar de como Roma, ainda nos tempos da monarquia, não elegia seguidamente reis que não pudessem estimular as virtudes de um povo guerreiro, Maquiavel (1994, p. 80) afirma que: “[q]ue este exemplo ilumine todos os soberanos. Se agirem como Numa, poderão conservar o trono ou perdê-lo, conforme os caprichos da sorte; contudo, se agirem como Rômulo, com armas e

sedição como sugere a ideia de que o ele ou era um “cão de caça” ou uma mera “multidão armada”, na mesma linha da crítica espinosana à insubmissão e à impiedade daquele povo. Por outro lado, a formação militar também pode ser entendida como um mecanismo de afirmação do amor à liberdade, que é tratada nos *Discorsi* como elemento essencial à constituição de qualquer república⁴⁵.

Por mais paradoxal⁴⁶ que o custo da paz seja a preparação para a guerra⁴⁷, há razões para crer que é a esta segunda perspectiva que Maquiavel (1994, 2017) se filia. São duas, basicamente: (i) a igualdade entre os homens na formação militar, a qual garante acesso de todos, indistintamente, não à glória, mas à participação em assuntos essenciais à conservação, à defesa e, conseqüentemente, à gestão do Estado e; (ii) os elogios do florentino à conservação de práticas relativas à tradição religiosa dos romanos, não resumindo-os a uma dimensão moral, mas apontando para o impacto que tiveram sobre as instituições e, conseqüentemente, funcionando como mecanismo dissuasório a quem desejasse estimular a sedição⁴⁸. Esta segunda (ii) razão se refere, à religião como um mecanismo senão de contenção da licenciosidade, ao menos da tendência à sedição, uma vez que promovia entre os romanos o respeito aos juramentos.

No capítulo XXII do livro 1⁴⁹, a reflexão se volta a debater a importância da religião romana na conservação “[d]a união e [d]os bons costumes”

prudência, terão a certeza de conservá-lo, malgrado todos os seus inimigos – a menos que alguma força opiniática e invencível os impulsione”.

45 Segundo Maquiavel, (1994, p. 31): “[n]ão vou negar que a sorte e a disciplina tenham contribuído para o poder de Roma; mas não se pode esquecer que em toda parte onde estas reinam, a sorte, por sua vez, não tarda a bilhar”.

46 Não deixa de ser igualmente paradoxal é a posição espinosana de afirmar a instituição do povo em armas, tanto na monarquia, quanto na aristocracia. Em ambas estas formas de governo, a manutenção do exército de súditos é a condição não apenas da segurança do Estado, mas um mecanismo de conservação da dimensão conflitiva que constitui o governo, uma vez que se reserva o direito (natural) de fazer guerra contra quem deseja transformar o Estado.

47 Como afirma Bove (2008, p. 93): “[a] justiça articulada à soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído. É por esta razão que o modelo maquiaveliano de guerra – e não o hobbesiano de contrato – se impõe no cerne da análise política spinosista”.

48 Além de substituírem a coroa pelo consulado, durante a vigência do regime aristocrático, “para evitar que se lamentasse o não cumprimento do antigo costume [a celebração de um certo sacrifício que se realizava anualmente em Roma] pela falta de um rei, foi criado, para presidir a cerimônia, um ‘rei’ simbólico, subordinado ao sumo sacerdote. O povo podia assim assistir ao sacrifício, desaparecendo o pretexto de que o seu interesse significava um desejo de que retornassem os monarcas” (Maquiavel, 1994, p. 91).

49 Neste capítulo, já mencionado anteriormente, destaca-se que “os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional, seguindo a este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes” (Maquiavel, 1994, p. 61).

(Maquiavel, 1994, p. 61). De um lado, a Igreja Católica é criticada em sentido muito semelhante àquele que Numa⁵⁰, fundador da religião em Roma⁵¹, também o é, uma vez que a mistificação que determinadas estratégias propõem pode induzir, por exemplo, à manipulação da compreensão da plebe sobre determinados assuntos, como demonstra a intromissão do patriciado na eleição dos tribunos pelos plebeus⁵². Por outro lado, o retorno da religião aos seus princípios também é proposto no mesmo capítulo I do livro 3 dos *Discorsi*, citado no último capítulo concluído do TP (Espinosa, 2009b, p. 129), na medida em que

Quem examinar os atos importantes devidos a todos o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, verá que os romanos respeitavam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens (Maquiavel, 1994, p. 57).

Que o pensador de Amsterdã não se dedique à crítica da religião no TP compreende-se por duas razões: de um lado, a relação entre fé e Estado já havia sido objeto do *Teológico Político*; de outro, as demonstrações do melhor governo no *Político* pressupõem que aquilo que a religião é capaz de promover, de um ponto de vista externo, “pouco pode perante os afetos” (Espinosa, 2009b, p. 8). Com efeito, o cerne do argumento do florentino se centra em uma perspectiva

50 Numa não tinha a virtude de Rômulo, porque “para organizar o Senado e estabelecer a ordem civil e militar, Rômulo não sentiu a necessidade de se apoiar na autoridade dos deuses, mas Numa precisou recorrer à intervenção, alegando encontrar-se com uma ninfa (...). De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas” (Maquiavel, 1994, p. 58). Neste sentido, ao passo que o fundador instruíra a virtude ao instruir um governo, ainda que monárquico, em Roma, Numa, para assegurar o seu poder de reinar, necessitava de remédios de “caráter extraordinário”, isto é, que não apenas não estavam disponíveis, mas que iludiam, pela mistificação, o povo quanto aos fundamentos da república anteriormente fundada. Colateralmente, no entanto, a religião permitiu que o povo romano se empenhasse não apenas no cumprimento da palavra dada, mas especialmente na reunião de esforços para a conservação do Estado.

51 Segundo Maquiavel (1994, p. 57), a necessidade de novas leis que conservassem os rumos da fundação promovida por Rômulo inspirou o “Senado a escolhe de Numa como seu sucessor (...). O novo monarca encontrou um povo bravio. Quis impor-lhe o julgo da obediência civil, fazendo com que experimentasse as artes da paz”.

52 Neste sentido, a intromissão do patriciado nas deliberações da plebe para constituição da sua representação comentada no capítulo 3.2 em razão da crítica de Espinosa (2009b, p. 131 – 132), revela que: “depois que os tribunos militares sucederam os cônsules no poder consular, aconteceu num certo ano que o povo elegeu todos eles dentre os plebeus, com uma única exceção. Naquele mesmo ano o país sofreu peste e fome, acompanhadas de muitos prodígios. Quanto da eleição subsequente, os nobres, aproveitando-se das circunstâncias, divulgaram que os deuses estavam irritados com Roma, a qual havia prejudicado a majestade do império, e que a única maneira de aplacá-los seria retirar os tribunos da classe onde deviam ser justamente escolhidos. Atemorizado, temendo ofender a religião, o povo elegeu todos os novos tribunos dentre os patrícios” (Maquiavel, 1994, p. 63).

interna⁵³, isto é, naquilo que a fé realizou não em prol de um sumo bem, mas para conter a tendência antipolítica dos romanos mais influentes, reorientando-os não ao cumprimento da palavra dada como um mecanismo contratual, mas assegurando uma “fidelidade sublime” semelhante àquela causada pelo amor à pátria e/ou pela força das leis (Maquiavel, 1994, p. 57 – 58). Esta circunstância, é relativa, inclusive, à distinção entre Roma e Atenas, cuja desconfiança do povo nas palavras do patriciado, levaram-no a confundir o desejo deste em expandir a república, com o desejo comum de conservar uma cidade livre⁵⁴.

A religião romana contribuiu, portanto, em sentido distinto da moral católica, ao estimular a liberdade em meio aos costumes daquela sociedade⁵⁵, bem como para a própria defesa do Estado, uma vez que “se se levasse em conta que a fé permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para defendê-la” (Maquiavel, 1994, p. 200). Trata-se, nesta hipótese, de um mecanismo de guarda da liberdade na medida em que a multidão se reserva o direito – enquanto afirma sua potência – de fazer guerra contra qualquer tirano. A distinção, neste caso, se baseia na oposição não apenas entre guerra e paz, mas dos próprios desejos estimulados pela religião, uma vez que se ativava o desejo de liberdade, o que, estendendo-se ao espaço público, resultava, entre os plebeus, na inclinação à defesa do Estado, bem como na limitação do patriciado, constrangido pela tradição a não violar os princípios fundamentais do Estado.

Ambas estas consequências da religião tradicional dos romanos são, como já se apontou, internas e carecem de mecanismos institucionais, externos para que se afirmem continuamente, sem o que apenas a lealdade dos homens aos preceitos da fé poderia promover a conservação do Estado. É, portanto, aqui que

53 O esforço do florentino em classificar as distintas dimensões da religião dos romanos pode, neste sentido, ser aproximado da ideia espinosana de credo mínimo como religião civil (Torres, 2010, p. 87), inclusive quanto à crítica à licenciosidade que estas incorporam.

54 Esta distinção é trabalhada nos capítulos XXVIII e XXIX do livro 1 dos *Discorsi* (Maquiavel, 1994, p. 97 – 101) e a ela se soma uma outra, tratada mais adiante, relativa ao próprio mecanismo de expansão do império destas cidades.

55 Quanto ao papel da fé sobre os costumes e sobre a liberdade, no capítulo II do livro 2 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, p. 200), afirma que, nas repúblicas antigas, “[a] população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres, capazes de chegar, pelas suas qualidades, às posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas, as que a agricultura produz e as que derivam da indústria”.

se interliga esta segunda razão à primeira (i), relativa à preservação da igualdade entre os romanos, dada, por sua vez, pela instrução da disciplina militar⁵⁶.

Em Roma, tanto os nobres quanto os plebeus serviam indistintamente na guerra; assim, em todas as épocas, surgiam muitos homens de coragem, numerosos cidadãos coroados por vitórias; nenhum deles, portanto, era temido, devido ao grande número e ao controle que exerciam uns sobre os outros. A virtude não se corrompia, e todos cuidavam de não demonstrar qualquer sombra de ambição, e de não dar motivo que pudesse levar o povo a puni-los. Por isto, quem atingia a ditadura alcançava uma glória tanto maior quanto mais depressa se desposava do poder (Maquiavel, 1994, p. 104).

A formação militar envolve, por conseguinte, um mecanismo de revitalização da cidadania, ao passo que estimulava a virtude daqueles que, enquanto defendiam os interesses do Estado – que poderiam não ser a liberdade do povo, porque capturados pela aristocracia ou por quem lidera suas armas –, exercitavam seu desejo de viver livres da opressão. Trata-se, com isso, de um mecanismo de educação e não de um estímulo à guerra ou à vitória nos campos de batalha, afinal a maior incitação à vitória, para ambos os pensadores, não é a glória, mas a defesa da pátria, porque os homens são mais valentes quando lutam pela segurança de viver em paz, pela liberdade de viver desembaraçados da dominação⁵⁷. Neste diapasão, é importante ressaltar que não se pode confundir a disciplina com as corporações militares, estas últimas, representadas por exércitos profissionais, são a causa de formação de um império dentro de um império. Sem um estímulo honesto à vitória, não é incomum que aqueles que detém o poder, “para oprimir os melhores, procurem frequentemente ociosos e dissolutos, a quem reconhecem, ajudam com dinheiro ou favores, apertam a mão, beijam e fazem

56 Já no capítulo XVI do livro 3, Maquiavel (1994, p. 353 – 354) reforça a ideia de que: “um dos vícios dos governos populares é o desdém que alimentam, em tempos de paz, pelos homens superiores, para quem este tratamento é uma dupla fonte de desagrado: primeiro, porque os priva da situação que merecem; segundo porque eleva homens desprezíveis, menos capazes do que eles a posições superiores (...). Se refletirmos sobre os remédios que podem ser aplicados a tal situação, lembraremos dois: o primeiro é manter os cidadãos na pobreza, para que a riqueza sem virtudes, não possa corromper; o segundo é orientar para a guerra todas as instituições, num regime de preparação contínua, utilizando perenemente a colaboração de homens capacitados, como fez Roma nos primeiros tempos da sua existência”.

57 Neste sentido, Espinosa (2009b, p. 76) afirma “na guerra não pode haver nenhum incitamento à vitória mais honesto, nem maior do que a imagem da liberdade” e também Maquiavel (1994, p. 141), ao tratar da inutilidade dos mercenários e de como, durante a experiência tirânica do Decenvirato, o povo romano não lutava pela liberdade: “[s]ob os decênviros, os romanos não perderam a coragem. Mas, como os seus sentimentos não eram os mesmos, os resultados dos seus esforços eram também diferentes. Abolido o Decenvirato, logo recomeçaram a combater, bafejados pela liberdade, voltando a demonstrar a antiga bravura”.

tudo o que há de servil para dominarem” (Espinosa, 2009b, p. 70). Esta foi a sina romana, que “soube defender-se durante muito tempo deste abuso; logo depois das vitórias sobre Cartago e Antíoco, não tendo mais porque temer a guerra, confiou o comando dos seus exércitos a quem o desejasse, não pelo seu valor, mas por outras qualidades que lhe valessem o favor do povo” (Maquiavel, 1994, p. 354), o que demonstra que o povo em armas é a única maneira de evitar a formação de um império de um império e de controlar o poder.

Portanto, a disciplina militar dos romanos cumpriu um papel essencial na construção daquela república. Contudo, na medida em que a luta da plebe por mais terras arrefeceu, uma vez que os territórios conquistados se encontravam cada vez mais longe de Roma⁵⁸, remanescendo quanto à distribuição daquelas já conquistadas em função da luta pela reforma agrária, o mesmo não se pode dizer da ambição do patriciado, que continuou a promover a expansão dos seus domínios para além das fronteiras da Itália. É o próprio Maquiavel (1994, p. 215 – 216) quem promove, no capítulo VIII do livro 2 dos *Discorsi*, a distinção entre as guerras de conquista, movidas pela ambição, e as de defesa, movidas pela necessidade. Estas últimas resumiram-se a três, nas quais o território romano foi invadido por hordas de povos bárbaros e cuja primeira resultou na tomada de Roma pelos Gauleses e a última na fama de Mário, reconduzido sucessivas vezes ao consulado nos tempos de Sila, quando já não se fazia mais distinção entre este cargo e a ditadura, ambas circunstâncias tratadas em 3.2.

A tendência expansionista dos romanos apresenta assim uma distinção especialmente relevante, a qual, no entanto, precisa ser encarada em diferentes níveis. Em um primeiro tem-se a relação entre aumento populacional e abertura do Estado à participação desta crescente massa de plebeus, típica do período de construção da república, e; em um segundo nível tem-se a crítica à postura daquelas elites que creem poder promover a expansão do Estado prescindindo da abertura à participação popular. Esta distinção, portanto, não se faz com relação aos fundamentos mesmos da república, mas aos mecanismos de sua conservação, uma vez que, no capítulo IV do livro 2 dos *Discorsi*, Maquiavel (1994, 206 – 207)

58 Enquanto tratava dos conflitos em torno da Lei Agrária, Maquiavel (1994, p. 122) afirma que: “a fermentação provocada pela lei agrária continuou até que os romanos invadiram as regiões mais distantes da Itália, quando então se reduziu”.

classifica e ranqueia os modos de promover a expansão das repúblicas. Em último lugar, põe a submissão, ou seja, a distinção entre naturais e estrangeiros que submete estes ao governo daqueles; em segundo lugar, põe as confederações, nas quais as cidades que compõem a liga vivem “em perfeita igualdade, trabalhando pela expansão dos seus domínios” (Maquiavel, 1994, p. 205) e; em primeiro lugar, está o sistema romano de “associação com aliados, guardando contudo o comando da aliança” (Maquiavel, 1994, p. 206).

Esta classificação, no entanto, não se perfaz, com efeito, em função de uma distinção dada a partir de uma inclinação bélica natural dos romanos, mas sim tendo em vista a necessidade de expansão do território cuja causa é o aumento populacional, estimulado pela liberdade dos costumes. A guerra, não é, pois, o fim daquela república, mas o meio através do qual este assegura o bem-estar da sua população crescente e inquirir se uma reforma dos mecanismos de gestão do território em Roma poderia permitir outros rumos à República já consolidada não é uma questão que, da perspectiva do florentino, deva ser investigada, afinal seu destino foi outro. Contudo, poder-se-ia argumentar que há aqui uma oposição entre as obras analisadas, uma vez que o sistema de alianças romanos promove a centralização do poder de decisão, postura criticada por Espinosa (2009b, p. 126)⁵⁹, bem como contrária à interpretação da análise sobre a ditadura desenvolvida no capítulo 3.2.

Primeiramente, é de se notar que a crítica ao sistema das ligas não é desconhecida do próprio pensador de Amsterdã, tanto que este se esforça em endereçá-las, bem como sua preferência pelo princípio federativo não o faz afirmar que um Estado unitário deva se transformar em federativo. Adicionalmente, esta conformação fora útil aos romanos, uma vez que o mecanismo das confederações não havia dado exemplos que pudessem se conformar de forma sustentável⁶⁰, isto é, que fizessem “aumentar o número de seus súditos” (Maquiavel, 1994, p. 207). Paralelamente, a crítica de Maquiavel

59 Ao tratar da vantagem estratégica que as federações têm sobre os estados unitários, Espinosa (2009b, p. 126) se opõe à centralização do poder nos seguintes termos: “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”.

60 Segundo Maquiavel (1994, p. 207): “[a] experiência mostra ainda que esse sistema tem limites que lhe impõe a sua natureza, além dos quais não há exemplo de que se tenha estendido. Juntam-se doze ou quatorze pequenos Estados: não se vai além disto”.

(1994, p. 207) ao modelo das confederações tem ainda outro endereço, qual seja: as repúblicas italianas que sequer tinham um exército próprio⁶¹.

Neste sentido, o exemplo das confederações, que também é criticado por Espinosa (2014) e que somente encontraria uma alternativa no sistema federativo desenvolvido no TP⁶², é relativizado porque assume ou as feições do modelo da submissão, uma vez que as cidades confederadas “tornam-se protetoras de Estados menores, para tirar vantagem de onde ela existir”, ou “se põem a soldo desse ou daquele príncipe, batendo-se pelos seus interesses” (Maquiavel, 1994, p. 207). Nesta última hipótese, assimilam uma lógica de servidão, a qual permite que uma república como a Romana lhes imponha seu jugo⁶³. Ambas estas circunstâncias são próprias, na perspectiva de Maquiavel (1994, 2017), da história florentina que incapaz de se abrir à participação popular, lança-se às conquistas sem instruir as virtudes essenciais à realização da guerra e; por vezes, encontra-se atrelada aos favores de outro soberano.

Em ambos os casos, duas perspectivas emergem interligadas: de uma parte, haveria uma inclinação à licenciosidade sendo estimulada pela própria tendência expansionista; de outra, os exercícios militares seriam uma maneira de uma república conservar a virtude entre os próprios cidadãos, de modo que o custo da concórdia entre os romanos seria a preparação para guerra, a qual não existiria em Florença dada a falta da instrução militar. Quanto à primeira, deve-se compreender que na medida em que a plebe combate por necessidade, se a sedição subsiste, ela advém da corrupção dos princípios da república causada pela ambição do patriciado, especialmente quando se considera que a luta da plebe por terras direcionou-se, uma vez consolidado o poder da República sobre a Itália, à distribuição deste bem, o que causou as guerras civis que puseram fim à república. Neste caso, a contenção da conversão da licenciosidade dos patrícios em desejo

61 Eis o que Maquiavel (1994, p. 207) afirma a este respeito: “[m]as se este método [as confederações] não apresenta utilidade para uma república belicosa, tampouco oferece vantagem aos Estados que não dispõem de exército, como, em nossos tempos, todas as repúblicas italianas”.

62 Aquilo que o florentino critica com relação às confederações, isto é, “a imperfeita unidade existente no conjunto dessas repúblicas, ou a distância que as separa, e que torna difícil sua reunião para a troca de ideias e para a deliberação” (Maquiavel, 1994, p. 207), recebe no capítulo IX do TP (Espinosa, 2009b) um tratamento distinto, o qual endereça essencialmente estas questões.

63 Esta fora, precisamente, a estratégia de Roma, que “sempre reservou para si a sede do império e o comando de todas as conquistas; os aliados não percebiam que iam aceitando o jugo romano ao preço do seu trabalho e do próprio sangue” (Maquiavel, 1994, p. 206).

dominação contou, até a explosão do conflito agrário, com as virtudes promovidas pela disciplina militar, que instituíram o povo em armas, bem como com a religião, ou melhor, com a capacidade desta última em sustentar uma relação senão de confiança, ao menos, de cooperação entre aqueles que desejam governar e os demais, que não desejam ser governados.

Quanto à preparação para a guerra como mecanismo da concórdia entre patrícios e plebeus em Roma, já se apontou anteriormente como instituições são necessárias à canalização dos conflitos. Neste caso, a instrução militar, em função da abertura que permitia à participação de todos, bem como à ascensão de lideranças populares, promovia concomitantemente a educação para a cidadania, com isso, também o controle da tendência centralizadora do patriciado. A crítica maquiaveliana, por sua vez, é endereçada a uma política expansionista baseada na ambição da elite, aplicável ao período em que os princípios republicanos haviam se corrompido, bem como às repúblicas italianas, e aos florentinos em particular, que ao se negarem a organizar um governo aberto à gestão democrática dos assuntos comuns do Estado, tornam-se incapazes de promover não apenas a instrução militar da plebe, mas fundamentalmente a abertura do Estado à participação popular que uma instituição como esta requer.

A ambivalência das posições do florentino, seja quanto à defesa do governo misto, seja quanto à defesa da instrução militar, seja quanto religião primitiva dos romanos justificam a suspensão do juízo que Espinosa (2009b, p. 46) manifesta junto à primeira menção do “agudíssimo Maquiavel”. Contudo, também é verdade que ele se inclina não apenas acreditar no Maquiavel republicano, mas também que se inspira nas nuances de suas reflexões para sedimentar a construção do aparato institucional capaz de assegurar a gestão comum dos assuntos do Estado às demais forma de governo. Não se pretende realmente afirmar que o pensador de Amsterdã tenha se convencido de qualquer das interpretações da obra do florentino e que, por isso, tenha sido ele a única inspiração para o TP. De fato, não foi, afinal outros pensadores são, direta ou indiretamente, mencionados ao longo do texto desta obra. Portanto, ainda que mediante suspeita o argumento maquiaveliano, não precisa ser lido necessariamente como uma instrumentalização do povo, diversamente, como se

retornará mais adiante, o próprio texto do florentino abraça o sentido contrário.

O ponto central da argumentação do professor se revela, no entanto, ao final da nota, na esteira daquilo que ele estava afirmando já no corpo do texto: a defesa da liberdade geral não deve se submeter a qualquer tipo de dominação, portanto, antes que se busquem conservar os princípios que instruem um governo, deve-se, primeiro, analisar se tais princípios são bons o suficiente, isto é, estão de acordo com aqueles que promovem a liberdade democrática. De sorte que apenas se instituída esta, haveria razão para se retornar aos seus fundamentos e apenas estes seriam suficientemente valiosos para que se quisesse retomá-los. Com efeito, a crítica de Van den Enden (2010, p. 88) vai mais além e pode ser lida a partir da premissa de que: um estado democrático constituído por uma multidão livre não tem a necessidade de retornar aos seus princípios, afinal estes já conformam as instituições de maneira que elas sejam suficientes para conservar o estado civil na sua melhor forma democrática⁶⁴, isto é, que persevera naturalmente – através das instituições – no seio deste Estado o desejo a liberdade igualitária.

Neste caso, ela seria consentânea à crítica que Espinosa (2014, p. 328 – 329) no TPP, bem como a premissa que guia a constituição dos governos monárquicos e aristocráticos propostos no TP. Deve-se reforçar que se esta premissa se assenta na ideia de que basta uma multidão livre para que se constitua uma democracia perfeita, ela não é, de fato, consentânea à perspectiva espinosana, uma vez que, segundo o pensador de Amsterdã, as multidões livres formam também monarquias e aristocracias⁶⁵. Além disso, tanto a monarquia, quanto a aristocracia espinosanas dispõem de mecanismos institucionais já instalados para assegurar a conservação da proporção do desejo de liberdade instituída no momento original. Aliás, também Maquiavel (1994, p. 114) já havia alertado para a necessidade de que um governo previsse remédios para circunstâncias

64 Neste sentido, Klever (200-?, p. 8) “[i]t is further remarkable that Van den Enden ascribes to Machiavelli that he is ambivalent on the possibility that states may be organized in such manner, that they remain stable forever: he is even said to be ‘despairing of any political stability’. This is another point which distinguishes him from Van den Enden who, indeed, claims to have developed and explained constitutional regulations for a permanent self-improvement of a democratically organized state, on account of which one does need no longer drastic measures for incidental returning to the foundational principles. And here again he is followed by Spinoza, who in his *Political Treatise* always tries to found out *institutional* blockades against the outgrowth of political misbehavior and other processes of degeneration”.

65 A saber, os aragoneses livres do julgo dos mouros e os holandeses livres do julgo espanhol, respectivamente.

extraordinárias, vistas não apenas como situações que fogem à regra, mas, essencialmente, como aquelas que, apesar de não serem necessariamente frequentes e mesmo indesejáveis, podem ocorrer e, por isso, precisam de tratamento regular.

Cidadão de uma das maiores potências ultramarinas do dezessete, Spinoza percebia nitidamente que a autonomia não existe se formos jogados de um lado para o outro pelas causas externas, qual ondas do mar⁶⁶. Tampouco a autonomia significa o esforço de transformação da natureza dos ventos. A liberdade envolve a compreensão das direções dos ventos e de sua intensidade. A ação de navegar – a navegação dos mares e dos afetos e suas flutuações – implica a percepção adequada da necessidade (Guimaraens; Rocha, 2016, p. 190).

Contudo, não basta que os bons ventos da liberdade estejam lá no momento inicial, porque o desenvolvimento de mecanismos que permitam navegar os mares tempestuosos, bem como que mantenham a nau em movimento ante a calmaria, ou seja, instituições que contenham o medo e a licenciosidade são também fundamentais. Para tanto, é necessário que as formas de governo sejam constituídas de maneira adequada, o que exige que se instituem mecanismos para que a sua proporção se mantenha. Assim como os reis e os patrícios, também o conjunto de todo o povo pode se embrenhar em ilusões, uma vez que a “multidão seduzida pela imagem de um falso bem, muitas vezes trabalha pela própria ruína” (Maquiavel, 1994, p. 165)⁶⁶, razão pela qual mesmo em um regime democrático são necessários mecanismos de afirmação do desejo de liberdade.

Novamente aqui, vale lembrar que tanto para Espinosa (2009b), quanto para Maquiavel (2017, 1994) não se trata de transformar as formas de governo, mas antes de aperfeiçoar as instituições de cada uma delas. Por outro lado, é também possível interpretar as palavras do professor em um sentido diferente: desconsiderando-se, por um momento, a oposição inicial ao governo misto e compreendendo-a como uma defesa da preponderância necessária da democracia, de modo que se permita aplicá-la a um governo instituído segundo uma configuração mista, não é necessário analisar, antes de regressar a algum lugar, ao que se pretende retornar e, com isso, fazer um juízo sobre se este retorno é bom?

⁶⁶ Neste mesmo sentido, o Maquiavel (1994, p. 177) reitera esta perspectiva quando afirma: “se não há nada mais forte do que a massa sem freio e sem chefe, nada há, por outro lado, de mais frágil”.

Neste caso, o que é “bom” não é dado senão pela essência dos princípios aos quais se pretende retornar, uma vez que “aquilo que faz com os homens vivam em concórdia leva-os, ao mesmo tempo, a viverem sob a condução da razão e, portanto, é bom, e (pela mesma razão), inversamente, é mau aquilo que provoca discórdias” (Espinosa, 2009a, p. 184).

O retorno proposto pelo florentino poderia implicar a retomada da institucionalidade romana, desconsiderando-se aquelas cujas tendências retomam princípios fundamentais às demais formas de governo? Como se viu, especialmente no capítulo 3.2, Maquiavel (1994) já havia feito suas críticas à institucionalidade romana a qual continha defeitos e insuficiências, inclusive no que toca àquelas também criticadas por Espinosa (2009b, p. 129 – 132). A ditadura, enquanto limitada a uma instituição de comando militar de defesa em face de ameaças externas e sujeita ao controle dos demais poderes instituídos é elogiada, mas na medida em que também se recorria a ela para impor a lei, especialmente, aos mais poderosos, o que o florentino elogia são os conselhos suficientemente amplos para não temam o poder de nenhum cidadão. Afinal, a própria ditadura ou os tribunos da plebe não seriam suficientes para fazê-lo, como não o foram diante das ameaças postas pelo Decenvirato. Quanto aos tribunos da plebe, tampouco foram polpados de críticas, notadamente, quando a corrupção dos costumes já não estimulava que os homens virtuosos a se candidatassem, bem como diante das interferências que os patrícios promoviam nos processos de sua eleição.

Suas instituições, Maquiavel sugere, não são intrinsecamente boas, nem seus cidadãos são intrinsecamente virtuosos (dão-se vários exemplos da ambição de alguns deles, bem como das suas empreitadas conspiratórias). Roma oferece a imagem de uma cidade que, em vez de ruir sob si mesma e retirar-se, abraça o conflito e inventa, em meio à provação dos tumultos, “respostas” que a permitem conter tanto a constante ameaça da tirania, quanto a constante licenciosidade (Lefort, 2000, p. 112 – tradução livre⁶⁷).

Na verdade, a proposta de “retorno aos princípios” somente faz sentido

67 No original: “[i]ts institutions, he [Machiavelli] suggests, are not intrinsically good, nor are its citizens intrinsically virtuous (a number of examples are given to us of the ambitions of certain ones among them, even their conspiratorial ventures). Rome offers the image of a city that, rather than falling back upon itself and withdrawing, welcomes conflict and invents, amid the ordeal of events and tumults, ‘answers’ that allow it to hold in check both the constant threat of tyranny and the constant threat of license” (Lefort, 2000, p. 112).

quando se compreende que aquilo ao que se volta é a própria configuração do conflito entre os desejos de governar e de não ser governado em busca de reinstituí-la no sentido da concórdia, isto é, reencontrar a medida de tensão entre os desejos que se confrontam no tecido social, mas, desta vez, segundo uma configuração distinta daquela originalmente percebida, uma vez que novas circunstâncias exigem novas formas de expressão da virtude. Neste sentido, sua reinstituição não pode se restringir ao elogio da dimensão tumultuária, afinal, caso se restrinja a potência da multidão a uma perspectiva puramente negativa, sem se reconhecer sua dimensão ativa, somente aquela é incapaz de promover a institucionalização de meios para que os conflitos possam se encaminhar sem darem causa à discórdia.

A dimensão tumultuária da república romana precisa ser encarada como uma potência de resistência, propositiva, inventiva da multidão, pelo que é preciso tratar de instituir mecanismos suficientes à conservação deste esforço comum. Diferentemente daquilo que ocorre com os governos monárquicos e aristocráticos, cuja conservação se dá em função da manutenção de uma certa proporção, em um regime popular, o impulso de perseverar se sustenta sob uma medida que é variável, porque quem governa é potencialmente o todo. Promover a conservação da dimensão conflitiva dos afetos da multidão exige que os mecanismos institucionais postos pela democracia estejam em constante aperfeiçoamento, de modo que se adaptem às sempre novas circunstâncias, isto é, que se desenvolvam novas estratégias a partir das demandas trazidas pela reconfiguração dos conflitos de humores que se reproduzem em meio ao tecido social.

Ainda que a configuração mista não seja aquela que o pensador de Amsterdã expõe, pelo contrário, critica em razão das suas imperfeições, é com ela que o florentino trabalha ao analisar a experiência romana. Se a premissa é buscar conservar o desejo de liberdade para que ele se oponha à dominação daqueles que desejam governar, é com esta configuração do conflito que é necessário trabalhar. De fato, ela expõe o problema de que, apesar de um alinhamento mais profundo quanto aos princípios sob os quais se pode compreender a tradição espinosano-maquiaveliana, ainda assim, a coincidência quanto ao enquadramento da República Romana como uma democracia não basta. Uma vez que o conflito se

apresenta como uma ocasião aberta cujo desfecho não é dado em princípio, esta abertura poderia reconduzir àquele mesmo processo de corrupção, retomando as mesmas provações que a levaram à ruína. Afinal, o próprio Espinosa (2009b, p. 45) destaca:

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim [o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia] é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. (Espinosa, 2009b, p. 45)

Esta passagem do TP, localizada no capítulo V, no parágrafo imediatamente anterior à primeira citação de Maquiavel (1994, 2017), traz à lembrança que a multidão romana oscilou entre o aperfeiçoamento da república e a sua destruição. Aliás, no próprio trecho em que cita pela primeira vez o florentino, Espinosa (2009b, p. 46) afirma: “ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a salvação a um só”. Neste sentido, ainda que uma multidão livre possa fundar um estado monárquico, aristocrático ou, porque não, democrático, apenas ela, a multidão livre, poderia fundar um Estado capaz de se alinhar às premissas do raciocínio espinosano. Deste modo, a crítica à multidão romana, insubmissa e ímpia, parece indicar que a experiência republicana não passou de um “miserável” estado de guerra.

Por conseguinte, é preciso investigar em que medida um povo insubmisso e ímpio pode constituir um governo livre. De início, o que se pode afirmar é que certamente o pensador de Amsterdã não pretendia dizer que a multidão livre não pode ser constituída, no sentido de que também aos povos insubmissos resta a esperança de viver livre da opressão. Não fosse isso o esforço do próprio Espinosa (2009b, p. 9) não passaria de um exercício fadado a criar uma sociedade idílica, desconsiderando-se aquilo que ele mesmo já havia afirmado:

[Q]ue a razão pode certamente muito para reprimir e moderar os afetos, mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo, de tal modo que aqueles que se persuadem do poder de 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.

Neste sentido, ou bem Espinosa se contentava em imaginar uma

sociedade que não existe, talvez nunca tenha existido e, quiçá jamais exista, ou bem ele imaginava, ou melhor, intuía a democracia perfeita para inspirar um povo sobre a forma constituir a melhor democracia. Porque se “os homens não nascem civis, fazem-se” (Espinosa, 2009b, p. 44), também não nascem livres, mas tornam-se. Se a multidão romana não era, ao menos da perspectiva espinosana, uma multidão livre, porquanto ainda estivesse presa às dinâmicas passionais que lhe impediam de compreender a necessidade de se reconhecer também na condição de súdita das normas prescritas pelo poder soberano, inclusive aquelas essenciais à sua própria salvação; ela tampouco pode ser considerada uma multidão escrava, entregue ao medo.

A advertência que Espinosa (2009b, p. 135) faz a este respeito, no último parágrafo do capítulo X, que trata da eternidade da aristocracia, é alusiva, talvez não ocasionalmente, à República Romana. Ao passo que se refere ao período da guerra civil que inaugurou o Império naquela cidade, o que se evidencia é que a mesma luta que conduziu aquele povo, no passado, a viver livre da opressão, caso seja incompreendida abre caminho à restauração da monarquia. Se é verdade que, ao final, a república se perdera, isso não quer dizer que os romanos nunca a tenham encontrado, pelo contrário, ao tratar da aristocracia e de como esta se aproxima mais do estado absoluto – a democracia –, Espinosa (2009b, p. 93) utiliza exatamente o exemplo romano, afirmando que diferentemente da monarquia, em que se pode simplesmente “transferir o estado de um homem para outro”, nos estados governados por conselhos, o que vale tanto para aristocráticos, quanto para os democráticos, a transferência de poder para um só “não pode acontecer sem o desabamento do estado e a ruína dos seus maiores homens, coisas de que Roma deu funestíssimos exemplos”. Neste sentido, a ideia de que:

[U]m estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reinar a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante seu engenho, com grande perigo de vida (Espinosa, 2009b, p. 44)

Somente pode ser lida, a partir da sua premissa: “é, com efeito, certo, que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado” (Espinosa, 2009b, p. 44),

uma vez que gênese da liberdade e do Estado não se pode buscar na guerra civil, sob pena de se reafirmar o princípio monárquico-absolutista conforme denuncia a crítica endereçada ao período final da república em Roma aduzida no TPP. Se tanto os vícios quanto as virtudes se dão em função da intensidade dos desejos de governar e de não ser governado que instituem o Estado e o direito comum, como este agenciamento de desejos é necessário, então de algum modo ele se dará, mesmo em meio a um povo insubmisso.

Prova disto são as afirmações de ambos os pensadores no sentido de retratar a insubmissão do povo romano, que flutua entre os desejos de governar e não ser governado, sem, no entanto, fixar uma proporção de movimento e repouso entre estes desejos, capaz de institucionalizar uma forma de governo que fosse eterna, ao menos no sentido de não produzir dentro de si mesma as causas da própria ruína. Sua parte fixa, composta por aqueles que queriam governar, não encontrou instituições capazes de impedir a conversão do seu desejo em dominação expressa, por exemplo, na licenciosidade que reiteradamente assumiram os patrícios e que foram causas de conflitos, os quais, estressados ao seu limite, fizeram com que a república se transformasse. Sua parte móvel, composta pelos que não querem ser governados, não encontrou, por sua vez, caminhos para se opor à dominação e, entregues ao medo, sustentaram um conflito marcado pela discórdia, cujo desfecho lhes custou a própria liberdade. Por estas circunstâncias o povo romano, assim como o hebreu, pode ser considerado insubmisso e seus vícios, antes de lhes serem inatos, são imputáveis à falta de instituições estatais que lhe assegurassem vazão ao seu desejo de liberdade⁶⁸.

Um povo insubmisso é aquele nascido da multidão livre, é aquele que

68 Se Espinosa (2014) busca o aperfeiçoamento do regime a partir da reorientação da compreensão sobre os fundamentos teológicos do poder, faz sentido que ele não fomenta seus leitores a promover a insubmissão das camadas populares, em muito já alinhadas aos monarquistas, uma vez que isto implicaria, de uma forma ou de outra, na transformação do regime aristocrático instituído nas Províncias. A República Romana ainda que fosse útil ao florentino em razão do seu contexto, ao pensador de Amsterdã não era, dadas as particularidades das suas circunstâncias: “o desconhecimento da natureza do poder enquanto *absolutum imperium* e a quem ele efetivamente pertence é também responsável pela imagem de Atenas do Norte, os holandeses imaginando praticar a democracia ao permitir que os negócios políticos fossem tratados por numerosos funcionários saídos da plebe, ao fim e ao cabo, sem ter direito de voto e sem cidadania, decidiram os destinos do Estado” (Chauí, 2003, p. 273). Portanto, a crítica aduzida no TPP encontra-se deslocada no espaço, uma vez que não se volta à Roma, mas antes, àqueles que desconheciam a natureza do governo seu país e, por ventura, poderiam pretender se inspirar no modelo veneziano de aristocracia.

guarda consigo o desejo de liberdade e, por isso, não está preso ao desejo de escapar da dominação, isto é, à servidão. Mesmo assim, ainda não encontrou o agenciamento necessário para promover a institucionalização de um Estado capaz de permitir a continuidade do seu processo de aperfeiçoamento de maneira que todos sejam “conduzidos como que por uma só mente” (Espinosa, 2009b, p. 27), o que lhe ofereceria o meio através do qual os conflitos pudessem ser incorporados e trabalhados sem que se convertam em discórdia. Sua estabilidade, contudo, dependerá de quanto se moderem os afetos. Se o desejo de não ser governado não se opuser ativamente ao de governar, este se transformará em desejo de dominar e não só a liberdade perecerá, mas o próprio Estado se arruinará.

Para que, no meio desta corrupção, Roma pudesse manter a liberdade, foi necessário que, em diversas épocas da sua existência, promulgasse novas leis e ao menos tempo estabelecesse novas instituições. Pois as instituições apropriadas a um povo corrompido são diferentes das que se ajustam ao que não o é, não convém a mesma forma a matéria inteiramente diversas (Maquiavel, 1994, p. 77).

Com a dinâmica ainda ativa há meios de aperfeiçoar as instituições da cidade para que elas permitam que o desejo de liberdade se mantenha. As multidões livres constituem governos republicanos enquanto desenvolvem os mecanismos institucionais necessários à fluência dos conflitos e conseguem, por isso, conservar sua inclinação original e podem retornar ao seu princípio espontaneamente através das ordenações postas. Aquelas, no entanto, ainda fluindo entre o medo e a esperança, precisam estar abertas aos conselhos e suas assembleias precisam estar abertas à participação de todas as opiniões, porque, assim, a razão poderá reinar. Mas além de insubmisso, o povo romano era ímpio, “formado como era de sediciosos e de fomentadores de escândalos” (Espinosa, 2014, p. 328 – 329). Seriam tais características determinantes ao ponto de que se afirmasse a impossibilidade de que aquele governo se aperfeiçoasse?

Assim como a liberdade, a piedade, que se expressa externamente pela prática da justiça⁶⁹ e da caridade⁷⁰, é uma virtude decorrente não de qualidades

69 Bove (2008, p. 91 – 92) relembra que: “[s]egundo a verdade efetiva das coisas, a ideia de justiça, estabilizada, partilhada somente pode ser referida à definição que dela dá um Estado, isto é, a instituição de uma ordem soberana, no âmbito do comum, de uma imaginação ou de um desejo partilhados, constituindo, assim, um mundo comum”.

70 Quanto a esta, assim como a liberdade e a justiça, “prestar ajuda a cada indigente é algo que supera, em muito, os poderes e os recursos de um simples indivíduo. Pois as suas riquezas estão

inatas, mas que provém das instituições da própria cidade. E, como já se apontou, é a ela que se deve imputar tanto os vícios, quanto as virtudes. No sentido empregado aqui, cidade refere-se “ao corpo inteiro do estado” (Espinosa, 2009b, p. 25), o qual envolve não apenas a urbe, mas sobretudo a multiplicidade composta pelo corpo de pessoas. Deste modo, é necessário reconhecer que os caminhos para se instituir a piedade, bem como a própria liberdade não são a herança genética deixada pelas gerações, mas a capacidade das instituições reintroduzi-las ao longo do tempo. A impiedade descrita por Espinosa (2014, p. 328 – 329) precisa, pois, ser compreendida também segundo as circunstâncias históricas daquele povo, o que quer dizer que a sedição e os escândalos, enquanto manifestações de vícios eram constitutivas não da alma do povo romano, mas são relativas às imperfeições da própria organização do seu governo republicano.

Neste caso, cabe recordar que esta estava repartida entre a aristocracia e a plebe, razão pela qual ou bem o poder soberano não era uno, ou bem tais vícios não se imputam essencialmente a qualquer de suas partes constitutivas, mas antes aos costumes daquele povo como um todo. A razão para isto é que o próprio Espinosa (2009b, p. 80) se esforça por demonstrar que os vícios não residem unicamente na plebe, assim como as virtudes não são naturais ou exclusividade do patriciado. Tanto vícios quanto virtudes são comuns a todos, porque o vulgo não se identifica com a plebe, mas com qualquer ser humano.

[A] natureza é a mesma a todos. Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, e em toda a parte a verdade é, na maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas.

Ainda que, apesar de residir em todos, tais vícios sejam mais frequentemente expressões do desejo de dominar que é preponderante nos patrícios, também é necessário considerar que “se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser

muito aquém do que seria necessário para isso. Além disso, a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para que ele possa unir-se pela amizade a todos os homens. Por isso, o cuidado dos pobres é uma incumbência da sociedade como um todo e tem em vista a utilidade comum” (Espinosa, 2009a, p. 207).

governada” (Espinosa, 2009b, p. 80). De fato, o pensador de Amsterdã não está sugerindo que a plebe não deva participar do governo, uma vez que também esta lição se encontra em Maquiavel (1994, p. 180 – 181):

Um povo que tem o poder, sob o império de uma boa constituição, será tão estável e prudente e grato quanto um príncipe. Poderá sê-lo mais ainda do que o príncipe, reputado pela sua sabedoria. De outro lado, um príncipe que se libertou do jugo das leis será mais ingrato, inconstante e imprudente que o povo. A diferença que se pode observar na conduta de um e de outro não vem do caráter – semelhante em todos os homens, e melhor no povo; provém do respeito às leis sob as quais vivem, que pode ser mais ou menos profundo. Ao estudar a história do povo romano, vemos que durante quatrocentos anos ele foi inimigo da realiza, e apaixonado pela glória e prosperidade da pátria.

Precisamente porque a confiança na estabilidade de suas decisões se encontra em um conjunto maior de pessoas, tanto maior será a estabilidade quanto mais absoluto for o estado. Espinosa (2009b) no TP e o florentino nos *Discorsi*, opondo-se à tradição, que associava a plebe ao vulgo, deixam de distinguir apenas entre súditos e cidadãos, afinal em uma república democrática potencialmente todos são ambos, e passam a diferenciar a plebe dos que governam para afirmar que “[o] povo é mais sábio e constante que o príncipe” (Maquiavel, 1994, p. 179). Isto leva a crer que não é ao desejo do povo romano de viver livre da opressão que se deve imputar a falta de piedade, mas antes ao próprio patriciado, incapaz de se reconhecer como parte da multidão, cultivando dentro de si a soberba⁷¹ e os demais vícios dela decorrentes, os quais sublevavam a plebe encaminhando-a à sedição (Chauí, 2003, p. 281 – 282).

Se a mensagem espinosana se expressa no condicional é porque ela reconhece a necessidade de virtude. Sem que se compreenda que apenas pela sorte a virtude reside em poucos, e que sem que se garanta aos debaixo o espaço político que lhes pertence não haverá governo duradouro, qualquer forma de governo se encaminhará para a concentração do poder nas mãos de cada vez menos cidadãos, lançando, assim, as bases para a tirania. De outro modo, não há que se temer à plebe, porque

71 Espinosa (2009a, p. 146) afirma que: “[a] soberba consiste em fazer de si, por amor próprio, uma estimativa acima da justa” (Espinosa, 2009a, 146). Retoma posteriormente o assunto no escólio da proposição 57 da Parte IV da *Ética*, segundo o qual “a soberba é paixão das mais nocivas, porquanto aquela que, movida pela ambição, pelo ódio e pela inveja, não pode ser freada pelas do amor, da misericórdia e do favor, isto é, aquelas que a parte IV apresenta como propícias à concórdia” (Chauí, 2003, p. 279).

[S]e examinarmos o que acabo de dizer, veremos que não é difícil abrir os olhos do povo quando este se engano considerar um assunto de modo genérico, basta dar-lhe os meios de descer a um julgamento particular, (...) o homem sábio não deve desfazer o julgamento popular em assuntos determinados, como a distribuição de cargos e dignidades – pois acerca deles o povo não se engana. Ou, se pode cometer algum engano, os exemplos disto são raros, um número reduzido de cidadãos estaria sujeito a erros bem mais frequentes, se o ônus desta distribuição lhe fosse confiado (Maquiavel, 1994, p. 151).

Maiores preocupações inspiram concentrar o poder e não permitir que a voz do povo se expresse. Como os seres humanos não se conduzem sempre pela razão, retornar aos princípios é reconhecer o papel da multidão na constituição de um Estado, bem como na sua gestão, sem que isso implique na romantização das virtudes do povo, mas, ainda assim, reconhecendo que é na vida comum, em “um retorno que nasce das virtudes mais simples do homem” (Maquiavel, 1994, p. 303), que reside a potência da democracia. Abrir-se ao conflito é, ao final, abrir-se às novas estratégias de perseveração desta dinâmica na esperança de que a razão possa encontrar seu curso em meio à multiplicidade de desejos, porque, como já se afirmou: os seres humanos tornam-se livres em meio ao conflito, porque é dele que nasce a liberdade. Portanto, é necessário promover os meios para este “tornar-se”, caso contrário, quem governasse dominaria e o destino do Estado estaria entregue à fortuna. Sendo a fortuna não uma força mística, uma deusa que caprichosamente põe obstáculos, mas o conjunto de circunstâncias que exigem um esforço para que se conserve a dinâmica afetiva instituída, a questão é, na verdade, como impedir que o desejo de governar se transforme em dominação ou, o que é equivalente, como assegurar que as conquistas democráticas não permitam a acomodação da plebe e, conseqüentemente, que o desejo de liberdade deixe de ser atual. Poder-se-ia, enfim, perguntar de modo a promover o contínuo aperfeiçoamento das instituições responsáveis pela gestão da república?

Há aqui dois trajetos cujos caminhos se unem, mas que podem ser compreendidos em paralelo: em uma das dimensões, há a necessidade de reafirmar no seio da multidão a liberdade de forma a assegurar a ativação do desejo de não ser governado; em outra, há a necessidade de que a organização institucional da república esteja aberta à participação de todos indistintamente. Na trilha da primeira estão as estratégias voltadas à efetivação das liberdades civis,

dos direitos sociais e dos demais direitos fundamentais, essenciais à atualidade do desejo de liberdade. O segundo se envereda pelas discussões relativas ao exercício destes direitos, de onde se originam as questões relativas, por exemplo, ao sistema eleitoral, bem como à compreensão da organização territorial e administrativa do Estado e de seus poderes, cujos rituais e cerimoniais garantem que o povo se mantenha ligado às instituições. Neste sentido, as eleições periódicas, o direito ao voto e a defesa dos direitos fundamentais são importantes para renovar a força da democracia, ainda assim, não são suficientes, uma vez que a multiplicidade das formas de interação social demanda sempre novas formas de participação.

Como se afirmou logo na introdução desta tese, a questão central buscava compreender não apenas a tradição que reúne Maquiavel (1994, 2017) e Espinosa (2009b), mas também o que dela é necessário colher para compreender as dinâmicas dos governos democráticos contemporâneos. Neste caso, a pretensão aqui era buscar aquilo que é constante à experiência da política da democracia. Reconhecidas as aproximações que reúnem estes agudíssimos pensadores ao longo desta jornada, as quais vão desde o papel da experiência até o papel da multidão na organização e na gestão das dinâmicas dos governos, se não é possível espantar qualquer sombra de dúvida, ainda assim, buscou-se traduzir para o presente as virtudes da dinâmica popular dos afetos, ao menos, daqueles Estados em que a soberania pertence ao povo mesmo que ambigualmente. Como os povos variam, aquilo que é constante é o confronto de humores e a maneira como ele influencia de forma potencialmente positiva a institucionalidade. Logo, buscou-se nele o que lhe é eterno. Descobriu-se que perpetuar esta dinâmica requer um retorno aos princípios para promover a reintrodução do desejo de liberdade, uma vez que a república deve estar aberta à participação e livre de meios que concentrem as decisões seja sobre aqueles princípios fundamentais aos poderes constituídos; seja sobre os demais assuntos comuns do Estado, mantendo-se aberta a novas estratégias que conformam a efetivação e o exercício dos direitos fundamentais.

Mais do que isso, uma boa república cuida da segurança do povo, tanto no sentido da segurança pública, para evitar dar causas à indignação, quanto no da seguridade social, afinal é disto que se trata a caridade. O retorno aos princípios

não propõe, nestes termos, uma volta a algum momento idílico do passado em que os homens puderam viver em concórdia. Aquilo que se deve imitar ao retornar aos fundamentos de um regime democrático em processo de construção está além do deslizamento das paixões tristes rumo às paixões alegres, dado que se mantém a esperança de aperfeiçoar a construção um futuro comum, no qual todos participam da gestão dos assuntos comuns do Estado como condição para a segurança comum. A partir desta compreensão, “não se trata de conservar o que existe, mas de fazer existir aquilo que se conserve” (Zourabichvili, 2002, p. 262 – tradução livre⁷²), porque mesmo que a forma perfeita da democracia ainda esteja por ser inventada, os princípios sobre os quais isto se faz a experiência ensina.

72 No original: “[i]l ne s 'agit pas de conserver ce qui existe, mais de faire exister ce qui se conserve” (Zourabichvili, 2002, p. 262).

5. Conclusão

Ainda na introdução se propôs que esta tese buscasse compreender em que medida o Direito integra o universo de variáveis a serem equacionadas para a conservação, transformação ou refundação da democracia, o que põe um duplo desafio: reconhecer os mecanismos pelos quais uma democracia se constitui, bem como aqueles pelos quais este esforço constitutivo persevera. Para tanto, um retorno aos princípios da Modernidade se mostrou necessário e, uma vez que estes desafios apontam para a análise da experiência histórica, o recurso a esta também exigiu uma dupla jornada. De um lado, a revisão da tradição subterrânea que reúne Maquiavel e Espinosa para compreender os seus traços essenciais e, de outro, a revisitação do período republicano em Roma à procura daquilo que é possível imitar, seja quanto à sua experiência democrática, seja quanto àquelas ligadas às demais formas de governo.

Ao longo desta jornada, a pesquisa, cujo caráter eminentemente compreensivo se centrava no exame qualitativo dos conceitos traçados a partir da teoria crítica da fortuna empregada à análise das fontes secundárias que compõem a bibliografia em estudo, teve como objetivo integrar os fundamentos jurídico-constitucionais que sustentam as formas de governo e, particularmente, a democracia às suas estratégias de conservação. A reflexão se centrou em responder ao seguinte questionamento: em que medida a tradição espinosano-maquiavelina oferece alternativas para a compreensão dos alicerces das formas de governo e, em particular, da democracia, de modo permitir o entendimento dos meios necessários à conservação daqueles princípios constitucionais que sustentam o Estado de Direito? Supunha-se que a duração de uma forma de governo instituída exige a incorporação da dinâmica conflitiva dos afetos às

estruturas que promovem a gestão dos assuntos comuns do Estado, o que permitiria a canalização da potência constituinte e, conseqüentemente, ofereceria meios para o aperfeiçoamento da própria forma de governo.

No capítulo 2, além do alinhamento teórico entre Maquiavel e Espinosa, o funcionamento do Direito, visto como um sistema de prescrições que participa da conformação do Estado, passou por uma revisão, a qual revela a natureza complexa das organizações políticas, compostas por pessoas e por instituições. Segundo esta outra perspectiva, nem tão somente o medo nem a ilusão de segurança são suficientes para garantir a duração de uma forma de governo, o que impõe uma alternativa à compreensão moderna sobre os mecanismos de moderação dos afetos. Apenas a potência de um afeto é capaz de moderar outro que lhe é contrário, de modo que não é a razão, mas a dinâmica afetiva que instrui a organização e a gestão do Estado conformado pelo Direito. A mistificação desta dinâmica não apenas promove a disjunção entre a fundação e a conservação das organizações políticas, mas também viabiliza uma desconexão entre o substrato social e aquilo que se ergue a partir dele, o que abre caminho para a licenciosidade, na medida em que o ócio se substitui à ação.

A perseveração das estruturas jurídico-constitucionais constituídas depende, na verdade, de sua capacidade de lidar com a fortuna, isto é, de atributos que lhes são próprios e que lhe oferecem os meios necessários a fazer dos desafios ocasiões para o seu aperfeiçoamento. Neste sentido, o Direito funciona segundo uma dinâmica através da qual se faz deslizar o medo, porque assegura a canalização dos conflitos através da institucionalidade estatal, no sentido da segurança e, também, busca-se limitar o deslizamento desta última no sentido da licenciosidade, movimento comum àqueles que, entregues ao ócio, pretendem exercer a dominação, manifesta em aspirações contrárias aos princípios fundamentais do Estado. Neste caso, deve-se compreender que o processo de aperfeiçoamento das instituições se realiza de modo que estas se conformem segundo princípios capazes de canalizar os conflitos nascidos no seio da sociedade.

Considerando-se que cada um tem tanto direito quanto potência, a dinâmica conflitiva, que é inerente às organizações humanas, uma vez que as

pessoas direcionam seus desejos aos mais variados objetos e, não raro, confrontam-se na esperança de satisfazer suas aspirações, desdobra-se em duas alternativas. Uma primeira se encaminha no sentido de que este conflito se transforme em uma guerra fratricida, a qual, ainda assim, de algum modo dará ensejo à constituição de uma sociedade e, conseqüentemente, de um governo. Com efeito, a segunda alternativa é aquela com a qual trabalham tanto Espinosa (2009b) quanto Maquiavel (1994, 2017), ao passo que ambos pretendem compreender modos de organização do Estado que o permitam canalizar o confronto de humores. Em função da constância das dinâmicas afetivas que movem os povos e, por conseguinte, da natureza conflitiva dela decorrente, a organização dos governos pode ser dar de variadas formas. A tradição espinosano-maquiaveliana, por sua parte, diferencia três formas básicas a partir das quais se estabelecem os mecanismos de canalização dos conflitos, são elas: a monarquia e a república, dentro da qual se pode ainda conformar um governo aristocrático ou um governo democrático.

No capítulo 3, busca-se compreender duas dimensões deste alinhamento quanto às formas de governo propriamente ditas, mais especificamente quanto àquelas que foram, efetivamente, abordadas por ambos os autores. Neste caso, é preciso compreender que falta, ao menos de forma explícita, uma exposição sistemática sobre a democracia em Espinosa. Por outro lado, mesmo após verificada a inclinação do florentino aos governos populares, a sistematização da reflexão sobre as formas de governo não é objeto central de sua obra. Em função de questões próprias aos contextos de cada um dos autores, além da aproximação das reflexões sobre a monarquia e a aristocracia, o terceiro capítulo também trata da conservação e da transformação das formas de governo. No que toca a esta última, ambos os autores se demonstram desesperançosos quanto à capacidade de que revoluções pudessem, por força própria, alterar as estruturas sociais e, conseqüentemente, as formas mesmas de governo.

Uma tal transformação depende da alteração da dinâmica conflitiva latente a qualquer sociedade e, por isso, a mera disposição de vontade não basta, sendo necessária uma reorientação dos afetos e a reordenação dos conflitos para que, diante da ocasião, uma determina forma de governo pudesse ser instituída em

substituição a outra que lhe antecedeu no tempo, mas cujas circunstâncias que lhe deram ensejo não se fazem mais presentes. A manutenção da estrutura institucional constituída, por sua vez, exige que medidas sejam tomadas de maneira a permitir que cada forma de governo conserve a sua essência. No caso da monarquia, é necessário conter os delírios tirânicos do rei, para o que a formação de um conselho se demonstra necessário, bem como a instrução do “povo em armas” como mecanismo não apenas de defesa do Estado em face de ameaças exteriores, mas fundamentalmente em face da tirania. No caso da aristocracia, o que se verifica é também a necessidade de conselhos suficientemente amplos para envolver uma multiplicidade de perspectivas capaz de evitar a concentração paulatina do poder nas mãos de poucos. A defesa do Estado se faz, neste governo, a partir da construção de uma institucionalidade que não se fecha sob si mesma, abrindo-se à participação do patriciado, mas apenas deste.

Esta é, de fato, a diferença fundamental com relação à democracia, a outra forma de governo própria das repúblicas. Um governo democrático é aberto à participação popular, ao menos no sentido de que a condição de cidadão não provem de uma decisão graciosa, mas da lei, a exemplo da República Romana. Eis o porquê a compreensão da análise do florentino desta experiência histórica é útil à perspectiva do pensador de Amsterdã sobre a forma mais natural e absoluta de governo, a parte que falta ao *Tratado Político* (Espinosa 2009b). A citação a Maquiavel (1994) no último capítulo conclusivo do TP, o qual trata da duração dos governos aristocráticos, fora o indício do qual se partiu à procura da ligação entre os autores. O tom crítico desta citação, no entanto, inspira cuidados, uma vez que a análise espinosana é clara no sentido de demonstrar a desfuncionalidade de instituições que concentram poderes de decisão sobre assuntos comuns do Estado. Entretanto, uma reconstrução das ideias maquiavelianas sobre as virtudes e os vícios estimulados pela República Romana permite não apenas perceber que também ele havia apontado para a insuficiência daquelas instituições que Espinosa (2009b) censura, mas também permite rastrear alternativas que, posteriormente, passariam a ser essenciais às suas formulações.

Ainda assim, poder-se-ia argumentar que tais alinhamentos são

circunstanciais, produtos de um encontro aleatório e feliz entre o agudíssimo senso crítico do florentino com uma experiência histórica multifacetada como a romana. Esta observação põe em questão um alinhamento mais profundo entre as perspectivas destes autores quanto a relação entre as formas de governo, a qual é objeto do capítulo 4. Neste capítulo, ao qual apenas esta conclusão se sucede, opõe-se a natureza mista do governo republicano em Roma à crítica vandenendeniana que pugna pela prevalência das virtudes dos governos populares. Se, no entanto, esta crítica for compreendida como um impedimento ao aperfeiçoamento das instituições dos governos mistos, ela seria inclusive contrária aos exemplos dados pelo próprio Espinosa (2009b) para ilustrar o mecanismo internos de desenvolvimento das instituições monárquicas e aristocráticas. Por isso, é necessário compreendê-la em sua relação com o sentido dado ao movimento de construção de um Estado Democrático de Direito.

Portanto, não se trata de simplesmente censurar determinadas instituições e elogiar outras, mas antes de compreender a maneira pela qual o sistema de gestão dos assuntos comuns do Estado engendra alternativas à concentração do poder que faz qualquer forma de governo tender à tirania e, assim, à transformação e não à conservação. O centro do processo de constituição do Estado envolve uma organização afetiva em que as pessoas confluem para a formação do Estado. Esta democracia natural, na qual a tendência antipolítica cede espaço à concórdia, instrui a formação de governos cujo sistema de gestão durará enquanto for capaz de sustentar aquela configuração da dinâmica que o constitui. Para tanto, não basta compreender esta imagem como uma sucessão de pontos que se unem uns aos outros, é necessário entendê-la como um movimento que se desenvolve impulsionado pelo desejo de liberdade dos povos, o qual, em suas configurações mais potentes, é capaz de institucionalizar os meios responsáveis pela duração do Estado.

Com efeito, não se pode ignorar que este processo de institucionalização não instaura um modo perpétuo, seja porque a fortuna oferece sempre novas ocasiões que desafiam as estratégias de conservação constituídas, seja porque o transcurso do tempo promove a ilusão de segurança. Portanto, a duração dos governos, inclusive daqueles democráticos, demanda a recondução do corpo

político aos seus princípios, de modo a bloquear o deslizamento dos conflitos no sentido das paixões mais tristes. Que não se confunda esta ideia com a imputação da virtude ao próprio Estado de Direito. Este é um efeito da virtude e não sua causa primeira, ainda assim, quando conformado segundo um sistema aberto à participação, permite que a dinâmica conflitiva, inerente ao tecido social, encontre caminhos através dos quais o entrechoque dos humores conflui no sentido da afirmação da liberdade e da concórdia.

As democracias contemporâneas precisam, pois, promover este feliz encontro entre as virtudes que nascem do conflito entre aqueles que desejam governos e os que não desejam ser governados e as ocasiões que impõem novas estratégias para lidar com os desafios do presente. Para tanto, é necessário compreender dois trajetos através dos quais esta confluência se desenvolve: um voltado à conservação daqueles direitos que a luta da plebe por condições assecuratórias da sua dignidade afirmou no passado e; outro voltado ao exercício atual destes direitos. Aquilo que se deve imitar ao buscar compreender os fundamentos de uma democracia em movimento, encontra-se no aperfeiçoamento das suas instituições para que elas se mantenham abertas às novas estratégias daqueles que, no exercício de seus direitos, participam da gestão dos assuntos comuns do Estado como condição para a vida comum.

6.

Referências bibliográficas

ADVERSE, Helton. A matriz italiana. In. BIGNOTTO, Newton (Org.). **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, p. 51 – 125.

_____. Lefort e Maquiavel: ontologia e história. **Discurso**. Vol. 48, n. 1, 1993, p. 85 – 96. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147369>. Acesso em 10 de jan. 2019.

_____. Maquiavel. In. AVRITZER, Leonardo. *et. al.* (Org.). **Corrupção: ensaios e críticas**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 31 – 38.

ALTHUSSER, Louis. La única tradición materialista. **Youkali**: Revista Crítica de las Artes y del Pensamiento, nº 4. Madri: Terradenadie, 2007, p. 132 – 154.

AMES, José Luiz. Lei e violência ou a legitimação política em Maquiavel. **Trans/Form/Ação**, Vol. 34, n.1, 2011, p. 21 – 42.

_____. Transformações do significado de conflito na “História de Florença” de Maquiavel. **Kriterion**. nº 129, 2014, p. 265 – 286.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. **História e política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia**. Lisboa: Temas e Debates, 2014.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988** (texto compilado). Brasília: Diário Oficial da União, 2016. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 29 mai 2018.

BIGNOTTO, Newton. Lefort and Machiavelli. In PLOT, M. **Claude Lefort: thinker of the political**. Londres: Palgrave Macmillan, 2013, p. 34-50.

_____. **Maquiavel Republicano**. São Paulo, Loyola, 1991.

BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**. Vol. 2, n. 4, 2008, p. 91 – 97.

_____. **La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

_____. Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel. **Fractal: Revista de Psicologia**. Vol. 24, n. 3, 2012, p. 443 – 472.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. São Paulo: Cortez, 1989.

_____. **Desejo, paixão e nação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Justiça em números 2019**. Brasília: CNJ, 2019.

ENDEN, Franciscus Van den. **Libertad política y estado**: proposiciones políticas libres y consideraciones de estado. Tradução Leandro García Ponzo. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a.

_____. **Tratado da correção do intelecto**. Tradução Marilena Chauí [et al.]. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1993. (Os pensadores).

_____. **Tratado político**. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. 3 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução J. Fuinsburg e Newton Cunha. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Spinoza: obra completa III)

GUIMARAENS, Francisco de. **Cartografia da imanência**: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito. 2006. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

_____. Spinoza: o sujeito oculto das disputas entre iluministas radicais e moderados na fundação dos EUA. **Trans/Form/Ação** [online]. Vol.41, n.1, 2018, pp.141-162. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v41n1/0101-3173-trans-41-01-0141.pdf>. Acesso em: 11 de jan. de 2019.

GUIMARAENS, Francisco de. ROCHA, Maurício. Resistência, potência, socialização dos afetos e formação do melhor estado. **Estudos Espinosanos**: estudos sobre o século XVII. n. 35, jul-dez. 2016, p. 167 – 207.

_____. Spinoza e o direito de resistência. **Sequência**, n. 69, 2014, p. 183 – 214.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. **O federalista**. Tradução

Hiltomar Martins Oliveira. Belo Horizonte: Líder, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Labor of Dionysius**: a critique of the state-form. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

ISRAEL. Jonathan Irvine. **Democratic enlightenment**: philosophy, revolution and human rights 1750 – 1790. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011

_____. **Radical enlightenment**: philosophy and the making of modernity 1650 – 1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.

JASMIN, Marcelo Gantus. **Racionalidade e história na teoria política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988.

KLEVER, Wim. *Imperium aeternum*: Spinoza's critique of Machiavelli and its source in Van den Enden. **Foglio Spinoziano** [online], [200-?], p. 1 – 15. Disponível em: <http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/IMPERIUM%20AETERNUM.PDF>. Acesso em: 26 jan. 2020.

_____. A teoria política radical de Van den Enden por trás da teoria política de Spinoza. Tradução Nastassja Pugliese. In. BECKER, Rafael Caetano. et al (Orgs.). **Spinoza e nós**: Spinoza atual / inatual. Vol. 2. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017, p. 334 – 366.

LEFORT. Claude. **Machiavelli and the *verità effettuale***. In. Lefort. Claude. Writing: the political test: Durham: Duke University Press, 2000.

_____. **Machiavelli in the making**. Evanston: Northwestern University Press, 2012.

LÍVIO, Tito. **História de Roma**: ab urbe condita libri. Vol 1. São Paulo: Paumape, 1989.

_____. **História de Roma**: ab urbe condita libri. Vol 2. São Paulo: Paumape, 1989.

LUCCHESI, Filippo del. Conflict, **Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza**: Tumult and indignation. Londre: Continuum, 2009.

MACCORMICK. John P. Addressing the Political Exception: Machiavelli's "Accidents" and the Mixed Regime. **The American Political Science Review**. Vol. 87, n. 4, 1993, pp. 888-900. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2938821>. Acesso em: 21 ago. 2017.

_____. **Machiavellian democracy**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**.

São Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

_____. **O príncipe**. Edição bilingue, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: 34, 2017.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

_____. La vie éternelle et le corps selon Spinoza. **Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**. Vol. 184, n. 1, 1994, pp. 27 – 40. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41100389>. Acesso em 04 de fev. 2018.

_____. L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste. In. D'ALLONES, M. Revault; RIZK H. (Orgs.). **Spinoza: Puissance et ontologie**. Paris: Kimé, 1994.

MONTESQUIEU, Charles de Secondant, Baron de. **O espírito das leis**. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOREAU, Pierre-François. Fortune and the theory of history. In. MONTAG, Warren; STOLZE, Ted (eds.). **The new Spinoza: theory out bounds**. Vol 11. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. L'éternité dans le Traité théologico-politique. **Les Études philosophiques: durée, temps, éternité chez Spinoza**. n. 2. 1997, pp. 233 – 230. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20849085>. Acesso em 04 fev. 2018.

_____. **Spinoza: état et religion**. Lion: ENS Éditions, 2005

_____. **Spinoza: l'expérience e l'éternité**. Paris: PUF, 1994

MORFINO, Vittorio. Spinoza, interprète de Machiavel dans le Traité politique. In. JAQUET, Chantal; SÉRVÉCAC, Pascal; SUHAMY; Ariel (Orgs.). **La multitude libre: nouvelles lectures du Traité politique de Spinoza**. Paris: Éditions Amsterdam, 2008, p. 59 – 67.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro, 34, 1993.

_____. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NUNES, Victor Freitas Lopes. **Uma tendência moderadora no Supremo Tribunal Federal: marcas autocráticas das decisões da corte**. 2015, 180f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. VICE-REITORIA DE ASSUNTOS ACADÊMICOS. **Pós-graduação PUC-Rio: normas**

de apresentação de teses e dissertações. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Tradução Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Tradução Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SPINOZA, Baruch. **Tutte le Opere**. Milão: Bompiani, 2014.

TATIÁN, Diego. Quién más ama las cosas: radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden. **Discurso**. Vol. 45, n. 2, 2015, p. 89 – 110. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112510/110446>. Acesso em 03 de mar. 2020.

_____. **Una introducción a Spinoza**. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2009.

_____. Spinoza, un realismo anónimo de la paz. **Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades**. Vol. 16, n. 32, 2014, p. 93 – 119. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28232455005>. Acesso em 24 jun. 2018.

TORRES, Sebastián. La presencia de Machiavelli en el *Tratado Político* de Spinoza: conjeturas en torno al gobierno aristocrático. **Revista Conatus: Filosofía de Spinoza**. vol. 4, n. 7, 2010, p. 81 – 95.

_____. Machiavelo: las paciones y la cuestión social. **Nombres: Revista de Filosofía**. n. 17, 2002, p. 41 – 70.

_____. Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas. **Revista Conatus: Filosofía de Spinoza**. vol. 1, n. 1, 2007, p. 87 – 103.

VIROLI, Maurizio. Machiavelli's Realism. **Constellations**. Vol. 14. n. 4, 2007, p. 466 – 482. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8675.2007.00461.x>. Acesso em 11 de jan. de 2020.

VISENTIN, Stefano. Espinosa republicano? In. BECKER, Rafael Caetano. et al (Orgs.). **Spinoza e nós: Spinoza, a guerra e a paz**. Vol. 1. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017, p. 123 – 135.

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