

4

A imaginação no poder – obediência política e servidão

Vimos que a constituição do sujeito político multidão é também a constituição de uma potência coletiva que se organiza em poder político, *imperium*, e cujo direito natural se organiza em leis comuns, um direito civil que é expressão imanente de suas relações constitutivas. No entanto, ao mesmo tempo em que a potência coletiva da multidão se expressa de forma imanente como poder político e leis comuns ela é, também, um coletivo de ideias, hábitos, afetos, a multidão, diz Espinosa, é conduzida “como que por uma só mente”⁵⁰⁸.

Esse imaginário coletivo, que une a multidão em ideias comuns, uma língua comum, hábitos comuns, uma história comum, constitui também um temperamento da multidão, o *ingenium* da multidão mais apta à liberdade ou à servidão, mais livre ou mais obediente. Já vimos que o poder político é expressão imanente da potência da multidão, o *imperium* tem sua causa imanente na obediência da multidão, obediência entranhada na imaginação coletiva, inscrita no *ingenium* da multidão.

O poder tem algo de tácito, de consentimento, e, assim, a construção da liberdade política ou da servidão está nas mãos da multidão: é o temperamento de um povo livre que sustenta um Estado livre e seguro, e, da mesma forma, o destino de todo tirano está na obediência servil de seus súditos. Para Espinosa, a servidão política não é imposta por um poder político que se afirme transcendente, mas se inscreve nos hábitos, símbolos, crenças e histórias comuns de uma multidão acostumada a servir. Antes de ser a usurpação do *imperium* para fins particulares, a tirania se sustenta no imaginário coletivo da multidão, quando seu *ingenium* é dominado pelo medo que a inclina à obediência cega.

⁵⁰⁸ TP, capítulo II, parágrafo 16

4.1

O *ingenium* da multidão: o comum nas mentes e nos corpos

A multidão é um indivíduo constituído pelas relações de composição entre os homens que se associam, não em função de um poder transcendente ou da ilusão de uma vontade livre contratante, de um pacto social, mas pela mecânica afetiva da imitação afetiva. Já vimos em nosso terceiro capítulo que não é uma decisão exclusivamente racional (como nas teorias contratualistas), mas a mescla de elementos racionais e um movimento passional e imaginativo que constitui os laços de sociabilidade que unem e mantêm unida a multidão. E com a constituição deste sujeito político se constitui também uma potência coletiva, um direito natural da multidão inteira, que nada mais é do que o esforço em fazer perseverarem na existência as relações de composição que constituem este indivíduo composto.

Além de poder político, a potência da multidão se expressa também como um direito civil, a instituição de leis comuns, que são a expressão imanente das próprias relações de composição entre os indivíduos constituintes da multidão. Conforme analisamos no nosso item 3.3, c) precedente, trabalhando numa mecânica afetiva de ameaças de punições e promessas de recompensas, o direito civil se inscreve no cerne da realidade passional da multidão para assegurar a sociabilidade, assegurar o cumprimento dos pactos e estabelecer os critérios de certo e errado, justo e injusto, que organizam a sociedade política, dando estabilidade e previsibilidade às relações sociais constituintes da multidão.

Porém, se a potência da multidão é poder político e direito civil ela se expressa, ainda, em um conjunto de práticas, ideias e afetos que são comuns a todos os seus indivíduos constituintes, e costuram, no campo da imaginação e das paixões, as relações de composição constituintes do sujeito político. Acompanha a constituição do indivíduo composto multidão a constituição de um imaginário coletivo, uma ordem de símbolos, ideias, hábitos, práticas, uma língua, uma história, paixões e um temperamento próprios da multidão.

Se os indivíduos constituintes da multidão compartilham a obediência a um mesmo *imperium* e a um mesmo direito civil, esses homens compartilham, ainda, um ideário comum e afetos comuns que fazem da multidão um coletivo de

indivíduos conduzidos “como que por uma só mente”⁵⁰⁹, um *ingenium* coletivo. Se a multidão é sujeito político, ela tem uma subjetividade própria, um conjunto de práticas, ideias e afetos comuns que determinam sua individualidade coletiva e inscrevem, na imaginação de cada um de seus constituintes, traços do imaginário coletivo⁵¹⁰.

Sobre este tema cabe, logo de início, a ressalva da recusa espinosana da transcendência. A imaginação que perpassa a multidão não é instituída por qualquer poder transcendente, mas expressão das suas próprias relações constituintes, de seu *conatus*⁵¹¹. Apesar dos mais diversos discursos da transcendência se sustentarem na imaginação coletiva das multidões servis, é a própria potência da multidão a causa imanente das ideias e afetos que constituem seu imaginário coletivo, seja ele mais próximo da razão e, portanto, da liberdade, ou mais povoado por ideias inadequadas e, portanto, mais servil, seja a multidão mais unida e movida pela esperança ou pelo medo, pelo amor ou pelo ódio.

No campo afetivo já destacamos, no nosso item 3.1, c), a mecânica da imitação afetiva que permite a Espinosa compreender a sociabilidade como realidade imanente. Longe da ideia de um soberano que institua o campo social através de um poder transcendente, e recusando a figura do cidadão contratante que num cálculo racional de medo pactua a constituição da cidade por uma transferência de direitos, o campo político em Espinosa é o terreno da experiência do comum, a constituição de afetos comuns. Neste mesmo sentido, no campo social espinosano os indivíduos constituintes da multidão compartilham práticas, ideias e afetos comuns que são expressões imanentes dos laços que os unem.

⁵⁰⁹ TP, capítulo II, parágrafo 16

⁵¹⁰ « C'est ainsi qu'à travers l'étude de l'Etat hébreu peut se lire, dans la totalité de son sens, la thèse spinoziste de la constitution du corps politique en fonction d'un système de significations imaginaires. Car comme les hommes en général, abstraction faite de la société (...), chaque société doit aussi, dans la représentation, définir son identité (c'est-à-dire son image propre) dans sa différence avec autres sociétés ; définir également (mais c'est la même chose) le sens de son existence, son rapport au monde, aux autres (qu'il faut aussi signifier), et aussi son rapport à soi, à ses besoins et ses désirs (rapport des hommes au sein de cette société et de tous à un ordre symbolique commun qui unit chaque citoyen à une entité qui le dépasse et en laquelle se nouent tous les fils de la logique des significations imaginaires et de l'identification...) » BOVE, Laurent. Ob.cit. pg.201/202

⁵¹¹ « Le *conatus* de l'Etat, par lequel ce corps particulier commence d'exister, enveloppe donc un imaginaire essentiel qui n'est (comme le Désir lui-même) manque de rien, imagination de rien, mais puissance absolument positive de l'imaginaire, Nature naturante en quelque sorte, par laquelle se constitue et s'institue un imaginaire nature caractéristique d'une société particulière, avec ses préjugés propres, sa langue, ses croyances, ses mœurs, ses lois par lesquels se définit son identité, son individualité singulière, son *ingenium* » BOVE, Laurent. Ob. Cit. Pg.252

A constituição histórica e política de uma multidão é, ao mesmo tempo, causa e efeito deste *ingenium* coletivo, gênese e expressão imanentes das suas relações sociais constituintes⁵¹². O imaginário coletivo acompanha a gênese do social, que se constitui ininterruptamente na experiência afetiva que constitui a própria multidão, conjunto de práticas, ideias e afetos que determina, e é também determinado, pelo próprio *imperium* e pelas leis comuns da sociedade. Poder político e direito civil exercem-se no e banhados pelo *ingenium* da multidão, todos expressões imanentes da mesma potência coletiva.

Cumprido ressaltar, acerca da constituição do *ingenium* da multidão, que, já o vimos, para Espinosa, a ordem e conexão das ideias na mente é a mesma que a ordem e conexão das afecções no corpo⁵¹³ e, portanto, à constituição de um imaginário coletivo corresponde, também, a constituição de hábitos, práticas, ritos comuns à multidão. Vale citar aqui a primeira proposição da Parte V da *Ética*:

É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo.⁵¹⁴

A multidão, indivíduo composto pela relação de composição entre indivíduos humanos, é uma multiplicidade de mentes e corpos. A potência coletiva da multidão se expressa, portanto, tanto como ideias comuns que perpassam as mentes de seus constituintes, quanto como práticas, gestos, hábitos comuns, inscritos nos corpos daqueles que a constituem.

Assim, se a multidão constitui um imaginário coletivo de ideias, histórias, afetos comuns, ela é também constituída por práticas, hábitos, ritos comuns que são da ordem da extensão e não apenas do pensamento. Perpassam as relações sociais formas de organização dos corpos, comportamentos, atos que acompanham e exprimem uma ordem simbólica coletiva, constituintes do *ingenium* da multidão, condutas que expressam, ao mesmo tempo em que constituem, as relações sociais constituintes da multidão. O *ingenium* é

⁵¹² « si les peuples se distinguent les uns des autres par leur plus ou moins grande aptitude à la vie sociale, la responsabilité en incombe à leurs lois et à leurs mœurs – c'est-à-dire, d'une façon ou d'une autre, au conditionnement historique-politique auquel ils ont été soumis au cours des âges. » MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris : Aubier Montaigne, 1971, pg.158

⁵¹³ EII, proposição 7

⁵¹⁴ EV, prop. 1

imaginação coletiva encarnada nas mentes e corpos dos indivíduos constituintes da multidão.

Desde banais gestos de cumprimentos até formas de vestir e ritos religiosos, o corpo é também *locus* de expressão do *ingenium*. Quando tratamos do imaginário coletivo, daquilo de comum que acompanha a constituição da multidão este é, necessariamente, também acompanhado por uma ordem de hábitos e práticas que externalizam na extensão o comum que se constitui no ideário.

Podemos citar como exemplo deste *ingenium* que se expressa nos corpos dos indivíduos constituintes da multidão, o que já destacamos, em nosso item 3.2, c.2), a respeito da distinção entre patrícios e plebeus no regime aristocrático espinosano. No *Tratado Político*, o filósofo afirma que, numa aristocracia, os patrícios devem usar um “determinado traje ou hábito singular, pelo qual sejam reconhecidos”, devem ser cumprimentados por um “título igualmente singular”, e os plebeus devem ceder-lhes o lugar⁵¹⁵. Espinosa prevê assim, no desenho institucional da aristocracia, uma explicitação corporal da distinção política inerente ao sistema. O *ingenium* da desigualdade, próprio da aristocracia, deve encarnar-se nos trajes singulares, formas de cumprimentos e comportamentos também desiguais entre patrícios e plebe. A forma de organização do *imperium*, e das leis civis, que asseguram o funcionamento do regime aristocrático, são acompanhadas da constituição de um ideário e de práticas comuns que expressam nas mentes e nos corpos da multidão a forma de organização de sua potência coletiva.

Esta materialidade de um *ingenium* coletivo, afirmada por Espinosa, como uma potência comum encarnada nos próprios corpos constituintes da multidão, encontra ressonância no século XX na análise acerca do poder realizada por Michel Foucault. Podemos fazer um paralelo entre a concepção espinosana do *ingenium* como expressão corporal da potência da multidão e a concepção foucaultiana acerca do poder disciplinar e do biopoder que se organizam a partir do fim do século XVIII.

Se em Espinosa podemos destacar que o *ingenium* coletivo é também conjunto de práticas, hábitos, ritos, é o comum encarnado nos corpos, ninguém

⁵¹⁵ TP, cap. VIII, parágrafo 47

pensou o poder como inscrito na materialidade dos corpos tanto quanto Foucault⁵¹⁶. Não nos concerne aqui uma análise detalhada do pensamento foucaultiano, o que certamente nos exigiria bem mais profundidade e atenção do que os limites deste trabalho nos permitem. No entanto, nos interessa aproximar a concepção espinosana do *ingenium* como constituição coletiva de práticas e hábitos corporais, e o papel dos corpos nas relações de poder como entendidas pelo autor francês. Algumas breves observações a respeito de parte do pensamento foucaultiano podem nos ajudar a ilustrar até que consequências pode conduzir-nos o entendimento do *ingenium* como prática corporal, e o exercício do poder que não se limita à ordem das ideias, mas que se inscreve na própria organização dos corpos constituintes da multidão no tempo e no espaço.

De início, cabe-nos defender a pertinência da aproximação entre os dois autores, destacando que Foucault, assim como Espinosa, recusa qualquer apelo à transcendência na sua compreensão das relações de poder. Embora não seja tão corrente a busca por pontos de intercessão entre o pensamento espinosano e aquele do autor francês, é Gilles Deleuze, em sua obra sobre Foucault, quem destaca o caráter imanente da compreensão foucaultiana acerca do poder⁵¹⁷. Se já destacamos desde nosso primeiro capítulo, em diversas oportunidades neste trabalho a compreensão da imanência absoluta defendida por Espinosa, vale ressaltar aqui que também para Foucault o poder não é uma relação que organiza “de cima pra baixo” a sociedade, mas constitui-se em relações de força que permeiam o próprio tecido social em que se produzem de forma imanente.

⁵¹⁶ Warren Montag atribui a ALTHUSSER um aproximação entre a imaginação em Espinosa e o conceito de disciplina no sentido foucaultiano: “Mais la double illusion d’un individu-sujet, maître de lui-même et auteur de ses actions, n’est pas simplement un effet de l’imagination (le premier des trois genres de connaissance d’après Spinoza), c’est également le centre d’un système de superstition (avec ses appareils et ses pratiques - **ALTHUSSER reconnaît en Spinoza le premier à former le concept de discipline au sens de Foucault**) qui détermine le peuple non seulement à obéir aux prêtres et aux despotes, mais à vivre leur obéissance comme une forme de liberté et à ne désirer rien d’autre que ce qui leur est commandé » MONTAG, Warren. *Modernité de Spinoza*, extraits de la Préface de *The new Spinoza*, University of Minnesota Press, cool « Theory out of bound » n°11, 1998, disponível em http://hyperspinoza.caute.lautre.net/article.php3?id_article=968, acessado em 20/10/12 (grifo nosso)

⁵¹⁷ “Certamente, nada a ver com uma ideia transcendente, nem com uma superestrutura ideológica: nada a ver tampouco com uma infra-estrutura econômica, já qualificada em sua substância e definida em sua forma e utilização. Mas não deixa de ser verdade que o diagrama age como uma **causa imanente** não-unificadora, estendendo-se por todo o campo social: a máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de força passa, “não por cima”, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem” DELEUZE, Gilles. *Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 2005, pg.46 (Grifo nosso)

Assim, Foucault localiza no fim do século XVIII e início do século XIX o nascimento de uma nova forma de poder, acompanhando as mudanças na própria forma de organização social, da materialidade da riqueza e da forma de produção⁵¹⁸. Trata-se do que o autor francês chama de poder disciplinar⁵¹⁹, um poder que se materializa fundamentalmente na vigilância, controle e correção dos comportamentos dos indivíduos, poder que se exerce substancialmente sobre os corpos⁵²⁰.

Na sociedade disciplinar foucaultiana já não se trata mais de compreender o corpo apenas como suporte para penas corporais ou suplícios, tão comuns no regime feudal⁵²¹, mas o corpo agora é matéria a ser moldada, adestrada, controlada, distribuída em uma forma específica no espaço, utilizada dentro de regimes próprios de distribuição do tempo⁵²². A sociedade industrial nascente, e a instalação e aceleração do capitalismo vem acompanhados de uma nova disposição corporal dos indivíduos, educados desde a tenra idade nas escolas

⁵¹⁸ “No século XVIII aparece uma forma de riqueza que é agora investida no interior de um novo tipo de materialidade não mais monetária: que é investida em mercadorias, estoques, máquina, oficinas, matérias-primas, mercadorias que estão para ser expedidas, etc. E o nascimento do capitalismo ou a transformação e aceleração da instalação do capitalismo vai se traduzir neste novo modo da fortuna se investir materialmente. Ora, essa fortuna constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc., está diretamente exposta à depredação. Toda essa população de gente pobre, de desempregados, de pessoas que procuram trabalho tem agora uma espécie de contato direto, físico com a fortuna, com a riqueza. (...) Foi, portanto, essa nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola que tornou necessários novos controles sociais no fim do século XVIII.” FOUCAULT, Michel, *A verdade e as formas jurídicas*, 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, PUC-Rio, 2011, pg. 100/102

⁵¹⁹ Limitamos nossa análise às práticas do poder nas sociedades disciplinares, porém, destacamos que Gilles DELEUZE, dando continuidade à visão foucaultiana, propõe uma mudança nestas sociedades a partir de meados do século XX e o surgimento de uma nova forma de organização do poder, que daria origem a uma nova forma de organização social, chamada pelo autor de sociedades de controle. Dados os limites e objetivos deste trabalho não abordaremos o tema indicando apenas como bibliografia sobre o assunto: DELEUZE, Gilles. “*post-scriptum* sobre as sociedades de controle” in *Conversações*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004, pg.219/226. Hardt, Michael. “A sociedade mundial de controle” in Alliez, Eric (org) *Gilles DELEUZE- uma vida filosófica*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000, pg. 357/372

⁵²⁰ “É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas.” FOUCAULT, Michel, *A verdade e as formas jurídicas*, 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, PUC-Rio, 2011, pg. 103

⁵²¹ Sobre os suplícios e penas corporais característicos do direito penal feudal europeu até o século XVIII, remetemos o leitor à primeira parte de FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pgs.09 a 57

⁵²² “Segunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica: de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo de gestos (...) Encontraríamos facilmente sinais dessa atenção dedicada então ao corpo – **ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam.**” FOUCAULT, Michel, *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pg. 117 (grifo nosso)

aos horários e distribuição espacial que se repetirão nas linhas de produção, controlados pela vigilância e pelas punições que impõe a correção dos comportamentos, imersos na disciplina capaz de adestrar seus corpos para constituí-los em força de trabalho⁵²³.

E, nesse sentido, é útil ao poder disciplinar o que é útil ao bom adestramento, estas relações de poder são instituídas basicamente sob três recursos fundamentais: a vigilância, a normalização e o exame. A vigilância, instrumento de controle dos comportamentos, posturas, hábitos, se interioriza dentro das chamadas instituições de sequestro: fábricas, escolas, hospitais, etc. e ganha uma nova dimensão individualizada. Um controle intenso e contínuo que não se satisfaz na observação da produção, mas “*leva em conta a atividade dos homens, seu conhecimento técnico, a maneira de fazê-lo, sua rapidez, seu zelo, seu comportamento*”⁵²⁴. A vigilância, veremos a seguir, alcança sua materialidade mais perfeita, porque ininterrupta, nas estruturas arquitetônicas do panóptico.

“*Na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal.*”⁵²⁵ Está ínsita na ideia de disciplina a ambição de impor comportamentos, distribuindo os homens no tempo e no espaço segundo critérios definidos, segundo um regulamento, segundo normas internas de funcionamento dos sistemas disciplinares. Assim, todas as chamadas instituições de sequestro (fábricas, escola, hospitais, prisões, etc.) são reguladas por normas internas que vem regradar os comportamentos, assim como por instâncias de julgamento próprias e sanções passíveis de aplicação. Faz parte do poder disciplinar a presença destes sistemas normativos internos que tem por objetivo assegurar a normalização das condutas, funcionando através da imposição de normas que distinguem o que é o

⁵²³ “Que o tempo da vida se torne tempo de trabalho, que o tempo de trabalho se torne força de trabalho, que a força de trabalho se torne força produtiva: tudo isto é possível pelo jogo de uma série de instituições que esquematicamente, globalmente, as define como instituições de sequestro. (...) um grande mecanismo de transformação: como fazer do tempo e do corpo dos homens, da vida dos homens, algo que seja força produtiva. É este conjunto de mecanismo que é assegurado pelo sequestro.” FOUCAULT, Michel, *A verdade e as formas jurídicas*, 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, PUC-Rio, 2011, pg. 122

⁵²⁴ “É o problema das grandes oficinas e das fábricas, onde se organiza um novo tipo de vigilância. É diferente do que se realizava nos regimes das manufaturas do exterior pelos inspetores, encarregados de fazer aplicar os regulamentos; trata-se agora de um controle intenso, contínuo; corre ao longo de todo o processo de trabalho; não se efetua – ou não só – sobre a produção (natureza, quantidade de matérias-primas, tipo de instrumentos utilizados, dimensões e qualidades dos produtos), mas leva em conta a atividade dos homens, seu conhecimento técnico, a maneira de fazê-lo, sua rapidez, seu zelo, seu comportamento.” FOUCAULT, Michel, *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pg. 146

⁵²⁵ FOUCAULT, Michel, *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pg. 149

comportamento “normal” e punem, visando a correção, qualquer comportamento desviante.

O exame é uma forma de saber-poder que nasce com a sociedade disciplinar e decorre de suas condições de vigilância e controle. Dentro da lógica disciplinar o exame é um saber que se constitui da observação de comportamentos humanos, e da verificação da distância ou proximidade entre estes e o estabelecido pelas normas, o normal. Através de técnicas documentais o exame é um saber construído pela observação dos corpos e o estabelecimento de critérios de normalidade dos comportamentos⁵²⁶.

Foucault destaca como modelo institucional, capaz de encarnar as ambições disciplinares da sociedade industrial nascente, a forma arquitetônica do *panóptico* que, pensado por Bentham para as prisões, se dissemina pelas escolas, hospitais e fábricas⁵²⁷. Trata-se de expressão, nas próprias estruturas arquitetônicas das instituições de sequestro (fábricas, escolas, prisões e hospitais), da forma mais apta à vigilância contínua e ininterrupta dos comportamentos dos indivíduos. Uma disposição espacial do poder, presentificado numa torre central de vigilância que tudo vê do comportamento dos indivíduos distribuídos em celas, num reticulado de um anel que a envolve. Poder que se arvora em vigilância, controle e correção contínuos, que impõe aos indivíduos uma determinada distribuição espacial associada a uma sensação de observação ininterrupta de seus comportamentos no tempo e no espaço⁵²⁸.

⁵²⁶ “Um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. (...) Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que deve ou não fazer.” FOUCAULT, Michel, *A verdade e as formas jurídicas*, 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, PUC-Rio, 2011, pg. 88

⁵²⁷ “O *panóptico* de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro uma torre, esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas tem duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar.” FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pg. 165/166

⁵²⁸ “Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são portadores.” FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, 16ªed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, pg. 166

Assim, Foucault nos apresenta uma análise do poder disciplinar como relação que perpassa os corpos, que institui e corrige comportamentos, que se materializa em formas de disposição dos corpos no espaço e dos comportamentos no tempo. Vigiar os corpos, distribuídos num reticulado do espaço, adestrar comportamentos, dividir e controlar o tempo: a disciplina é o poder encarnado, inscrito na carne em práticas, hábitos, ritos.

E, se o panoptismo, desenvolvido por Foucault em suas obras *Vigiar e punir* e *A verdade e as formas jurídicas*, é a imposição de comportamentos a uma multidão determinada, e pouco numerosa, num espaço limitado pelos muros das instituições, em *História da sexualidade I: A vontade de saber*⁵²⁹ o autor desenvolve o conceito de *biopoder* como aquele que vai gerir e controlar a vida de uma multiplicidade numerosa (população), num espaço extenso e aberto⁵³⁰. O corpo antes individual, que devia ser disciplinado, é agora corpo coletivo apto à intervenção e regulamentação⁵³¹. São práticas da biopolítica os controles reguladores de população como o controle de taxas de natalidade, mortalidade, o controle de epidemias, as práticas de vacinação da população e vigilância sanitária⁵³².

Com Foucault, a partir de sua análise da sociedade disciplinar, a vida torna-se objeto das relações de poder e das lutas de resistência. É nos próprios corpos que se inscrevem as relações de força que perpassam o campo social. A

⁵²⁹ Os mesmos conceitos de biopoder e biopolítica são também desenvolvidos pelo autor em seu curso no Collège de France, principalmente em sua aula de 17 de março de 1976, publicada em: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 2002 pgs. 285/315

⁵³⁰ “Assim, *Vigiar e punir* define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento quaisquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso. (...) E *A vontade de saber* tratará de outra função que emerge ao mesmo tempo: gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população) e o espaço extenso ou aberto” DELEUZE, Gilles. *Foucault...* pg.80

⁵³¹ “Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, pg.289.

⁵³² “O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte para processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, e a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população.” FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*, Rio de Janeiro: Graal, 1979, pg.131.

multidão não é só comunhão de ideias, mas adestrada e disciplinada em comportamentos e condutas comuns, controlada e vigiada em uma distribuição comum de seus corpos no tempo e no espaço, e sua coletividade é objeto de estudos e controles populacionais. O poder foucaultiano é poder sobre os corpos, sobre os comportamentos, poder sobre a vida.

Poder que se faz corporal, resistência que também deve expressar-se em lutas pela vida. Assim como a sociedade disciplinar vigia, controla e corrige comportamentos, assim como o biopoder incide sobre a vida de uma população, Foucault destaca que a resistência, a partir do início do século XIX, também toma como tema central as condições de vida⁵³³. Mais que a participação política são o direito a condições de trabalho dignas, direito à saúde, direito ao corpo, direito à satisfação das necessidades, e outros relacionados a vida em si que formam a agenda das lutas políticas. O corpo que se torna, com a disciplina, objeto das relações de poder, se torna objeto também das lutas de resistência, e neste tema, é Gilles Deleuze quem expressamente aproxima Foucault de Espinosa e diz:

Espinosa dizia: não se sabe do que um corpo humano é capaz, quando se liberta das disciplinas do homem. E Foucault: não se sabe do que o homem é capaz “enquanto ser vivo”, como conjunto de “forças que resistem”.⁵³⁴

Em Espinosa o *ingenium* da multidão é o comum nas mentes, mas também o comum nos corpos. A potência da multidão se expressa em ideias, histórias, afetos comuns a todos os seus constituintes, mas também em práticas, hábitos, ritos, formas de composição dos corpos. Foucault nos apresenta um pensamento acerca do poder que incide nesta materialidade corporal, corpos que são moldados, vigiados, disciplinados, regulamentados individual e coletivamente. O que em Espinosa chamamos de *ingenium* coletivo da multidão que se expressa nos corpos de seus constituintes, Foucault analisa como o terreno

⁵³³ “E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. (...) Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania.” FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: a vontade de saber...* pg. 158/159

⁵³⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault...* pg.100

da experiência do poder disciplinar, instaurado nas nascentes sociedades industriais do fim do século XVIII.

4.2

O cidadão e o escravo

Hábitos comuns, uma língua comum, uma história comum, uma ordem simbólica coletiva: o imaginário, práticas e afetos que perpassam a multidão determinam que esta tenha um temperamento singular, um *ingenium*, uma constituição mais própria para a liberdade ou para a servidão. Como expressões da mesma potência constituinte da multidão, o *ingenium* coletivo, e a forma da relação entre governados e governantes guardam uma correspondência. A forma das relações internas constituintes da multidão e a forma da relação entre poder constituinte e poder constituído, entre a multidão e aqueles que exercem seu *imperium* não são absolutamente independentes, mas determinam-se mutuamente.

O *ingenium* singular de uma multidão, seus hábitos, ideias e afetos comuns, se expressam também na forma da relação política. O imaginário e as práticas comuns de uma multidão, como ordem simbólica coletiva, constituem a própria concepção do poder político que perpassa aquela sociedade, concepção, no imaginário coletivo, da própria organização e manutenção do *imperium*. Se o soberano não é um poder transcendente ao campo social, como o recusa expressamente Espinosa, é no *ingenium* da multidão, como expressão de seu conatus, que se desenha a forma de constituição do *imperium*. Entendido o poder político como imanente à potência da multidão, são os hábitos, ideias e afetos inerentes às relações de constituição do sujeito político que determinam a forma do exercício de seu poder político, ao mesmo tempo em que o exercício do *imperium* influencia também na constituição imaginária do *ingenium*.

Veremos a seguir que, neste sentido, uma vez instituído o *imperium*, e organizadas as instituições do Estado, o que se estabelece é um ciclo vicioso que se retroalimenta, pois o *ingenium* da multidão sustenta a forma do político ao mesmo tempo em que o poder político exerce influência no imaginário coletivo para perpetuar sua forma de organização e exercício. Chegaremos em breve a este tema, por ora nos cabe analisar, apenas, o primeiro movimento deste ciclo vicioso

de imaginação que é a obediência política. O movimento no qual o *ingenium* da multidão sustenta a forma do exercício do poder político.

Já destacamos que Espinosa afirma uma concepção intrinsecamente democrática do poder político. Ao afirmar a relação de causalidade imanente entre potência da multidão e *imperium*, nosso filósofo afirma, com isso, estar nas mãos dos governados o destino dos governantes, na obediência a causa imanente do poder. Assim, um governo democrático se sustenta na liberdade de seus cidadãos, da mesma maneira que um governo tirânico se constitui pela obediência servil da multidão.

No *Tratado Teológico-político* Espinosa diferencia expressamente a obediência do escravo e a obediência do súdito:

O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação pode levar a tanto. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito.⁵³⁵

Nosso filósofo diferencia entre a obediência a ordens alheias e a ação tendo em vista o próprio bem, que se coaduna com o bem comum. A obediência servil do escravo é aquela que subordina o agir do escravo à utilidade alheia, o agir em virtude do que é considerado bom pelo outro e não por e para si próprio. Já o súdito, segundo Espinosa, obedecendo ordens que visam o bem comum, ao mesmo tempo em que as obedece, obedece, na verdade, aos seus próprios interesses pois estes se coadunam com aquele.

O escravo encontra-se na servidão, “inútil a si próprio”, age em benefício alheio, abriu mão do próprio critério de bom e mau para seguir as ordens de seu senhor, esforçando-se pela utilidade de outrem. Já o súdito conserva seu julgamento de bem e mal, ao agir em benefício do bem comum age, ao mesmo tempo, em benefício próprio e isso porque, necessariamente, participa das decisões do Estado. A figura do súdito enunciada neste trecho do *Tratado teológico-político* só é possível em uma democracia.

⁵³⁵ TTP, pg.241

Já vimos que a tirania, em Espinosa é exatamente o exercício do poder político para fins particulares, a construção imaginativa da transcendência do *imperium*, e a alienação da potência da multidão das condições de participação no poder político e na elaboração das leis comuns. Assim, podemos identificar o que Espinosa chama de obediência servil do escravo com o que já afirmamos sobre a tirania. Em contrapartida, sobre a figura do súdito podemos identificar seu agir, que comunga seu conatus individual com o bem-estar comum, como aquele próprio dos cidadãos em uma democracia.

Somente num Estado democrático as leis comuns, as ordens, visam ao bem comum identificando-se, ao mesmo tempo, com o bem singular de cada um de seus cidadãos. E o inverso também é verdadeiro, ou seja, somente um Estado em que as leis comuns se coadunam com o bem comum, e, simultaneamente, com o útil a cada um de seus cidadãos, pode ser chamado um Estado democrático. O súdito, citado por Espinosa neste trecho do *Tratado teológico-político*, é o cidadão livre de uma democracia.

Mas nosso filósofo vai ainda mais longe e afirma que este cidadão, ao agir movido pelos próprios interesses, ao obedecer às ordens do Estado, não age levado pela autoridade a elas conferida, mas sim visando obedecer ao próprio conatus individual, e, assim, enquanto sujeito ético, não pode ter a sua ação considerada propriamente como obediência, mas sim como uma ação livre, pois tem no próprio agente sua causa adequada⁵³⁶.

É também no *Tratado teológico-político* que Espinosa faz esta ressalva, no que tange à aplicação, no campo ético, do termo obediência ao agir livre do cidadão numa democracia:

Por último, e visto que a obediência consiste em executar ordens exclusivamente emanadas da autoridade de quem manda, segue-se que ela não tem nenhum lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis são sancionadas por consentimento comum...⁵³⁷

É característica fundamental da obediência servil a heteronomia, a obediência que reduz o indivíduo à servidão é, necessariamente, obediência a leis

⁵³⁶ « Dans la tension de l'opposition du régime le plus mystificateur au régime le plus naturel, Spinoza, dans TTP, V, est conduit à refuser la notion même d'obéissance pour caractériser la position du citoyen au sein du régime démocratique... » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...*pg.195

⁵³⁷ TTP, pg.86

ou ordens externas. Obedecer de forma servil é realizar o bom que nos é imposto por outrem, seguir uma ordem de valores exterior ao próprio conatus individual. Neste sentido, o que caracteriza a obediência servil é tomar como primeira e superior uma ordem estatal ou do soberano, em detrimento do próprio juízo de utilidade e valor individual. Lembremos aqui da distinção ética entre liberdade e passividade em Espinosa: é livre aquele que age tendo como causa adequada de suas ideias e encontros apenas o próprio conatus, e, ao contrário, padece aquele que é somente causa parcial dessas ideias e desses encontros. A obediência servil reduz o indivíduo à passividade pois inscreve suas ações na servidão de ser movido por ordens heterônomas⁵³⁸.

Ou seja, se a causa de uma ação é o próprio conatus de um indivíduo diz-se que este age livremente, ainda que sua ação esteja em consonância com a lei. Por outro lado, se a causa de uma ação é uma ordem alheia ou a lei de um Estado, diz-se que o indivíduo obedece de forma servil. A obediência servil está sempre relacionada à observância a um mandamento heterônimo, uma noção de bom imposta por uma ordem externa⁵³⁹.

Não é por outra razão que nosso filósofo recusa a utilização do termo obediência para qualificar qualquer ação do homem movido pela razão. Diz o parágrafo 20 do capítulo II do *Tratado político*: “não podemos, sem grande impropriedade, chamar obediência a uma vida controlada pela Razão”. A diferença entre aquele que age livremente e aquele que obedece de forma servil está na diferença entre a ação daquele que, criticamente, é causa adequada de seus atos, e aquele que, submetendo-se a uma autoridade externa, apenas cumpre o que lhe é ordenado.

Cabe aqui uma ressalva, para Espinosa existe uma diferença entre a oposição liberdade/servidão éticas e liberdade/servidão políticas. A primeira dupla

⁵³⁸ « *Hétéronomie*, tout abord. Obéir, c’est exécuter un ordre pour la seule raison que nous reconnaissons l’autorité de celui qui nous le donne : non parce que nous en comprenons nous-même le bien-fondé, mais parce que telle est la volonté d’autrui. Cela ne signifie pas obligatoirement que cet ordre soit contraire à notre intérêt véritable, ni même aux fins que nous poursuivons consciemment ; mais cela signifie au moins, dans le meilleur des cas, que nous n’apercevons pas la nécessité du lien causal qui unit son exécution à la satisfaction de nos désirs. » MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza...* pg.153/154

⁵³⁹ « Il est significatif que le *TP*, précisément, récuse d’emblée toute utopie, en soulignant l’antithèse irréductible des notions d’obéissance et de liberté (*TP*, IV,5). Faire passer l’obéissance en tant que telle pour la liberté est une mystification. La liberté réelle est synonyme de puissance et d’indépendance, tandis que l’obéissance traduit toujours une dépendance. » BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...*pg.112

se distingue pelo que acabamos de analisar, pela distinção entre agir e padecer, e pelo conhecimento pela razão ou pelas ideias confusas da imaginação. É nesta análise da liberdade ou servidão do sujeito ético que o termo obediência perde sentido quando referido ao agir do homem livre. Já no campo da política, a distinção entre liberdade e servidão ganha outro sentido, relacionado às formas de exercício do poder político e os afetos, ideias e práticas que perpassam o *ingenium* da multidão. A imaginação e a obediência são constitutivas do campo da política e a distinção entre liberdade e servidão políticas se estabelece pela distinção quanto ao exercício do poder político em prol do bem comum, numa sociedade livre, ou desviado pela tirania para a realização de interesses particulares na servidão, a oposição entre instituições que garantam à multidão instrumentos de resistência contra qualquer tentativa de tirania, ou desenhos institucionais que distanciem a multidão das condições de exercício de sua potência constituinte, liberdade e servidão política se distanciam por um *ingenium* coletivo perpassado por afetos fortes, que aumentam sua potência e mantém a multidão mais próxima da esperança, ou uma multidão de temperamento servil dominada pelo medo.

Esta distinção entre o campo de análise ética e o campo de análise política é fundamental para a compreensão do uso que Espinosa faz do termo obediência em relação ao cidadão livre. Considerado como sujeito ético o cidadão que age segundo os interesses do próprio conatus, que se coadunam com o bem comum, age livremente, é causa adequada de seu agir e, portanto, não se pode dizer “sem grande impropriedade” que obedece. No entanto, se considerada a relação política entre cidadão e imperium, considerado o cidadão como sujeito social confrontado com as leis comuns de uma sociedade, é possível ainda utilizarmos o termo obediência⁵⁴⁰, mas uma obediência livre que é vontade constante de cumprir o que “segundo o decreto comum, deve fazer-se”⁵⁴¹

Duas figuras conceituais ajudam a ilustrar estas oposições entre liberdade e servidão no campo ético e no campo político: o cidadão e o escravo. Tomados do ponto de vista ético o cidadão é aquele que, ao cumprir as leis de um

⁵⁴⁰ Utilizaremos o termo obediência ao referirmo-nos ao cidadão livre, compreendendo sua relação com as leis do Estado, seguindo Laurent BOVE que entende que este conceito só não se aplica ao tratamento do sujeito ético individual, sendo ainda pertinente na análise da relação política. Neste sentido: “... en tant que tel le sujet éthique n’est pas un sujet de l’obéissance, il ne l’est qu’en tant que sujet social confronté aux lois particulières d’une société donée.” BOVE, Laurent. Ob. cit. p. 267.

⁵⁴¹ “a obediência, porém, é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se.” TP, II, parágrafo 19

Estado, está, na verdade, agindo movido pelo próprio conatus, pois seus interesses se coadunam com o bem comum inscrito no direito civil. Já o escravo obedece a uma autoridade externa, sendo apenas causa parcial de suas ideias e encontros, e tomando a utilidade de outrem – estado ou soberano – inscrita na ordem ou no direito civil, como causa de sua própria ação.

E, no entanto, para passarmos à análise da oposição liberdade / servidão no campo político cabe aqui uma inversão interessante. Esta liberdade do cidadão e esta servidão do escravo, na relação política, não são consequências tanto da utilização da razão pelo primeiro, e da imaginação pelo segundo, quanto da própria constituição do *imperium*, das leis comuns e das instituições do próprio estado. No campo individual, do sujeito ético, podemos tomar liberdade e passividade como o agir ou padecer frente às ideias inadequadas e paixões, no entanto, no campo político, liberdade e servidão se inscrevem na própria relação entre potência da multidão e poder político, na organização das instituições do Estado e no *ingenium* coletivo. Ninguém é livre numa sociedade de escravos e a obediência livre do cidadão, quando este cumpre uma lei levado pelo próprio conatus individual, só é possível numa democracia.

Vimos que um cidadão é livre porque, ao cumprir a lei, age segundo o próprio conatus, porém, na relação política, isto não se dá necessariamente por uma característica pessoal do cidadão, enquanto sujeito ético, mas por características da própria lei e das instituições do estado. A liberdade assegurada na democracia se constitui pela participação dos cidadãos na elaboração das leis, sua liberdade de discussão e resistência, pela correspondência imanente entre direito civil e direito natural da multidão, pela causalidade imanente entre potência constituinte da multidão e exercício do *imperium*.

Faz sentido aqui a colocação de Laurent Bove quando este afirma que “é a resistência que faz o cidadão”⁵⁴². O que caracteriza o agir do cidadão livre no campo político é sua participação no poder que este obedece, são as instituições do Estado que garantem a resistência da multidão contra qualquer tentativa de tirania, que garantem a liberdade na relação política e previnem contra sua degradação em opressão, organização do *imperium* que mantém o exercício do poder político atrelado aos interesses do bem comum: democracia. O cidadão é

⁵⁴² « C'est la résistance qui fait le citoyen » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...* pg.264

livre ao agir conforme as leis porque tem a liberdade de discuti-las, questiona-las, e participa do processo de sua elaboração. Porque presentes as instituições democráticas, ao obedecer aos ditames da lei o cidadão não obedece nada diferente do que ao seu próprio esforço pela liberdade, ao próprio conatus⁵⁴³. A obediência não é opressão mas liberdade, nas palavras de Espinosa, “numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis são sancionadas por consentimento comum...”⁵⁴⁴

Voltemos aqui à afirmação de que Espinosa não espera que a democracia se constitua como uma comunidade de sábios. Não é na elevação de todos os cidadãos ao exercício ininterrupto da razão que nosso filósofo entende a constituição do poder político democrático e a obediência livre. São as instituições do Estado que garantem sua segurança e a liberdade de seus cidadãos. É na forma do exercício do *imperium*, em vista do bem comum, no conteúdo do seu direito civil como expressão imanente do direito natural da multidão e no *ingenium* desta, mais apto à liberdade que à servidão, mais próximo da esperança que do medo, que se desenha a democracia.

Já o escravo é necessariamente sujeito da tirania⁵⁴⁵. A obediência cega está atrelada a uma compreensão inadequada do poder político como transcendente à potência da multidão, ao discurso imaginativo da soberania e ao medo. Aqui também não estamos diante apenas de características individuais, mas uma servidão que se constrói e sustenta-se coletivamente. Instituições fechadas à participação social, *imperium* que se exerce segundo os interesses pessoais dos governantes, alienação da potência da multidão dos meios de exercício da resistência, *ingenium* coletivo imerso no medo, permeado de práticas, ideias e afetos da servidão.

⁵⁴³ “Il faut distinguer, de l’obéissance superstitieuse au contenu de la loi (ou à la personne incarnant cette loi), une obéissance vitale à la représentation commune de la loi en tant que telle, comme lien vital entre les hommes, qui donne à leurs action unité, ordre et signification. Si le contenu de la loi est l’expression d’un rapport d’intérêts et des forces au sein d’une société particulière, l’existence d’une loi commune dans ses contradictions mêmes, l’unité et l’identité de cette société . c’est cette distinction de la fonction et du contenu de la loi qui permettra de penser le status du citoyen d’une libre République, à la fois obéissant librement à la lois mais aussi libre d’examiner le contenu de cette loi, de le discuter et par là même de proposer à la souveraine puissance sa modification, voire son abrogation, au profit de lois plus ajustées aux conditions réelles de la société et de la Raison » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...*pg.187

⁵⁴⁴ TTP, cap. V, pg.86

⁵⁴⁵ Dizemos aqui sujeito da tirania pois entendemos que, conforme demonstrado no item anterior deste mesmo capítulo, são os servos que sustentam o senhor. Embora não sejam os escravos que exercem o poder tirânico, é o desejo de servidão daqueles que sustentam o poder deste. É a obediência que faz o tirano.

Assim, liberdade e servidão políticas se constroem nas instituições do Estado e se diferenciam pela forma de exercício do *imperium*, sendo a liberdade o exercício do poder político em prol do bem comum e a tirania sua alienação para fins particulares. Neste sentido, vale destacar que liberdade e tirania políticas se distinguem também no campo afetivo, os afetos que perpassam a multidão de cidadãos não são os mesmos que dominam um multidão de escravos.

Uma multidão livre é mais levada pela esperança que pelo medo, tem sua potência aumentada por paixões alegres que perpassam o campo social. Já os escravos são dominados pelo medo, a servidão política é caracterizada pelo império das paixões que propiciam a passividade, uma multidão alienada de seus instrumentos de resistência, mais próxima da impotência.

Podemos tomar como exemplo mais ilustrativo do escravo a figura do cidadão hobbesiano. Voltando aqui ao contemporâneo inglês de Espinosa, encontramos em Hobbes o elogio ao escravo como súdito mais perfeito do *Leviatã*, encarnação da obediência mais servil. Para Hobbes, no plano político, a liberdade da vontade se exerce na decisão de fazer o pacto social, e na decisão de transferir todo direito e todo poder ao soberano, uma vez instituída a soberania, a liberdade cede lugar à completa obediência

Personagem da servidão absoluta, da obediência cega e sem questionamentos, o escravo é aquele que incondicionalmente aquiesce às ordens do soberano e segue o determinado pelas leis, ainda que contrariando sua própria utilidade, em prol de finalidades alheias. Na concepção transcendente do poder político, enunciada por Hobbes, a transferência de direitos que funda a sociedade é também a renúncia de cada indivíduo à resistência. A obediência, neste cenário, é necessariamente submissão aos interesses do soberano, subserviência absoluta às ordens do poder, alienação.

Sendo, no campo político, as obediências livre do cidadão ou servil do escravo construções coletivas, e não características individuais, ao lado das diferentes formas de organização do campo político que constituem uma ou outra, tanto Espinosa quanto Hobbes fazem acompanhar suas concepções sobre os cidadãos ou os escravos de observações sobre a educação dos indivíduos para a liberdade ou para a servidão. Já tratamos do *ingenium* coletivo como práticas, ideias, afetos comuns da multidão que constituem esta como mais apta à liberdade ou à servidão. A educação, ao mesmo tempo em que é, necessariamente, instrução

individual é também instrumento de constituição do saber comum, constituição do *ingenium* coletivo e pode, assim, ser instrumentos de constituição de uma multidão livre ou meio de construção de discursos imaginativos de servidão, impregnação de ideias inadequadas, propagadora de paixões tristes e do medo.

Neste sentido, da mesma forma que se contrapõem a figura do cidadão livre espinosano e a servidão do escravo hobbesiano, as concepções a respeito da educação nos dois autores são absolutamente distintas. O cidadão apto à democracia, em termos espinosanos, é educado para a liberdade, para a construção crítica do saber. Longe da imposição da uniformidade, a educação democrática deve preservar as singularidades que constituem a multiplicidade da multidão. A educação dos cidadãos aptos a zelar pela democracia é marcada pelo debate e livre expressão do pensamento, pelo incentivo à liberdade de opinião e cultivo do hábito de avaliação crítica da adequação das finalidades de cada ordem do Estado ao interesse público e ao interesse do *conatus* individual de cada cidadão⁵⁴⁶.

Neste sentido nosso filósofo afirma no *Tratado Político*, os riscos das universidades de sua época que, mantidas às custas do Estado ou da Igreja, muitas vezes voltavam-se mais para o convencimento e subserviência do que para o debate e a reflexão de diferentes opiniões⁵⁴⁷. Diz Espinosa: “Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa e com o perigo da sua reputação.”⁵⁴⁸ Numa época em que as Universidades estavam ainda nas mãos das Igrejas (Católica ou Reformada), ou nas mãos dos monarcas absolutos, Espinosa afirma a impossibilidade de pensamento dentro destas instituições dada a ausência de liberdade e de crítica frente a seus mantenedores⁵⁴⁹. A educação para Espinosa não é a sabatina nas “verdades do Estado”, mas o debate livre de ideias, a reflexão

⁵⁴⁶ “Cependant, le sujet d’une libre république, comme le sujet éthique, se définit par sa puissance de raisonner et de juger. Et chez le citoyen par excellence, cette puissance est celle de sa réflexivité critique.” BOVE, Laurent. *Ob.cit.* p. 267

⁵⁴⁷ “As universidades fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constranger.” *Tratado político*, cap. VIII, § 49

⁵⁴⁸ *Tratado político*, cap. VIII, § 49

⁵⁴⁹ Vale destacar que é essa universidade que a Revolução Francesa, ao por fim ao Antigo Regime, pretende derrubar, instituindo a educação pública leiga e a universidade pública leiga. No entanto, ao longo da história, o liame entre educação e dominação política sempre se fez evidente, todos os regimes autoritários buscam a dominação também do saber e a ingerência nas universidades como forma de propagação e afirmação de seus ideais e fortalecimento, nas mentes e no *ingenium* da multidão, de seu poder. No Brasil, durante a ditadura militar, não foi diferente existindo forte censura e perseguição no âmbito universitário.

crítica e a pluralidade de opiniões⁵⁵⁰. A constituição da liberdade política passa pela educação de cidadãos livres, cidadãos aptos à resistência.

Já para Hobbes a educação é adestramento para a obediência. No ideal de servidão hobbesiano, a educação, que deve ser deixada exclusivamente a cargo de academias do Estado, não é o campo da reflexão ou dos debates de opiniões, mas a atividade do convencimento⁵⁵¹. Pela educação política, os cidadãos hobbesianos devem ser instruídos nos “elementos verdadeiros da doutrina civil”, convencidos nas doutrinas da submissão⁵⁵². A educação política em Hobbes não visa à expressão das singularidades individuais dos cidadãos, nem o debate plural de opiniões, mas é a instituição necessária à construção da unanimidade⁵⁵³. Como imposição de uma verdade estatal e transcendente, a educação hobbesiana é o signo da própria redução dos sujeitos da obediência servil ao estado de escravos⁵⁵⁴.

4.3

Obediência e desejo de servir

É a obediência servil que sustenta o tirano. É no *ingenium* da multidão, dominado pelo medo, paixões tristes, hábitos e ideias servis que se encontram as causas da servidão. Uma vez que o poder político é expressão imanente da potência da multidão é quando esta se faz servil, que o *imperium* se faz tirânico. À usurpação do exercício do poder político para fins particulares corresponde um movimento da multidão de obediência servil, a sua constituição

⁵⁵⁰ “Nous retrouvons alors, dans le TP comme dans le TTP, l'éloge de la diversité des opinions et des enseignements, comme espace public de la liberté d'expression dans lequel peut s'exercer un enseignement du point de vue de la raison.” BOVE, Laurent. *Ob. cit.* p. 274

⁵⁵¹ “D'où, dans la société hobbienne, l'importance d'une éducation politique qui doit convaincre les sujets de la vérité de la science politique de HOBbes, réduisant ainsi l'espace public de l'expression plurielle des opinions en un champ de propagande...” BOVE, Laurent. *Ob. cit.* pp. 265-266

⁵⁵² Neste sentido, o item 9 do cap. XIII de sua obra *Do cidadão* leva o título: “Uma correta instrução dos súditos quanto às doutrinas políticas é mais um requisito para a conservação da paz”. Da mesma obra destacamos: “Concebo, portanto, que é dever dos magistrados supremos fazer que os elementos verdadeiros da doutrina civil sejam postos por escrito, e ordenar que sejam ensinados em todos os colégios de seus vários domínios.” HOBbes, Thomas. *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1992, p. 227.

⁵⁵³ “Chez HOBbes l'unanimité est l'essence de la machine politique, impliquée logiquement dans son dispositif même.” BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses...* p. 75

⁵⁵⁴ “Lorsque la vérité s'impose aux sujets de manière institutionnelle, étatique et transcendante (...) le sujet politique de l'obéissance est réduit à l'état d'automate.” BOVE, Laurent. *Ob. cit.* p. 266

como escravos, que buscam a salvação na servidão, que, dominados pelo medo e impregnados de discursos da transcendência, identificam obediência e desejo de servir.

A política, Espinosa o reconhece⁵⁵⁵, está sempre imersa no campo da imaginação, mas existem ideias imaginativas e paixões fortes capazes de aumentar a potência da multidão e engendrar a liberdade política, mantendo a multidão mais próxima da esperança que do medo, e existem ideias imaginativas e paixões tristes capazes de engendrar a tirania, dominar a multidão pelo medo e alimentar a servidão.

No item anterior já distinguimos a análise da liberdade/servidão éticas da análise da liberdade/servidão políticas. Neste sentido, desenvolvemos nossa análise das figuras do cidadão e do escravo no campo da política, ao salientar que tanto a condição de cidadão quanto a de escravo não dependem tanto de características pessoais, mas da organização do poder político numa determinada sociedade. A liberdade política do cidadão se constitui no exercício do poder político em consonância com o bem comum, instituições que assegurem o direito de resistência da multidão e a imanência entre potência constituinte e poder constituído. Já o escravo é sujeito da servidão, obediente a um poder político que se exerce para fins particulares, imerso em discursos da transcendência e no medo.

Agora nos dedicaremos à análise da servidão no campo ético, investigaremos como a imaginação pode engendrar o paradoxo do desejo de servidão. Se o conatus é sempre esforço positivo por perseverar na existência, esforço, portanto, pela liberdade e pela alegria, como pode a obediência desvirtuar-se em desejo de servidão, e uma multidão ser conduzida pela imaginação a sustentar um tirano?

O tema da liberdade ou servidão como expressões imanentes do *ingenium* da multidão remonta a Maquiavel. A concepção democrática do poder que identifica nas características da multidão e na qualidade de sua obediência as causas de sua própria liberdade ou servidão já está nos *Discursos* maquiavelianos, quando o autor florentino afirma que “O povo acostumado a viver sob a

⁵⁵⁵ “aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, uma fábula” TP, cap. I, parágrafo 5

autoridade de um príncipe, se por algum acontecimento se torna livre, dificilmente mantém a liberdade”⁵⁵⁶.

Maquiavel já identifica no seio da multidão, em sua forma de organização, hábitos, ideias e afetos, as causas dos regimes políticos livres ou tirânicos ao enunciar a inabilidade de um povo, acostumado a viver na servidão, em experimentar a liberdade. Servidão e liberdade políticas não são instaladas de cima pra baixo sobre uma multidão disforme, mas dependem mais dos hábitos e organização do povo do que das qualidades de seus governantes. Daí Maquiavel afirmar também que “Um povo corrompido que se torne livre com enorme dificuldade se mantém livre”⁵⁵⁷.

Antes de Espinosa, Maquiavel já identificava no *ingenium* da multidão causas da liberdade ou servidão políticas. Da mesma forma está também na obra do autor florentino uma reflexão sobre o que analisaremos em termos espinosanos como o paradoxo do desejo de servidão e o papel da imaginação em sua constituição. Diz Maquiavel, ainda nos *Discursos*, que “o povo muitas vezes deseja a sua própria ruína, enganado por alguma falsa aparência de bem; e como as grandes esperanças e as audazes promessas o comovem facilmente.”⁵⁵⁸

O sapientíssimo florentino, nos seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* já recusa a transcendência do poder político em relação à multidão, e já identifica na própria multidão causas da sua própria liberdade ou servidão. Ainda que atento à virtude ou fraqueza dos governantes e ao modo como estes devem conduzir a coisa pública, Maquiavel já assinala o papel da multidão, seu temperamento livre ou servil, na constituição da sua própria liberdade ou servidão.

Depois de Maquiavel, mas ainda antes de Espinosa outro autor destaca o papel da obediência na constituição do caráter livre ou servil do poder político. Etienne de La Boétie em seu célebre *Discurso sobre a servidão voluntária* afirma estar nas mãos do povo o poder de sustentar ou derrubar um tirano. Vale citar aqui a passagem em que o autor atribui ao povo as forças que este teme no tirano:

Aquele que vos domina tanto só tem dois olhos, só tem duas mãos, só tem um corpo, e não tem outra coisa que o que tem o menor homem do grande e infinito número de vossas cidades, senão a vantagem que lhe dais para

⁵⁵⁶ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro primeiro, capítulo 16

⁵⁵⁷ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro primeiro, capítulo 17

⁵⁵⁸ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro primeiro, capítulo 53

destruir-vos. De onde tirou tantos olhos com os quais vos espia, se não os colocais a serviço dele? Como tem tantas mãos para golpear-vos, se não as toma de vós? Os pés com que espezinha vossas cidades, de onde lhe vem senão dos vossos? Como ousaria atacar-vos se não estivesse conivente convosco? Que poderia fazer-vos se não fosseis receptadores do ladrão que vos pilha, cúmplices do assassino que vos mata, e traidores de vós mesmos?⁵⁵⁹

Em La Boétie, assim como afirma Espinosa anos depois, é a obediência servil que faz o tirano. São do povo as mãos do tirano que o oprime, são do povo os olhos do tirano que o vigiam, La Boétie denuncia claramente que é o desejo de servir que constitui a servidão, é do povo o poder atribuído ao tirano. No mesmo caminho afirma Espinosa ao enunciar ser a potência da multidão a causa imanente do poder político. O *imperium* espinosano é expressão imanente do conatus da multidão, assim, seja o mais libertário dos regimes políticos ou a mais opressora das tiranias, é sempre a obediência que constitui o poder e não o contrário.

E, no entanto, não é só isso. A força do *Discurso* de La Boétie não está, apenas, no diagnóstico da divisão social entre dominados e dominadores, ou na origem do poder desses últimos na obediência dos primeiros. A questão central que mobiliza o pensador francês (e nós, seus leitores) não é a existência da servidão, mas como esta se perpetua como desejo de servir. Os homens servem miseravelmente ao tirano, dirá La Boétie:

com o pescoço sob o julgo, não obrigados por uma força maior, mas **de algum modo (ao que parece) encantados e enfeitiçados** apenas pelo nome de um, de quem não devem temer o poderio pois ele é só, nem amar as qualidades pois é desumano e feroz para com eles.⁵⁶⁰

Os homens servem pois desejam servir, consentem com a própria opressão, o *Discurso* de La Boétie não é apenas acerca da servidão, mas da servidão *voluntária*. A obediência servil não se impõe pelo recurso à violência - o povo unido superaria em forças o tirano, diz La Boétie - nem tão-pouco pelo medo ou seu reflexo, a covardia - pois o povo aceita ir à guerra, arriscando a própria vida, para defender o tirano. A servidão é desejada pelos súditos, e o

⁵⁵⁹ La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.16

⁵⁶⁰ La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.12

tirano não se torna tirano tanto por qualidades suas, mas por ocupar um lugar já preparado pela própria sujeição daqueles que domina⁵⁶¹.

Sobre a instituição da desigualdade entre governantes e governados, sobre sua origem, o autor francês não se aventura em hipóteses históricas: a desigualdade é resultado de um mau encontro, mas certamente acidental e não necessária⁵⁶², ou seja, La Boétie aceita a ideia de sociedades sem desigualdade política, sociedades sem a instituição do Estado⁵⁶³. Porém, sobre a perpetuação da desigualdade nas sociedades políticas La Boétie identifica sua fundação num desvirtuamento da natureza humana que, de propensa à liberdade, desvirtua-se em desejo de servidão⁵⁶⁴.

O tom de perplexidade da abertura do texto de La Boétie coloca-nos, seus leitores, de frente com a paradoxal ideia de que são os povos que voluntariamente sustentam seus tiranos. A obediência servil não se impõe numa força vertical de cima pra baixo, do governante aos governados, mas, numa inversão do desejo natural pela liberdade em desejo de servidão, e se mantém pelo desejo de servir daqueles mesmos a quem oprime⁵⁶⁵. A violência não é causa da

⁵⁶¹ “Mas não se torna senhor por querer, e sim por ter ocupado um lugar já preparado, por ter respondido a uma demanda já formulada por aqueles, naqueles que domina: o povo. (...) é melhor admitir que a cada momento de seu império a tirania se engendra a partir da vontade de servir.” LEFORT, Claude. “O nome de Um” in La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.125/126

⁵⁶² “Aliás o *Discours de la servitude volontaire* formula explicitamente duas perguntas : primeiro, por que a desnaturação do homem ocorreu, por que a divisão instalou-se na sociedade, por que o mau encontro sobreveio? Em seguida, como é que os homens perseveram em seu ser desnaturado, como a desigualdade de reproduz constantemente, como o mau encontro se perpetua a ponto de parecer eterno? La BOÉTIE não responde à primeira pergunta. Enunciada em termos modernos, ela diz respeito à origem do Estado. De onde sai o Estado? É perguntar a razão do irracional, tentar reduzir o acaso à necessidade, querer em uma palavra abolir o mau encontro.” CLASTRES, Pierre. “Liberdade, mau encontro, inominável” in La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.114.

⁵⁶³ Neste tema Pierra CLASTRES comentando a obra de La BOÉTIE traz para a reflexão as pesquisas da etnologia a respeito das sociedades sem estado, ou mais propriamente sociedades contra o estado. Sobre o tema: CLASTRES, Pierre. “Liberdade, mau encontro, inominável” in La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999 e CLASTRES, Pierre. *Sociedades contra o estado*, São Paulo: Cosac Naify,

⁵⁶⁴ Sobre esse movimento Pierre CLASTRES entende que o autor trata de uma desnaturação do homem: “se ele, por natureza é um ser-para-a-liberdade, a perda da liberdade deve exercer seus efeitos no próprio plano da natureza humana: o homem é desnaturado, muda de natureza.” CLASTRES, Pierre. “Liberdade, mau encontro, inominável” in La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.114.

⁵⁶⁵ “Mau-encontro, a política descrita por La BOÉTIE não se explica pelo exercício da força nem pela presença da covardia; seu mistério reside nessa ausência de constrangimento, no fato de que a violência não é causa da servidão voluntária mas seu efeito. A tirania não é perversão de um regime político legítimo, não só porque o regime de que seria cópia ou simulacro, a monarquia, não se distingue dela, mas também e sobretudo porque a mola propulsora de sua instauração é o

obediência, não é por covardia que a servidão se instala e se reproduz no seio do político, La Boétie identifica no desejo de servir a causa do poder político tirânico.

É a conclusão aterrorizante, porém necessária, que se impõe do pensamento absolutamente democrático acerca do político, a saber: se, democraticamente, o poder tem sua gênese no desejo do povo ou, em termos espinosanos, se o poder político é expressão imanente do conatus da multidão, caso este poder organize-se em tirania, também sua origem só pode estar no desejo servil da multidão.

La Boétie considera o desejo de servidão como contrário à própria natureza humana⁵⁶⁶, como aquilo que “não encontra nome feio o bastante”, “monstro de vício que ainda não merece o título de covardia”⁵⁶⁷. E, no entanto, este desejo se encontra em tal medida enraizado nas sociedades que cumpre investigar as formas como perpetua-se e se reproduz, quase ao ponto de naturalizar-se nos corações dos servos, em amor à servidão⁵⁶⁸. É esta a provocação do *Discurso* de La Boétie, e é esta a questão que apresentaremos agora ao pensamento de Espinosa.

Se La Boétie e Espinosa compartilham da concepção radicalmente democrática do poder político como expressão imanente do conatus da multidão, da obediência como causa e fundamento do poder, é preciso atribuir a Espinosa a mesma conclusão aterrorizante a que chega o autor francês e compreender, em termos espinosanos, a tirania como desejo de servidão. É preciso investigar como podemos entender, em termos espinosanos, o paradoxo do desejo de servidão,

desejo de servir.” CHAUI, Marilena. “Amizade, recusa do servir” in La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.18

⁵⁶⁶ “Mas em verdade de nada serve debater se a liberdade é natural, pois não se pode manter alguém em servidão sem mal-fazer e nada há mais contrário ao mundo que a injúria, posto que a natureza é completamente razoável. Portanto, resta à liberdade ser natural do mesmo modo que, no meu entender, nascemos não somente de posse de nossa franquia mas também com afeição para defendê-la.” La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.18

⁵⁶⁷ “Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o nome de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear?” La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.13

⁵⁶⁸ “Mas os médicos certamente aconselham que não se ponha a mão nas feridas incuráveis; e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo que há muito perdeu todo conhecimento e que, por não sentir mais o seu mal, bem mostra que sua doença é mortal. Por conjectura procuremos então, se pudermos achar, como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir que agora parece que o próprio amor da liberdade não é tão natural.” La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, pg.16

assim, analisaremos no horizonte da liberdade ou servidão éticas, quais as suas causas e seus efeitos, sua gênese e suas consequências necessárias.

Neste sentido, nosso filósofo define a obediência no capítulo II, parágrafo 19 do *Tratado Político*, nos seguintes termos: “*a obediência, porém, é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se*”.

Tal definição atrela a noção de obediência a dois conceitos principais: primeiro, a obediência é uma vontade constante, algo, portanto, da ordem do desejo. Segundo, a obediência se coaduna com o que é considerado bom segundo o direito ou segundo o decreto comum. Analisaremos esses dois aspectos da obediência: a vontade, e o que é considerado bom pelo direito ou decreto comum.

A noção de vontade nos remete ao escólio da proposição 9 da Parte III da *Ética*, onde encontramos a definição de vontade como o esforço da mente por perseverar em seu ser⁵⁶⁹. Definição que é seguida da definição de apetite como este mesmo esforço quando referido simultaneamente ao corpo e à mente, e que se iguala ao desejo quando se tem consciência dele. Vontade é, portanto, expressão do conatus, próxima da noção de desejo apenas diferindo-se deste por estar referida somente à mente.

Já poderíamos, apenas com a definição da obediência como uma vontade constante, levantar aqui o primeiro e principal elemento que faz da obediência servil um paradoxo, faz do desejo de servidão algo, a primeira vista, inconcebível na filosofia espinosana. Ora, se a obediência é expressão do conatus, esforço da multidão em perseverar no seu ser, ela deveria ser esforço por bons encontros, por paixões alegres e por alegrias ativas. Já vimos que o conatus é sempre esforço positivo e atual de afirmação na existência, esforço pelo útil e por bons encontros que aumentem a potência do indivíduo. Neste cenário, como conceber um desejo de servidão?

⁵⁶⁹ “EIII, proposição 9 : A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço. (...)”

Escólio. Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.”

A resposta é simples e nos leva ao segundo conceito que destacamos como constituinte da definição de obediência, o conceito daquilo que é bom segundo o direito ou segundo decreto comum. Os homens não desejam a servidão pela servidão, mas desejam algo de bom e de útil que imaginam estar no decreto comum que por isso mesmo exige obediência⁵⁷⁰. A obediência exprime-se como experiência de servidão quando aquilo considerado bom pelo direito ou decreto comum, é, na verdade, usurpado por aquele ou aqueles que exercem o poder e resumido ao interesse particular dos governantes. Quando o direito não exprime o bem comum mas é privatizado em interesses particulares, quando o medo encastela o poder em discursos da transcendência a obediência é experiência de servidão.

Vejamos com calma como a obediência servil se constitui no campo do sujeito ético, pela potência da imaginação. Nosso filósofo afirma, na mesma proposição 9 da E III, que a mente se esforça em perseverar na existência quer quando tem ideias claras e distintas, operando na razão, quer quando tem ideias confusas e inadequadas, na imaginação: “A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço.” Assim como afirmamos que a imaginação é o *status* de pensamento mais corriqueiro e corrente dos homens, Espinosa destaca que imaginar, encadear de forma confusa ideias inadequadas, também é uma expressão do *conatus* na mente. Mesmo que afirmando o falso, ainda que operando com conclusões sem premissas, imersa na aleatoriedade das afecções do corpo, na imaginação a mente está se esforçando por perseverar na existência, ainda que deste esforço advenham apenas ideias inadequadas.

Neste sentido, do que vimos a respeito da definição de vontade e desejo, cumpre-nos concluir que teremos vontades e desejos acompanhados de ideias adequadas, da razão, e teremos também vontades e desejos acompanhados de ideias inadequadas, imersos na imaginação. Vontades e desejos são expressões do *conatus* da mente, quer quando esta opera na razão, quer quando imagina.

⁵⁷⁰ « La formulation même de Spinoza est éclairante et doit nous guider : les hommes ne recherchent pas la servitude pour la servitude, la négation de leur désir pour la négation de leur désir mais pour quelque chose dans la servitude, dans cette négation, qui est de l'ordre même du salut, c'est-à-dire de l'affirmation de la vie. Les hommes combattaient pour la servitude avec la même ardeur que s'ils combattaient pour leur salut parce qu'ils recherchent le salut dans la servitude » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...* pg.180

Desta forma fica claro porque é possível desejar como bom algo que, na verdade, traz tristeza, desejar a servidão como se se tratasse da salvação: no campo da imaginação o desejo pode afirmar a própria negação se imerso em paixões e ideias inadequadas.

O escólio da mesma proposição 9 da E III, termina com a importantíssima colocação:

Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.⁵⁷¹

Já vimos que, em Espinosa, não existem critérios universais de bem e mal, as coisas, consideradas em si mesmas, não são boas ou más, é o desejo que constitui seu objeto e não o contrário. É o desejo que qualifica o que nos parece bom e útil e, ao contrário, o que concebemos como mau. Neste sentido, se existem desejos acompanhados de ideias adequadas e desejos imersos na imaginação, no campo destes últimos é possível desejar uma coisa, julgá-la útil levado por ideias inadequadas e, na verdade, estar desejando um mau encontro ou a própria servidão. A imaginação pode banhar o desejo de ideias inadequadas de tal maneira que, como diz Espinosa na introdução do *TTP*, “os homens combatam pela servidão como se fosse pela salvação.”⁵⁷²

O paradoxo do desejo de servidão se explica na imaginação. É em meio a ideias inadequadas, na confusão do campo imaginativo, que o desejo, imerso em outras paixões, constitui seu objeto, julgando equivocadamente como bom aquilo que constitui sua própria servidão. Não é a toa que Espinosa começa a parte IV da *Ética*, dedicada ao tema de servidão, com a primeira proposição dedicada à potência da ideia falsa:

Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro. (...)
Escólio. (...) Portanto as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos...⁵⁷³

⁵⁷¹ E III, prop. 9, escólio

⁵⁷² *TTP*, pg.8

⁵⁷³ E IV, prop. 1

A ideia falsa se afirma na mente com uma potência própria que não é destituída apenas pela presença do verdadeiro enquanto tal. Ideias imaginativas que acompanham afecções do corpo, por exemplo, não deixam de nos assaltar apenas porque saibamos intelectualmente de sua falsidade. Cabe aqui o exemplo espinosano acerca da distância que nos separa do sol:

Por exemplo, quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira. Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol, a qual explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto a imaginar que ele está perto de nós. Pois, (...) imaginamos que o sol está tão próximo não por ignorarmos a distância verdadeira, mas porque a mente concebe o tamanho do sol apenas à medida que o corpo é por ele afetado. EIV, prop.1, escólio

A imaginação é gênero de conhecimento inevitável da mente, e se afirma ainda que na presença de ideias verdadeiras. Espinosa começa a tratar da servidão humana enunciando a potência da imaginação: ideias confusas e mutiladas que acompanham necessariamente as afecções do corpo e conhecimento inadequado que insiste em afirmar-se como estado mais imediato da concatenação das ideias na mente. A ideia falsa tem uma potência própria de afirmar-se na mente, a imaginação, gênero de conhecimento mais corrente a guiar os homens, produz realidade.

Chegamos do tema da potência da imaginação ao tema da obediência como desejo de servidão quando as ideias inadequadas da primeira, acompanhadas de afetos tristes, constituem no imaginário coletivo da multidão o conceito de “bom segundo o direito ou decreto comum” como expressão de interesses particulares, transvestidos por uma ideia falsa do que seria o bem comum. Já vimos que, para Espinosa, a política está inexoravelmente imersa na imaginação, no entanto, existem na imaginação ideias e afetos que aumentam a potência da multidão e propiciam o campo da liberdade política, e outras ideias e afetos mais próximos da servidão, ideias falsas e afetos tristes que aprisionam a multidão na impotência. O paradoxo do desejo de servir se constitui imerso neste campo servil da imaginação, envolta em ideias falsas sobre o bom e o útil, acompanhada de afetos que lhe enfraquecem a potência, a multidão servil aquiesce à própria servidão como se se tratasse de sua salvação.

Se para tratar da servidão humana, nosso filósofo começa as proposições da *Ética* IV pela ideia do falso, anteriormente, nas definições desta mesma parte IV da *Ética*, Espinosa começa tratando das noções de bem e mal:

1. “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.
2. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.”⁵⁷⁴

E ainda: “*O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.*” EIV, prop. 8

Bem e mal não são categorias que digam respeito às coisas enquanto tais, mas apenas características relacionais que se constituem na relação entre estas e os homens, em seus esforços por perseverarem na existência. É a utilidade individual o critério que distingue as coisas entre boas e más, e tal utilidade é reconhecida pelos homens na mecânica afetiva dos encontros. A variação de potência, alegria quando positiva e tristeza quando negativa, que acompanha o encontro com cada coisa singular, é o que determina a consciência do que é um bom ou um mau encontro, o que é um bem ou um mal individualmente.

E aqui atenção merece o final da proposição espinosana em análise: “à medida que dele estamos conscientes”. Se, já o vimos, a imaginação tem uma potência própria de afirmar-se na mente e constituir conhecimento inadequado, que nos ocorre ainda que na presença do verdadeiro, também a identificação do bem e do mal, do que nos causa alegria ou tristeza, pode ser objeto de ideias falsas, quando imersa em outras ideias inadequadas e outras paixões como o medo ou a esperança, o amor ou o ódio.

Espinosa não diz que os afetos de alegria e tristeza constituem o conhecimento do bem e do mal e sim que o conhecimento do bem é um afeto alegre e o conhecimento do mal, um afeto triste. Ou seja, na medida em que bem e mal foram definidos como um *saber certo* sobre o útil (bom) e sobre o que nos impede de ter um bem (mau), a certeza sobre o útil é uma forma de alegria e a certeza sobre o obstáculo ao útil é uma forma de tristeza, pois, como é demonstrado na Parte III da *Ética*, um afeto se refere à experiência corporal e

⁵⁷⁴ EIV, definições 1 e 2

psíquica do aumento ou da diminuição da potência de existir e de agir do corpo e da mente. O aumento é a alegria (e seus derivados) e a diminuição, a tristeza (e seus derivados) e, por conseguinte, como demonstrado na proposição 8 da *Ética* IV, o conhecimento do bem e do mal é necessariamente um afeto. Nosso filósofo ressalta expressamente que alegria e tristeza só conduzem ao conhecimento do bem e do mal na medida em que estamos conscientes de tais afetos, e a consciência de tais afetos pode estar banhada na imaginação⁵⁷⁵. As ideias falsas tem sua própria potência e podem até distorcer a consciência da alegria e da tristeza, levando a ideias inadequadas acerca do bom e do mau. Basta lembrarmos que, para Espinosa, ter na mente a ideia de uma afecção do corpo ou um afeto não significa, necessariamente, ter o conhecimento verdadeiro desta afecção ou afeto, pelo contrário, a imaginação é o gênero de conhecimento mais frequente da mente.

Assim, um discurso nacionalista inflamado, por exemplo, pode convencer multidões de que é uma alegria deixar a vida num campo de batalha em nome de um soberano ou um Estado. Ou, a história tristemente o confirma, ideias sectárias podem conduzir toda uma sociedade à tristeza do ódio ao outro, ódio ao diferente e desejo de extermínio, imaginando tratar-se de uma alegria a “higienização” e pureza de uma raça. A imaginação acompanha a consciência da alegria e da tristeza, o conhecimento do que é bom ou mau, e pode distorcê-los em meio a outras paixões, até o paradoxo do desejo de servidão.

4.4

Reinar sobre os ânimos

“o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos”
TTP, cap. XVII

Quando o decreto comum ou o direito não expressam o bem comum mas sim interesses particulares, revestidos de ideias falsas do bom e do útil,

⁵⁷⁵ Na E IV Espinosa discorre a diferença de intensidade entre os afetos referentes a coisas passadas, presentes e futuras, e os afetos referentes a coisas necessárias, possíveis e contingentes, assim como o conhecimento verdadeiro do bem e do mal relativo a essas variações. Dados os limites deste trabalho não abordaremos o tema detalhadamente remetendo o leitor às proposições 9 a 17 da EIV.

quando o poder político se sustenta em discursos do medo e da transcendência a obediência é desejo de servir. No entanto, como sabemos, o desejo é expressão do conatus e este é sempre esforço positivo e atual pela alegria, pela liberdade. A *Ética* é clara em sua parte IV, proposição 25, ao afirmar que “ninguém se esforça por perseverar no seu ser por causa de uma outra coisa”. Assim, convém repetir, ninguém deseja a servidão pela servidão, mas sim por algum bem que julga encontrar ao servir.

O cidadão de uma democracia obedece as leis comuns pois estas exprimem o bem comum, o direito natural da multidão e, neste, também o próprio conatus daquele que obedece. Na democracia a utilidade comum se coaduna à utilidade individual de seus cidadãos que participam do processo político. Já o escravo também se esforça em perseverar no seu ser, e obedece levado por um paradoxal desejo de servidão, paradoxo que, como vimos, se explica na inadequação das ideias imaginativas e das paixões. O escravo imagina algo de positivo na servidão, decorre para ele da obediência à utilidade alheia algum grau de alegria passiva, seja pelo medo (obedece para evitar um mal maior), seja pela esperança de um bem futuro, ou ainda pela alegria imitativa de alegrar-se com o bem daquele que ama (o bem da nação ou o bem do soberano), ou a alegria triste da destruição de uma coisa odiada (um inimigo comum, por exemplo).

Nosso filósofo reconhece que há várias formas de se incutir e fomentar a obediência, no entanto, umas são mais fortes do que outras. Diz o *Tratado Político*, capítulo II:

10. Tem o outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem o outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.

11. Também a faculdade de julgar pode estar sob jurisdição de outrem, na medida em que a mente pode ser enganada por outrem.⁵⁷⁶

Existe, portanto, a obediência imposta pela violência, pelas armas, a submissão do corpo pela prevalência da força. Podemos lembrar aqui o que

⁵⁷⁶ TP, capítulo 2, parágrafos 10 e 11

discutimos acerca do *ingenium* da multidão como conjunto de práticas e hábitos inscritos nos corpos dos seus indivíduos constituintes, a obediência que se faz carne, impressa nos corpos desarmados, disciplinados, adestrados. Aqueles de quem se tiraram as armas e os meios de se defender ou evadir-se, submetidos a um Estado que, Estado moderno, detém, como diz Weber, o monopólio do uso legítimo da violência, inseridos desde a infância em instituições disciplinares, a obediência moldada nos corpos da multidão.

Mas Espinosa ressalta, ainda, uma outra face da obediência, o poder que se inscreve nas mentes e nos corpos dos indivíduos, aquele poder que se exerce pela dupla de afetos medo e esperança. Pela ameaça de punições e a promessa de recompensas, a obediência pode inscrever-se nas mentes, assim como nos corpos, dos indivíduos. Como expressão do próprio conatus os homens entre dois males escolherão sempre o menor⁵⁷⁷, assim, se levados a temer um mal maior, estes aceitarão de bom grado o mal que consideram menor. Se a obediência lhes parece um mal menor frente à ameaça de uma punição maior pela desobediência, os homens obedecerão, levados pelo medo do mal que creem acompanhar a desobediência.

O mesmo raciocínio se aplica para a esperança. Entre dois bens os homens escolherão sempre o que lhes parecer maior⁵⁷⁸. Se, atrelada à obediência está a promessa de um bem futuro que pareça maior que o bem que acompanha a desobediência, os homens decidirão pela obediência, na esperança da recompensa imaginada. Ainda que mais forte que a obediência imposta pela força, visto que esta se limita aos corpos, a obediência fundada no medo e na esperança tem uma limitação intrínseca pois só pode durar enquanto durarem os afetos que a sustentam. Ou seja, se abolidos o medo e a esperança, cai por terra também a obediência.

No entanto, Espinosa afirma que a própria “faculdade de julgar pode estar sob jurisdição de outrem”, e aqui chegamos, mais uma vez, ao tema da imaginação, conforme o debatemos no item acima, ao tratar do paradoxo do desejo de servidão. Todo desejo é expressão do conatus, esforço por existir, pela alegria, por bons encontros, pela liberdade. No entanto, o obediente servil tem sua

⁵⁷⁷ E IV, prop. 65: “Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor”

⁵⁷⁸ E IV, prop. 65

faculdade de julgar mergulhada na imaginação, e dirigida por critérios de bom e de útil que lhe são impostos pela ordem ou lei heterônoma a ser obedecida. Nosso filósofo expressamente afirma a possibilidade de um indivíduo ter “a mente enganada por outrem”, ter sua capacidade de julgar o bom e o útil sob jurisdição alheia. A submissão tem a natureza desta alienação do desejo, deste mergulho da própria mente na imaginação dos critérios heterônomos de bem e mal, virtude e vício. A ordem ou o direito civil promulgados pelo poder entendido como transcendente são tomados como interesses próprios, inscritos na imaginação os valores alheios como bens próprios, a obediência servil reveste-se de alegria passiva.

Nosso filósofo afirma que um Estado pode exercer seu poder por qualquer uma das formas descritas acima, conforme a organização do seu próprio *imperium*, seu direito civil e o *ingenium* da multidão. No capítulo XVII do *Teológico-Político*, Espinosa reafirma o que dissera no capítulo XVI, isto é, que ninguém transfere a outro o direito natural de agir e de julgar; porém, se assim é (ou seja, Hobbes está equivocado), não é preciso determinar porque os cidadãos obedecem ao direito civil ou ao poder soberano, uma vez que é necessária à segurança e estabilidade do Estado a obediência, independentemente do motivo que leva a obedecer. Em outras palavras, não interessa ao Estado os motivos individuais (ou de foro íntimo) para a obediência e sim que esta aconteça. Distanciando-se claramente de Hobbes, Espinosa escreve:

Porém, para se compreender até onde se estende exatamente o direito e o poder do Estado, deve-se notar que, em rigor, esta não consiste em submeter os homens pelo medo, mas absolutamente em tudo o que possa fazer com que eles obedeçam às suas ordens: não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência, que faz o súdito.⁵⁷⁹

Espinosa ressalta que, seja qual for a razão da obediência, não importa se movidos pelo amor ou coagidos pelo medo, ainda que arrastados pelas paixões e pelas ideias inadequadas, os súditos que agem conforme as ordens do Estado agem por direito do Estado e não por direito próprio, ou seja, obedecem. Importa à manutenção de um Estado a fidelidade dos súditos às suas ordens, e não os motivos individuais que levam cada um deles a obedecê-las, pois sejam quais

⁵⁷⁹ TTP, cap. XVII, pg.251

forem as razões da obediência, o importante é que todos ajam segundo o direito do Estado⁵⁸⁰.

Mas isto não quer dizer que sejam iguais os efeitos de cada uma das formas da obediência. No mesmo capítulo XVII do *TTP*, em que nosso filósofo afirma a importância da obediência dos súditos ao Estado, independente de suas razões, ele destaca uma das formas do exercício do poder como a mais forte de todas, dizendo: “o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos dos súditos.”⁵⁸¹ O poder que se exerce sobre a imaginação dos súditos, a obediência fundada na alienação obtida por uma operação da soberania sobre a própria capacidade de julgamento dos indivíduos, é a forma mais poderosa de obediência, a submissão.

Isto porque, diz ainda Espinosa, no mesmo capítulo do *TTP*: “A mesma conclusão decorre, com toda clareza, do fato de a obediência não ser tanto uma ação exterior como uma ação interior da vontade.”⁵⁸² Reinar sobre os ânimos dos súditos é reinar sobre sua capacidade de julgamento, exercer o poder sobre a imaginação do que é bom e útil à multidão. A obediência, explica Espinosa, não é uma operação externa visível e sim uma operação interna, visto ser a vontade constante de respeitar o direito civil ou as leis. Justamente por isso, a obediência será tanto mais forte quanto mais interiorizada, isto é, quanto mais o poder soberano agir sobre o ânimo dos cidadãos.

E neste sentido, o poder sobre os ânimos, sobre o próprio julgamento do bom e do útil nas mentes dos súditos, é mais poderoso do que o poder fundado apenas no medo e na esperança, pois estas duas paixões, como sempre enfatiza Espinosa, são voláteis, mutáveis e inconstantes, um solo frágil para o poder político, enquanto que a obediência é uma vontade *constante*, duradoura, determinada pelo útil e pelo bom. A obediência inscrita nos ânimos dos súditos, seja ela realizada por compreensão da bondade e utilidade das leis, seja ela fundada na submissão da própria capacidade de julgamento aos decretos sobre o útil e o bom decretados pelo detentor da soberania, é mais poderosa do que a

⁵⁸⁰ “Sendo assim, desde que esteja conforme às ordens do soberano, faça um súdito aquilo que fizer, seja movido por amor ou coagido pelo medo, seja (o que é mais frequente) levado pela esperança e pelo medo ao mesmo tempo, seja por reverência, que é uma paixão composta de medo e admiração, seja, enfim, por qualquer outro motivo, é sempre por direito do Estado e não por direito próprio que ele age.” *TTP*, cap. XVII, pg. 252

⁵⁸¹ *TTP*, cap. XVII, pg. 252

⁵⁸² *TTP*, cap. XVII, pg.252

obediência que tem como único fundamento o medo: “*Se fossem os mais temidos os que tinham maior poder, então o maior poder seria o que têm os súditos dos tiranos, a quem estes temem mais que a qualquer coisa*”⁵⁸³

E ainda:

A natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento aguentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro. Na verdade, quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem a necessidade do que fazem, procurando unicamente não pôr a cabeça em risco, isto é, não se expor aos castigos.⁵⁸⁴

Por que maior do que o poder do medo, o poder que se inscreve na mente da multidão é um poder que se exerce sobre a própria imaginação dos cidadãos. Quando estes vivem numa democracia, a mente da multidão soberana obedece guiada por sua própria imaginação; porém, quando os homens vivem sob regimes tirânicos o poder exercido sobre seus ânimos tem a força para produzir a obediência como desejo de servidão. É ao governar os ânimos, de modo que os súditos convençam-se da utilidade da obediência, que o poder se exerce da forma mais poderosa. Poder que opera a inversão paradoxal do útil individual e coletivo em utilidade alheia, que leva os indivíduos e a multidão a buscarem o bem do Estado ou do soberano mesmo quando este tende a aniquilar o conatus individual e/ou coletivo.

Capaz de arrastar uma multidão à servidão, convencendo-a tratar-se de alegria o próprio aprisionamento, mais poderoso que o poder imposto pelo medo é o poder consentido pelo ânimo enganado, poder tácito que perpassa o *ingenium* da multidão cuja própria constituição é servil, e cujas próprias relações constitutivas reproduzem a servidão. Multidão que ama a servidão como se se tratasse da própria salvação.

Sobre a obediência fundada no medo em oposição à obediência fundada na alienação da capacidade de julgar poderíamos contrapor à posição espinosana a célebre questão maquiaveliana presente no *Príncipe*, onde o

⁵⁸³ TTP, cap. XVII, pg. 252

⁵⁸⁴ TTP, cap. V, pg. 86

sapientíssimo florentino indaga “Da crueldade e da piedade: se é melhor ser amado do que temido ou o contrário”⁵⁸⁵

Em princípio Espinosa e Maquiavel parecem se distanciar na análise desta questão já que, como vimos, nosso filósofo afirma ser a obediência fundada no governo dos ânimos mais forte que aquela fundada unicamente no medo. Já Maquiavel afirma categoricamente:

se é melhor ser amado que temido, ou o contrário. Responde-se que se gostaria de ser um e outro; mas porque é difícil conciliá-los, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se deve ser desprovido de um dos dois.⁵⁸⁶

Porém, uma análise mais detalhada das posições dos dois autores nos leva a concluir que a oposição entre ambos é apenas aparente e num juízo mais profundo ambos se encontram ao falar da utilidade do medo para assegurar a segurança do Estado e o poder dos afetos para governar os ânimos e garantir a obediência. Maquiavel fundamenta sua opção pelo medo, como afeto mais seguro para governar a multidão, em detrimento do amor ao príncipe, na inconstância dos homens e no fato de que o medo depende apenas das ações do próprio príncipe enquanto que o amor dependeria da opinião volúvel dos homens:

Concluo, portanto, voltando a ser temido e amado, que os homens amam quando lhes convém, e temem o príncipe pelas escolhas deste, deve um príncipe sábio fundar-se sobre o que é seu e não sobre o que é dos outros⁵⁸⁷

Ora, quanto a isso concordam Maquiavel e Espinosa. O fato de nosso filósofo afirmar que o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos não o leva a excluir o medo como afeto importante para garantir a obediência. Pelo contrário, nosso filósofo também afirma a necessidade de que o Estado mantenha instituições capazes de assegurar a obediência pela mecânica das ameaças, ou seja pelo medo, independente do móbil individual de cada cidadão:

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

⁵⁸⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, São Paulo: Hedra, 2007, cap. XVII, pg.163

⁵⁸⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, São Paulo: Hedra, 2007, cap. XVII, pg.165

⁵⁸⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, São Paulo: Hedra, 2007, cap. XVII, pg.169

prescrever uma norma de vida comum e elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças.⁵⁸⁸

Por outro lado, Maquiavel reconhece as limitações do poder que se exerce apenas pelo medo ao recomendar expressamente que o príncipe que não puder ser amado deve evitar ser odiado:

Contudo, deve o príncipe fazer-se temer de tal modo, que, se não conquiste o amor, evite o ódio, porque pode muito bem estar junto o ser temido e o não ser odiado⁵⁸⁹.

Dada a instabilidade do julgamento dos homens, Maquiavel afirma ser perigoso ao príncipe esforçar-se por ser amado, mas que, no entanto, este deve evitar ser odiado. Claude Lefort, em seus comentários acerca da obra de Maquiavel é quem ressalta que em Maquiavel não há uma relação simétrica entre a boa e a má imagem do príncipe. Afirma o comentador que a imagem não-bona do príncipe não significa, necessariamente, uma má imagem⁵⁹⁰. Assim, é possível ao príncipe maquiaveliano não ser amado, porém isso não significa que ele será odiado.

Tendo em vista que a boa ou má imagem do príncipe depende da inconstância dos homens, Maquiavel abre ao príncipe o campo do não-amado porém também não-odiado. Assim, negativamente o príncipe que não puder ser amado deve evitar ser odiado e, ao mesmo tempo, positivamente deve ser temido, o que depende apenas de suas ações.

Assim, Espinosa e Maquiavel encontram-se ao afirmarem a importância do medo na manutenção da obediência ao Estado e, ao mesmo tempo, o poderoso papel da imagem do soberano nas mentes da multidão, afirmando Espinosa o poder deste em reinar sobre os ânimos dos súditos, e Maquiavel ao salientar o quanto é importante ao príncipe, se este não puder ser amado, evitar ser odiado.

⁵⁸⁸ EIV, prop. 37

⁵⁸⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*, cap. XVII.

⁵⁹⁰ « Mais la bonne et la mauvaise ne sont pas symétriques, puisque la non mauvaise se situe du moins dans les parages de la bonne, tandis que la non bonne demeure en tout cas à distance de la mauvaise. » LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre MAQUIAVEL*, Paris : Gallimard, 1972, pg.409

4.5

A multidão servil

Dissemos que a obediência servil é um ciclo vicioso onde, ao mesmo tempo em que a multidão ao obedecer sustenta o soberano, este tem os meios de alimentar na multidão este desejo de servir, manipular a imaginação para que a obediência se retroalimente no próprio *ingenium* da multidão. Falamos das figuras emblemáticas do cidadão e do escravo para depois afirmarmos, com Espinosa, a superioridade daquela obediência que consegue se inscrever no próprio ânimo daqueles que servem. O maior poder, neste sentido, é aquele sustentado pela imaginação de algo de bom na servidão. Ao Estado pouco importam as razões da obediência, no entanto, nosso filósofo o reconhece expressamente, mais que na força ou no medo, é naquilo que o poder tem de sedutor, de convincente, de servidão voluntária, que mora a forma mais poderosa de obediência.

Se falamos, até aqui, da obediência que sustenta o poder, veremos agora alguns instrumentos do poder que alimentam a obediência. Se até aqui tratamos do desejo de servidão que sustenta o tirano, percorreremos agora o sentido inverso visitando, ainda que brevemente, algumas ideias e afetos que sustentam a obediência no imaginário da multidão. Vimos que é a obediência servil que faz o tirano, mas algumas ideias e afetos impregnados no *ingenium* da multidão são capazes de manter a servidão de tal forma arraigada que, nosso filósofo o reconhece, ainda que derrubado o tirano, a servidão não se extingue, pelo contrário, se reproduz no novo governo tão servil quanto no anterior.

O discurso da soberania, já o vimos no capítulo 2, é um desses instrumentos de constituição da obediência servil no imaginário da multidão. A transposição para o campo político do discurso transcendente da teologia, a ideia de um soberano que governa segundo segredos do poder, os *arcana imperii*, um poder que se exerce em prol de interesses particulares. Neste cenário, a superstição é uma poderosa arma da servidão, o poder que se mantém pelo jogo de medo e esperança, fundado na crença em um poder transcendente, na contingência e num conjunto de ideias e práticas que impõe a obediência.

No entanto, não voltaremos a este tema nesta análise da servidão da multidão, já lhe dedicamos todo o nosso capítulo 2, ao qual, sobre o assunto, remetemos o leitor. Tão pouco voltaremos especificamente aos temas do medo e

da esperança. Já assinalamos o importantíssimo papel do medo e da esperança na constituição da obediência servil fundada no discurso da transcendência do soberano, lhe dedicando todo um item do mesmo capítulo 2. E sobre o medo e a esperança ligados às ameaças de punições e promessas de recompensa na mecânica afetiva que sustenta o próprio direito civil do Estado, também já lhe dedicamos análise suficiente ao tratarmos do direito civil em nosso item 3.3.

Deixando de lado agora o já analisado discurso da transcendência e da superstição, bem como os igualmente já estudados afetos de medo e esperança, procuramos outras ideias e afetos capazes de constituir a servidão. Buscamos o que pode configurar o “reinar sobre os ânimos”, apontado por Espinosa. Que ideias e afetos podem constituir a obediência como paradoxal experiência de alegria servil? Como se constitui no *ingenium* da multidão o desejo pela utilidade de outrem, a inversão da capacidade de julgamento do bom e do útil? O que não é medo, não é esperança e, ainda assim, é mecânica afetiva capaz de alimentar o paradoxal desejo de servidão?

Ressaltamos, antes de prosseguir, que as ideias e paixões que apresentamos a seguir podem povoar a imaginação das multidões mais servis, mas isso não significa que o façam necessariamente. Apresentaremos algumas faces e traços da servidão que, conjuntamente com o medo e a esperança, podem sustentar o desejo de servir, o que não significa que estejam presentes em todas as manifestações do poder tirânico ou que sejam essenciais para sua manutenção.

4.5.1

O amor ao tirano

A imitação afetiva explica a alegria que acompanha a ideia de alguém que amamos afetado de alegria⁵⁹¹. O amor explica de forma simples o desejo pelo bem de outrem⁵⁹². Se, ainda que na ausência de nenhum afeto primário, por outros por quem não experimentamos nenhum afeto prévio, Espinosa admite a possibilidade de um homem ser capaz de colocar a alegria alheia acima da própria

⁵⁹¹ “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza...” EIII, prop.21

⁵⁹² “Esforçamo-nos por afirmar, quanto a nós e à coisa amada, tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de alegria; e contrariamente, por negar tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de tristeza.” EIII, prop. 25

busca pelo que lhe é útil⁵⁹³, maior será este desejo de agradar o outro quanto mais tivermos amor por este outro.

Nosso filósofo, em consequência da mecânica da imitação afetiva, não prevê somente a ambição de agradar o outro⁵⁹⁴, mas admite expressamente que é possível fazê-lo com tal zelo “que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio.”⁵⁹⁵ A ambição de fazer o que imaginamos que os outros veem com alegria pode suplantar a própria busca pela alegria individual, e, podemos concluir que, tanto maior será esta ambição quanto mais nos alegremos por imitação com a alegria do outro, ou seja, quanto mais tivermos amor pelo outro.

Espinosa nos fala da ambição de fazer o que imaginamos alegrar ao vulgo, ainda que por este não tenhamos nenhum outro afeto prévio, pelo simples fato de que nos alegramos também ao imaginar outras coisas semelhantes a nós afetadas de alegria. Ora, por força da imitação afetiva, tanto maior será nossa alegria com a imagem da alegria alheia tanto mais tenhamos por esta um afeto prévio de amor. Donde podemos concluir que nos esforçaremos com maior afincamento por alegrar alguém que amamos, do que por alegrar alguém para com quem não nutrimos nenhum outro afeto.

Neste sentido, não é difícil identificar o quanto pode ser útil ao soberano ser amado pelos seus súditos. O que distingue o desejo de servir é justamente a alegria passiva que acompanha a servidão, a imaginação de alguma alegria em realizar o que é considerado bom e útil pelo outro, o soberano ou o direito civil. Espinosa trata claramente no *Tratado Teológico-político* da imagem que deve manter o soberano perante seus súditos de modo que seja por estes admirado:

Daqui se conclui o seguinte: em primeiro lugar, que o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, **este terá de possuir algo de**

⁵⁹³ “Esse esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar aos homens, chama-se ambição, **sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio.**” EIII, prop. 29, escólio (grifo nosso)

⁵⁹⁴ “Nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam.” EIII, prop. 29

⁵⁹⁵ EIII, prop. 29, escólio

superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim.⁵⁹⁶ (grifo nosso)

O soberano deve ser visto por seus súditos com qualidades especiais, uma pessoa digna de admiração. Estamos aqui diante, portanto, de uma forma específica de amor que pode estreitar os laços de obediência e alimentar a servidão nas mentes da multidão: a adoração, o amor por aquele a quem se tem admiração⁵⁹⁷. O soberano adorado encontra mais facilmente o consentimento da multidão que lhe venera, e a obediência mais poderosa pois permeada por alegrias passivas⁵⁹⁸.

Podemos citar aqui, como exemplo, a figura de Moisés na fundação do Estado Hebraico. Num primeiro momento, depois de fugido do Egito, todo o povo hebraico se submete imediatamente à vontade de Deus, numa teocracia. No entanto, diz Espinosa, o povo se apavora ao ouvir o estrondo da voz de Jeová, “ouviram de tal maneira atônitos a palavra de Deus que julgaram ter chegado o fim de seus dias”⁵⁹⁹, então os hebreus aboliram o primeiro pacto, firmado diretamente com Deus, e “transferiram por completo para Moisés o seu direito de interpelar Deus e interpretar seus éditos”⁶⁰⁰. O povo hebraico deixa nas mãos de Moisés a tarefa de comunicar-se diretamente com Deus e governar segundo a Sua vontade. Assim, Moisés passa a diferenciar-se dos demais cidadãos, é tido como governante que tem a característica especial de comunicar-se diretamente com Deus. O consentimento lhe vem, então, permeado pela crença religiosa e pela adoração.

É mais fácil “reinar sobre os ânimos” quando se constrói na imaginação da multidão a admiração pela figura do soberano dotado de virtudes extraordinárias. A adoração leva a multidão a alegrar-se com a obediência ao ponto de coloca-la acima de seus interesses individuais. E tal admiração pode ser construída no imaginário coletivo da multidão fazendo-se acompanhar a pessoa do soberano por uma série de crenças e um cerimonial próprio que lhe distingam dos

⁵⁹⁶ TTP, cap. V, pg. 86

⁵⁹⁷ E III, definição dos afetos, 10

⁵⁹⁸ “aquele ou aqueles que tiverem o poder soberano devem fazer com que os demais (ou todos) acreditem na superioridade desse poder. Não basta a lei, é preciso a crença. Sem a fé na superioridade do detentor do poder (rei, patrícios, povo), a *multitudo* jamais se submeterá e jamais obedecerá.” CHAÚÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.195

⁵⁹⁹ TTP, cap. XVII, pg.257

⁶⁰⁰ TTP, cap. XVII, pg. 257

outros homens. Vestimentas próprias, gestos e palavras de reverência, tudo que possa diferenciar o soberano de qualquer cidadão comum⁶⁰¹.

Mais uma vez, aqui encontramos no pensamento espinosano uma ressonância das análises de Maquiavel. O autor florentino, como o vimos, admitindo a hipótese do príncipe não ser amado pelos súditos ressalta, no entanto, que este deve evitar ser odiado e desprezado⁶⁰². Numa construção muito próxima da que destacamos acima nas palavras de Espinosa, Maquiavel ressalta que o príncipe deve sustentar para si próprio uma figura de virtudes aos olhos de seus súditos:

A um príncipe, portanto, não é necessário ter de fato todas as sobreditas qualidades, mas é muito necessário parecer tê-las; assim, ousarei dizer isto: que, tendo-as e observando-as sempre são danosas, e parecendo tê-las são úteis; como parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo: mas estar com o ânimo predisposto, para que necessitando não sê-lo, tu possas e saibas ser o contrário.⁶⁰³

Assim como Espinosa, Maquiavel antes dele afirma a importância da imagem virtuosa do soberano aos olhos dos súditos. Aquele que é admirado é, aos olhos dos súditos, mais digno de obediência e mais propenso a ser adorado. Maquiavel reconhece que, na política, nem sempre o príncipe deve guardar consonância com as qualidades morais que espousa, mas frente aos súditos deve, tanto quanto possível, sempre tentar parecer tê-las.

Assim como Espinosa fala do soberano que deve esforçar-se para que o vulgo o julgue superior aos demais homens, Maquiavel enuncia a importância do príncipe parecer virtuoso, ainda que seja igualmente necessário a este saber despojar-se destas virtudes quando necessário⁶⁰⁴.

A imagem virtuosa do tirano construída na imaginação da multidão e a adoração deste como afeto capaz de incitar a obediência servil é tema que

⁶⁰¹ “Tiranos, reis e oligarcas sabem que a plebe pode adquirir força para derrubá-los. Esse saber engendra efeitos necessários: o esforço para manter a plebe dispersa e desorganizada (...) emprego de cerimônias e ritos que teatralizam a política e reiteram a distância entre a plebe e os governantes.” CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa* São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pg.169/170.

⁶⁰² MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe...* cap. XVII e XIX

⁶⁰³ MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe...* cap. XVIII, pg.173

⁶⁰⁴ Merleau-ponty em sua *Note sur MAQUIAVEL* aprofunda a análise desta aparência virtuosa do príncipe em MAQUIAVEL analisando a repercussão própria das ações históricas e o julgamento da maioria dos homens pelas aparências. Sobre o tema: Merleau-Ponty, Maurice. « *Note sur MAQUIAVEL* », in *Signes*, Gallimard, 1985, também disponível em <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article1002>, acessado em 23/09/12

retorna no século XX na análise de Wilhelm Reich, ao tratar especificamente do papel da figura do fúher no estado nazista alemão, em sua obra *Psicologia de massa do fascismo*. Embora não seja o argumento central da reflexão do autor, Reich reconhece na figura de Hitler no imaginário coletivo um fator de identificação da massa com o ideário nazista e, portanto, de sua obediência voluntária. É a identificação com a pessoa do fúher, associada à construção de sua figura como encarnação dos ideais da nação e figura paterna, ao mesmo tempo protetor e dono de maior sabedoria, que incute na multidão o desejo de servir-lhe. A observação histórica do comportamento das massas em qualquer manifestação nazista deixa clara a adoração pelo fúher que subjaz à toda a ideologia nacional-socialista da época. Neste sentido diz Wilhelm Reich:

Para a psicologia de massa, o chefe (fúher) nacionalista representa a encarnação da nação. É apenas na medida em que esse chefe encarna a nação, em conformidade com os sentimentos da massa, pode instaurar-se em relação a ele um laço pessoal. Na medida em que ele consegue despertar nas massas laços afetivos familiares historicamente preponderantes, fica a ser do mesmo lance uma figura paterna, ou seja que concentra em si todas as posições afetivas primitivamente adotadas em relação ao pai, severo, mas também protetor e representativo (pelo menos representativo na imaginação da criança). Frequentemente ouviam-se partidários do nacional-socialismo, com os quais se falava do caráter insustentável, devido às suas contradições, do programa do NSDAP, dizer que Hitler entendia muito melhor do assunto, que ele encontraria todas as soluções. Vemos assim exprimir-se claramente a posição infantil da busca de uma proteção junto ao pai⁶⁰⁵

A identificação com o tirano, o amor pelo fúher, que, segundo Reich, reproduz os laços afetivos familiares, a inscrição no imaginário coletivo da figura de um governante que tem todas as respostas e encarna em si mesmo os anseios e valores de toda a nação são ideias e afetos da servidão voluntária. E no século XX, com o nazismo, assim como afirmara Espinosa no século XVII, e Maquiavel antes dele, não se trata da realidade de um homem que encarna todas essas qualidades, mas da ideia deste homem na imaginação da multidão. Reich destaca que “a importância sociológica de Hitler provém, não da sua personalidade, mas da significação que lhe dão as massas.”⁶⁰⁶

Já vimos que é a imaginação que explica o paradoxo do desejo de servir e um dos traços desta imaginação passa pela imagem adorada do tirano. A

⁶⁰⁵ REICH, Wilhelm. *Psicologia de massa do fascismo*, Porto: publicações escorpião, 1974, pg 61

⁶⁰⁶ REICH, Wilhelm. *Psicologia de massa do fascismo*, Porto: publicações escorpião, 1974, pg 40

servidão voluntária se justifica na imaginação do soberano como sujeito de qualidades especiais, sujeito de virtudes e conhecimento superior, objeto de admiração, de adoração, de amor servil.

4.5.2

Do um ao outro, da semelhança ao ódio

Vimos que a imitação afetiva é a mecânica que tece a sociabilidade pela identificação de afetos entre coisas semelhantes. Diz Espinosa:

Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.” EIII, prop. 27

No entanto, se é a imaginação do afeto alheio que produz em nós, por imitação, um afeto semelhante, é preciso destacar que, a maioria das vezes, a distinção do que são “coisas semelhantes a nós” também se dá no campo imaginativo. O critério de semelhança, fundamental à gênese da imitação afetiva, é, na maioria das vezes, um critério forjado na imaginação.

Já vimos que a maioria dos homens, na maior parte do tempo está imersa na imaginação, e, embora homens guiados pela razão possam reconhecer seus semelhantes pelas ideias adequadas da conveniência ou não de seus encontros, em geral é no campo das ideias inadequadas da imaginação que os homens distinguem o que é, ou não, semelhança capaz de ensejar a imitação afetiva. Se a política se instaura no campo da imaginação, podemos assinalar que a própria sociabilidade e a constituição da multidão também está inexoravelmente mergulhada nas ideias inadequadas, e nas paixões próprias da imaginação.

Na ausência de qualquer afeto prévio - diz Espinosa tratar-se do encontro com coisa “que não nos provocou nenhum afeto” - somente o reconhecimento da semelhança é o liame capaz de ensejar a imitação afetiva. Deixado a cargo da imaginação, e tendo a imitação afetiva função de vínculo de sociabilidade constituinte da multidão, o critério de semelhança pode ser erigido à função de distinção da pertença ou não a uma determinada sociedade. A construção imaginária da identidade de uma determinada nação, ou povo, ou raça pode imbricar-se de tal modo com a construção imaginária da noção de “coisas

semelhantes a nós”, que seus indivíduos constituintes tornem-se incapazes até de experimentarem qualquer imitação afetiva com indivíduos de outra nação, ou povo, ou raça. Lembremos aqui, por exemplo, que o argumento da distinção biológica das raças sempre funcionou a favor do racismo.

Se a noção de semelhança é constituída na imaginação, esta vem necessariamente também acompanhada da identificação do “não-semelhante”. A imitação afetiva, ao contrário de ser entendida como uma mecânica da sociabilidade entre todos os homens, pode restringir-se por critérios imaginativos restritivos da própria noção de “coisas semelhantes à nós”. A imaginação coletiva do que constituiria o critério de semelhança capaz de ensejar a imitação afetiva, pode conduzir uma sociedade a constituir-se segundo o mais amplo espectro de integração e não discriminação, ou embasar as mais cruéis formas de segregação.

Ressalte-se que, ao abordarmos o tema do “não-semelhante” não estamos, ainda, tratando do ódio. Imaginar outro homem como “não-semelhante” não é, necessariamente, odiá-lo, mas, o que é mais cruel, ser-lhe totalmente indiferente, é a incapacidade de experimentar afetos comuns. A cisão constituída pela restrição do que imaginamos por “coisas semelhantes a nós” instaura o mais alto grau da alteridade, o outro, ao qual é negada qualquer semelhança, é negada qualquer relação de imitação afetiva, tornam-se indiferentes a sua alegria ou a sua tristeza, seus desejos e seu sofrimento. Uma sociedade racista, pior que odiar a outra raça, nega-lhe a própria humanidade ou considera-a diferente e inferior por natureza.

Espinosa se aproxima explicitamente desta nossa análise sobre a construção imaginativa dos critérios de semelhança capazes de ensejar a sociabilidade ao tratar do tema da identidade nacional. Diz o filósofo:

Mas a natureza não cria nações, cria indivíduos, e estes são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados. Só estes dois últimos aspectos, as leis e os costumes, podem fazer com que cada nação tenha uma índole particular, condições específicas e, enfim, preconceitos próprios.⁶⁰⁷

Já dissemos que a constituição da potência coletiva da multidão é também a constituição de um imaginário coletivo, uma série de ideias, práticas e

⁶⁰⁷ TTP, cap.XVII, pg.273

afetos comuns que formam o *ingenium* coletivo de um determinado grupo social. A pertença a uma nação ou grupo social, como afirma nosso filósofo, passa, então, pela comunhão com estas “leis e costumes”, esta “índole particular” de uma multidão específica. E da mesma forma, pelas mesmas razões, a distinção daqueles que não lhe fazem parte está justamente na não identificação com essas suas “condições específicas” ou “preconceitos próprios”.

Tudo que foi dito no início deste capítulo sobre a ordem simbólica coletiva que constitui a imaginação da multidão, e o *ingenium* coletivo composto de ideias, paixões e práticas comuns, ganha agora sentido na construção imaginária da semelhança e da unidade de uma determinada sociedade. Nosso filósofo reconhece um exemplo histórico desta mecânica de construção de uma identidade coletiva, através de hábitos e um imaginário comum, na constituição do povo hebreu e sua auto-denominação como povo eleito por Deus⁶⁰⁸. Mais uma vez, o exemplo do povo hebraico, analisado por Espinosa, pode ser ilustrativo. No capítulo 3 do *Tratado Teológico Político* o filósofo estuda como a crença de ser um povo eleito por Deus, assim como ritos e práticas comuns, como a circuncisão, serviram para manter coeso o povo hebraico.

Ideia que acompanha, muitas vezes, a constituição da semelhança e da identidade de uma nação ou grupo social é a de sua superioridade frente aos demais grupos sociais. A construção imaginária do *ingenium* coletivo, das ideias e práticas comuns, pode ser acompanhada da ideia de qualquer traço que distinga esta sociedade como melhor que os “não-semelhantes”, ou, como no caso do povo Hebraico, predileta de Deus.

Antes de prosseguirmos, cabe aqui uma ressalva. A constituição de um *ingenium* coletivo é inerente a qualquer organização social, mesmo a mais livre e democrática multidão compartilha de uma história comum, uma língua comum, hábitos comuns, enfim, ideias, paixões e práticas que constituem a própria identificação e semelhança entre seus indivíduos constituintes. O *ingenium* coletivo não é, por si só, expressão de segregação e servidão, pelo

⁶⁰⁸ « Les Hébreux définissent ainsi leur identité dans l’imaginaire, en s’attribuant en exclusivité le nom de *filios Dei*. Cette identité est celle d’un peuple, de l’histoire mythique d’une nation qui, au-delà des individus mortels qui la composent, s’affirme dans sa substance imaginaire comme indestructible, éternelle. » BOVE, Laurent. *Stratégie du conatus...* pg.200

Dados os limites e o recorte temático deste trabalho optamos por não aprofundarmo-nos no tema do Estado Hebreu. Sobre o assunto, remetemos o leitor, além da leitura do próprio TTP, a: BALIBAR, Etienne. *Spinoza et La politique...* pgs.55 a 63, BOVE, Laurent. *Stratégie du conatus...* cap. VIII.

contrário é inerente à toda multidão, como expressão de seus laços sociais constituintes.

No entanto, se as ideias e os hábitos comuns servem como instrumentos para impor a uniformidade ao invés de expressarem a multiplicidade de uma multidão, se os critérios de identificação e semelhança ao invés de constituírem laços de solidariedade semeiam a discriminação e o ódio ao diferente, se o *ingenium* coletivo afirma-se não como imaginário da união, do respeito, da amizade, mas como discurso da segregação e da superioridade sobre o outro, estamos diante de uma multidão servil.

Assim, é própria da servidão a ideia de fazer da unidade uniformidade. Discurso da inversão da relação imanente de causa e efeito do *ingenium* coletivo fazendo deste, não a expressão da constituição da multidão, mas conjunto de ideias e práticas que devem lhe dar causa e determinar sua forma. A identificação da semelhança passa a ser imposição de um mesmo conjunto de hábitos e crenças que devem ser observados pelos cidadãos para que estes sejam identificados como semelhantes, como membros de uma mesma nação ou um mesmo povo, e não o contrário, a expressão imanente desta constituição coletiva. A multiplicidade de singularidades da multidão é reduzida pela imaginação servil à busca pela semelhança na uniformidade.

Mas, já o afirmamos, a constituição da identidade é também a constituição da alteridade. Fixados no discurso tirânico da uniformidade, os critérios da semelhança identificam aqueles que são parte da nação, ou do povo ou da raça, ao mesmo tempo em que determinam quem são os “não-semelhantes”, os membros de outras nações, outros povos, outra raça: os outros. E se os critérios de semelhança constituem relações de composição entre os indivíduos constituintes da multidão, eles também servem para identificar os outros segundo sua própria pertença à outras nações, outros povos ou outras raças.

Vale ressaltar, a título exemplificativo, que Espinosa atribui a coesão do povo hebraico não só ao seu *ingenium* comum, mas ao fato de manter-se distinto, por tais práticas, de todas as outras nações. A alteridade em relação a todas as demais nações manteve o povo hebraico unido, tanto quanto a sua comunhão interna de ideias e ritos⁶⁰⁹.

⁶⁰⁹ “O próprio fato de terem subsistido, apesar de andarem há tantos anos dispersos e sem um Estado, não é para admirar, visto que se apartaram de qualquer nação e atraíram sobre si o ódio de

Nosso filósofo nos apresenta uma forma de associação afetiva que segue esta imaginação da semelhança entre os indivíduos que comungam de um *ingenium* comum, distintivo de uma determinada nação ou grupo social. Não só os semelhantes se reconhecem partes de um mesmo grupo social ou nação, mas identificam também os outros como partes de outros grupos ou nações. Como já o dissemos, a imaginação da semelhança é também identificação do “não-semelhante”, e estes critérios imaginativos guiam uma associação afetiva capaz de tornar coletivo um afeto individual, capaz de disseminar a todo um grupo social ou uma nação um afeto experimentado individualmente por um só membro deste. Diz Espinosa:

Se alguém foi afetado, de alegria ou de tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da ideia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse outro, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo. EIII, prop. 46

A imitação afetiva, como mecânica da sociabilidade, depende do reconhecimento das “coisas semelhantes a nós”. O critério de semelhança capaz de ensejar a imitação afetiva é, na maioria das vezes, uma construção imaginária. A constituição de uma identidade nacional ou distinção de um grupo social passa pela comunhão de ideias, afetos e práticas inscritos na imaginação coletiva, no *ingenium* coletivo, e esta pertença a nações ou grupos sociais distintos é capaz de coletivizar afetos individuais. Está traçado o caminho para a constituição de uma multidão servil unida pelo ódio ao diferente.

Se, até aqui, tratamos de reconhecimento da semelhança e discriminação do “não-semelhante”, com esta última noção espinosana de coletivização dos afetos individuais, chegamos à possibilidade do ódio ao diferente, o ódio aos membros de outra nação ou grupo social, que independe de qualquer encontro com o outro, mas está embasado apenas na pertença deste ao grupo social diferente.

A ideia de semelhança, as ideias, afetos e práticas comuns podem ser reforçados por um ódio comum. A construção do discurso da identidade de um grupo social pode ser reforçada pelo discurso de construção da alteridade, da

todas elas, não apenas pelos ritos exteriores, que são contrários aos das outras gentes, mas também pelo sinal da circuncisão, que conservam religiosamente. A experiência, de resto, ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos judeus” TTP, cap. III, pg.64

identificação de quem são os outros e pelo ódio ao diferente. É ideia útil à constituição de uma multidão servil, posto que imersa na tristeza do ódio, a noção de um inimigo comum.

A ideia de um inimigo comum, a distinção de membros de outras nações, outras raças ou outros grupos sociais, é capaz de unir uma multidão em uma série de afetos e desejos comuns, derivados do ódio. Desde o esforço por fazer mal aquele que se odeia⁶¹⁰, até a alegria triste de vê-lo destruído.⁶¹¹ Uma multidão pode ser reunida e instigada a afirmar a sua própria servidão, seu próprio aprisionamento na tristeza, imaginando tratar-se da afirmação da sua identidade e da sua libertação de um inimigo comum⁶¹².

Estamos diante, portanto, de dois movimentos que se complementam na servidão: primeiro o discurso de constituição da semelhança no *ingenium* coletivo, visando não a afirmação da multiplicidade da multidão mas a constituição da uniformidade, é a imposição rígida de práticas e ideias que devem ser compartilhadas pelos indivíduos constituintes daquele grupo social, seguida da afirmação de superioridade destes sobre os outros grupos sociais. A partir daí tem-se, concomitantemente, a construção da alteridade, da figura do outro que, como “não-semelhante”, pode ser discriminado, odiado e até destruído sem qualquer traço de comiseração.

O tema do semelhante e da alteridade na política nos remete ao pensamento de Carl Schmitt, para quem a dicotomia amigo-inimigo é constitutiva da política⁶¹³. O inimigo que constitui a política, em Schmitt, é o inimigo público, posto que designado pelo soberano ou pelo Estado como tal. É o inimigo político,

⁶¹⁰ “Aquele que odeia alguém se esforçará por fazer-lhe mal, a menos que tema que disso advenha, para si próprio, um mal maior...” EIII, prop.39

“Quem imagina que aquilo que odeia é afetado de tristeza se alegrará; se contrariamente, imagina que é afetado de alegria, se entristecerá; e um ou outro desses afetos será maior ou menor à medida que o seu contrário for, respectivamente, maior ou menor na coisa odiada.” EIII, prop. 23

⁶¹¹ “Quem imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará.” EIII, prop.20

“A alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza de ânimo” EIII, prop. 47

⁶¹² Da mesma forma serve de traço de unidade de uma multidão qualquer atrair para si o ódio de outros. Neste sentido, vale citar novamente o que diz Espinosa sobre o povo judeu: “A experiência, de resto, ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos judeus.” TTP, cap.III, pg.64

⁶¹³ “A dicotomia constitutiva da política é a oposição amigo-inimigo” CHAUÍ, Marilena. *O retorno do teológico-político...*

aquele com quem o conflito não encontra nenhuma mediação e impõe a guerra até a sua neutralização, submissão ou extermínio⁶¹⁴.

O estrangeiro, a alteridade daquele que nega um determinado modo de vida, eis o inimigo schmittiano⁶¹⁵. E a autonomia da distinção entre amigo e inimigo, frente a outras distinções, como a de cunho moral (bom e mau), ou a de cunho estético (belo e feio), é, para o autor, a afirmação da própria autonomia do político. Diz Schmitt:

A natureza objetiva e a autonomia intrínseca do político já se mostram nesta possibilidade de separar uma tal contraposição específica como a de amigo-inimigo de outras diferenciações e de compreendê-la como algo independente.⁶¹⁶

A noção de alteridade, o que dissemos acerca do “não-semelhante” em Espinosa, em Schmitt assume o papel de inimigo que deve ser repellido, combatido, e cuja caracterização é intrínseca ao próprio conceito de política. A reflexão sobre o ódio ao outro, que em Espinosa caracteriza afeto próprio da servidão, em Schmitt é constitutiva da política. Neste universo, em que a oposição amigo-inimigo é distintiva da política, a guerra é um pressuposto sempre presente na política schmittiana, tida sempre como uma possibilidade real a determinar o comportamento político⁶¹⁷. E frente a possibilidade sempre real da guerra encontramos a possibilidade sempre real do estado de exceção, e chegamos ao conceito de soberano em Schmitt como aquele que decide sobre a exceção⁶¹⁸.

Ao contrário de Espinosa para quem, como vimos em nosso item 2.1, toda teologia é política mas nem toda política é teológica, Schmitt propõe uma compreensão teológica da política, fundada na ideia do soberano como aquele que decide sobre a exceção, da mesma maneira que Deus, para a teologia, decide

⁶¹⁴ CHAÚÍ, Marilena. *O retorno do teológico-político...*

⁶¹⁵ “O caso extremo do conflito só pode ser decidido pelos próprios interessados; a saber, cada um deles tem de decidir por si mesmo, se a alteridade do estrangeiro, no caso concreto do conflito presente, representa a negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido, para a preservação da própria forma de vida, segundo sua modalidade de ser.” SCHMITT, Carl. *O conceito do político*, Petrópolis: Vozes, 1992, pg.52

⁶¹⁶ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*, Petrópolis: Vozes, 1992, pg.53

⁶¹⁷ “A guerra não é, absolutamente, fim e objetivo, sequer conteúdo da política, porém é o *pressuposto* sempre presente como possibilidade real, a determinar o agir e o pensar humanos de modo peculiar, efetuando assim um comportamento especificamente político.” SCHMITT, Carl. *O conceito do político*, Petrópolis: Vozes, 1992, pg.60

⁶¹⁸ “ a idéia de que a guerra é o locus por excelência de manifestação do político, não só porque é pura ação como também porque nela se explicitam, de um lado, a essência do político como oposição entre amigo e inimigo e, de outro, a essência da soberania como poder de decisão nas situações de exceção.” CHAÚÍ, Marilena. *O retorno do teológico-político...*

sobre o milagre⁶¹⁹. Numa concepção transcendente do poder político, o soberano schmittiano decide sobre os limites de aplicação da ordem jurídica vigente e as situações em que esta deve ser suspensa⁶²⁰. Schmitt apoia toda a ordem jurídica numa decisão do soberano que pode, a qualquer tempo, e por isso mesmo, suspendê-la e instaurar a exceção⁶²¹. Neste sentido, o ódio e o discurso da transcendência de um soberano que, para Espinosa, constituem o campo da servidão, para Schmitt são constitutivos da própria política.

Infelizmente, o século XX nos fornece um exemplo da lógica de guerra e ódio impregnada na oposição política amigo-inimigo pregada por Schmitt. Wilhelm Reich, ao analisar o estado nazista alemão, destaca o papel central da teoria racial do nacional-socialismo, teoria de afirmação de um inimigo comum na alteridade, teoria de guerra:

A charneira em volta da qual se articula a teoria fascista alemã é a sua teoria racial. O programa econômico daquilo a que se chamou os 25 pontos não aparece na ideologia fascista senão como um meio de selecionar a raça germânica e de a proteger de eventuais cruzamentos, que segundo a opinião dos nacional-socialistas significam sempre o declínio da “raça superior”. Mais ainda, a decadência de uma civilização proviria igualmente do cruzamento de raças. O mais nobre dever de uma nação, por consequência, é “conservar a pureza da raça e do sangue”, para cumpri-lo, é necessário estar pronto a todos os sacrifícios.(...) essa teoria é transposta por todos os meios para a prática sob a forma de perseguição aos judeus e repercute-se desse modo na história.⁶²²

Com o nazismo a humanidade viu, na experiência histórica, a materialização mais radical e cruel desta lógica da servidão ancorada num ódio comum, que analisamos acima em termos espinosanos. A potência da imaginação, ao engendrar o desejo de servir no próprio *ingenium* da multidão, sustentou no regime nazista, tirania e ódio abraçados pelo povo alemão, e a servidão reforçada pela crença numa superioridade racial e pelo ódio ao diferente, ódio levado ao extremo do extermínio.

⁶¹⁹ “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia.” SCHMITT, Carl. *Teologia política*, Belo Horizonte: Del Rey, 2006, pg. 35

⁶²⁰ “Ele [o soberano] decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in Toto*.” SCHMITT, Carl. *Teologia política*...pg. 8

⁶²¹ “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma.” SCHMITT, Carl. *Teologia política*...pg.11

⁶²² REICH, Wilhelm. *Psicologia de massa do fascismo*, Porto: publicações escorpião, 1974, pg 73

4.5.3

Muitos meios de dominação

Já vimos que a ambição de dominação acompanha inevitavelmente a mecânica da imitação afetiva. Sendo mais intensos os afetos experimentados coletivamente do que aqueles individuais, os homens são levados a esforçarem-se para que os outros amem o que eles próprios amam e odeiem o que eles próprios odeiam. Decorre da própria imitação afetiva a ambição de impor aos outros seu próprio sistema de valores, seu próprio critério de bem e mal.

Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém abomina aquilo que amamos, ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo.(...)

Corolário. Disso, e da prop. 28, segue-se que cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia. (...)

Escólio. Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição (...). Vemos, assim, que cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria... EIII, prop. 31

A obediência consiste justamente em aquiescer ao critério de bem e mal alheio, “a vontade constante de cumprir aquilo que é bom”⁶²³ segundo as ordens emanadas por outrem. Neste sentido, é o soberano aquele que tem a mais forte ambição de dominação. Sendo o maior poder aquele de reinar sobre os ânimos⁶²⁴, o soberano deseja a todo tempo que todos vivam segundo o que ele próprio ama ou odeia, segundo a sua própria inclinação.

E, nesse sentido, Espinosa diz que é também nas mãos do soberano que estão os mais poderosos meios de implementação da ambição de dominação. É o soberano aquele que detém o maior poder de governar os ânimos de seus súditos, de acordo com seus próprios critérios de bem e mal, e o maior poder de fazer com que a multidão ame ou odeie o que ele assim desejar.

⁶²³ TP, cap. II, parágrafo 19

⁶²⁴ TTP, cap. XVII, pg. 252

os ânimos estão de certo modo sob o poder do soberano, o qual dispõe de **muitos meios** para fazer com que a grande maioria dos homens acredite, ame ou odeie o que ele quiser.⁶²⁵ (grifo nosso)

Tendo já destacado que o maior poder consiste, não na coação pela violência ou na submissão pelo medo, mas no consentimento que advém do governo dos ânimos, nosso filósofo destaca que estão nas mãos do soberano “muitos meios” para dominar os ânimos da maioria dos homens. Espinosa faz aqui uma associação importante entre poder político e poder ideológico, o soberano é aquele que detém o exercício do *imperium* e este vem acompanhado de “muitos meios” de influenciar os ânimos.

Já ressaltamos o ciclo vicioso que se estabelece entre *ingenium* da multidão e exercício do poder político ao introduzirmos, no nosso item 4.2, a temática da obediência política. Vimos então que é a obediência que sustenta o governante e que esta tem seu caráter democrático ou servil determinado pelo próprio *ingenium* da multidão. Naquele ponto destacamos que nossa análise se focaria no primeiro movimento deste ciclo vicioso que se estabelece entre *ingenium* da multidão e exercício do poder político: a obediência política, movimento pelo qual o *ingenium* da multidão determina a forma mais democrática ou mais tirânica de exercício do poder político.

Chegamos agora ao segundo movimento deste mesmo ciclo onde, no sentido inverso, o soberano exerce influência sobre o *ingenium* da multidão. Espinosa coloca nas mãos do soberano não apenas o exercício do poder político, mas “muitos meios” de exercer poder sobre os ânimos, poder sobre o *ingenium* da multidão. O reverso da relação pela qual a obediência sustenta o soberano é o poder do soberano de, através de muitos meios, incutir e alimentar a obediência nas mentes e corpos da multidão.

Se, por um lado, como já vimos ao tratar da obediência política, o destino do soberano está nas mãos da multidão, por outro lado, estão nas mãos do soberano muitos meios de levar a multidão a amar ou odiar que ele mesmo ama ou odeia, e de incutir nos ânimos de seus súditos a vontade constante de cumprir suas ordens.

Nosso filósofo destaca ainda que, este poder do soberano sobre os ânimos de seus súditos nem sempre é explícito, mas podem existir meios de

⁶²⁵ TTP, cap. XVII, pag. 252

governar os ânimos que não passem por ordens diretas, exerçam-se implicitamente, porém sempre sob sua autoridade. Espinosa chega a aceitar a total submissão dos súditos ao direito do Estado, alienados de sua capacidade de julgamento individual, homens que não tem outras ideias ou afetos que aqueles que estão de acordo com o direito do Estado.

E, se bem que esses sentimentos **não surjam diretamente por ordem do soberano**, muitas vezes, como a experiência abundantemente confirma, eles **surgem, no entanto, por força de sua autoridade e sob a sua orientação**, isto é, em virtude do seu direito. Daí que possamos conceber, sem violentar minimamente a inteligência, homens que não acreditem, odeiem, desprezem ou sejam arrebatados por qualquer outro sentimento a não ser em virtude do direito do Estado.⁶²⁶ (grifo nosso)

Não é necessário repetirmos aqui as ressalvas que já fizemos acerca dos limites do poder do Estado, face ao próprio direito natural de seus cidadãos, sobre o tema remetemos o leitor a nosso capítulo 2, item 2.2. Nos interessa destacar aqui o poder do soberano em governar os ânimos de seus súditos, e a afirmação espinosana de que está nas mãos daquele muitos meios de dominação dos ânimos, inclusive meios que não necessitam de ordens expressas mas podem submeter a totalidade das ideias e afetos dos súditos.

O poder de reinar sobre os ânimos é o poder de incutir ideias e afetos no *ingenium* da multidão, capazes de legitimar a obediência sem a necessidade do recurso à coerção. Já vimos que o desejo de servir mantém-se pela imaginação de algo de bom na obediência servil, ou seja, no mascaramento da própria servidão por um conjunto de ideias e afetos imaginativos que afirmam alguma alegria passiva na obediência, nem que seja a barganha de abraçar um mal menor para evitar um outro maior imaginado na desobediência. Este tema da reflexão espinosana pode aproximar o pensamento de nosso filósofo dos debates acerca da ideologia na teoria marxista séculos depois.

A ideologia, na teoria marxista, tem a função de escamotear, esconder a luta de classes, fantasiar a dominação sob as vestes da legitimidade do e da participação no poder, ocultar e dissimular a divisão de classes sob a afirmação da igualdade formal⁶²⁷. Se aproximarmos a noção de soberano em Espinosa à de

⁶²⁶ TTP, cap. XVII, pag. 252

⁶²⁷ “Por esse motivo, o papel específico da ideologia como instrumento da luta de classe é impedir que a dominação e a exploração sejam percebidas em sua realidade concreta. Para tanto, é função da ideologia dissimular e ocultar a existência das divisões sociais como divisões de classe,

classe dominante em Marx, tendo em vista que ambos os conceitos designam aquele(s) que exerce(m) o poder político e exerce(m) o poder sobre os ânimos da multidão, podemos aproximar o debate espinosano acerca do paradoxal desejo de servir do debate marxista acerca da ideologia.

Reconhecemos as limitações da aproximação entre Espinosa e Marx, sobretudo porque no primeiro não encontramos nada próximo das análises marxistas acerca das relações de produção capitalistas, da organização social em infraestrutura e superestrutura, e o longo debate acerca da relação entre elas, e outros conceitos marxistas fundamentais. No entanto, no que concerne ao debate marxista acerca da ideologia, julgamos poder encontrar em Espinosa algumas ideias que já antecipavam a problemática que, séculos depois, será desenvolvida pelos marxistas⁶²⁸.

Uma temática que, no século XX, dois autores marxistas desenvolvem, muito próximos do que Espinosa já apontara acerca do poder do soberano sobre os ânimos, é justamente a afirmação espinosana dos “muitos meios” pelos quais o soberano pode exercer seu poder sobre o *ingenium* da multidão. Nosso filósofo afirma a possibilidade do soberano exercer seu governo sobre os ânimos de seus súditos por outros meios que não as ordens diretas, ou seja, não é apenas através do direito que o soberano pode exercer a sua autoridade ou orientação. Esta reflexão espinosana, no século XVII, já abre espaço para o que, no século XX, Antonio Gramsci pensa como “sociedade civil” e Louis Althusser desenvolve como “Aparelhos ideológicos de Estado”. Tomando como ponto de partida nossa aproximação entre o papel da imaginação no paradoxal desejo de servidão em Espinosa, e o papel da ideologia na teoria marxista, podemos ver, já em Espinosa, com sua afirmação sobre os “muitos meios” pelos quais o soberano pode exercer seu poder sobre os ânimos da multidão, uma antecipação do que Gramsci e Althusser desenvolvem acerca do tema.

escondendo, assim, sua própria origem. Ou seja, a ideologia esconde que nasceu da luta de classe para servir a uma classe na dominação.” CHAUI, Marilena. *O que é Ideologia*, 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2008, pg.96

⁶²⁸ Sobre a possibilidade de aproximação entre os pensamentos espinosano e marxiano, vale destacar que Marx sabidamente foi leitor e admirador de Espinosa. Destacamos ainda que a aproximação entre os dois autores é feita, em outros termos, por Antonio NEGRI em seu *O Poder constituinte*. “Ao contrário, em outra tradição da metafísica moderna, de MAQUIAVEL a Espinosa e Marx, é certamente absoluto o processo que se desenvolve na dinâmica do poder constituinte, sem que este caráter absoluto jamais se faça totalitário.” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*...pg.48

O autor marxista italiano desenvolve sua análise da chamada superestrutura definindo-a como dividida em sociedade civil e sociedade política. A primeira seria composta por diversas instituições e meios de exercer a direção ideológica da sociedade, espalhando no seio da multidão os ideais mais caros à classe dominante, sua visão de mundo⁶²⁹. A segunda seria o aparato político-coercitivo do Estado, a estrutura jurídica, política e policial do Estado, com o papel de manter a dominação pela coerção direta⁶³⁰.

Neste sentido, além do aparato estatal, para Gramsci, a classe dominante mantém em suas mãos um aparelho privado de hegemonia que, através de diversas instituições e difusão de saberes, afirma sua ideologia, incutindo seus valores e seus ideais nas mentes de seus dominados. Desde o sistema educacional até os meios de comunicação, passando pela religião, as manifestações artísticas e as diversas formas de constituição do saber, a sociedade civil é um conjunto de instrumentos de poder ideológico a serviço das classes dominantes, com o intuito de fazer acompanhar a dominação político-coercitiva do consentimento daqueles que domina.

Conceito chave no pensamento de Gramsci é o conceito de hegemonia, que é alcançada não apenas pelo poder político, normativo e policial de uma classe sobre a outra – dominação - mas quando este é combinado à direção ideológica da sociedade. Quando os dominados aceitam e continuam a abraçar a ideologia da classe dominante, ainda que intentem lutar contra a dominação, temos a hegemonia. A hegemonia, para além do controle do Estado e sua estrutura

⁶²⁹ “Para o pensador marxista [Gramsci], as superestruturas apresentam dois momentos que se complementam: a sociedade civil e a sociedade política.

A sociedade civil, ou aparelho privado de hegemonia, abarcaria uma complexidade enorme de elementos ideológicos, tais como a ideologia da classe dirigente (...): a concepção do mundo, divulgada em toda a sociedade visando vincular as camadas sociais à classe dirigente (filosofia, religião, senso comum, folclore); direção ideológica da sociedade (meios de produção, reprodução e divulgação da ideologia da classe dirigente, tais como sistema escolar, as bibliotecas, os meios de comunicação social, etc.” DORNELLES, João Ricardo W. “O direito e o modo de produção capitalista: reflexões sobre a instância jurídica a partir de uma análise marxista” in *Amicus Curie- Revista do curso de direito da UNESCO*, nº 2, Criciúma, SC: Unesc, 2004 pg. 88.

⁶³⁰ “A sociedade política, por seu lado, corresponde ao Estado, ao aparelho jurídico-político destinado a manter a dominação pela coerção direta sobre o conjunto da sociedade. E aqui a instância jurídica aparece com o seu papel normativo coercitivo.” DORNELLES, João Ricardo W. “O direito e o modo de produção capitalista: reflexões sobre a instância jurídica a partir de uma análise marxista” in *Amicus Curie- Revista do curso de direito da UNESCO*, nº 2, Criciúma, SC: Unesc, 2004 pg. 89.

normativo-coercitiva, é a afirmação dos ideais da classe dominante pelos próprios dominados, como se se tratasse de seus próprios ideais⁶³¹.

Nada mais próximo deste poder ideológico que Gramsci afirma exercer-se silenciosamente sobre os dominados - levando-os a abraçar, como se fossem seus, os ideais da classe dominante - do que a, já citada, afirmação espinosana, acerca dos homens que combatem pela servidão como se fosse pela salvação⁶³². Podemos identificar no desenvolvimento gramsciano do conceito de sociedade civil, uma proximidade com a ideia espinosana do poder do soberano sobre os ânimos de seus súditos, poder que se exerce por “muitos meios” que não apenas as ordens diretas, ou seja, não apenas pela estrutura normativo-policia do Estado.

Da mesma forma, no conceito de hegemonia, desenvolvido pelo autor italiano, encontramos muito de nossa análise acerca do papel da imaginação em Espinosa, na constituição do paradoxal desejo de servir no seio da multidão. Tanto em Espinosa quanto em Gramsci está presente uma dominação que se exerce sobre os ânimos, sobre as ideias, uma interiorização da servidão pelos dominados, que a mascara de liberdade, uma inversão ideológica dos desejos de luta pela liberdade em luta pela própria dominação. O soberano ou a classe dominante, ao lado do poder normativo-coercitivo do Estado, detém diversos meios de afirmação ideológica de seu poder que, além de poder político, se afirma como poder legítimo e, assim, se faz poder consentido, poder obedecido voluntariamente, poder desejado pelos mesmos que são por ele oprimidos.

No pensamento de Louis Althusser encontramos uma aproximação parecida com as ideias de Espinosa⁶³³. Althusser, assim como Gramsci, também

⁶³¹ “Esse fenômeno da conservação da validade das ideias e valores dominantes, mesmo quando se percebe a dominação e mesmo quando se luta contra a classe dominante, mantendo sua ideologia, é que Gramsci denomina *hegemonia*. Uma classe é hegemônica não só porque detém a propriedade dos meios de produção e o poder do Estado (isto é, o controle jurídico, político e policial da sociedade), mas ela é hegemônica sobretudo porque suas ideias e valores são dominantes, e mantidos pelos dominados até mesmo quando lutam contra essa dominação” CHAUI, Marilena. *O que é ideologia...*pg.102

⁶³² TTP, prefácio, pg. 8

⁶³³ Warren Montag reconhece expressamente, no tratamento espinosano da questão da obediência, alguns dos principais temas depois elaborados por ALTHUSSER em sua obra *Aparelhos ideológicos de Estado*: “Comment pourrait-on expliquer autrement le fait que les hommes si souvent « voient le meilleur et font le pire », qu’ils combattent et meurent pour le tyran qui les opprime avec la même ferveur que s’ils étaient en train de combattre pour leur propre bien-être, qu’ils sacrifient enfin leur puissance et leurs plaisirs au Sujet suprême et originel, Dieu, dont l’amour pour eux, à ce qu’ils imaginent, s’accroît à la mesure de leur souffrance ? (on reconnaîtra ici quelques-uns des thèmes majeurs de l’essai d’ALTHUSSER *Idéologie et appareils*

se debruça sobre o tema do poder ideológico da classe dominante na sociedade capitalista, no entanto, identifica como meios de exercício deste poder uma série de instituições por ele denominadas de aparelhos ideológicos de Estado⁶³⁴. Segundo o marxista francês, ao lado do aparelho repressivo do Estado, aquele que funciona predominantemente pela coerção, pela violência, existe uma pluralidade de aparelhos ideológicos do Estado que funcionam principalmente através da ideologia⁶³⁵.

A teoria marxista denomina aparelho de Estado todos os órgãos e instituições estatais que exercem a administração e o poder normativo-coercitivo do Estado, tais como: o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc. A este aparelho Althusser acrescenta o adjetivo repressivo, denominando-o aparelho repressivo do estado⁶³⁶. Então, ao lado deste, o autor marxista francês identifica uma pluralidade de aparelhos do Estado que operam na seara da ideologia, um conjunto de instituições, distintas e especializadas, que constituem o que ele chama de aparelhos ideológicos do Estado, instituições como as religiões, as escolas, as famílias, o sistema jurídico, o

idéologiques d'État). » Montag, Warren. *Modernité de Spinoza*, extraits de la Préface de *The new Spinoza*, University of Minnesota Press, cool « Theory out of bound » n°11, 1998, disponível em http://hyperspinoza.caute.lautre.net/article.php3?id_article=968, acessado em 20/10/12

⁶³⁴ Sobre a influência de Gramsci na análise de ALTHUSSER acerca dos aparelhos ideológicos de Estado destacamos: “a herança gramsciana na concepção de ALTHUSSER amplia a noção de Estado e, portanto, de luta de classes, para o conjunto do que Antonio Gramsci chama de Sociedade Civil.” E: “Nestes dois tópicos concentra-se a contribuição de ALTHUSSER à teoria marxista do Estado, que consiste basicamente em compatibilizar as concepções de Engels sobre as instâncias da estrutura e da superestrutura e a teoria do Estado de Gramsci. É aí que encontramos os pressupostos básicos da teoria dos Aparelhos Ideológicos do Estado, que se origina no conceito de Sociedade Civil de Gramsci.” Albuquerque, J.A.Guilhon. “ALTHUSSER, a ideologia e as instituições” in ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.17 e 14

⁶³⁵ “O que distingue ao AIE [aparelhos ideológicos do estado] do Aparelho (repressivo) do Estado é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho repressivo do Estado “funciona através da violência” ao passo que os Aparelhos Ideológicos do Estado “funcionam através da ideologia”. Podemos precisar, retificando esta distinção. Diremos, com efeito, que todo Aparelho do Estado, seja ele repressivo ou ideológico, “funciona” tanto através da violência como através da ideologia, mas com uma diferença muito importante, que impede que se confundam os Aparelhos Ideológicos do Estado com o Aparelho (repressivo) do Estado. O aparelho (repressivo) do Estado funciona predominantemente através da repressão (inclusive a física) e secundariamente através da ideologia. (...) Da mesma forma, mas inversamente, devemos dizer que os Aparelhos Ideológicos do Estado funcionam principalmente através da ideologia, e secundariamente através da repressão seja ela bastante atenuada, dissimulada ou mesmo simbólica (não existe aparelho puramente ideológico)...” ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.69/70

⁶³⁶ “Lembremos que, na teoria marxista, o aparelho de estado (AE) compreende: o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc. que constituem o que chamaremos a partir de agora de aparelho repressivo de Estado. Repressivo indica que o aparelho de Estado em questão “funciona através da violência” – ao menos em situações limites” ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.67

sistema político, o sistema sindical, os meios de comunicação e os meios artísticos⁶³⁷.

Assim como Espinosa fala sobre os muitos meios do soberano exercer seu poder de reinar sobre os ânimos de seus súditos, Althusser identifica uma série de instituições cuja função é de aparelhos do poder ideológico da classe dominante. Instituições que, no seio da organização social, mesmo que na sua maioria possam estar formalmente desligadas da órbita estatal, sendo instituições privadas, produzem, reproduzem e afirmam nos ideais, saberes, crenças, informações, artes e educação da classe dominada a ideologia da classe dominante⁶³⁸.

Cabe-nos aqui uma ressalva: nosso objetivo neste trabalho se restringe a assinalar a proximidade da reflexão althusseriana a respeito dos aparelhos ideológicos do Estado da ideia espinosana dos muitos meios de exercício do poder do soberano, assim, deixaremos de lado a análise mais detalhada da reflexão de Althusser acerca da ideologia, principalmente sua análise do caráter material da ideologia e da categoria de sujeito⁶³⁹.

No entanto, nos atendo ainda somente à análise dos aparelhos ideológicos de Estado, destacamos que o autor francês realiza uma breve análise histórica desses aparelhos. Althusser afirma que, enquanto o aparelho repressivo do Estado é o mesmo desde os primeiros Estados conhecidos (sua organização

⁶³⁷ “Designamos pelo nome de aparelhos ideológicos do Estado um certo número de realidades que apresentam-se ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas. (...) Com todas as reservas que esta exigência acarreta, podemos, pelo momento, considerar como aparelhos ideológicos do Estado as seguintes instituições (...): AIE religiosos (o sistema das diferentes Igrejas), AIE escolar (o sistema das diferentes escolas públicas e privadas, AIE familiar, AIE jurídico, AIE político (sistema político, os diferentes partidos), AIE sindical, AIE de informação (a imprensa, o rádio, a televisão, etc.), AIE cultural (Letras, belas artes, esportes, etc.).” ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.68

⁶³⁸ Sobre a nomenclatura dessas instituições como aparelhos ideológicos *do Estado*, mesmo sendo a maioria delas instituições privadas, ALTHUSSER cita Gramsci para qualificar a distinção entre público e privado como uma distinção própria do direito burguês que não abarcaria o Estado, entendido como Estado da classe dominante: “Como marxista consciente, Gramsci já respondera a esta objeção. A distinção entre o público e o privado é uma distinção intrínseca ao direito burguês, e válida nos domínios (subordinados) aonde o direito burguês exerce seus “poderes”. O domínio do Estado lhe escapa, pois este está “além do Direito”: o Estado, que é Estado *da* classe dominante, não é nem público nem privado, ele é ao contrário a condição de toda distinção entre público e privado. Digamos a mesma coisa partindo dos nossos Aparelhos Ideológicos do Estado. Pouco importa se as instituições que os constituem sejam “públicas” ou “privadas”. O que importa é o seu funcionamento. Instituições privadas podem “funcionar” como Aparelhos Ideológicos do Estado.” ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.69

⁶³⁹ Sobre esses temas remetemos o leitor a obra do próprio autor: ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003.

como exercito, polícia, tribunais, etc), os aparelhos ideológicos de Estado tiveram uma diversificação crescente, existindo, em cada época histórica, um aparelho ideológico de Estado dominante⁶⁴⁰. Assim, para o modo de produção feudal Althusser destaca como aparelho ideológico de Estado dominante a Igreja, e para as formações capitalistas maduras o aparelho ideológico escolar⁶⁴¹.

Se trouxéssemos esta análise althusseriana para a nossa sociedade capitalista do século XXI certamente poderíamos apontar como dominante o aparelho ideológico de Estado constituído pelos meios de comunicação. Numa sociedade onde a informação circula globalmente, quase em tempo real, e as notícias de todo canto do mundo influem na seara econômica dos mercados do capitalismo financeiro, o poder sobre as informações e o poder de convencimento dos meios de comunicação constituem o mais poderoso aparelho de constituição de ideologia deste início do século XXI.

Com Althusser, instituições como a escola, a família, a Igreja e a imprensa não são espaços neutros, mas aparelhos ideológicos. Desde a infância inseridos no sistema escolar os proletários são adestrados nos comportamentos e ideais mais caros a classe dominante. As famílias reproduzem em sua lógica de funcionamento os valores da obediência e distribuição do poder também caros à ideologia dominante. A Igreja suscita nos fiéis a resignação enquanto a imprensa manipula a informação e as notícias pregando o discurso da classe que está no poder. A construção da ideologia perpassa a sociedade impregnando todas as suas instituições mais básicas dos ideais da classe dominante.

Com a função de reprodução das relações de produção capitalistas, os aparelhos ideológicos de Estado, além de meios de propagação da ideologia da classe dominante, são espaços da luta de classe. A luta entre dominantes e dominados não se restringe ao acesso e comando do aparelho repressivo de Estado e sua estrutura normativo-policia, a luta ideológica tem como campo cada uma

⁶⁴⁰ “A tese – pois de fato se trata de tese – se divide em três: ao contrário do Aparelho repressivo de Estado, que é único e formalmente idêntico desde os primeiros Estados conhecidos da antiguidade, a multiplicidade dos aparelhos ideológicos é crescente e tende a diversificar-se por especificação; dentro dessa multiplicidade, existe, em cada época, um aparelho ideológico de Estado dominante; o aparelho ideológico dominante nas formações capitalistas maduras é o aparelho ideológico escolar” ALBUQUERQUE, J.A.Guilhon. “ALTHUSSER, a ideologia e as instituições” in ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.31

⁶⁴¹ ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.75 a77

das instituições do aparelho ideológico de Estado e a afirmação dos ideais mais caros à classe dominantes ou mais interessantes à realidade da classe dominada. E se nosso filósofo holandês, já no século XVII, identificava como mais poderoso o poder que se exerce sobre os ânimos, o poder consentido, Althusser leva ao extremo a importância do poder ideológico e afirma:

Ao que sabemos, nenhuma classe pode, de forma duradoura, deter o poder do Estado sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos do Estado.⁶⁴²

Na sua análise dos aparelhos ideológicos do Estado Althusser se aproxima das ideias enunciadas por Espinosa, séculos antes, acerca do poder de reinar sobre os ânimos, e os muitos meios de fazê-lo, para além das ordens diretas do Estado. O autor francês desenvolve, em termos marxistas, um estudo sobre as instituições capazes de influir no imaginário coletivo, capazes de afirmar as ideias, valores e práticas da classe dominante nas mentes e corpos dos dominados, muito próximo do papel da imaginação na constituição do paradoxal desejo de servidão em Espinosa.

4.5.4

A servidão sem tirano

Já vimos que é o desejo de servir que sustenta o tirano. Em sua concepção intrinsecamente democrática do poder político, para Espinosa, mesmo o mais tirânico dos regimes tem sua causa na potência da multidão. É a multidão que, com sua obediência, constitui a tirania e é nas mãos desta que repousa o destino de qualquer tirano. Ainda que seduzida pela imaginação ou pela superstição, movida pelo medo ou pela esperança, imersa no amor ou no ódio, é a multidão e não o tirano a causa imanente da própria servidão.

Se um regime tirânico se estabelece e se perpetua é porque no seio daquela multidão já se encontravam as causas da tirania. É uma multidão servil que constitui seu senhor e não o inverso⁶⁴³. É nas mentes e nos corpos de cada

⁶⁴² ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos do Estado*, 9ªed., Rio de Janeiro: Graal, 2003, pg.71

⁶⁴³ « Le pouvoir religieux – les bricoleurs du code/fiction que sont les théologiens – et le pouvoir politique, se chargeants dans le réel (des rapports de forces) d’exploiter à leur service cette auto-

indivíduo constituinte da multidão, no *ingenium* coletivo que com ela se constitui, que estão enraizadas as relações servis, um imaginário capaz de desejar a servidão como se se tratasse da salvação, uma concepção tirânica do poder político. A pessoa do tirano apenas ocupa um lugar, exerce um poder, que já está constituído pela própria potência da multidão, multidão que já é serva antes mesmo de ter-lhe como senhor e, portanto, independentemente de sua pessoa específica⁶⁴⁴.

É neste sentido que Espinosa é categórico ao afirmar que é inútil à luta pela liberdade a simples deposição e até o assassinato de um tirano, se não abolidas as causas da tirania:

Se, contudo, ele [Maquiavel] teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por 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 causa de temer se lhe oferece, como acontece quando uma multidão mostra exemplos ao príncipe e se vangloria do parricídio como de uma coisa bem-feita.⁶⁴⁵

Com efeito, as causas da tirania não estão no tirano, mas na própria forma de constituição da multidão. Assim, nosso filósofo preceitua, expressamente, que a deposição de um tirano por uma multidão servil só pode resultar na ascensão de outro tirano para ocupar o espaço do primeiro. Pois a servidão, que não nasce pelas mãos do tirano, mas pelas mentes e corpos dos súditos, não é abolida pela deposição daquele, mas permanece nos desejos servis destes.

Para Espinosa, uma multidão acostumada à servidão que, por qualquer razão, revolte-se contra o tirano, para destituí-lo de seu poder, está apenas comprando “a preço de muito sangue de cidadãos um novo tirano”⁶⁴⁶. Derrubar o tirano não tem qualquer efeito sobre as causas da tirania, que estão, como vimos, nas mãos da multidão. Logo, deposto um tirano, necessariamente uma multidão servil irá apenas substituí-lo por outro, já que a tirania se mantém na própria constituição daquele campo político, no próprio *ingenium* da multidão, cujo

soumission et cet auto-empoisonnement du désir. Mais leur rôle vient après coup, à la fois inscrit dans le système que les hommes ont construit dans leur imaginaire. **C'est de l'esclave que procède le maître.** » BOVE, Laurent. *Stratégie du conatus...* pg.178 (grifo nosso)

⁶⁴⁴ “Se tirania houver, já se encontra presente no momento da fundação.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.191

⁶⁴⁵ TP, cap. V, parágrafo 7

⁶⁴⁶ TTP, cap. XVII, pag. 277

desejo pela servidão não conhece a liberdade, nem muito menos os meios de exercê-la.

Vale aqui lembrar novamente a influência de Maquiavel quando este, nos *Discursos*, afirma a dificuldade de um povo acostumado a servidão de manter a liberdade. Neste sentido diz o autor florentino explicitamente que: ““O povo acostumado a viver sob a autoridade de um príncipe, se por algum acontecimento se torna livre, dificilmente mantém a liberdade”⁶⁴⁷. E ainda: “Um povo corrompido que se torne livre com enorme dificuldade se mantém livre”⁶⁴⁸. Antes de Espinosa, Maquiavel já antecipava a tirania inscrita no seio da multidão, tirania que se reproduziria ainda que fosse dado a um povo a oportunidade da liberdade.

Espinosa não é um revolucionário, nosso filósofo é, pelo exposto, bastante cético quanto às revoluções. Em sua vida Espinosa testemunhou a revolução inglesa e aquela holandesa de 1672 que depôs a república e restituiu a monarquia em seu país. Sobre a primeira nosso filósofo é crítico ferrenho dizendo em seu *Tratado teológico-político* que o povo inglês “depois de muito sangue derramado, acabou por reconhecer um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome)”⁶⁴⁹. Já sobre a segunda, na sua Holanda, Espinosa era partidário da república dos irmãos De Witt, e num cartaz, que é impedido de colar por um amigo, chama os revolucionários de “Últimos dos bárbaros” (*Ultimi barbarorum*), entendendo no agir revolucionário uma barbárie⁶⁵⁰.

Segundo nosso filósofo, de nada vale depor um governante, ainda que este seja um tirano, esperando com isso extirpar a tirania pois, se tirania existe, ela está presente na própria constituição da multidão, no seu *ingenium* e instituições, e não nas mãos de um ou outro governante. Daí decorre a ressalva espinosana de poderem ser nefastos os efeitos de uma revolução tiranicida pois, frente aos súditos de mãos ensanguentadas pelo assassinato do tirano anterior, o novo governante, para não ficar a mercê dos súditos, terá que impor seu poder com mais sangue, desta vez sangue dos cidadãos e, assim, necessariamente governará

⁶⁴⁷ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro primeiro, capítulo 16

⁶⁴⁸ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro primeiro, capítulo 17

⁶⁴⁹ TTP, cap. XVIII, pag.285

⁶⁵⁰ “No dia 20 de agosto de 1672, os irmãos De Witt são massacrados pelo povo nas ruas de Amsterdã. Espinosa escreve num cartaz: *Ultimi barbarorum* (“Últimos dos bárbaros), mas é impedido por um amigo de colá-lo nos muros da cidade. Termina a república e tem início a monarquia constitucional holandesa.” CHAUI, Marilena. *Espinosa uma filosofia da liberdade...* pg.29

também como tirano. “Daí o povo mudar tantas vezes de tirano sem nunca abolir a tirania”⁶⁵¹.

E se a multidão já é servil antes ou apesar da pessoa do tirano é porque a servidão, que se expressa na relação entre governante e governados, é uma servidão imbricada em todas as relações constituintes da multidão. Acrescido a tudo que já analisamos em relação ao papel da imaginação, suas ideias, paixões e práticas, na constituição do paradoxal desejo de servidão, a multidão que deseja a tirania traz no seu próprio seio relações tirânicas entre seus indivíduos constituintes. Se a potência da multidão é causa imanente do poder político, o caráter tirânico deste tem sua causa imanente na tirania inscrita nas próprias relações constituintes da multidão.

Assim, uma série de paixões tristes perpassam a multidão fazendo da servidão não apenas experiência política do exercício do *imperium*, mas experiência social e forma das relações entre os próprios indivíduos constituintes da multidão. A multidão que constitui a tirania é tirânica já internamente, imersa em relações de autoridade, medo, desconfiança, opressão, é o estágio social mais próximo do que caracterizamos como o estado de natureza espinosano.

Se caracterizamos a ambição de dominação como consequência natural da imitação afetiva⁶⁵², na multidão tirânica este desejo de impor aos outros seus próprios valores se constitui em desejo de opressão. As relações sociais tornam-se espaço de rivalidade e de ambição por dominar o ânimo do outro. Relações autoritárias constituem uma sociedade internamente hierarquizada em dominadores e dominados.

Relações constitutivas do campo social como relações familiares, escolares ou profissionais se realizam sob o peso da imposição da autoridade. Se,

⁶⁵¹ “Aqui, porém, não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que este é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que não o queira, será necessariamente um tirano. Como é que ele pode encarar as mãos dos cidadãos ainda ensanguentadas pelo assassinio de um rei, cidadãos que se vangloriam de um parricídio como se fosse de uma boa ação e que fizeram tudo isso unicamente para que lhe servisse a ele de exemplo? É evidente que, se quer mesmo ser rei e não reconhecer o povo como seu juiz e senhor, se não quer reinar provisoriamente, tem de vingar a morte de seu antecessor e contrapor assim um novo exemplo, de modo que o povo não ouse repetir tal façanha. Mas ser-lhe-á muito difícil vingar a morte do tirano pelo assassinio de cidadãos, se ao mesmo tempo não fizer sua a causa daquele a quem sucede, não aprovar seus atos e não seguir, por conseguinte, todas as suas pisadas. Daí o povo mudar tantas vezes de tirano sem nunca abolir a tirania nem substituir o poder monárquico por um outro diferente.” TTP, cap.XVIII, pg.285

⁶⁵² EIII, prop.31, corolário e escólio

como vimos, a imaginação que sustenta a obediência servil se dissemina por muitos meios, além das ordens diretas do Estado, o caráter autoritário do poder, que distingue a tirania, se espraia pela multidão em todas as suas relações constitutivas. Se retomarmos a referência aos aparelhos ideológicos de Estado de Althusser podemos compreender que uma multidão imersa na tirania é aquela em que são autoritárias as relações dentro das escolas, dentro das igrejas, onde a imprensa dissemina o discurso da autoridade e da obediência, e assim por diante em todos os aparelhos ideológicos, de modo que já está instalado no seio da sociedade o desejo de servidão, independentemente da pessoa do tirano.

Este triste cenário de autoridade e servidão se inscreve no íntimo da multidão até o extremo em que a liberdade é entendida como autoridade, como a posse do outro, como o poder de impor seus valores sobre o outro. Neste cenário, “a liberdade se define não por sua oposição à escravidão, mas pela posse de escravos.”⁶⁵³ A relação tirânica entre governante e governados é apenas uma expressão imanente das relações igualmente tirânicas que constituem a própria multidão. O desejo de servir é forjado no seio da multidão. A servidão, antes de ser servidão ao tirano que exerce o poder político, se constitui nas relações sociais mais elementares.

Além das relações autoritárias, e em função delas, outro traço distintivo da multidão que sustenta a tirania é o medo recíproco entre seus indivíduos constituintes, a desconfiança, a escassez de laços de amizade. Levados pelas paixões os homens são, muitas vezes, contrários uns aos outros⁶⁵⁴. A multidão servil está imersa na imaginação e a mercê das paixões mais tristes. A ambição de dominação é ambição de subordinação do outro, ambição de desigualdade. Na rivalidade da autoridade, uma multidão constituída por laços de dominação não conhece o que seja a amizade.

⁶⁵³ “Por depender de causas externas e ser insaciável carência, a paixão engendra imagens do que poderia satisfazê-la e crê saciar seu estado de privação pela posse de algo tido como um bem e, detre todos os bens almejados, ter a posse de um outro homem parece ser o bem supremo, uma vez que a alegria causada por outrem é amor que fortalece nosso conatus, levando-nos à busca da dominação do desejo de outrem para que este também nos ame e se entregue a nós. Dessa maneira, ser livre parece imaginariamente tanto como ser capaz de opor-se à necessidade natural quanto ser senhor de outrem e, como consequência, a liberdade se define não por sua oposição à escravidão, mas pela posse de escravos.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*pg.257

⁶⁵⁴ “À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários.” EIV, prop.34.

O medo e a desconfiança são os principais traços das relações sociais da multidão servil. A ambição de dominação corrompe todos os laços afetivos transformando todas as relações em desigualdade e subordinação. A tirania que se dissemina pela sociedade desfaz qualquer traço de igualdade e amizade mergulhando a multidão na solidão dos indivíduos competitivos, desfazendo o comum em relações de autoridade e submissão.

É Etienne de La Boétie quem opõe desejo de servir e amizade⁶⁵⁵. Entre desiguais não há possibilidade de amizade. A obediência ao tirano ou à autoridade é o oposto da amizade. Tido como desigual e superior aos seus súditos, o tirano não tem amigos. Da mesma forma, as relações hierarquizadas de autoridade no seio da multidão são ambiente de medo e servidão, nunca de amizades. Relações de dominação são a própria impossibilidade da amizade.

a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima; se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices⁶⁵⁶

Lugar da experiência do comum, da confiança mútua, a forma mais nobre de amor. Fundada na mútua estima, no compartilhar das alegrias e tristezas, na certeza de não estar sozinho. O que só se constitui na igualdade, só é possível no reconhecimento do outro em sua liberdade, e ao mesmo tempo na afirmação da própria liberdade. Diz Espinosa que não há nada mais útil ao homem sábio que outro homem guiado pela razão⁶⁵⁷, somente no comum se constitui a razão, somente no comum se constitui a democracia. O oposto da tirania é a amizade.

⁶⁵⁵ “O *Discurso* [da servidão voluntária] simplesmente contrapõe desejo de servir e amizade.” CHAUI, Marilena. “Amizade, recusa do servir” in La BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária...*pg.183

⁶⁵⁶ La BOÉTIE, Etienne. *Discurso da servidão voluntária...* pgs.35/36

⁶⁵⁷ EIV, prop. 35, corolário 1