UNIVERSIDADE
BEIRA INTERIOR

O Fundamento Infundado

Figuras do Poder Instituinte em Maquiavel e Espinosa

Albano Falcão Rito Torres Pina

Tese para a obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor António José Ferreira Bento
Coorientador: Prof. Doutor José Manuel Santos

Júri
Prof. Doutor António José Ferreira Bento
Prof. Doutor Diogo Pires Aurélio
Prof. Doutor Helton Machado Adverse
Prof. Doutor Joaquim Mateus Paulo Serra
Prof. Doutor Juan Manuel Forte
Prof. Doutor Stefano Visentin

Novembro de 2022

Declaração de Integridade

Eu, Albano Falcão Rito Torres Pina, que abaixo assino, estudante com o número de inscrição D1784 de/o 141939370ZW5 da Faculdade de Artes Letras, declaro ter desenvolvido o presente trabalho e elaborado o presente texto em total consonância com o **Código de Integridades da Universidade da Beira Interior**.

Mais concretamente afirmo não ter incorrido em qualquer das variedades de Fraude Académica, e que aqui declaro conhecer, que em particular atendi à exigida referenciação de frases, extratos, imagens e outras formas de trabalho intelectual, e assumindo assim na íntegra as responsabilidades da autoria.

Universidade da Beira Interior, Covilhã ___04 /_11__ /2022___

Albano Falcão Rito Torres Pina

(assinatura conforme Cartão de Cidadão ou preferencialmente assinatura digital no documento original se naquele mesmo formato)

Esta tese teve o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia através da bolsa SFRH/BD/131013/2017

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível graças à colaboração de várias pessoas e instituições. O meu primeiro agradecimento vai, como não podia deixar de ser, para o Prof. Doutor António José Ferreira Bento, que, desde o início, com entusiasmo incansável, incentivou esta investigação, e cujo saber e experiência contribuíram decisivamente para que ela chegasse a bom porto. Em segundo lugar, agradeço ao Prof. Doutor José Manuel Santos, a quem devo um cuidado trabalho de leitura das páginas seguintes, assim como uma generosa disponibilidade para discutir os diversos problemas surgidos durante a sua redacção. Estou igualmente grato ao Prof. Doutor Roberto Esposito por me ter recebido, enquanto investigador visitante, na Scuola Normale Superiore de Pisa em 2018-2019, e por todas as preciosas indicações, comentários e conselhos que então me prestou. Ao Prof. Doutor Diogo Pires Aurélio, exprimimos a nossa gratidão por se ter dignado apostar na relevância desta tese, quando ela ainda não passava de mero projecto.

No plano institucional, quero agradecer o financiamento que me foi concedido, primeiro, pela Universidade da Beira Interior e Banco Santander/Totta, e, mais tarde, pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Cumpre-me também agradecer ao PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura, unidade de investigação à qual estou associado, e que me ofereceu todo o apoio e meios necessários para a concretização do presente trabalho.

Endereço uma palavra de reconhecimento aos amigos e colegas de doutoramento, em especial ao Luís Mendes e à Janilce Praseres, pela camaradagem e pelas estimulantes, e já saudosas, conversas na esplanada da biblioteca.

Finalmente, agradeço à minha família, pelo encorajamento e confiança sem falhas.

E, acima de tudo, agradeço à Marta, pela eterna paciência com que me acompanhou, ao longo dos últimos anos, nesta, nem sempre fácil, empresa.

Resumo

Este trabalho visa reelaborar o conceito de poder instituinte a partir duma leitura conjunta de Maquiavel e Espinosa. Mais especificamente, pretende-se ver como ambos os autores, ao reflectirem sobre a relação entre sociedade e instituições, já identificam aquelas que consideramos as principais características do referido poder, a saber: 1) o seu carácter conflitual; 2) a sua inapropriabilidade; 3) o facto de consistir num processo contínuo, sem princípio nem fim. Demais, pretende-se ainda determinar o que Maquiavel e Espinosa entendem exactamente por "instituição" (no sentido nominal do termo). Para isso, faremos uma análise, tão exaustiva quanto possível, das diversas instituições (históricas ou ideais) por eles tratadas, tentando apreender, para lá das especificidades de cada delas, a sua comum essência funcional. No tocante à estrutura, esta tese divide-se em duas partes: a primeira ocupa-se da república romana, tal como aparece concebida nos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; a segunda debruça-se sobre a noção espinosista de "potência multitudinária" (*multitudinis potentia*). Mas além dos dois ditos temas, abordaremos ainda outros — como a problemática da imitação em Maquiavel, ou o uso da linguagem vulgar em Espinosa — que, embora não estando directamente ligados ao nosso tópico central, são indispensáveis à compreensão do quadro teórico em que ele se inscreve. O que segue não é, nem aspira a ser, um estudo comparativo, pelo que, apesar de existirem múltiplas continuidades entre os autores trabalhados, só pontualmente lhes faremos referência, quando a marcha da investigação o exigir, e na medida em que isso concorra para o esclarecimento do assunto em apreço. Ressalve-se também que não tencionamos apresentar Maquiavel e Espinosa como teóricos sistemáticos do poder instituinte; procuraremos somente colher, num sobrevoo das suas obras, certos elementos que intervêm, ou estão implícitos, nesse conceito, e de cuja síntese pode resultar, acreditamos, um útil contributo para o seu entendimento.

Palavras-chave: Maquiavel; Espinosa; Poder Instituinte; Conflito; Multidão

Abstract

This work aims to re-elaborate the concept of instituent power through a joint reading of Machiavelli and Spinoza. More specifically, it intends to see how both authors, while reflecting on the relation between society and institutions, already identify those we consider to be the defining characteristics of the mentioned power: namely, his conflictual nature; 2) his inappropriability; 3) the fact that it consists in a continuous process, without beginning nor end. Additionally, the present work intends to ascertain what Machiavelli and Spinoza exactly understand by "institution" (in the nominal sense of the word). To this end, it carries out a thorough analysis of the various (historical and ideal) institutions they discuss, and it tries to apprehend, beyond the specificities of each of those institutions, their common functional essence. Regarding structure, this thesis divides into two parts: the first deals with the roman republic as conceived in the *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*; the second focuses on the Spinozist notion of "multitudinous power" (*multitudinis potentia*). But besides these, I will address several other themes — such as the problematic of imitation in Machiavelli, or the use of ordinary language in Spinoza — that, though not directly related to the main topic, are indispensable to the understanding of the theoretical framework in which it is inscribed. What follows is not, nor aspires to be, a comparative study. Hence, despite there being multiples continuities between the studied authors, I shall refer to them only occasionally, whenever the progress of the work demands it, and to the extent that helps to clarify the matter under discussion. It's also worth noting that I don't intend to present Machiavelli and Spinoza as systematic theoreticians of instituent power. I merely try, through an overview of their works, to collect certain elements that intervene or are implied in such concept, and from whose synthesis results what I believe may be a useful contribution for his comprehension.

Keywords: Machiavelli; Spinoza; Instituent Power; Conflict; Multitude

Índice

Siglas, abreviaturas e critérios de citação xv

INTRODUÇÃO 1

I. Por um institucionalismo crítico 1

II. Em nome do povo: o nascimento da constituição moderna 3

III. Sujeito(s) do poder constituinte 6
a) A nação 6
b) O proletariado 9
c) A geração 12

IV. Elementos de uma teoria do *poder instituinte* 15
a) A divisão como fundamento 15
b) Para além do fundacionismo constituinte 17
c) O que é uma instituição? 21

V. *Status quaestionis* e directrizes da investigação 23

PARTE I — A REPÚBLICA TUMULTUÁRIA DE MAQUIAVEL

1. O lugar de Roma no pensamento de Maquiavel 30
1.1 História de um estado ideal 30
1.2 A questão da imitação 33
1.3 Uniformidade da história e capacidade de previsão 35

2. Natureza e Artefacto 40
2.1 O mundo animal e a civilização 40
2.2 A *virtù ordinata* 42
2.3 Das boas leis e dos bons costumes 44

3. Fundação, Liberdade e Necessidade 47
3.1 Princípio *livre* e princípio *servil* 47
3.2 *La fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni*: os virtuosos constrangimentos 49
3.3 A "bondade" dos princípios 52
3.4 A fundação como *processo* 54
3.4.1 O "*diritto cammino*": repensado a "perfeição" da constituição romana 54
3.4.2 A longa fundação: Lívio e os *conditores* 56
3.4.3 Solidão da fundação e pluralidade da conservação 58
3.5 A ocasião fundadora 61
3.5.1 O *recontro* do fundador com o tempo 61
3.5.2 A teoria do *riscontro* transposta para o plano jurídico 64
3.5.3 Rejeição do modelo da *causa prima* 65

4. Roma, cidade tumultuária 69
4.1 A teoria dos *umori* 69
4.1.1 A divisão dos desejos 69
4.1.2 Irredutibilidade da divisão 71
4.1.3 Negatividade do humor popular 72
4.2 A ideologia da *concórdia* 76
4.2.1 Salústio, Cícero e os seus caudatários 76
4.2.2 O desaforo de Maquiavel 78
4.3 O dissídio civil 80
4.3.1 A criação do tribunato 80
4.3.2 Ordem e desordem 82

5. As instituições republicanas 85
5.1 *Ordine* e *ordinare*, palavras de difícil tradução 85
5.2 *Guardia della libertà* 88
5.2.1 O ideal da constituição mista 88
5.2.2 Mútuo controlo sem mútuo equilíbrio 91
5.2.3 A "universalidade" do humor popular 94
5.3 *Direito de acusar* 96
5.4 *Ditadura* 100
5.4.1 Um expediente *excepcional* contra dificuldades *extraordinárias* 100
5.4.2 Ditadura ou Tirania 103

6. Os "rostos" do *povo* 106
6.1 O carácter fenoménico do *povo* 106
6.2 *Vulgo* 108
6.2.1 A *verità effettuale* e os limites da acção principesca 108
6.2.2 O recontro do príncipe com o vulgo 111
6.3 *Multidão* 113
6.3.1 A multidão como força insurreccional 113
6.3.2 *La moltitudine è più savia e più costante che uno principe*: inversão do preconceito tradicional contra a multidão 116
6.4 *Facção* 119
6.4.1 A contenda da *Lei Agrária*: do *combate por necessidade* ao *combate por ambição* 119
6.4.2 A revolta dos *Ciompi* e a *parte* que quer tornar-se *todo* 122
6.4.3 A igualdade de Florença e a desigualdade de Roma 126

7. Memória e Conflito 130
7.1 O uso estratégico da memória histórica 130
7.1.1 A mistificação da *origem* 130
7.1.2 A supressão da *origem* 135
7.2 Memória histórica e temperamento político 137
7.2.1 O hábito da servidão 137
7.2.2 A memória da liberdade 141
7.3 *D*, III, 1: O *retorno aos princípios* 145
7.3.1 Os diferentes graus de corrupção 145
7.3.2 Os modos do *retorno* 146
7.3.3 Retorno e inovação 154
7.3.4 Retorno e conservação 156

PARTE II – ESPINOSA E A POTÊNCIA DA MULTIDÃO

1. Direito de Natureza e Direito Comum 162
1.1 A linguagem de Espinosa 162
1.2 Crítica da transcendência jurídica 165
1.3 O *individuum* e os *jura communia* 169

2. A formação natural da sociedade política 176
2.1 Génese da sociedade política no *TTP* 176
2.1.1 O *bellum omnia omnes* e a reprodução inicial do pacto hobbesiano 176
2.1.2 "Consensualismo instantâneo" 178
2.1.3 A conservação do direito natural no estado civil 181
2.2 Génese da sociedade política no *TP* 183
2.2.1 Potência individual e potência multitudinária 183
2.2.2 Os "fundamentos naturais" do estado 187

3. A multidão 192
3.1 Centralidade do conceito de *multidão* 192
3.1.1 Multidões abstractas e multidões concretas 192
3.1.2 A matriz *democrática* da soberania 195
3.2 Reabilitação de uma entidade política maldita 199
3.2.1 *Ultimi barbarorum* 199
3.2.2 Evolução semântica do termo *multitudo* 200
3.3 O estado e as massas 204
3.3.1 *Multitudinis vigilantia* 204
3.3.2 Direito de resistência 208

4. Sentido geral das *instituições* 213
4.1 A "ciência política" do *TP* 213
4.1.1 O método reflexivo 213
4.1.2 *Politici* e *Philosophi* 216
4.1.3 *Politica more geometrico demonstrata* 218
4.1.4 Os limites da ciência política 220
4.2 Natureza e instituições 222
4.2.1 Virtude privada e virtude do estado 222
4.2.2 *Naturae instituta* 226
4.2.3 A refracção institucional dos impulsos 228
4.3 A institucionalização da potência comum 231
4.3.1 *Potentia multitudinis* e *Potestas* 231
4.3.2 A *mens communis* como "lugar vazio do poder" 233

5. Configurações Institucionais 236
5.1 *Optimus imperii statu* 236
5.2 Monarquia 239
5.2.1 Órgãos governativos 239
5.2.2 Sistema militar e regime de propriedade 242
5.2.3 Justiça e religião 244
5.2.4 O exemplo aragonês 246
5.3 Aristocracia centralizada 248
5.3.1 Órgãos governativos 248
5.3.2 Sistema militar e regime de propriedade 253
5.3.3 Justiça e religião 254
5.4 Aristocracia policêntrica 256
5.5 Teocracia 260
5.5.1 As origens democráticas de Israel 260

5.5.2 Mecanismos de controlo dos governantes 264
5.5.3 Mecanismos de controlo dos governados 264
5.5.4 Declínio e queda da teocracia hebraica 269

6. O Estado entre a história e a eternidade 273
6.1 Estado, mudança e conservação 273
6.1.1 A insolubilidade da *Civitas* 273
6.1.2 O problema da revolução 275
6.2 Do idealismo institucional à prática instituinte 279
6.2.1 A *facies civitatis* como sistema de relações 279
6.2.2 O conceito de "retorno aos princípios" revisitado 282

CONCLUSÃO 291

Bibliografia 295

Índice onomástico 311

Siglas, abreviaturas e critérios de citação

AG *Dell'arte della guerra*

D *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*

DPA Tradução de Diogo Pires Aurélio

E *Ethica more geometrico demonstrata*

- *App* Apêndice
- *Ax* Axioma
- *Cor* Corolário
- *Def* Definição
- *Dem* Demonstração
- *Expl* Explicação
- *Lem* Lema
- *P* Proposição
- *Sch* Escólio

Ep *Epistolae*

EW *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, collected by William Molesworth, 7 vols., London, John Bohn, 1839-1841.

G *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, Carl Winter, 1925.

KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*

IF *Istorie fiorentine*

M *Machiavelli: Tutte le opera*, ed. Mario Martelli, Firenze, Sansoni, 1971.

P *Il Principe*

TIE *Tractatus de intellectus emendatione*

TP *Tractatus Politicus*

TTP *Tractatus Theologico-Politicus*

As obras de Maquiavel são citadas em nota, segundo a edição de M. Martelli (Firenze, 1971), e com indicação da página; no corpo do texto vêm as traduções portuguesas. Para o *Principe*, seguimos *ipsis verbis* a tradução de D. P. Aurélio. Quanto aos excertos tirados dos *Discorsi* e das *Istorie fiorentine*, as traduções apresentadas são da nossa responsabilidade e feitas a partir do original italiano, cotejando, no caso da primeira obra, com a tradução portuguesa de D. Martelo, e, no da segunda, com as traduções francesa e inglesa de referência.

As obras de Espinosa são citadas pela edição crítica de C. Gebhardt (Heidelberg, 1925, 4 vols.), com indicação de página e volume. Tal como no caso de Maquiavel, transcrevemos o original latino (ou holandês) em nota, apresentando a tradução no corpo do texto. Para a *Ethica*, o *Tractatus Theologico-Politicus* e o *Tractatus Politicus*, seguimos à letra as traduções de D. P. Aurélio. Para o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, lançamos mão da tradução de A. Queirós. Quanto aos restantes textos, traduzimo-los a partir da tradução italiana de A. Sangiacomo.

Por uma questão de coerência, todas as traduções de autores clássicos vêm acompanhadas do texto original, em nota.

Oserais-je le dire au milieu des ruines qui m'environnent? ce que je redoute le plus pour les générations à venir, ce ne sont pas les révolutions. Si les citoyens continuent à se renfermer de plus en plus étroitement dans le cercle des petits intérêts domestiques, et à s'y agiter sans repos, on peut appréhender qu'ils ne finissent par devenir comme inaccessibles à ces grandes et puissantes émotions publiques qui troublent les peuples, mais qui les développent et les renouvellent. [...] On croit que les sociétés nouvelles vont chaque jour changer de face, et, moi, j'ai peur qu'elles ne finissent par être trop invariablement fixées dans les mêmes institutions, les mêmes préjugés, les mêmes mœurs; de telle sorte que le genre humain s'arrête et se borne; que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que, tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus.

Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, III, 21.

Introdução

I. Por um institucionalismo crítico

"Crise" é talvez a palavra que melhor define o nosso tempo. Basta abrir os jornais, e logo encontramos inúmeras referências às diversas crises presentes ou por vir: crise económica, crise sanitária, crise ambiental, crise energética, etc. A mais grave, porém, de todas as crises, a que condiciona todas as outras, a que cumpre encarar primeiramente, quer no plano prático, quer, sobretudo, no plano teórico, é a chamada crise das instituições democráticas. Crise esta que se acentuou no último decénio, e cujos sintomas estão à vista: taxas inéditas de absentismo eleitoral; esvaziamento dos "partidos do poder"; desconfiança generalizada relativamente à classe governativa; predomínio dum discurso público inane, moralista, centrado na discussão de "casos", escândalos e personalidades; ausência de projectos políticos verdadeiramente mobilizadores, para lá dos ditames de teologias económicas já estafadas até ao fio; atomização crescente das sociedades. E poderíamos continuar a lista.

Perante tal quadro, houve duas respostas: à esquerda, emergência de múltiplos "movimentos" contestatários não coordenados, unidos por um vago ideal de democracia directa e por uma rejeição em bloco das instituições; à direita, regresso ao mito do líder salvífico como tutor e intérprete imediato dos interesses nacionais. Pressionado simultaneamente em duas frentes, o *establishment*, de seu turno, fechou-se sobre si mesmo, refugiando-se nos meandros intrincados do procedimentalismo, na retórica fútil dos "valores" e na pseudo-cientificidade da novíssima "governança" tecnocrática. Chegou-se assim a um impasse problemático, com consequências ainda imprevisíveis, onde dum lado temos uma insatisfação dispersa, incapaz de se materializar em resultados consistentes, e que, sem alternativas viáveis, vai sucumbido ao canto sirénico do autoritarismo; do outro, instituições herméticas, obstinadamente resistentes à mudança, e cada vez mais alheadas da realidade social.

Não há decerto saída fácil para este impasse. Mas qualquer que seja a solução, ela deverá passar, antes de tudo, por um exame *crítico* das instituições, quer dizer, um exame que, indo além da análise descritiva ou comparativa, desça aos próprios fundamentos nos quais assentam as instituições vigorantes, apontando-lhe as falhas basilares, evidenciando-lhes os pressupostos implícitos, revelando-as como o produto contingente de modelos conceptuais "ideologicamente" condicionados; e isto, não com o simples intuito de as denunciar ou subverter, antes sim no sentido de permitir, quando possível, uma sua verdadeira e efectiva superação. É no quadro dessa crítica que julgamos útil recuperar o

pensamento de Maquiavel e Espinosa. Porquê Maquiavel e Espinosa? Porque se trata de dois autores que, tendo vivido numa época pré ou proto-moderna, já não concebem o estado à maneira dos escolásticos, como um todo orgânico, harmoniosamente ordenado, mas ainda não acreditam, à maneira dos contratualistas, e, mais tarde, do constitucionalismo, que a ordem política nasça da separação fundadora, artificial, entre instituições e sociedade. De facto, ambos os autores partilham a ideia de que as instituições, longe de constituírem entidades à parte, isoladas da vida tumultuosa da sociedade, mantêm com a última uma intensa relação dialéctica, que perdura muito além do momento fundador. Mais: ambos entendem que tal relação se caracteriza essencialmente pelo conflito, e que, portanto, não existem instituições eternas ou intangíveis, apenas instituições "provisórias", sempre objecto de contestação, sempre bombardeadas com novas exigências, sempre sujeitas a ser modificadas ou abolidas pelas mesmas forças sociais que lhes deram origem, as quais, embora nunca cristalizem numa forma (ou ordem) institucional definitiva, não deixam, por sua vez, de estar sujeitas à acção reguladora e transformadora que as instituições sobre elas exercem.

Como já se percebe, estamos em presença duma visão que contraria um dos principais legados da "era das revoluções", a saber, a teoria do *poder constituinte*. Com efeito, nas filosofias de Maquiavel e Espinosa não há lugar para qualquer constituição instantânea do estado, muito menos para um sujeito original que, pelo exercício da sua vontade unitária e incondicionada, criasse, a partir do nada, todo o ordenamento jurídico-político, e que, uma vez terminada a obra constituinte, se dissolvesse voluntariamente, ficando os "poderes constituídos", daí em diante, depositários exclusivos da autoridade pública. O que em vez disso encontramos são diversos recortes, diversas figurações de um poder anónimo, sem titular definido, que jamais "abdica", que jamais "se constitui" em sistema, mas que, pelo contrário, sob o impulso do conflito, se encontra em incessante actividade, actuando quer no seio das instituições, como operador de estabilidade, quer fora das instituições, como resistência ou oposição, quer, enfim, num espaço intermédio, entre o social e o institucional, como fautor de mudança. Chamar-lhe-emos, por comodidade, para distingui-lo daqueloutro acima referido, "poder instituinte"[1]. Reelaborar este conceito através duma leitura conjunta de Maquiavel e Espinosa, ver como ele se apresenta, nos seus múltiplos aspectos, em cada um dos autores, explorar as potencialidades críticas que encerra, tais são,

[1] Note-se que a distinção aqui estabelecida entre *poder instituinte* e *poder constituinte* não é original: já foi considerada, sob diferentes prismas, por uma série de autores a que mais adiante nos reportaremos, e dos quais destacamos, desde logo, os seguintes: M. Merleau-Ponty, "L'«Institution» dans l'histoire personnelle et publique", in Id., *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003; C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; C. Castoriadis, *Le monde morcelé: Les carrefours du labirynthe 3*, Paris, Seuil, 1990, pp.165 e 246; P. Dardot e C. Laval, *Common: Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2014, pp.378-386; R. Esposito, *Pensiero istituente: Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020 (de ora em diante, *Pensiero istituente*); R. Esposito, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.

resumidamente, os objectivos do presente trabalho. Antes, porém, de entrar na exposição introdutória do que aqui se entende por *poder instituinte*, importa fazer, a título de enquadramento geral, uma breve genealogia da noção a que o opomos, ou seja, a noção de *poder constituinte*.

I. Em nome do povo: o nascimento da constituição moderna

O "poder constituinte" é uma invenção relativamente recente. Remonta aos finais do séc. XVIII, e encontra nos revolucionários americanos e franceses os seus primeiros teorizadores. Antes de 1776-1789, já existia, é certo, o direito de resistência ou da revolta legítima. Mas o objectivo das insurreições, até então, nunca fora criar uma nova ordem política; elas destinavam-se apenas a remover o príncipe em caso de usurpação ou abuso do poder. Quer dizer: conquanto se reconhecesse ao "povo" (leia-se, a certos magistrados representantes do povo) autoridade para depor o tirano, não lhe era dado decidir quem governava, e, menos ainda, atribuir-se a si mesmo uma constituição. Aliás, o *Ancien Régime* desconhecia a ideia moderna de "constituição". Em vésperas das "revoluções atlânticas", o termo "constituição" mantinha, sobretudo, o significado antigo de *politeia*, referindo-se à forma governativa que determinado estado assumia[2]. Assim o emprega por exemplo Montesquieu, quando fala em "constitution monarchique", "constitution de la république", "constitution fédérative", etc.[3] Além disso, a palavra podia também significar um pacto com a autoridade soberana, que era o sentido em que os juristas britânicos, e designadamente Burke, entendiam a constituição inglesa: «Embora um rei possa abdicar pela sua pessoa, não pode abdicar pela monarquia. [...] O *compromisso* e *pacto social*, que geralmente dá pelo nome de *Constituição*, proíbe tais abusos e demissões»[4]. Repare-se que não se trata aqui dum contrato entre o monarca e a totalidade dos súbditos, como aquele imaginado por Hobbes no *Leviathan*; trata-se de um contrato, ou melhor de um conjunto de contratos — onde se incluem a *Magna Carta* (1215), a *Petition of Right* (1628) ou a *Bill of Rights* (1689) —, que o monarca firmara com as diferentes ordens sociais, e pelo qual, em troca de benefícios vários, todas as partes se comprometiam a cumprir certas obrigações.

Será preciso esperar até à Convenção de Filadélfia, em 1787, para que a constituição ganhe enfim o sentido fundador, genesíaco, que hoje lhe conhecemos. Inicialmente reunida

[2] Cf. C. Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], traduzione italiana di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p.16; O. Beaud, *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994, p.204; D. Grimm, *Constitutionalism: Past, Present and Future*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp.359-360 (de ora em diante, *Constitutionalism*).

[3] *Vide* Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*.

[4] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. by J. G. A. Pocock, Cambridge, Hackett, 1987, p.18 (tradução portuguesa de I. Moreira, *Reflexões sobre a Revolução em França*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, p.69, it. nosso): «Though a king may abdicate for his own person, he cannot abdicate for the monarchy. [...] The engagement and pact of society, which generally goes by the name of the constitution, forbids such invasion and such surrender».

com a finalidade de rever os *Articles of Confederation* (primeiro tratado assinado pelas treze ex-colónias britânicas após a independência), essa assembleia acabaria por redigir o documento que esteve na base da criação dos Estados Unidos. Ao documento em causa chamou-se "Constitution", dando-lhe o mesmo nome por que se designava o *corpus* estatutário da antiga metrópole. Mas, apesar da homonímia, a constituição americana diferia da inglesa num aspecto fundamental: é que a última, como dissemos, resultava de vários actos contratuais dum poder já constituído (isto é, o poder monárquico); ao passo que a primeira, facto inédito na história política, *criava, do nada, um poder antes inexistente*[5]. E "criar", no caso, significava "organizar", "dividir competências", "hierarquizar órgãos políticos", "estabelecer procedimentos decisórios". Qual o motivo por que os *Founding Fathers* se empenharam, com grande cuidado, neste trabalho de ordenamento? Porque, pensavam eles, o estado só funcionaria eficientemente se recebesse, *de antemão*, uma estrutura definida. Convicção partilhada, do outro lado do oceano, pelo Abade de Sieyes: «É impossível criar um corpo para um determinado fim sem lhe dar uma organização, formas e leis capazes para que cumpra as funções que lhe quisemos atribuir. É o que se chama *constituição* desse corpo, e é evidente que ele não pode existir sem ela»[6].

No cerne do constitucionalismo moderno está, portanto, a distinção entre *leis ordinárias* e *leis fundamentais*, isto é, entre as leis provisórias, alteráveis, que emanam dos poderes constituídos, e as leis fixas, originárias, que determinam as condições dos ditos poderes[7]. Mas se as "novas" constituições, ao contrário da ordem estatutária britânica, precedem temporal e hierarquicamente os poderes constituídos, põe-se o problema de saber donde retiram a autoridade. Uma hipótese seria que ela derivasse do mero *factum* do seu nascimento (é, no fundo, a posição de Kelsen, para quem as constituições se autojustificam pela referência interna a uma *Grundnorm*, espécie de postulado normativo, meta-jurídico, em virtude do qual se reconheceria a validade do direito positivo constitucional[8]). Contudo, basta olhar para a história para constatar que as constituições não pairam no ar, apoiadas em si mesmas, mas resultam da acção de certas forças concretas

[5] Cf. G. S. Wood, *The Creation of The American Republic 1776-1787* [1969], London and New York, W. W. Norton, 1993, p.290; D. Grimm, *Constitutionalism*, cit., p.361.
[6] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, éd. par E. Champion, Paris, Au Siège de la Société, 1888, V, pp.66-67 (tradução portuguesa de T. Meneses, *O que é o Terceiro Estado?*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008, p.138): «Il est impossible de créer un corps pour une fin, sans lui donner une organisation, des formes et des lois propres à lui faire remplir les fonctions auxquelles on a voulu le destiner. C'est ce qu'on appelle la *constitution* de ce corps. Il est évident qu'il ne peut pas exister sans elle».
[7] *Vide* Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V; A. Hamilton, "Federalist Nº 78", in A. Hamilton, J. Madison and J. Jay, *The Federalist Papers*, ed. by M. A. Genovese, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
[8] Cf. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, translated by A. Wedberg, Cambridge, Harvard University Press, 1949, pp.115-116.

que tanto podem validá-las como derrogá-las[9]. São justamente essas forças que Sieyes designa pelo conceito de "pouvoir constituant"[10].

De acordo com o autor de *Qu'est-ce que le Tiers État?*, o poder constituinte tem os seguintes atributos: (1) originariedade: não há nenhum poder antes ou acima dele; (2) inalienabilidade: não é passível de transferência para um terceiro; (3) incondicionalidade: dado que se encontra em perpétuo estado de natureza, não está sujeito a quaisquer normas nem possui qualquer forma pré-definida; (4) indivisibilidade: visto que corresponde ao todo unitário dos cidadãos, não pode, como os "pouvoirs constitués", ser dividido. Numa palavra: todos os atributos que caracterizavam a soberania absolutista. Só que o poder constituinte, diferentemente dos monarcas absolutos, tende por si mesmo a limitar-se e a abdicar do exercício efectivo da *maiestas*. Sem dúvida, ele exprime-se sempre, de início, como um poder anárquico, insurreccional, movido pelo ímpeto cego de derrubar a ordem estabelecida, abolir a lei vigente, e, em suma, fazer tábua rasa do passado; mas, finda essa primeira fase "revolucionária", terminado o trabalho preliminar de demolição, o seu natural destino é instaurar uma nova ordem jurídico-político no lugar da antiga. Pode, pois, dizer-se que o poder constituinte, consoante o próprio nome indica, está marcado, desde o princípio, por uma "vontade de Constituição" (onde por "constituição" se entende "estruturação", mas também, simultaneamente, "auto-limitação")[11]. E é esta vontade de Constituição, este *quantum* de constitucionalidade, que impede que se transforme em poder arbitrário ou em revolta permanente.

Mas se a essência do *pouvoir constituant* consiste no facto de ser informe, de não ter estrutura nem conteúdo determinado, como pode ele enformar e determinar a constituição orgânica do Estado? Eis a aporia que inere ao conceito em apreço, e da qual o próprio abade estava ciente: «Ainda que a vontade nacional seja [...] livre de formas, urge que assuma uma para se fazer ouvir»[12]. A fim de resolver esta dificuldade da enformação do poder constituinte, Sieyes propõe a sua cedência temporária e condicionada a uma assembleia representativa com atribuições excepcionais: «Um corpo de representantes extraordinários substitui a assembleia desta nação. É evidente que não necessita de ter a cargo a plenitude da vontade nacional; [...] mas substitui a nação na sua *independência* de todas as formas constitucionais. [...] esses representantes só são deputados para um único assunto, e apenas por um tempo determinado. Digo que não estão adstritos às formas constitucionais sobre

[9] E. Böckenförde, "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes: Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts" [1986], in R. de Agapito Serrano (ed.), traducción de Id., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia: Ernst Wolfgang Böckenförde*, Madrid, Trotta, 2000, p.160 (de ora em diante, "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes").
[10] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V.
[11] E. Böckenförde, "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes", cit., p.176.
[12] Sieyes, "Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris", in *Oeuvres de Sieyes*, éd. par M. Dorigny, Paris, Edhis, vol. II, 1989, p.30: «quoique la volonté nationale soit [...] indépendant de toute forme, encore faut-il qu'elle prenne une pour se faire entendre».

as quais têm de decidir, porque isso [...] seria contraditório: sendo essas formas imprecisas, é a eles que cabe regulamentá-las»[13]. Formulada como hipótese abstracta, a proposta sieyesiana passou à prática em Julho de 1789, com a proclamação, em Versalhes, da *Assemblée nationale constituant*; assembleia que, tal como a *Convention* americana, tinha o propósito específico não de governar, mas de estabelecer, em nome da totalidade dos cidadãos, os órgãos e regras do futuro governo. Dela sairia, em 1791, a primeira constituição escrita francesa, após cuja feitura a Constituinte se dissolveu em definitivo, passando a soberania do povo (isto é, dos "representantes extraordinários" do povo) para os poderes constituídos.

III. Sujeito(s) do poder constituinte

a) A nação

Que o poder constituinte, para adquirir forma, deva delegar o seu "direito de querer", não significa, note-se, que ele só exista por intermédio dos representantes. Na realidade, como indicado em *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V, a "vontade comum representativa" pressupõe a existência anterior de uma "vontade comum real"[14], transcendente ao mero agregado compósito das vontades individuais. Mas, perguntamos, se a "vontade comum real" não se confunde nem com a vontade dos representantes nem com a soma das vontades individuais, a quem pertence exactamente? Ou posto de outro modo: quem é, ao certo, o "sujeito" do poder constituinte? Há, pelo menos, três respostas possíveis, correspondendo cada qual a diferentes maneiras de conceber o poder constituinte e o papel político por este desempenhado.

Para Sieyes, que foi o primeiro a abordar o assunto, a titularidade do poder constituinte pertence à *nação*. Tese, ao tempo, assaz controversa, não só porque invertia o entendimento tradicional da nação como massa de súbditos, mas também e sobretudo porque a identificava com um grupo social até aí considerado inferior, a saber, o *terceiro estado*[15]. Se antes abrangia todos os habitantes do território sob a soberania do rei de

[13] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V, p.71 (trad. portuguesa, pp.143-144): «Un corps de représentants extraordinaires supplée à l'assemblée de cette nation. Il n'a pas besoin, sans doute, d'être chargé de la *plenitude* de la volonté nationale; [...] mais il remplace la nation dans son *indépendance* de toutes formes constitutionnelles. [...] ces représentants ne sont députés que pour une seule affaire, et pour un temps seulement. Je dis qu'ils ne sont point astreints aux formes constitutionnelles sur lesquelles ils ont à décidir. [...] Cela serait contradictoire; car ces formes sont indécises, c'est à eux à les régler».

[14] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V, p.66 (trad. portuguesa, pp.137-138): «Je distingue la troisième époque de la seconde, en ce que ce n'est plus la volonté commune *réelle* qui agit, c'est une volonté commune *représentative*. [...] Cette volonté n'est pas pleine et illimitée dans le corps des représentants, ce n'est qu'une portion de la grande volonté commune nationale» (Distingo a terceira época da segunda, pois, neste caso, já não é a vontade comum *real* que age, é uma vontade comum *representativa*. [...] Esta vontade não é plena e ilimitada no corpo dos representantes, é apenas uma porção da grande vontade comum nacional).

[15] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, I, p.30 (trad. portuguesa, pp.77-78, it. nosso): «Qui don oserait dire que le tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut por former une nation complete? [...] Ainsi, qu'est-ce que le tiers?

França[16], agora a "nação francesa" inclui apenas uma parcela (ainda que muito importante) desse conjunto. Do terceiro estado faziam parte os camponeses, os operários, os artesãos, os comerciantes, os negociantes, os professores, os militares, os funcionários públicos e os demais produtores de bens ou serviços. Já os nobres, visto formarem uma classe que não trabalhava, não produzia, e se limitava a fruir ociosamente dos privilégios associados ao seu estatuto especial, ficavam excluídos do corpo da nação: «Todo aquele que é privilegiado pela lei, seja de que forma for, sai da ordem comum, constitui uma excepção à lei comum, e, consequentemente, não pertence ao terceiro estado»[17]. Por aqui se vê o carácter *sui generis* do "nacionalismo" sieyesiano, o qual, radicalizando a própria argumentação histórica de que a nobreza se servia para justificar o seu primado sociopolítico[18], faz da luta contra o "inimigo interno" a grande causa nacional:

> Mesmo que os aristocratas tentem [...] manter o povo na opressão, ele ousará perguntar: a que título? Se lhe responderem que é *em nome da conquista*, convenhamos que será querer ir longe de mais. Mas o terceiro estado não deve ter medo de remontar aos tempos passados. Reportar-se-á ao ano que precedeu a conquista, e uma vez que hoje é suficientemente forte para não se deixar conquistar, a sua resistência será decerto mais eficaz. Por que razão não havia de devolver às florestas da Francónia todas as famílias que insistem na louca pretensão de serem descendentes da raça dos conquistadores e de serem herdeiros dos seus direitos? A nação, assim depurada, poderá, penso eu, consolar-se por estar reduzida a não mais acreditar que é composta apenas por descendentes dos gauleses e dos romanos[19].

Depois de, num primeiro tempo, expor esta concepção *sociológica* da nação (a nação como conjunto dos produtores e, simultaneamente, como corpo antagónico à elite ociosa), num segundo momento Sieyes vai defini-la sob o ponto de vista *jurídico*: «Mas gostaria que nos dissessem com que critérios e com que interesse se teria dado uma constituição à própria nação. A nação *existe antes de tudo*, ela é a origem de tudo. *A sua vontade é sempre legal, é a própria lei*»[20]. Ou seja, traduzido nos termos do debate constitucional da época: "a nação vem antes do rei e das classes privilegiadas". Entendimento que, para além de

---

Tout» (Quem seria, pois, capaz de dizer que o *terceiro estado* não tem em si tudo o que é necessário para constituir uma *nação*? [...] Assim, o que é o terceiro estado? Tudo».

[16] Cf. P. Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998, p.56.

[17] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, II, p.33 (trad. portuguesa, p.82): «Tout ce qui est privilégié par la loi, de quelque manière qu'il le soit, sort de l'ordre commun, fait exception à loi commune, et, par consequente, n'appartient point au tiers état».

[18] Segundo alguns historiadores do séc. XVIII, a aristocracia descenderia directamente dos primeiros francos entrados na Gália romana, pelo que se podia arrogar o direito de governar, sozinha, o território conquistado pelos seus antepassados. *Vide* M. Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp.83-84.

[19] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, II, p.33 (trad. portuguesa, pp.81-82, it. nosso): «Que si les aristocrats entreprennent [...] de retenir le peuple dans l'oppression, il osera demander à quel titre. Si l'on répond à titre de conquête, il faut en convenir, ce sera vouloir remonter un peu haut. Mais le tiers ne doit pas craindre de remonter dans le temps passés. Il se reportera à l'année qui a précédé la conquête; et puisqu'il est aujourd'hui assez fort pour ne pas se laisser conquérir, sa résistance sans doute sera plus efficace. Pourquoi ne renverrait-il pas dans les forêts de la Franconie toutes ces familles qui conservent la folle prétention d'être issues de la race des conquérants et d'avoir succédé à leurs droits? La nation, alors épurée, pourra se consoler, je pense, d'être réduite à ne se plus croire composée que des descendants des Gaulois et des Romains».

[20] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, V, p.67 (trad. portuguesa, p.139, it. nosso): «Mais qu'on nous dise d'après quelle vues, d'après quel intérêt on aurait pu donner une constitution à la nation elle-même. La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même».

implicar uma crítica directa à ordem monárquica francesa, punha em causa toda a teoria política desde Hobbes. Com efeito, e de acordo com os princípios enunciados nos capítulos XVI e XVII do *Leviathan*, era então crença comum que o povo não podia conceber-se sem a pessoa do representante soberano. Isto porque sem representação, sem a *reductio ad unum* contratual, não haveria nenhum vínculo entre os indivíduos; apenas o caos fragmentário do estado de natureza. Ora, ao dizer que "a nação é a origem de tudo", Sieyes postula o exacto oposto, isto é, que o povo existe *independentemente* dos mecanismos representativos[21].

Mas Sieyes não afirma apenas que "a nação é a origem de tudo": afirma também que "a sua vontade é sempre legal". E aí está a maior novidade do conceito de poder constituinte, aí está a sua grande diferença face à visão contratualista do "povo". Tenha-se presente que nem Hobbes nem Rousseau (referimos estes autores porque encarnam os dois extremos, absolutista e democrático, do contratualismo) admitem a existência de uma vontade popular anterior ao Estado: no caso de Rousseau, o povo — reunido em assembleia ou mediante "comissários" — decide autonomamente as leis pelas quais se rege; no caso de Hobbes, é o representante soberano que lhe dá a faculdade de querer. Seja como for, ambos concordam em que o povo só se realiza, só deixa de ser uma multidão dispersa, só ganha foros de sujeito jurídico e volitivo, quando unificado por via do pacto social. Pelo contrário, Sieyes defenderá que a unidade do povo *já* está pressuposta no acto constituinte[22]; e, mais ainda, defenderá que dela depende a própria unidade da constituição. É certo que Sieyes reconhece, com Hobbes, a necessidade da representação; todavia, para o abade, a representação não visa produzir um povo uno, e sim, nas palavras de P. Pasquino, «a forma unitária do conteúdo da vontade nacional»[23]. Qual, então, o elemento unificador, pré-representativo, desta vontade? O que faz da vontade nacional (antes mesmo de enformada) uma vontade *comum*? Resposta de Sieyes: o facto de os seus participantes, enquanto *trabalhadores* ou *produtores de valores*, partilharem as mesmas aspirações, os mesmos interesses e as mesmas preocupações.

Mais porém do que uma vontade comum, a nação constituía (em virtude da sua laboriosidade e produtividade) um corpo *auto-suficiente*. Daí que, embora composta exclusivamente pela classe produtora, tivesse o direito de representar o *conjunto dos franceses*. Este é um aspecto sublinhado repetidas vezes por Sieyes, e em que o abade entra em polémica aberta com aqueles (como Mounier) que se opunham a que o terceiro estado se proclamasse Assembleia Nacional[24]: «Gritais que se o terceiro estado reunir separadamente para formar, não os três estados, ditos gerais, mas a Assembleia Nacional,

[21] P. Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, cit., p.63.
[22] C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., pp.90-91.
[23] P. Pasquino, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, cit., p.67.
[24] R. R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014, p.364.

não será mais competente para votar pelo clero e pela nobreza do que essas duas ordens são para deliberar pelo povo. Primeiro, peço-vos que observeis [...] que os representantes do terceiro estado terão incontestavelmente a procuração dos vinte e cinco ou vinte seis milhões de indivíduos que constituem a nação, à excepção de cerca de duzentos mil nobres ou padres. É mais do que suficiente para que possam chamar-se Assembleia Nacional. Deliberarão, portanto, sem qualquer dificuldade, *pela nação inteira*»[25].

b) O proletariado

Tal como Sieyes, Marx identifica o poder constituinte com uma classe particular, a classe *proletária*, mas atribui-lhe uma tarefa bastante diversa da que o abade havia atribuído ao terceiro estado. Na visão marxiana, o fim do "poder constituinte proletário" (se assim podemos chamá-lo) não é exprimir a sua vontade, reivindicar a sua primazia ou constituir um novo sistema jurídico-político; é, antes, dissolver a ordem capitalisto-burguesa e, com ela, o próprio proletariado. Onde Sieyes pretendia uma alteração da hierarquia entre classes, Marx pretende, portanto, uma transformação das condições mesmas que possibilitam a existência de classes. A exigir essa transformação radical estavam as características específicas da Alemanha, que, apesar do seu notável avanço filosófico, mantinha um grande atraso cívico em relação aos restantes "povos modernos"[26]. O chauvinismo económico, a falta de liberdade de imprensa, a inépcia dos governantes, a subserviência à Prússia e à Áustria, tudo isto contribuíra, segundo Marx, para conservar a sociedade germânica num estádio menos evoluído. Mas, acima de tudo, o atraso da Alemanha decorria do facto de ela não ter sofrido, como a França e outros países, qualquer *revolução política*.

«Qual — pergunta Marx — a base de uma revolução parcial, *meramente* política?». A que responde «apenas esta: uma *secção da sociedade civil* emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua *situação particular*, uma emancipação geral da sociedade»[27]. Para que a emancipação de dada classe coincida com a revolução do povo no seu todo, não basta, contudo, que ela se apresente, e seja reconhecida,

[25] Sieyes, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, VI, p.81 (trad. portuguesa, pp.155-156 it. nosso): «Vous vous écriez que si le tiers état s'assemble séparément pour former, non les trois états, dits *généraux*, mais l'assemblée nationale, il ne sera pas plus competent à voter pour le clergé et la noblesse, que ces deux orders ne le sont à délibérer pour le peuple. D'abord, je vous prie de remarquer [...] que les représentants du tiers auront incontestablement la procuration des vingt-cinq ou vingt-six millions d'individus qui composent la nation, à l'exception d'environ deux cent mille nobles ou prêtres. C'est bien assez pour qu'ils se décernent le titre d'assemblée nationale. Ils delibéreront, donc, sans aucune difficulté, pour la nation entire [...]».

[26] J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965, p.139.

[27] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in *Karl Marx/ Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol. I, 1976, p.388 (tradução portuguesa de A. Morão, *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Covilhã, LusoSofia: press, 2008, p.117): « Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß *ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt».

como representante universal; «outra classe tem de concentrar em si todos os males da sociedade, uma classe particular deve constituir um escândalo geral. Uma esfera social particular terá de ser tida como o *crime notório* de toda a sociedade»[28]. No drama revolucionário francês, couberam à nobreza e à burguesia, respectivamente, os papéis de opressor e de libertador. E foi por ambas, em plena consciência, e com máximo vigor, terem desempenhado a respectiva parte, que a revolta burguesa de 1789 se transformou numa autêntica revolução política.

Mas, na Alemanha, nenhuma classe tinha a coragem necessária para assumir a posição de representante negativo, ou positivo, da sociedade: «O cerne da moralidade e da honra alemãs [...] é um *egoísmo modesto* que ostenta e faz valer contra si a sua própria mesquinhez. A relação entre as diferentes esferas da sociedade alemã não é, portanto, dramática, mas épica. Cada uma destas esferas começa por saber de si e por se estabelecer, com as suas pretensões, ao lado das outras, não a partir do momento em que é oprimida, mas desde o momento em que as condições da época [...] originam uma nova base social que ela, por sua vez, pode oprimir»[29]. Toda a história da Alemanha se reduzia à história deste fracasso: sempre que alguma classe teve oportunidade de tornar-se hegemónica — primeiro os príncipes (em detrimento do monarca), depois a burocracia (em detrimento da nobreza), e finalmente a burguesia (em detrimento de todos os anteriores) —, essa classe optou antes por lutar contra a classe abaixo. Daí o atraso da situação alemã. Daí que fosse impossível repetir, em terras germânicas, a "emancipação progressiva" ocorrida noutros países. Daí, consequentemente, a necessidade em que a Alemanha se encontrava de realizar uma "emancipação total". Emancipação que, pela sua radicalidade, só poderia ser mediada pela "parte dos sem parte"[30], isto é, pelo conjunto daqueles que, excluídos dos benefícios da ordem socioeconómica vigorante, nada perdiam em pôr-lhe fim:

> Na Alemanha [...] nenhuma classe da sociedade civil sente a necessidade, ou tem a capacidade, de conseguir uma emancipação geral, até que a isso é forçada pela situação *imediata*, pela necessidade *material* e pelas *próprias cadeias*. Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação? [...] Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua o carácter universal porque os seus sofrimentos são universais [...]; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não se pode emancipar

[28] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in cit., p.388 (trad. portuguesa, p.18): «[...] dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeneinen Schranke sein, dazu muß eine besondre soziale Sphäre für das *notorische* Verbrechem der ganzen Sozietät gelten».

[29] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in cit., p.389 (trad. portuguesa, p.18): «Den Hauptstock der deutschen Moral und Ehrlichkeit [...] bildet vielmehr jener *bescheidene Egoismus*, welcher seine Beschränktheit geltend macht und gegen sich geltend machen läßt. Das Verhältnis der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sonder episch. Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen sich hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald [...] die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits Druck ausüben kann».

[30] J. Rancière, *La Mésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

> a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas [...]. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*[31].

Se, do ponto de vista formal, o proletariado constitui uma classe particular, do ponto de vista material ele constitui, portanto, uma classe *universal*. Este o motivo por que Marx o promove à categoria de único sujeito revolucionário. E este também o motivo por que a revolução proletária se distinguiria das revoluções políticas: uma revolução parcial, uma revolução meramente política, ocorre quando determinada classe alcança o poder sem abdicar de nenhuma das determinações e património que a tornam uma classe particular, distinta das outras. Ou seja, uma revolução política consiste na *falsa universalização* de uma classe particular que, a despeito de se apresentar como representante geral, não permite que as suas condições específicas se generalizem a toda a sociedade[32] («tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe»[33]). Neste sentido, a revolução francesa fora um fracasso, porquanto estabeleceu uma forma de liberdade — a liberdade burguesa — ao alcance apenas dos que possuíssem, ou pudessem com facilidade adquirir, dinheiro ou educação. Ora, dado que o proletariado, ao contrário da burguesia, da burocracia e da nobreza, era uma classe *absolutamente negativa*, sem interesses nem posses próprias, não havia na revolução proletária o risco de falsa universalização: para que a classe operária se "emancipasse a si mesma", devia por força "emancipar todas as outras esferas da sociedade". A vitória do proletariado significaria, pois, não o estabelecimento de uma liberdade condicionada, não a substituição de uma classe dominante por outra, mas a realização de uma liberdade universal.

Como se instituiria exactamente semelhante liberdade? Abolindo a propriedade privada, que o mesmo é dizer, universalizando a situação efectiva da classe proletária na ordem capitalista[34]: «Quando o proletariado exige *a negação da propriedade privada*, apenas estabelece como *princípio da sociedade* o que a sociedade já elevara a princípio *do proletariado* e o que *este* já involuntariamente encarna enquanto resultado negativo da

---

[31] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in cit., p.390 (trad. portuguesa, pp.19-20): «In Deutschland [...] hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird. Wo also die *positive* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation? [...] In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt [...], welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übringen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren [...]. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*».

[32] R. Finelli, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx* [2004], translated by P. Thomas and N. Popham, *A Failed Parricide: Hegel and the Young Marx*, Leiden and Boston, Brill, 2015, pp.258-259.

[33] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in cit., p.388 (trad. portuguesa, p.17): «Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet».

[34] Cf. S. Avineri, *Karl Marx: Philosophy and Revolution*, New Haven, Yale University Press, 2019, p.60.

sociedade»[35]. Possuidor apenas da sua prole, o proletariado não mantém qualquer tipo de relação com a propriedade, e daí — ou seja, dessa negatividade, que é também, imediatamente, positividade, porque o excluí do privado e do egoístico — deriva o seu carácter originalmente comunista (quer dizer, universal) e o seu direito de dissolver, em nome do todo, a existência de classes[36]. Da mesma forma, portanto, que a burguesia, legitimada pela sua participação no trabalho, pusera fim à hierarquia feudal das ordens, para a substituir por uma sociedade sem privilégios de nascimento, o proletariado, legitimado pela sua exclusão da propriedade, deveria extirpar a hierarquia classista, para a substituir por uma sociedade sem classes. Sem classes e sem política, já que esta, no entender de Marx, não passava dum mero prolongamento da luta entre as diferentes esferas sociais: «A classe laboriosa substituirá, no curso do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e o antagonismo delas, e *não haverá mais poder político propriamente dito*, uma vez que o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil»[37]. Em suma, Marx apresenta-nos um tipo paradoxal de poder constituinte, cujo fim já não está em criar uma constituição, em conferir uma forma jurídica ao estado, antes sim em superar, pela extinção do conflito, a própria necessidade de haver estado e leis constitucionais.

c) A geração

Enquanto Sieyes e Marx identificam o poder constituinte com um grupo específico da sociedade, outros autores houve que, adoptando uma perspectiva diacrónica, mais focada em diferenças epocais do que em diferenças de classe, preferiram identificá-lo com a *geração viva*. Este entendimento geracional do poder constituinte constitui uma tentativa de resposta a um dos problemas básicos do constitucionalismo, o *problema da obediência à constituição*, que pode pôr-se nos seguintes termos: se o povo se mantém soberano mesmo após o momento constituinte, por que haveriam as gerações futuras de observar uma Lei (a lei constitucional) em cuja elaboração não tiveram qualquer papel? Não entraria essa vinculatividade em directa contradição com o princípio da soberania popular? Como O. Beaud nota, há duas posições opostas quanto ao presente problema. De um lado, estão aqueles que consideram que o poder constituinte se esgota uma vez exercido, e que, por

[35] K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in cit., p.391 (trad. portuguesa, p.20): «Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellshaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist».
[36] R. Finelli, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*, cit., p.260.
[37] K. Marx, "Misère de la Philosophie" [1847], in *Karl Marx Oeuvres: Économie*, éd. par M. Rubel, Paris, Gallimard, vol. I, 1965, p.136: «La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui excluera les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile».

conseguinte, daí em diante, o povo ficaria impedido de fazer alterações à constituição — é a "tese da imutabilidade do acto constituinte"[38]; do outro, aqueles que consideram que o povo, enquanto soberano, tem o "direito imprescritível" de ab-rogar e modificar a lei constitucional — é a chamada "tese da mutabilidade do acto constituinte"[39].

Se quisermos rastrear a origem desta última tese, devemos localizá-la no contratualismo de John Locke. Segundo o autor inglês, lembremos, a sociedade política dependia do "consentimento" (*consent*) dos indivíduos, os quais podiam escolher, a cada momento, «a forma de governo que julgassem mais adequada»[40]. Para justificar a sua opinião, Locke estabelece um paralelismo entre as relações intergeracionais e as relações pai-filhos: «É certo que alguém que por si mesmo firma compromissos ou faz promessas assume, desse modo, uma obrigação, mas *não pode* por nenhum *pacto* que seja obrigar os *seus filhos* ou descendentes»[41]. Donde conclui que o povo, pelo menos em matéria da forma governativa, era sempre livre de desfazer os actos do poder constituinte originário. Numa linha semelhante, Rousseau dirá: «é absurdo pensar que a vontade se comprometa para o futuro»[42]. O que, transposto para o plano político, significava que todas as leis, incluindo o contrato fundador, podiam ser revistas ou anuladas pela "vontade geral presente", que permanecia sempre autónoma face à "vontade geral pretérita": «não existe no Estado nenhuma lei fundamental que se não possa revogar, nem mesmo o pacto social; porque se todos os cidadãos se reunissem para, de comum acordo, dissolver este pacto, não se poderia duvidar de que ele fora legitimamente dissolvido»[43].

Será com base no primado contratualista do consentimento que Thomas Paine, em polémica com Burke, propugnará o direito dos "vivos" a definirem a sua própria constituição. Burke foi, consabidamente, o mais acérrimo detractor da revolução francesa, em que via um aberrante delírio do racionalismo abstracto, e a que opunha o lento processo evolutivo do *corpus* estatutário britânico: «[...] desde a Magna Carta à Declaração de Direito, foi política invariável da nossa Constituição reivindicar e afirmar as nossas liberdades como uma *herança* que nos vem dos nossos antepassados, para ser transmitida

[38] *Ibid.*, p.404.
[39] O. Beaud, *La Puissance de l'État*, cit., p.403.
[40] Locke, *Second Treatise of Government*, edited by C. B. Macpherson, Indianapolis, Hackett, 1980, p.56, VII, §106 (tradução portuguesa de J. Fischer, *Dois Tratados sobre o Governo*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p.477): «[...] I affirm that the *beginning of political society* depends upon the consent of the individuals [...]; who, when they are thus incorporated, might set up what form of government they thought fit.» ([...] afirmo que o *início da sociedade política* depende do consentimento dos indivíduos [...] — os quais, estando assim incorporados, poderiam estabelecer a forma de governo que julgassem mais adequada».
[41] Locke, *Second Treatise of Government*, cit., VII, §116, p.62 (trad. portuguesa, p.489): «It is true, that whatever engagements or promises any one has made for himself, he is under the obligation of them, but *cannot*, by any *compact* whatsoever, *bind his children or posterity*».
[42] Rousseau, "Du Contrat Social", in *Oeuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, vol. III, 1964, II, 1, pp.368-369 (tradução portuguesa de M. Franco de Sousa, *O Contrato Social*, Lisboa, Editorial Presença, 2010, p.39): «[...] il est absurde que la volontè se donne des chaînes pour l'avenir».
[43] Rousseau, "Du Contrat Social", in cit., III, 18, p.436 (trad. portuguesa, pp.117-118): «il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social; car si tous les citoyens s'assembloient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très-légitimement rompu».

à nossa descendência — como uma propriedade que especialmente pertencesse ao povo deste reino, sem qualquer referência a outro direito mais geral ou mais antigo»[44]. Contra semelhante defesa da sacralidade do *statu quo* constitucional, T. Paine afirmará que «a arrogância e a presunção de governar além do túmulo é a mais ridícula e insolente das tiranias»[45]. Se, com o tempo, surgem sempre novos problemas, novos desafios e novas possibilidades, a ordem jurídico-política de um povo não pode permanecer eternamente inalterada: «cada geração é, e deve ser, capaz de agir de acordo com aquilo que a ocasião exige»[46]. Ou seja: cada geração tem o legítimo poder, senão mesmo a obrigação, de criar o ordenamento mais conveniente às necessidades da época. Pretender o contrário seria sobrepor à soberania do povo a autoridade das convenções tradicionais; seria subjugar o livre arbítrio dos vivos ao inerte e distante ditame dos mortos.

Paine não foi porém o único, nem o primeiro, apologista de um poder constituinte geracional. Ano e meio antes da publicação de *The Rights of Man* (1791) e da controvérsia entre Paine e Burke, já Jefferson, em carta a James Madison, avançara a mesma ideia: «[…] nenhuma sociedade pode fazer uma constituição ou lei perpétua. *A terra pertence sempre à geração viva*. Logo, durante o seu período de usufruto, esta pode governá-la, e ao que dela provém, como bem entender»[47]. O argumento de Jefferson é que a validade das leis, tal como a das dívidas, expira com a morte daqueles que as fizeram. Caso contrário, isto é, se as leis fossem eternas, ficaria comprometido o direito natural de cada geração ao livre usufruto da terra. Fora o que acontecera em França, onde certas entidades (universidades, ordens religiosas, ordens de cavalaria, hospitais, etc.) receberam, a título perpétuo, grandes propriedades fundiárias e/ou importantes monopólios comerciais. Para impedir tais absurdos, e baseando-se nas tábuas de mortalidade de Buffon, Jefferson propõe então que se convoque, todos os vinte anos, uma nova assembleia constituinte, ou uma assembleia de revisão, investida nas exactas mesmas competências da constituinte originária, designadamente a de anular concessões económicas ou patrimoniais dadas por legisladores anteriores.

Qual o motivo por que Jefferson prefere falar em "geração" em vez de "povo" ou "nação"? Porque, a seu ver, os conceitos de "povo" e "nação" eram conceitos excessivamente

---

44 E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p.29 (trad. portuguesa, p.84): «[…] from Magna Charta to the Declaration of Right it has been the uniform policy of our constitution to claim and assert our liberties as an *entailed inheritance* derived to us from our forefathers, and to be transmitted to our posterity — as an estate specially belonging to the people of this kingdom, without any reference whatever to any other more general or prior right».

45 T. Paine, "Rights of Man", in *Thomas Paine: Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edited by M. Philp, Oxford, Oxford University Press, 1998, p.92: «The vanity and presumption of governing beyond the grave, is the most ridiculous and insolent of all tyrannies».

46 T. Paine, "Rights of Man", in *ibid.*, p.92: «Every generation is, and must be, competent to all the purposes which its occasions require».

47 T. Jefferson, "Letter to James Madison (September 6, 1789)", in *Jefferson: Political Writings*, edited by J. Appleby and T. Ball, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.596 (it. nosso): «[…] no society can make a perpetual constitution, or even a perpetual law. The earth belongs always to the living generation. They manage it then, and what proceeds from it, as they please, during their usufruct».

vagos, tendo, no constitucionalismo, o mesmo estatuto simbólico, imortal, que o "corpo político do rei" no monarquismo. Já a geração, de acordo com as concepções científicas do tempo, era um sujeito concreto, com características e limites cronológicos rigorosamente determináveis. Contudo, sob o ponto de vista jurídico, nada a distinguia da nação (no sentido sieyesiano da palavra): se a proposta de Jefferson fosse aprovada, cada nova geração, ao menos no início, disporia dum direito ilimitado, não restringido por leis positivas anteriores. A sua vontade seria a fonte de toda a lei, ou melhor, seria a própria lei, e nada existiria antes ou acima dela. Livres de quaisquer vínculos legais, as gerações estariam entre si como nações independentes — isto é, como indivíduos no estado de natureza —, pelo que apenas respeitariam compromissos herdados na medida em que daí obtivessem algum proveito. Ao contrário, portanto, de Sieyes e Marx, que, salvaguardadas as devidas diferenças, pensavam o acto constituinte em termos dum evento extraordinário, único e irrepetível, Jefferson pensa-o em termos dum procedimento periódico, quase rotineiro, cujo cumprimento seria obrigatório para cada nova geração. Ora, essa frequente reactivação do poder constituinte, segundo Madison, retiraria ao estado o carácter venerável que a vetustez imprime em todas as coisas, e, por consequência, diminui-lo-ia na sua autoridade[48]. Jefferson estava, todavia, longe de pretender o enfraquecimento do estado ou da constituição: se rejeitava a perpetuidade da lei constitucional, se propunha que ela fosse periodicamente revista, era apenas para assegurar que, independentemente do conteúdo específico que adquirisse em cada época, o povo lhe prestaria uma perpétua e firme obediência.

IV. Elementos de uma teoria do *poder instituinte*

a) A divisão como fundamento

Feita esta breve resenha teórica do constitucionalismo, passaremos agora ao exame crítico dos seus problemas. Ora, dentre os pressupostos da doutrina constitucionalista, ressalta, como especialmente problemático, o de que existe uma vontade *unitária* (pertença ela ao terceiro estado, ao proletariado, à geração viva, ou, nas formulações mais recentes, à "maioria") com legitimidade para *representar — positiva ou negativamente — o todo social*. De facto, se sairmos do domínio das ficções jurídicas, se atentarmos no modo como efectivamente se desenvolvem as sociedades, veremos que, na sua origem, está, não a unidade, mas sim a *divisão*; não um sujeito homogéneo, mas um *conflito* entre várias forças opostas. E mais veremos que é através da divisão que a sociedade se relaciona e determina,

[48] *Vide* J. Madison, "Letter to Thomas Jefferson (February 4, 1790)", in *Selected Writings of James Madison*, edited by R. Ketcham, Cambridge, Hackett, 2006.

de maneira imediata, a si própria, sendo por isso impossível (como pretendido pelo constitucionalismo) conceber a última sem o primeiro.

Ninguém melhor do que Maquiavel pensou este nexo do social com o conflito. Partindo da análise do dissídio que em Roma opunha a "plebe" (*la plebe*) aos "patrícios" (*i grandi*), Maquiavel evidencia, contra a longa tradição irenista, que o conflito constitui um facto básico, universal, da vida colectiva, não algo externo ou anterior a ela; e, mais surpreendente ainda, mostra que o dissenso, até aí visto como socialmente nocivo, é na verdade a fonte dinâmica de todas as leis, práticas e instituições que mantêm o salutar funcionamento da sociedade. Quer dizer: para Maquiavel, a sociedade é sempre conflitual, e o conflito — contanto que mantido dentro de certos limites —, sempre social. Sendo, pois, o dissenso imanente à vida comum, sendo ele a própria forma da coexistência, nada lhe preexiste, nem mesmo as partes conflituantes, que, mais do que a sua causa, são seu efeito. Neste sentido (como em tantos outros), Maquiavel distancia-se de Aristóteles, porque em lugar duma *koinonia* natural, em lugar de um fundamento uno, põe uma relação originária e essencialmente opositiva. Mas distancia-se ainda de Hobbes, na medida em que sustenta, com base no estudo do processo histórico da república romana, que a desordem inere ao estado civil, que o conflito serve de motor à ordem, e que, portanto, apesar dos evidentes riscos naquele implicados, deve abrir-se espaço para o seu livre desenvolvimento.

À semelhança do secretário, também Espinosa atribuirá uma grande importância ao conflito, com a diferença de que, no caso do segundo autor, o dissenso começa logo ao nível ontológico, como consequência da dinâmica auto-afirmativa dos *conatus* individuais. De acordo com a ontologia espinosana, cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar na existência. Independentemente, porém, da força com que dada coisa em si persevera, independentemente de quão potente seja, esse esforço esbarra sempre contra o de outras mais fortes, capazes de limitá-la ou até destruí-la, daí resultando uma luta existencial, sem tréguas e sem quartel, entre todos os entes, incluindo os homens, os quais, temerosos do perigo mortal da anarquia, acordam, a bem da segurança comum, colocar-se sob o poder protector dum soberano. Só que, apesar de renunciarem ao confronto violento, apesar de se submeterem à *potestas* soberana, eles mantêm, no estado civil, uma parte significativa da sua potência natural. Ora, esta "potência excedente", ou este "excesso de potência", escapa a qualquer tentativa de controlo, é literalmente ingovernável, pelo que colide, a todo o instante, com a inata aspiração da *potestas* ao domínio absoluto. Há assim, a par do conflito molecular, um conflito molar, macroscópico, que põe frente a frente governantes e governados, e que atravessa, qual brecha constitutiva, o próprio âmago do corpo político.

Neste ponto, isto é, no reconhecimento do carácter originário do dissenso, Sieyes e Marx coincidem com Maquiavel e Espinosa. Existe contudo entre uns e outros uma

importante divergência: é que, se em Sieyes e Marx, o conflito aparece como etapa *transitória* na marcha para uma sociedade pacificada (a sociedade burguesa, liberal, de Sieyes/ a sociedade sem classes, apolítica, de Marx), em Maquiavel e Espinosa, aparece como condição social *insuperável* — ou, melhor dizendo, como a *única e própria condição do social*. E isto, saliente-se, não tanto por acharem impossível dar termo ao conflito, ou por considerarem, pessimistamente, que o homem propende de natureza à agressividade, mas sim por entenderem que é mediante o combate (de ideias, de vontades, de convicções, etc.) que os indivíduos — e, por extensão, os grupos de indivíduos — se afirmam como participantes dum *mundo comum*, quer dizer, como partes interligadas (embora, ou porque, opostas) do mesmo corpo colectivo, e que, sendo assim, a uma sociedade indivisa, a uma sociedade donde o dissenso foi banido, só erroneamente se pode chamar "sociedade".

Inútil dizer que, numa perspectiva como a de Maquiavel e Espinosa, não faz sentido perguntar pelo legítimo representante da vontade comum. Porquê? Pela simples razão de que, estando o social *ab origine* dividido em si mesmo, não existe tal coisa como uma "vontade comum" (ao menos no sentido costumeiro de uma vontade unitária, universalmente partilhada), e, logo, nenhum sujeito, nenhum grupo específico, tem direito a arvorar-se em seu lídimo e único porta-voz. Decerto, consoante diz Espinosa, a sociedade «é conduzida como que por uma só mente» — o que pressupõe que haja sempre alguém incumbido de "conduzi-la". Mas a "mens communis", o "lugar" a partir do qual se ditam as leis comuns, permanece por essência "vazio" (Lefort), ou, dito doutro modo, "sob contínua disputa", subtraindo-se a toda a tentativa de apropriação. Aliás, esta *inapropriabilidade* constitui o primeiro traço definidor daquilo que apelidámos de *poder instituinte*. E já por aqui se começa a discernir a sua diferença face ao poder constituinte, cuja uma das características constantes, em qualquer das interpretações dele dadas, é o pertencer por direito natural a um titular bem definido.

b) Para além do fundacionismo constituinte

Se, como ainda agora vimos, o "sujeito constituinte" não passa duma fantasia quimérica, sem correspondência no plano empírico, igualmente fantasioso nos parece o pressuposto de que a Lei Fundamental nasce por um *acto de criação jurídica instantânea*. Subjacente a este arreigado mito encontra-se a necessidade humana, demasiado humana, de estabelecer as causas primeiras, ou os fundamentos absolutos, de tudo quanto existe. Nela se filia a figura do "sábio legislador" (Minos, Sólon, Licurgo, etc.), à qual os antigos recorriam para explicar e justificar a existência de *nomoi comuns*. Mas nela se filia também, já em contexto moderno, a figura da assembleia constituinte enquanto assembleia legislativa originária. Ora, contra semelhante entendimento *instantâneo* e *exclusivamente*

jurídico do nascimento do estado, convém pôr em relevo 1) que os momentos fundacionais são momentos de grande *antagonismo político*, onde há um irredutível elemento de *kratos*[49], ou de pura imposição, duma parte sobre as restantes; 2) que a fundação não se dá, instantaneamente, no vazio do nada; inscreve-se, pelo contrário, no devir de uma história que a precede e que, através dela, se projecta em direcção ao futuro.

É neste preciso sentido que Merleau-Ponty critica o conceito de "acto constituinte": «O nascimento não é acto de constituição, mas instituição de um por vir [*institution d'un à-venir*]. Reciprocamente, a instituição pertence ao mesmo género de Ser que o nascimento, e, tal como ele, também não é um acto: mais tarde, estabelecem-se contratos e instituições decisórias, mas estas devem entender-se a partir do nascimento, e não o inverso»[50]. À visão constitucionalista da fundação como começo absoluto, Merleau-Ponty contrapõe, pois, que os nascimentos políticos são sempre "retoma" (*reprise*) dalgo pré-existente, e, ao mesmo passo, abertura prospectiva a futuras novas fundações. Ou seja, para o filósofo francês, não há propriamente um "acto constituinte". O que há é uma contínua actividade produtiva em que o "instituído" (*institué*), nascido duma "instituição" anterior — Merleau-Ponty joga com o duplo significado (nominal e verbal) da palavra —, já contém, desde que "nasce", a possibilidade da sua recriação "instituinte" (*instituant*)[51]. Característica, aliás, que seria comum à vida institucional e à experiência inter-subjectiva: «a minha relação com outrem não se reduz a uma alternativa: um sujeito instituinte pode coexistir com outro, porque o instituído não é o reflexo imediato das suas acções pessoais: pode ser, posteriormente, retomado por ele mesmo ou por outrem [...], está entre mim e os outros [...] como uma charneira»[52]. Aquém do mundo monadológico, ou solipsista, em cujo interior nos encontramos a maioria do tempo, temos portanto um "mundo social", intermédio, que extravasa os limites da individualidade, e que, embora de modo "pré-reflexivo" (para usar a expressão de Merleau-Ponty), liga, em permanência, todos os diferentes *egos* singulares[53].

No entanto, como C. Castoriadis lembrará, só parcialmente percebemos esse mundo comum: «O social é aquilo que todos somos e que ninguém é, aquilo que nunca está ausente e quase nunca está presente enquanto tal, um não-ser mais real que todo o ser, aquilo em que estamos por completo imersos, mas que jamais apreendemos "em pessoa". O social é uma dimensão indefinida, [...] é aquilo que apenas pode apresentar-se na e pela *instituição*, mas que é sempre infinitamente mais que a instituição, porquanto é a um tempo,

[49] Com base nos estudos linguísticos de E. Benveniste, N. Loraux elucida que, para os gregos, o termo "kratos" significava "preponderância", "vitória" ou "superioridade" — podendo aplicar-se indiferentemente a indivíduos, a opiniões públicas, a facções ou a cidades —, e é neste sentido que aqui o usamos. *Vide La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, p.69 (de ora em diante, *La cité divisée*).
[50] M. Merleau-Ponty, "L'«Institution» dans l'histoire personnelle et publique", in cit., p.38.
[51] *Ibid.*, *passim*.
[52] *Ibid.*, p.79.
[53] Este tema da experiência inter-subjectiva, que aqui apenas afloramos, vem detalhadamente desenvolvido na *Phénoménologie de la perception*. *Vide* M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 2010, em especial pp.403-424.

paradoxalmente, aquilo que preenche a instituição, aquilo que é moldado por ela, aquilo que lhe subdetermina constantemente o funcionamento e aquilo que, no fim de contas, a funda [...]. Há o social instituído, mas isto pressupõe sempre o social instituinte»[54]. Ou seja: ao contrário da opinião da sociologia (e das restantes ciências congéneres), a sociedade não se exaure no conjunto das instituições existentes, que o mesmo é dizer que não coincide com o produto da sua actividade: do instituinte ao instituído, do social ao inerte, vai uma profunda distância — tão profunda quanto a que, a nível perceptivo, separa o consciente do pré-consciente. Mas essa distância não constitui um defeito ou algo negativo, antes sim o *fundo difuso* donde, e no qual, emergem todas as formas simbólicas, culturais e políticas: «o "poder" fundamental numa sociedade, o poder primeiro de que os restantes dependem, [...] é o *poder instituinte*. E, se não nos deixarmos fascinar pelas "Constituições", veremos que ele não é nem localizável, nem formalizável, visto que releva do imaginário instituinte. A língua, a "família", os costumes, as "ideias", uma multidão inumerável de outras coisas e a sua evolução, escapam, em grande medida, à legislação»[55].

Por "imaginário instituinte", Castoriadis entende não a imaginação reprodutora, isto é, a capacidade de reproduzir um modelo já dado, mas a capacidade de criar algo radicalmente novo (um novo objecto, um novo símbolo, um novo comportamento, uma nova instituição, etc.)[56]. "Radicalmente novo" quer no sentido de "inédito" (ou "original"), quer no de "incausado", ou seja, de insusceptível de se reduzir (como efeito, reacção, ruptura) a qualquer premissa anterior[57]. Todavia, consoante ressaltam, em obra recente, P. Dardot e C. Laval, não devemos conceber o imaginário instituinte como um poder de criação incondicionada. Porquê? Porque, ainda que "incausada", ainda que irredutível ao instituído, a instituição *dá-se sempre sob certos constrangimentos*[58]. Daí Dardot e Laval julgarem mais apropriado falar, quanto à produtividade instituinte, duma "creatio ex aliquo" (a partir de alguma coisa) do que duma "creatio ex nihilo" (a partir do nada)[59]. Precisão, em nosso entender, bastante justa, pois, efectivamente, nada surge do vazio, nada nasce por um "acto puro" ("actus purus"), em absoluto livre de condições; *tudo "emerge" de qualquer coisa que precede e condiciona a sua emergência*. "Condicionado" não quer dizer, porém, "determinado", visto que o "novo", "aquilo que emerge", não se deixa explicar inteiramente

[54] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., pp.153-154.
[55] C. Castoriadis, *Le monde morcelé: Les carrefours du labirynthe 3*, cit., p.165, it. nosso.
[56] *Ibid*., p.191.
[57] C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p.65.
[58] P. Dardot e C. Laval, *Common: Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, cit., p.389.
[59] *Ibid*., pp.389-390. De referir que, malgrado esta precisão crítica, Dardot e Laval perfilham, no essencial, o conceito castoriadiano de poder, ou imaginário, instituinte: «Para evitar a arbitrariedade dum poder constituinte desligado da história, para conjurar a figura mitológica do legislador rousseauista [...], é preciso fazer aparecer a preexistência da vida social, isto é, a espessura histórica duma sociedade já instituída, como a única condição que torna possível que uma assembleia de cidadãos se ponha de acordo quanto às regras de funcionamento das instituições políticas. Assim, "por detrás do poder constituinte, devemos reconhecer o exercício dum poder instituinte"» (P. Dardot e C. Laval, *ibid*., pp.384-385).

pelo preexistente: algo emerge de algo, sem ser por ele causado, de maneira determinística, mas, antes, *transformando-o*[60].

Foi o que aconteceu, segundo Maquiavel, com Roma: a princípio uma monarquia, transformou-se, primeiro, em república patrícia, depois, em república "mista"; e isto num processo contínuo, onde cada nova configuração, apesar da novidade que trazia (primeiro, o senado; depois, o tribunato), integrava, sinteticamente, elementos da configuração anterior, até que, enfim, deste modo progressivo, e ao cabo de alguns anos, se alcançou a "mistura" constitucional dos três géneros de governo — monárquico, aristocrático e popular. Porém, ao contrário de outras cidades-modelo, como Esparta e Veneza, Roma nunca "se constituiu", ou seja, nunca recebeu uma forma definitiva; mesmo após o estabelecimento da república "mista", continuou sempre, sob impulso do conflito, em permanente transformação (entre as *leggi* e *ordini* criadas mais tarde, já em pleno período republicano, contam-se, por exemplo, as "accuse", os "censores" ou a "dictatura"). E, conforme Maquiavel frisa, foi essa incompletude, esse *inacabamento estrutural*, que fez a "perfeição" de Roma, tendo-lhe possibilitado, pelo menos até certo momento, adaptar-se aos desafios que o futuro lhe reservava, e que nenhum legislador-fundador, por muito sábio ou prudente que fosse, haveria podido de antemão prever.

Ora, assim como, em Maquiavel, a república romana surge não *ex nihilo*, mas dos regimes anteriores, assim também, em Espinosa, o Estado "emergirá" não do nada, mas daquilo que ele chama "direitos comuns" (*jura communia*). Concepção esta do "nascimento" estatal que inverte a que preconizam, na sua maioria, os autores contratualistas, nomeadamente Hobbes, Locke e Rousseau. Para os últimos, lembremos, só há direito colectivo onde há um estado a suportá-lo; fora da ordem que o pacto "cria", fora do domínio do poder soberano, impera apenas a lei do egoísmo. Espinosa, ao invés, entende que os indivíduos já estão sempre, de início, ligados por múltiplos direitos, não passando estes, no fundo, da contrapartida jurídica da sua espontânea cooperação prática; e entende ainda que tais direitos propendem, naturalmente, a multiplicar-se, porque quantos mais indivíduos colaboram, quantos mais indivíduos estreitam relações, quantos mais indivíduos "unem forças", mais potência, ou direito, possuem em conjunto. Longe, pois, de nascer dum contrato, isto é, dum *fiat* instantâneo, o estado nasce dum acúmulo *quantitativo* de direito, ou potência, que, com o tempo, paulatinamente, produz no corpo social uma mudança *qualitativa*, elevando-o a um nível superior de organização e coesão. Contudo, essa mudança não é irreversível: até a mais organizada e coesa das sociedades pode, pelo exacerbamento das suas intrínsecas divisões, regredir para uma forma politicamente "subdesenvolvida". E portanto, como Espinosa insiste, o estado só durará se houver uma

[60] *Ibid.*, p.390.

contínua instituição — quer dizer, um contínuo "reforço" e "incremento" — daqueles mesmos *jura communia* que, em primeira instância, lhe deram origem.

c) O que é uma instituição?

A questão da instantaneidade do acto fundador conduz-nos ainda a um último problema: o de que o constitucionalismo, ao separar rigidamente o poder constituinte dos poderes constituídos, estabelece uma falsa dicotomia entre social e institucional, presumindo que as instituições, depois do acabamento da constituição, se tornam entidades autónomas, isentas de influências "externas", e com valor em si próprias. Ora, para sair desse esquema dicotómico, cuja consequência última é a anquilose política, há que adoptar uma concepção *instrumentalista* das instituições, ou seja, uma concepção que entenda as instituições não como mecanismos autotélicos, impermeáveis à dinâmica social, mas como *meios* ao serviço da eficaz expressão instituinte da mesma dinâmica. A propósito escreve Deleuze, num seu menos conhecido texto de 1955, significativamente intitulado "Instincts et institutions":

> A instituição apresenta-se sempre como um *sistema organizado de meios*. É precisamente esta, aliás, a diferença entre a instituição e a lei: a última é uma *limitaçã*o das acções, ao passo que a primeira é um *modelo positivo* de acção. Contrariamente às teorias da lei que põem o positivo fora do social (direitos naturais) e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades) para apresentar a sociedade como *essencialmente positiva, inventiva* (meios originários de satisfação)[61].

Longe pois de serem, como a lei contratualista, limites impostos por uma instância transcendente (o soberano ou o governo), as instituições, para Deleuze, são *artifícios* engendrados pela própria sociedade, com vista à satisfação das suas tendências — assim, por exemplo, o instituto da posse visaria satisfazer a avidez, e o do matrimónio, a *libido*. Perspectiva esta que se afigura bastante isolada no contexto intelectual da época. Com efeito, de Marcuse a Foucault, Bourdieu ou Goffman, muitos foram os autores que, durante a segunda metade do séc. XX, assumiram uma posição crítica quanto às instituições, concebendo-as, sobretudo, como estruturas repressivas, destinadas a reproduzir, pela negação das forças vitais, a ordem vigorante. Deleuze, por seu lado, pensa que as instituições não só não reprimem os instintos, mas até, em certas circunstâncias, promovem o seu desenvolvimento, abrindo-lhes um espaço de satisfação doutro modo inexistente. Neste sentido, as instituições contrastam com as leis, que constituem artifícios limitadores

[61] G. Deleuze, *Instincts et institutions* [1955], traduzione italiana di U. Fadini e K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2014, p. 30 (it. nosso). O mesmo entendimento da instituição já Deleuze o tinha exposto na sua primeira grande obra, "Empirisme et subjectivité", dedicada à filosofia de David Hume. Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon David Hume* [1953], Paris, PUF, 1993, p.35 (de ora em diante, *Empirisme et subjectivité*).

da liberdade natural. E é por isso que, traduzindo tal contraste em termos políticos, Deleuze afirma que «a tirania é um regime em que há muitas leis e poucas instituições, a democracia um regime em que há muitas instituições e pouquíssimas leis»[62].

Para elaborar a sua teoria institucional, Deleuze inspira-se no utilitarismo de David Hume. Mas já antes de Hume, Maquiavel realçara a continuidade entre natureza e civilização. Continuidade que, sendo comum a todos os povos organizados em Estado, estaria particularmente visível na república romana, cujas *ordini*, segundo a narrativa maquiaveliana, foram instituídas com o explícito propósito de satisfazer e desafogar as "alterações dos humores" daquela cidade. Ao clássico entendimento conservador das instituições, Maquiavel contrapõe, portanto, com base no modelo de Roma, uma visão onde as instituições, em vez de se justificarem a si próprias, pela sua intrínseca autoridade, retiram todo o seu valor e força do facto de dependerem, desde que nascem, dos impulsos mudáveis da esfera social. Dentro da mesma orientação, mas avançando mais longe, Espinosa defenderá que as instituições civis, ainda quando extremamente sofisticadas, não são em última análise senão *naturae instituta*, ou seja, formas imanentes que a vida se atribui para se preservar e se expandir tanto quanto possível. Observado da perspectiva espinosana, o estado político deixa, por consequência, de constituir, como em Hobbes, o triunfo definitivo da racionalidade, ou a negação do estado natural, para passar a ser um ulterior espaço de afirmação da natureza, isto é, um espaço onde as forças naturais se podem afirmar por outros meios, mais perfeitos e eficientes do que os que existem "fora" da civilização.

Todavia, dizendo nós que as instituições funcionam como expedientes de expressão dos impulsos vitais, não dissemos ainda tudo. Se as tendências se afirmam através das instituições, não deixa de haver neste processo um elemento *negativo*, e que consiste em que o trânsito da natureza à cultura, implícito na operação institucional, não é imediato nem linear, mas implica um *desvio* do sentido primeiro das tendências. Quer dizer: embora as instituições promovam o desenvolvimento dos impulsos, fazem-no de modo indirecto, redireccionando-os para condutos estabelecidos que, ao darem-lhes forma, lhes contêm a virulência natural[63]. Sob este ponto de vista, o tribunato surge como instituição modelar: nascida do conflito, criada em resposta aos tumultos do *popolo*, tal *ordine*, com ter dado à plebe um meio organizado de intervenção política, acabou por atenuar, indirectamente, a tempestuosidade dos tumultos posteriores. O mesmo acontecerá com os *instituta* civis de Espinosa, os quais, na sua proposta teórica, actuam por um efeito refractor, inflectindo a prossecução natural dos impulsos multitudinários e, assim, restringindo as consequências nocivas que eles podem ter. A verdade é então que, em certo sentido, também as instituições

[62] *Ibid.*, p.30.
[63] Cf. G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, cit., pp.36-37.

negam o "pulsional", mas a negação aí em causa, ao contrário da que as leis operam, não é uma *negação absoluta*, não visa o aniquilamento dos impulsos, antes sim uma *negação relativa*, ou seja, uma negação em que a instância negadora só existe na relação, e pela relação com o objecto que nega; e em que este apenas é negado (ou melhor diríamos, refractado) para que possa, enfim, afirmar-se maximamente.

V. *Status quaestionis* e directrizes da investigação

Aqui chegados e antes de prosseguir, cabe-nos anotar que já vários autores abordaram a temática do constitucionalismo em chave maquiavelo-espinosana. O primeiro a fazê-lo foi C. Schmitt, que, na sua obra de 1928 intitulada *Verfassunglehre*, compara o poder constituinte à *natura naturans* de Espinosa: «Nalgumas declarações de Sieyes, há uma analogia metafísica entre a relação do "*pouvoir constituant*" com os "*pouvoirs constitués*" e a da "*natura naturans*" com a "*natura naturata*", conforme concebida por Espinosa: uma inexaurível causa prima de todas as formas, que não é redutível a nenhuma forma, que gera formas sempre novas, e que cria de modo informal todas as formas»[64]. O povo, para Schmitt, é pois a origem de todo o evento político. E tal como a substância da *Ethica*, ele forma incessantemente novas formas (no caso, novas formas constitucionais), permanecendo, contudo, em si mesmo informado, quer dizer, insubordinável a qualquer forma. Já nos nossos dias, outro pensador que vem a reinterpretar o poder constituinte à luz da filosofia de Espinosa, nomeadamente da sua doutrina causal, é A. Negri: «Uma teia de mil fios define a radicalidade originária do poder constituinte. [...] Como pode esta radicalidade ser concebida? [...] Carl Schmitt, que, apesar da insensatez dos resultados, colocou a questão com extraordinária intensidade, remete-nos para Espinosa. Também eu estou convencido de que a filosofia de Espinosa nos permite construir um primeiro esquema do conceito de poder constituinte e evitar mal-entendidos, ou mistificações, a seu respeito. O esforço para teorizar "uma causalidade que explica a eficácia do Todo sobre as suas partes e a acção das partes sobre o Todo" torna Espinosa "o único, ou quase o único, defensor" de uma teoria da totalidade sem fechamento, do poder constituinte sem limitações»[65].

Daqui se vê que, seguindo Schmitt, Negri põe a tónica no facto de o poder constituinte ser um poder incondicionado, a que nenhuma barreira ontológica ou jurídica pode deter. Contudo, apesar dessa coincidência, ele distancia-se claramente da lógica soberanista em que Schmitt se move, porquanto, na sua óptica, "constituinte" não é o soberano que impõe a ordem — isto é, que "decide" a forma da existência política —, mas, pelo contrário, o

[64] C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p.115.
[65] A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* [1992], translated by M. Boscagli, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 1999, pp.23-24.

"procedimento" revolucionário que continuamente a subverte: «Quando o poder constituinte inicia o processo constituinte, toda a determinação é livre e permanece livre. Em contrapartida, a soberania apresenta-se como uma fixação do poder constituinte, e, portanto, como o seu fim, como a exaustão da liberdade que o poder constituinte comporta. [...] Consequentemente, o conceito de soberania e o de poder constituinte estão em absoluta oposição»[66]. Neste entendimento "subversivo" do poder constituinte, Negri considera-se continuador duma corrente subterrânea, radical, do pensamento moderno, que incluiria, além de Espinosa, Maquiavel e Marx, e que se oporia à tradição liberal dominante, de Hobbes a Hegel. Enquanto que a última havia encerrado o poder constituinte dentro do rígido espartilho das instituições constituídas, a primeira, segundo Negri, propunha uma ontologia política "aberta", onde o mesmo poder constituinte, incontível na sua força expansiva, existia como que num estado de revolução perpétua: «[...] outra tradição, que vai de Maquiavel a Marx, passando por Espinosa, vê o desenvolvimento da dinâmica do poder constituinte como absoluto; mas, aqui, a absolutez nunca se torna totalitária. [...] Há, de facto, um totalitarismo em que o enigma do poder constituinte não é revelado, em que a sua poderosa efectividade é negada ou mistificada no poder constituído, e em que a radicalidade da sua força metafísica e desejo colectivo é negada. [...] Contudo, nem em Maquiavel, nem Espinosa encontramos um fechamento do processo revolucionário que incorpora e estabelece a constituição; ao invés, ele permanece aí sempre aberto, quer temporal quer espacialmente, fluindo tão poderosamente como a liberdade»[67].

Ora, a despeito dos inegáveis méritos desta leitura — como o de ter trazido Maquiavel e Espinosa para o centro do debate constitucionalista contemporâneo —, ela apresenta algumas fragilidades e inconsistências já assinaladas, recentemente, pelos seus comentadores. Antes de mais, pressupõe que o conflito constitui um obstáculo temporário à afirmação definitiva do sujeito absoluto (a "multidão"), esquecendo, consoante Maquiavel e Espinosa ensinam, que a sociedade é, por essência, conflitual, e acabando, assim, por projectar uma espécie de mundo reconciliado, isento de divisões, muito semelhante ao daquele mesmo liberalismo cosmopolita contra que se posiciona[68]. Segundo, preconiza a total separação do instituinte e do instituído, sem considerar o nexo intrínseco que os une, ou seja, sem considerar que é do instituído que o instituinte emerge, transformando-o, e que, portanto, na ausência de condições instituídas, na ausência de limites dados, não seria de todo possível ao instituinte exercer o seu poder. Mais ou menos neste sentido vai a crítica de M. Vatter a Negri, o qual, segundo ele, na preocupação de evitar a supremacia absoluta

[66] *Ibid.*, p.21.
[67] *Ibid.*, p.28.
[68] Cf. C. Mouffe, *On the Political*, London and New York, Routledge, 2005, p.107; F. Del Lucchese, "Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought", *European Journal of Political Theory*, vol. 16, nº 1, 2017, p.4 (de ora em diante, "Machiavelli and constituent power"); F. Del Lucchese, "Spinoza and Constituent Power", *Contemporary Political Theory*, vol. 15, nº 2, 2015, p.11.

da ordem constituída, cai no erro contrário, ou seja, *absolutiza o subversismo constituinte*[69].

Em resposta à teoria negriana, Vatter (inspirado pelo modelo republicano dos *Discorsi*) defende um sistema dualista, dividido entre períodos normais, onde vigoraria o império da lei — ou aquilo a que o autor chama "governo" (*rule*) —, e períodos extraordinários, onde revoltas populares obrigariam a modificações da ordem legal vigente: «[...] Maquiavel descreve o espaço político moderno como um campo de forças cujos pólos antitéticos são a *forma do estado* e o *evento da república*. Estes pólos correspondem a duas práticas políticas modernas básicas: o processo "liberal" de garantir o governo [*securing rule*], e os eventos "republicanos", ou revolucionários, de recusa de governo [*events of no-rule*], em que o exercício do domínio legítimo é suspenso para dar voz àqueles que desejam não ser dominados, e para acomodar a forma política, ou a constituição, ao seu desejo»[70]. Em obra recente, C. Vergara retoma, no essencial, a perspectiva de Vatter, mas, acentuando-lhe o pendor negativo, define o "poder constituinte plebeu" como um *puro poder de resistência*: «[...] sustento que, em Maquiavel, o poder constituinte é [...] o *poder de resistir à opressão* pelo condicionamento do poder oligárquico. Enquanto que na teoria democrática, o poder constituinte tem sido concebido nos termos dum poder *autopoiético* da comunidade, uma teoria republicana do poder constituinte caracterizar-se-ia por ter por fim a conquista da liberdade enquanto ausência-de-domínio [*nondomination*]»[71].

Embora correcta na crítica que faz a Negri, também esta linha interpretativa coloca alguns problemas que não podemos deixar de referir: (1) primeiro, volta a incorrer na ilusão constitucionalista de que existe um grupo (a saber, a plebe) com legitimidade para representar (negativamente) o todo social. Ora, segundo Maquiavel, quando o *popolo* resiste à opressão dos *grandi*, age a título de *parte*, e só indirectamente, no choque com a parte oposta, é que essa resistência tem efeitos *universais*. Ou seja: a haver algum sujeito instituinte, a haver algum agente transformador da república no seu todo, ele seria *o próprio dissenso* — entendido não como acto unilateral, e sim como *praxis* dialéctica entre vários grupos conflituantes; (2) depois, ao reduzir o poder instituinte a um poder de resistência, ou de negação, elide a sua intrínseca dimensão criativa; (3) enfim, pelo mesmo motivo, perde de vista que tal poder não se exprime apenas *contra*, mas também *através* dos poderes instituídos, os quais, se, por um lado, constituem mecanismos reguladores do conflito, por outro e simultaneamente, servem-lhe de campo suplementar de desenvolvimento e afirmação.

---

[69] M. Vatter, "Resistance and Legality: Arendt and Negri on Constituent Power", *Kairos*, vol. 20, 2002, p.212.
[70] *Id.*, *Between form and event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Springer-Science and Business Media, 2000, p.6, it. nosso (de ora em diante, *Between form and event*).
[71] C. Vergara, *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2020, p.136.

Este aspecto tem vindo a ser sublinhado por F. Del Lucchese[72], J. Luiz Ames[73] e R. Esposito[74], de cujos trabalhos a nossa investigação é em grande medida tributária. Mas, indo além dos ditos autores, procuraremos expender o conceito de poder instituinte a partir duma visão de conjunto do pensamento de Maquiavel e Espinosa. Para tal, percorreremos vários temas (como a problemática da imitação em Maquiavel, ou o uso da linguagem vulgar em Espinosa) que, embora não estando imediatamente ligados ao nosso tópico central, são indispensáveis à compreensão do quadro teórico em que ele se inscreve. Demais, e aqui está outro ponto que distingue a presente abordagem da de Del Lucchese, Luiz Ames e Esposito, pretende-se determinar o que é que Maquiavel e Espinosa entendem exactamente por "instituição" (no sentido nominal do termo). Nesse sentido, faremos uma análise, tão exaustiva quanto possível, das diversas instituições (históricas ou ideais) tratadas pelos pensadores em apreço, tentando apreender, para lá das características próprias de cada delas, a sua comum essência funcional.

De referir ainda que, conquanto se centre em dois autores, o trabalho que segue não é, nem quer ser, "comparativo"[75]. Conforme sabido, Maquiavel está bastante presente em ambos os tratados espinosanos, com particular relevo no *TP*, onde Espinosa o cita por duas vezes (o que pode parecer pouco, se não levarmos em conta a sua parcimónia em matéria de citações[76]), reportando-se-lhe elogiosamente como "acutissimus Machiavellus"[77], "acutissimus Florentinus"[78], "sapiens"[79] e "prudentissimus"[80]. Do secretário, Espinosa retém sobretudo o realismo, adoptando para si o imperativo de "ir atrás da verdade efectiva da coisa" (*andare dietro alla verità effettuale delle cose*), isto é, de procurar compreender a política como ela é, e não como se imagina que seja ou deveria ser. Mas, além desta, há uma série doutras continuidades objectivas, mais ou menos explícitas, entre eles — algumas das quais já afloradas em páginas anteriores —, que focaremos pontualmente, quando a marcha da investigação o exigir, e na medida em que tal concorra para o esclarecimento do assunto discutido.

---

[72] F. Del Lucchese, "Machiavelli and Constituent Power", cit., em especial p.8; F. Del Lucchese, "Spinoza and Constituent Power", cit., em especial, pp.15-19.
[73] J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?", *Discurso*, vol. 48, nº 1, 2018, pp.187-189 (de ora em diante, "Teoria conflitual da política de Maquiavel").
[74] R. Esposito, *Pensiero istituente*, cit.; R. Esposito, *Istituzione*, cit.
[75] Da vasta literatura sobre o nexo entre Maquiavel e Espinosa, vale a pena destacar os seguintes estudos: C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972; C. Gallicet Calvetti, "Spinoza interprete del «Principe»", in *Studi in onore di A. Chiari*, Brescia, Paideia, vol. I, 1973, pp.549-566; V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: Conflito, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Chibli, 2004 (de ora em diante, *Tumulti e indignatio*).
[76] S. Visentin, "*Acutissimus* o *prudentissimus*? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza", *Etica & Politica*, vol. 1, 2004, pp.1-2.
[77] *TP*, V, 7.
[78] *TP*, X, 1.
[79] *TP*, V, 7.
[80] *TP*, V, 7.

Por último, importa dizer que não é nosso intuito apresentar Maquiavel e Espinosa como teóricos sistemáticos do poder instituinte — o que seria pretensão descabida e anacrónica, estando nós a falar de autores que, apesar de intelectualmente vanguardistas, ignoram por completo o léxico e gramática com que operará a filosofia jurídica do fim do séc. XVIII em diante. Procuraremos tão-só colher, num sobrevoo das suas obras, certos elementos que intervêm, ou estão implícitos, no referido conceito, e de cuja síntese esperamos que resulte um contributo, ainda que modesto, para o estudo que sobre ele se tem vindo a fazer, sob diversas perspectivas, ao longo dos últimos anos.

PARTE I – A REPÚBLICA TUMULTUÁRIA DE MAQUIAVEL

1. O LUGAR DE ROMA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

1.1 História de um estado ideal

A estrutura "rizomática" do discurso maquiaveliano — um discurso aberto, com múltiplas entradas e saídas — complica e relativiza, simultaneamente, a escolha do ponto de partida da nossa análise. Parece-nos, ainda assim, razoável começar por onde Maquiavel começou, isto é, pela impressiva imagem de Roma formada no convívio com os clássicos (nomeadamente, latinos)[81]. O poderoso fascínio que a cidade eterna exerceu, desde cedo[82], sobre ele inspirou o comentário a Lívio, mas estende-se também ao restante *corpus* maquiaveliano — como o atestam, e.g., as amiudadas comparações entre Roma e Florença nas *Istorie fiorentine* ou a apologia da organização militar romana em *Dell'arte della guerra*. A despeito disso, o interesse do secretário pelas "cose antique"[83] não redunda num eruditismo poeirento e inconsequente. Conforme dilucida G. Sasso, «a história republicana de Roma não é apenas a história que Maquiavel lia no texto liviano, escolhido como

[81] Destacamos, a este propósito, a carta a Francesco Vettori ("Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori, Firenze, 10 de Dezembro de 1513", M, p. 1160). A célebre missiva, além de anunciar a redacção do *Principe*, documenta inequivocamente a admiração do secretário pelos pensadores antigos: «Venuta la sera, mi retorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, pien di fango et di loto, et mio metto panni reali et curiali; et rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni; et quelli per loro humanità mi rispondono; et non sento per 4 hore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte: tucto mi transferisco in loro» [Chegada a noite, volto para casa e entro no meu escritório. Dispo a roupa do dia a dia, cheia de lama e de lodo, e cubro-me de panos reais e curiais. Assim, vestido decentemente, entro nas antigas cortes dos antigos homens, onde sou por eles amavelmente recebido e onde como do único alimento que é feito para mim e para o qual fui feito. Não me envergonho de falar com eles e de lhes perguntar a razão das suas acções. Durante quatro horas, não sinto nenhum aborrecimento, esqueço-me de todas as preocupações, não temo a pobreza, não me aterroriza a morte: todo eu me transfiro para eles. (reproduzimos aqui a tradução portuguesa de Diogo Pires Aurélio, *Maquiavel & Herdeiros*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012, pp.33-34)]. Nessas "antigas cortes", tinham assento autores tão diversos como Lívio, Diodoro, Herodiano, Políbio, Salústio ou Tácito (para referir apenas os historiadores romanos). Sobre a relação de Maquiavel com os antigos, cf., por exemplo, G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, vol. I, 1986; F. Bausi, "Modelli e fonti. La cultura di Machiavelli", in *Machiavelli*, Roma, Salerno Editrice, 2005, pp.181-193; G. Inglese, *Per Machiavelli: l'arte dello stato, la vera cognizione delle storie*, Roma, Carocci, 2006 (de ora em diante, *Per Machiavelli*); B. Fontana, "Ancient Roman Historians and Early Modern Political Theory", in A. Feldherr (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, Cambridge, CUP, 2009, pp.362-379; M. Moreschi, "Historia magistra vitae e imitación: la ejemplaridad política de las historias en Maquiavelo", *Ingenium: Revista de historia del pensamiento moderno*, nº7, 2013, pp.43-70.

[82] Sabe-se que o pai de Maquiavel, Bernardo Machiavelli, obteve um exemplar da *História* por volta de 1476 em troca da elaboração dum inventário dos nomes de lugares aí constantes para o impressor Nicollas della Magna. O diário pessoal de Bernardo inclui, ademais, um conjunto de notas sobre a obra de Lívio. É pois bastante provável que a *História* se encontrasse na biblioteca familiar dos Machiavelli, e que o autor dos *Discorsi*, ainda jovem, tenha travado conhecimento com o clássico sobre o qual se viria a debruçar longamente mais tarde. Cf. M. Gaille-Nikodimov, *Machiavel* [2005], tradução portuguesa de P. Duarte, *Maquiavel*, Lisboa, Edições 70, 2008, p.30 e C. Celenza, *Machiavelli: A portrait*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2015, p.104.

[83] *P*, Dedicatória, M, p.257 (DPA, p.109).

fundamento da sua meditação. Ela é, antes de tudo, a história de um estado ideal; é a sua própria teoria política transferida para um passado tornado perfeito e, assim, elevado a critério de interpretação e juízo»[84].

A compenetração de exegese histórica e reflexão política constitui um dos aspectos mais inovadores dos *Discorsi*. Ninguém, até então, havia elaborado a "matéria histórica" com tamanha desenvoltura — detectando padrões, testando hipóteses, conjecturando desfechos alternativos, etc. Em Maquiavel, teoria e historiografia estão de tal modo entretecidas que é difícil dizer onde finda o comentário e começa a opinião do autor. Esta abordagem ímpar viria a ser retomada por autores como Vico ou Hobbes (nos seus escritos de juventude), sempre sob um mesmo pano de fundo: Roma. Resgatada do torpor contemplativo e "antiquário" — como diria Nietzsche — a que estivera votada durante séculos, a história romana transforma-se no palco onde as ideias ganham vida, exprimem potencialidades e se confrontam com os seus próprios limites.

Logo no Proémio dos *Discorsi*, o secretário deixa claro o fito do seu arrojado empreendimento:

> Considerando quanto prestígio se atribui à antiguidade e como, muitas vezes [...], um fragmento duma antiga estátua é comprado por alto preço para que alguém o tenha junto de si, honre a sua casa e possa ser imitado por aqueles que com essa arte se deleitam; [...] e vendo, por outro lado, os virtuosíssimos feitos que a história nos mostra, alcançados por reinos e repúblicas antigas, por reis, capitães, cidadãos, legisladores e outros que se afadigaram no serviço à sua pátria, serem mais depressa louvados do que imitados [...]; não posso senão sentir um misto de espanto e mágoa.[85]

Um pouco adiante, Maquiavel reforça a constatação inicial e avança uma causa explicativa para este "mal" do seu tempo:

> [...] na instituição das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos, na organização do exército e na administração da guerra, no julgamento dos súbditos e na dilatação do império, não se encontra príncipe, nem república, nem capitão, nem cidadão que siga os exemplos antigos. O que, estou convencido, não resulta tanto da debilidade a que a presente religião conduziu o mundo [...] como da falta de um *verdadeiro conhecimento da história* [*vera cognizione dell'istorie*] [...].[86]

Depois de concluído o "diagnóstico", o autor termina o Proémio delineando sucintamente o plano de tratamento que se propõe executar:

---

[84] G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., p.58 (it. nosso).

[85] *D*, I, Proémio, M, p.76: «Considerando io quanto onore s'attribuisca alla antichità, e come molte volte [...] un frammento d'una antica statua sia stato comperato gran prezzo per averlo apresso di sé, onorarne la sua casa, poterlo fare imitare da coloro che di quella arte si dilettano; [...] e veggendo da l'altro canto le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano che sono state operate da' Regni e Repubbliche antiche, da' re, capitani, cittadini, datori di leggi e altri che si sono per la loro patria affaticati, esser più tosto con maraviglia lodate che imitate [...] non posso fare che insieme non me ne maravigli e dolga».

[86] *D*, I, Proémio, M, p.76: «[...] nell'ordinare le Repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i Regni, nell'ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nell'accrescere lo imperio, non si truova principe né republica né capitano che a gli esempli delli antiqui recorra. Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo [...] quanto da non avere vera cognizione delle storie [...]».

> Querendo, portanto, tirar os homens deste engano, julguei necessário escrever, a propósito de todos os livros de Tito Lívio que a malignidade dos tempos poupou, aquilo que eu, segundo o conhecimento das coisas antigas e modernas, entendo ser indispensável para a sua melhor compreensão, de modo que aqueles que lerem estas minhas reflexões possam delas colher a utilidade que se deve buscar no conhecimento da história.[87]

A tarefa do secretário afigura-se assaz evidente: derribar a "antiguidade" do pedestal onde era zelosamente conservada enquanto objecto de pura contemplação; produzir uma reflexão histórica útil — aquilo a que chama "vera cognizione dell'istorie" —, capaz de incitar os coetâneos a seguir o modelo de Roma no domínio da política e condução do estado (à semelhança do que já acontecia no campo da arte, da medicina ou da jurisprudência); tornar acessíveis as lições do passado através duma leitura elucidativa da obra de Lívio. A aparente simplicidade deste programa esvai-se, porém, à medida que adentramos os primeiros capítulos do livro. Maquiavel não pretende reproduzir ao pé da letra a narrativa liviana. Prova disso são as várias elisões, exageros e alterações em relação à fonte[88]. O relato dos eventos apresentado nos *Discorsi* desvia-se progressivamente do texto original, sacrificando a ordem cronológica dos factos ao encadeamento inteligível das ideias[89]. Em certos momentos, o "aluno" chega até a contradizer a posição do "mestre", como quando reavalia os assassinatos de Rómulo à luz da urgência fundacional (Lívio vira aí o mero culminar de um acesso de fúria e ciúme)[90]; ou quando defende a ruptura do acordo de paz com os Samnitas, por não considerar vinculativos os compromissos feitos sob ameaça da força (ao passo que Lívio se esforçara por justificar a decisão em termos de justiça)[91].

Malgrado as inúmeras diferenças que se podem encontrar entre os autores, ambos partilham o mesmo tom apologético *vis-à-vis* Roma. Neste ponto verifica-se uma convergência total. Mas dos sucessivos silêncios, interrupções e modificações operadas ao longo dos *Discorsi* emerge paulatinamente uma concepção nova da história romana. O retrato de Roma que se nos oferece não visa "corrigir" a versão de Lívio ou aproximá-la da "verdade" — já fizemos notar que o "vero" em "vera cognizione dell'istorie" significa "útil" (e não "verdadeiro"). Trata-se, isso sim, de adaptar o texto às exigências do presente, dotando-o de um alcance prático e de uma capacidade interventiva sobre a realidade (desta

---

[87] *D*, I, Proémio, M, p.76: «Volendo pertanto trarre l'uomini di questo errore, ho giudicato necessario scrivere, sopra tutti quelli libri di Tito Livio che da la malignità de' tempi non ci sono stati intercetti, quello che io, secondo la cognizione delle antique e moderne cose, iudicherò essere necessario per maggiore intelligenzia d'esso; acciò che coloro che leggeranno queste mia declarazioni possino più facilmente trarne quella utilità per la quale si debbe cercare la cognizione delle storie».

[88] C. Holman, *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press, 2018, pp.22-23.

[89] Para um estudo exaustivo do uso que Maquiavel faz do texto liviano, consultar o já clássico trabalho de L. Strauss, "Machiavelli's Intention: The 'Discourses'", in *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958, pp.85-173. *Vide*, ainda, J. H. Whitfield, "Machiavelli's Use of Livy", in T. A. Dorey (ed.), *Livy*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, pp.73-96.

[90] *D*, I, 9; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, I, 7 e I, 13-14.

[91] *D*, III, 42; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, IX, 4-15.

perspectiva, os *Discorsi* representam, tal como o *Principe*, um autêntico "manifesto político"[92]).

1.2 A questão da imitação

O apelo à imitação dos antigos realizado no começo da obra deixou de poder ser entendido como um incitamento à repetição literal dos feitos pretéritos. Para que os compatriotas de Maquiavel se pudessem valer de seu préstimo, as lições da história deveriam primeiro ser vertidas, por assim dizer, em linguagem consentânea com a ordem das coisas existente. Mas isto não basta: poderíamos continuar a acreditar que o secretário procurava extrair da história romana um conjunto de princípios universais e indefectíveis, ainda que tivessem de passar por um processo de actualização antes de serem postos em prática. Ora, se a intenção de Maquiavel fosse, de facto, circunscrever, organizar, e actualizar um certo número de princípios já fixados durante a época romana, como poderia ele reivindicar a descoberta de "*modi e ordini nuovi*" logo no arranque dos *Discorsi*?

> Embora a inveja natural dos homens tenha sempre tornado não menos perigoso encontrar novos modos e ordens [*trovare modi e ordini nuovi*] do que descobrir mares e terras incógnitas — porquanto os homens estão mais prontos a condenar do que a louvar as acções de outrem —, [...] decidi enveredar por um caminho que, não tendo sido ainda trilhado por ninguém, poderá trazer-me incómodos e problemas, mas poderá também valer-me uma recompensa, mediante aqueles que venham a considerar humanamente o fim deste meu trabalho.[93]

Neste trecho, o florentino assinala, qual Diogo Cão cravando um padrão sobre território desconhecido[94], a grande novidade que a sua obra acarreta. Contudo, não é fácil perceber de que forma se concilia a absoluta originalidade dos "modos e ordens" encontrados com o incentivo à imitação do passado. Esta inusitada mistura de novo e antigo gera uma tensão que atravessa os *Discorsi* do princípio ao fim. Ante tal dificuldade, somos obrigados a rever, mais uma vez, o significado da "imitação": O que se trata realmente de imitar quando se imita os romanos? Quais os limites dessa imitação? Maquiavel nunca resolve explicitamente estas questões. No entanto, deixa-nos pistas suficientes para que possamos articular, de maneira indirecta, uma resposta minimamente satisfatória. As

---

[92] Baseamo-nos obviamente na célebre interpretação do *Principe* desenvolvida por Gramsci, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Q. 13 (XXX), 1932-1934 (*Noterelle sulla politica di Machiavelli*), §1, Torino, Einaudi, 1975.

[93] *D*, I, Proémio, M, p.76, it. nosso: «Ancora che, per la invida natura degli uomini, sia sempre suto non altrienti periculoso trovare modi ed ordini nuovi, che si fusse cercare acque e terre incognite, per essere quelli più pronti a biasimare che a laudare le azioni d'altri; nondimanco, spinto da quel naturale desiderio che fu sempre in me di operare, sanza alcuno respetto, quelle cose che io creda rechino comune benefizio a ciascuno, ho deliberato entrare per una via, la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficultà, mi potrebbe ancora arrecare premio, mediante quelli che umanamente di queste mie fatiche il fine considerassino».

[94] É famosa a caracterização que Strauss faz de Maquiavel como "novo Colombo" (*Thoughts on Machiavelli*, cit., p.85), mas porque não — já que o próprio Maquiavel nunca especifica a quem se refere — equipará-lo a Diogo Cão, Bartolomeu Dias, Vasco da Gama, ou tantos outros navegadores portugueses que, à época (nalguns casos, muito antes de Colombo), já haviam descoberto infindáveis milhas de costa inexplorada e calcorreado meio mundo?

alusões ao tema da imitação não se cingem aos *Discorsi*, comparecendo desde logo no *Príncipe*:

> Porque, caminhando os homens sempre pelas vias batidas por outros e procedendo nas suas acções por imitação, não se podendo as vias dos outros manter em tudo nem alcançar a virtude daqueles a quem tu imitas, deve um homem prudente meter sempre por vias batidas por grandes homens e imitar aqueles que foram os mais excelentes, a fim de que, se não chegar à sua virtude, dela *exale ao menos algum odor* [*ne renda qualche odore*] [...].[95]

Aqui, depare-se-nos uma visão realista da imitação. Aquele que imita tem de ter presente os limites da imitação, os quais não são senão os limites das suas próprias faculdades. Além disso, chamamos particularmente a atenção para a curiosa fórmula: «deve um homem prudente meter sempre por vias batidas por grandes homens [...] a fim de que, se não chegar à sua virtude, dela *exale ao menos algum odor*»[96]. A escolha desta metáfora sinestésica ("o odor da acção") está carregada de intencionalidade, e não pode ser vista como um simples recurso ocasional. Pelo contrário, ela desempenha uma função estratégica no subtil discurso sobre a imitação, conforme se depreende do emprego de um tropo congénere no Proémio dos *Discorsi*:

> [...] na instituição das repúblicas, na manutenção dos estados, no governo dos reinos [...] não se encontra príncipe, nem república, nem capitão, nem cidadão, que siga os exemplos antigos. O que, estou convencido, não resulta tanto da debilidade a que a presente religião conduziu o mundo [...] como da falta de um verdadeiro conhecimento da história, pois doutro modo, lendo-a, não deixariam de extrair-lhe o sentido e *experimentar o sabor que ela encerra* [*gustare di loro quel sapore che le hanno in sé*].[97]

Nesta passagem (já parcialmente citada), Maquiavel lamenta que os homens do seu tempo sejam incapazes tanto de captar o sentido da história quanto de "experimentar o sabor" que ela encerra (*gustare di loro quel sapore che le hanno in sé*) — nova utilização da sinestesia ("o sabor da história"). Ambas as locuções relevadas surgem no meio de um arrazoado denso, aparentando ter valor meramente secundário ou estilístico. A bem dizer, passariam quase despercebidas não fosse o uso repetido da sinestesia em duas passagens distintas. No entanto, parece-nos, elas dão conta de algo fundamental: o facto de a imitação ser da ordem do *sensível*, do *sugestivo* e do *evocativo*. Note-se que a sinestesia é a figura que permite ligar diferentes esferas sensoriais. Analogamente, a imitação põe em contacto dois planos temporais heterogéneos (passado e presente). Quando Maquiavel convida os seus concidadãos a "experimentar o sabor" da história, ele exorta-os não a um

---

[95] *P*, VI, M, p.264 (DPA, p.133): «perchè, camminando gli uomini quasi sempre per le vie battute da altri, e procedendo nelle azioni loro con le imitazioni, né si potendo le vie di altri al tutto tenere, né alla virtù di quelli che tu imiti aggiugnere, debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quelli che sono stati eccelentissimi imitare, acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore [...]».
[96] *Ibid.*
[97] *D*, I, Proémio, M, p.76, it. nosso: «[...] nell'ordinare le Repubbliche, nel mantenere gli stati [...] non si truova principe né republica né capitano che a gli esempli delli antiqui recorra. Il che credo che nasca non tanto da la debolezza nella quale la presente religione ha condotto el mondo [...] quanto da non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé».

comprazimento estético, contemplativo — já rejeitado anteriormente —, mas sim a procurar *afinidades* entre a sua situação e as histórias narradas. Tal exercício de leitura crítica torná-los-á, pois, aptos a *evocar* (*ne renda qualche odore*), através das suas acções, a *virtù* dum passado tomado como modelo de inspiração.

Está, enfim, afastada a hipótese de uma história enquanto fonte de ensinamentos universais. Para o secretário, a história contém decerto preciosas lições. Todavia, estas não se oferecem imediatamente; insinuam-se entre os factos e demandam um esforço interpretativo atento às configurações particulares dos problemas. Aqueles que aspiram alcançar a glória passada devem proceder com inteligência, tendo como objectivo aproximar-se dos "exemplos" romanos tanto quanto as suas qualidades e a similaridade entre contextos o consentirem.[98]

1.3 Uniformidade da história e capacidade de previsão

Chegados a este ponto, será que podemos continuar ainda a falar propriamente num apelo à imitação? A resposta tem de ser, apesar de tudo, afirmativa. É certo que Maquiavel pensa a imitação em moldes inteiramente diferentes dos estabelecidos, por exemplo, no campo das artes, cujo escopo era reproduzir com a maior exactidão possível os protótipos clássicos. Por vultuoso que seja o talento político de um dado indivíduo, por vasto que seja o seu conhecimento da história, as eventuais disparidades entre a situação hodierna e o enquadramento dos eventos passados podem inviabilizar qualquer tentativa de imitação. Não obstante, há um fundo passional comum que se mantém constante. Este *complexo desiderativo* invariável abre a possibilidade de confrontar até as situações históricas mais díspares:

> Para quem considera as coisas presentes e as antigas, é fácil reconhecer como *em todas as cidades e em todos os povos existem e sempre existiram os mesmos desejos e os mesmos humores* [*quegli medesimi desiderii e quelli medesimi omori*]. De guisa que é coisa fácil, para quem examina com diligência as coisas passadas, prever o futuro em cada república e aplicar-lhe aqueles remédios que pelos antigos foram usados, ou, não encontrando os remédios requeridos entre os já usados, engendrar novos, segundo a semelhança dos eventos [*non ne trovando degli usati, pensare de'nuovi per la similitudine degli accidenti*].[99]

[98] De resto, como seria possível seguir integralmente a "norma" romana, se os próprios romanos, como nota C. Lefort, *Écrire: à l'épreuve du politique* [1992], edición y traducción de E. Molina, Barcelona, Herder, 2007, *El arte de escribir y lo político*, p.250, longe de aplicarem um qualquer plano político, «improvisaram as suas instituições sob os efeitos dos eventos». No mesmo sentido, Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p.116, observa que «a antiga politeia romana foi uma obra do acaso, ainda que esse acaso tenha sido usado, amiúde, com prudência; os antigos romanos descobriram as suas ordens e modos inconscientemente ou por acidente [...]».

[99] *D*, I, 39, M, p.122, it. nosso: «E' si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono quegli medesimi desiderii e quelli medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future, e farvi quegli rimedi che dagli antichi sono stati usati; o, non ne trovando degli usati, pensarne de' nuovi, per la similitudine degli accidenti».

Afloramos aqui, pela primeira vez, um dos elementos centrais do republicanismo de Maquiavel: a teoria dos *umori*. De facto, a existência universal de certos humores corresponde a uma espécie de *primum datum* da argumentação desfiada pelo secretário nos *Discorsi*. Partindo do reconhecimento dessa estrutura humoral básica, presente em "todas as cidades e em todos os povos", postula-se a *uniformidade da história*. Além de *D*, I, 39, várias outras passagens abordam o tópico da invariância histórica (*D*, I, Proémio; *D*, I, 11; *D*, II, Proémio; *D*, III, 43)[100]. É a uniformidade da história que permite a *previsão* do futuro e também, em última análise, a própria *imitação*. Sejamos, desde já, claros: uniformidade não significa ciclicidade[101]. Facilmente se cai no erro de confundir as duas coisas, ora por causa da alusão feita à *anacyclosis* polibiana (*D*, I, 2), ora por causa da aparente ligação do "retorno aos princípios" (*D*, III, 1) com essa tese antiga[102]. Porém, a uniformidade de que fala Maquiavel não se enquadra no esquema cíclico de Políbio, onde a ordem dos acontecimentos estava pré-estabelecida e podia ser conhecida, na íntegra, de antemão. Ao invés disso, ela apenas se apreende *in rebus*, na ocorrência dos eventos — nunca está previamente dada.

O passo de *D*, I, 39 citado reitera a ideia de que a *vera cognizione delle istorie* exige um trabalho de interpretação apostado em atinar com afinidades entre situações históricas distintas (*la similitudine degli accidenti*). Mediante este cotejo, entra-se num espaço intermédio composto de ténues semelhanças e parentescos remotos, cheio de potencialidades práticas, onde se prova aquele "sabor" da história (*gustare di loro quel*

[100] *D*, I, Proémio, M, p.76: « Donde nasce che infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, sanza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli erono antiquamente» [De onde resulta que um inestimável número dos que a lêem (a história), embora retirem prazer em conhecer a variedade dos acontecimentos por ela abarcados, não pensam em imitá-los, julgando a imitação não só difícil mas impossível — *como se o céu, o sol, os elementos e os homens tivessem mudado de movimento, de ordem e de potência — relativamente ao que se verificava antigamente*]; *D*, I, 11, M, p.95: «[...] perche gli uomini, come nella prefazione nostra si disse, nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine» [[...] porque os homens, conforme se disse no nosso proémio, nascem, vivem e morrem *sempre segundo uma e a mesma ordem*]; *D*, II, Proémio, M, p.145:«E pensando io come queste cose procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de'costumi; ma il mondo restava quel medesimo» [E, pensando eu na marcha destas coisas, concluo que o mundo sempre foi do mesmo modo, e sempre houve nele tanto de bom quanto de mau. Mas este bem e este mal variam de província para província, como se percebe pelas notícias que temos dos reinos antigos, que passavam do bem ao mal por mor da variação dos costumes. *Já o mundo, esse, continuava a ser o mesmo*]; *D*, III, 43, M, p.250: «Sogliono dire gli uomini prudenti [...] che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato; perché tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto» [Soíam dizer os homens prudentes, e não por acaso nem sem mérito, que quem quer saber o que está para acontecer deve considerar o que já aconteceu antes; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, se encontram de alguma maneira com os tempos antigos. Isto acontece porque, sendo as coisas obradas pelos homens, que *têm e sempre tiveram as mesmas paixões*, convém necessariamente que daí decorra o mesmo efeito].

[101] Cf. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*: *Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Molino, 1980, p.545.

[102] Encontramos em E. Garin, *Machiavelli fra politica e storia* [1992], traduction française par F. Del Lucchese et F. Gabriel, *Machiavel entre politique et histoire*, Paris, Allia, 2006, pp.10-11, um exemplo notório desta confusão.

sapore che le hanno in sé) a que o Proémio fazia menção. Em sentido inverso, as façanhas presentes evolam um "odor" familiar (*ne renda qualche odore*) que nos remete para as glórias de antanho. Tal acontece não porque as primeiras sejam "imitações baratas" das segundas, tentando forjar uma "cópia" impossível de obter, mas por lograrem efeitos idênticos perante contextos diversos, lançando mão de expedientes, muitas vezes, absolutamente inéditos. Aliás, podemos até dizer que é nos momentos de maior inovação que os admiradores de Roma mais se aproximam do ideal romano. Nem poderia ser doutra maneira, visto que a *variação universal* transforma continuamente o aspecto particular dos problemas.

A *variação* das coisas é tema tipicamente renascentista[103], e Maquiavel vai explorá-lo tanto na sua vertente cosmológica quanto antropológica: «[...] estando todas as coisas humanas em movimento, e não podendo permanecer firmes, convém que subam ou desçam» (*D*, I, 6)[104]. Esta mutabilidade já aparecia no *Principe*, sob a figura da *Fortuna*, colocando-se a tónica na *imprevisibilidade* que lhe vem associada[105]: «esta opinião tem tido mais crédito no nosso tempo devido às grandes modificações das coisas que se têm visto e se vêem todos os dias, fora de toda a humana conjectura»[106]. Daqui nasce uma vívida imagética (onde se incluem rios furiosos e mulheres caprichosas) destinada a veicular a ideia duma força incontrolável, que frusta quaisquer tentames de antecipação ou domínio. Apesar de parecerem contraditórias, variação e uniformidade complementam-se entre si; são como que o contraponto uma da outra. Com efeito, embora a fortuna seja "árbitra de metade das nossas acções", ela também nos deixa a nós "governar a outra metade, ou quase"[107].

Por conseguinte, a *previsão* continua a ser admissível, contanto que a acuidade para "pressentir" ecos do passado na conjuntura presente se combine com uma perspicácia igualmente penetrante para divisar os traços inéditos de dada situação. Saber histórico e engenho inventivo emparelham perfeitamente: «[...] é coisa fácil, para quem examina com diligência as coisas passadas, prever o futuro em cada república e aplicar-lhe aqueles remédios que pelos antigos foram usados, ou, não encontrando os remédios requeridos

---

[103] A "mutabilidade da natureza" constitui um motivo recorrente na poesia e prosa renascentistas. Veja-se, e.g., os versos que o nosso Camões (na esteira dos seus mestres italianos) consagrou ao tema: «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades, / muda-se o ser, muda-se a confiança; / todo o mundo é composto de mudança, / tomando sempre novas qualidades, / Continuamente vemos novidades, / diferentes em tudo da esperança; / do mal ficam as mágoas na lembrança, / e do bem — se algum houve —, as saudades. / O tempo cobre o chão de verde manto, / que já coberto foi de neve fria, / e enfim converte em choro o doce canto. / E, afora este mudar-se cada dia, / outra mudança faz de mor espanto: / que não se muda já como soía.»

[104] *D*, I, 6, M, p.86: «[...] sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino [...]».

[105] V. Morfino, "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Tempo e Conflitto*, Milano-Udiene, Mimesis, 2013, p.163.

[106] *P*, XXV, M, p.295 (DPA, p.231): «Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora di ogni umana coniettura».

[107] *P*, XXV, M, p.295 (DPA, p.231): «[...] iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi».

entre os já usados, *pensar em novos, segundo a semelhança dos eventos*»[108]. O conceito de "previsibilidade" aqui subjacente expande-se além da visão técnica ou probabilística a que estamos acostumados. Conforme o coloca F. Raimondi, «trata-se de prever tudo, até a possibilidade de não prever tudo, que é a única previsível»[109]. Assim se explica o elogio das instituições romanas, prontas a adaptarem-se aos desafios imprevisíveis da história graças à sua abertura e flexibilidade constitutivas.

Ora, apenas pela *prática* se aguça aquela sensibilidade perceptiva de que estão dotados os políticos e os estados previdentes. Maquiavel revela-se, neste particular, exemplarmente moderno: "todas as ciências requerem prática" (*tutte le scienze vogliono pratica*)[110]. Donde a importância das "caçadas" como simulação da guerra (no caso dos príncipes),

> porque a caça leva aquele que a ela se dedica a ter um conhecimento detalhado da região onde a exercita. E, uma vez bem familiarizado com determinado território, facilmente interpreta, depois, todas as regiões *novas*, visto que todas as regiões e respectivos componentes têm em si algumas *semelhanças — de modo que do conhecimento duma se passa com facilidade ao conhecimento doutras* [*ogni paese e ogni membro di quelli hanno insieme qualche conformità, in modo che dalla cognizione d'uno facilmente si passa alla cognizione dell'altro*].[111]

A caça é a melhor preparação para a guerra, pois adestra os homens no manejo das armas e afaz o corpo à dureza das batalhas; mas não só. Por intermédio da caça, antecipam-se obstáculos topográficos, testam-se manobras, multiplica-se o rol de respostas disponíveis: em suma, reduz-se ao máximo o impacto do inevitável "factor surpresa". Da mesma maneira que a investigação histórica levava a identificar similaridades entre os acontecimentos (*la similitudine degli accidenti*), assim também as caçadas permitem, num jogo de livre "variação perspectivística", rastrear similitudes (*qualche conformità*) entre

---

[108] *D*, I, 39, M, p.122 (it. nosso).

[109] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà: Machiavelli e Firenze*, Verona, Ombre Corte, 2013, pp.32-33. É neste sentido que deve ser lida a seguinte afirmação, feita em *D*, I, 34, M, p.117: «[...] mai sia perfetta una republica, se con le leggi sue non ha provisto a tutto, e ad ogni accidente posto il remedio, e dato il modo a governarlo» [[...] jamais será perfeita uma república se com as suas leis não tiver previsto tudo, estabelecendo, para cada acidente, um remédio e o modo de o governar].

[110] *D*, III, 39, M, p.247.

[111] *D*, III, 39, M, p.248 (it. nosso): «[...] perché la caccia fa, a colui che la usa, sapere come sta particularmente quel paese dove elli la esercita. E fatto che uno si è familiare bene una regione, con facilità comprende poi tutti i paesi nuovi; perché ogni paese ed ogni membro di quelli hanno insieme qualche conformità; in modo che dalla cognizione d'uno facilmente si passa alla cognizione dell'altro». Esta ideia já aparecia no *Principe*, XIV, M, 279 (DPA, p.182): «E, quanto alle opere, oltre al tenere bene ordinati ed esercitati li suoi, debbe stare sempre in sulle cacce, e mediante quelle assuefare el corpo a' disagi; e parte imparare la natura de' siti, e conoscere come surgono e' monti, come imboccano le valle, come iacciono e' piani, ed intendere la natura de' fiumi e de' paduli; e in questo porre grandissima cura. La qual cognizione è utile in due modi: prima, si impara a conoscere el suo paese, e può meglio intendere le difese di esso: di poi, mediante la cognizione e pratica di quelli siti, con facilità comprendere ogni altro sito che di nuovo li sia necessario speculare» [E, quanto às obras, além de ter bem ordenados e exercitados os seus, deve andar sempre em caçadas: habituar através delas o corpo aos incómodos e, entretanto, aprender a natureza dos solos, conhecer como se erguem os montes, como desembocam os vales, como se estendem as planícies, entender a natureza dos rios e dos pauis, e pôr nisto grandíssimo cuidado. Este reconhecimento é útil de dois modos: primeiro, se aprender a conhecer o seu território, pode entender melhor as defesas do mesmo; depois, através do conhecimento e da prática desses locais, compreender com facilidade qualquer outro local novo que lhe seja necessário inspeccionar].

diferentes cenários de guerra. Tal como o futuro se decifra, até certo ponto, nas malhas do passado, as paisagens familiares contêm já a morfologia do território ainda desconhecido. O princípio mantém-se. Ademais, Maquiavel recomenda o estudo da história militar enquanto elemento indispensável na formação bélica do príncipe[112]. Teoria e prática completam-se mutuamente, sem nunca se sobreporem.

Onde uma prática orientada pela leitura crítica da história torna possível a antecipação; a imprevidência desemboca, logicamente, na contemplação impotente e retardatária do "facto consumado", para além de qualquer intervenção possível. Maquiavel usa uma das suas frequentes metáforas "médicas" para ilustrar as irremediáveis consequências que daí advêm, apresentando, como é seu apanágio, o contra-exemplo positivo de Roma:

> Porque os romanos fizeram nestes casos aquilo que todos os príncipes sábios devem fazer: têm de ter cuidado não só com os distúrbios presentes, mas também com os futuros, e obviá-los o mais industriosamente; com efeito, prevendo-se à distância, facilmente se remedeiam, mas, esperando-se que eles se aproximem, a medicina já não vai a tempo, porque a doença se tornou incurável. E acontece com isto o que os médicos dizem do tísico, que no princípio o seu mal é fácil de curar e difícil de reconhecer; com o andar do tempo, não o tendo a princípio reconhecido nem medicado, torna-se fácil de reconhecer e difícil de curar.[113]

[112] *Vide P*, XIV e *D*, III, 49.

[113] *P*, III, M, p.260 (DPA, pp.121-122): «Perché e' Romani feciono, in questi casi, quello che tutti e' principi savi debbono fare; li quali, non solamente hanno ad avere riguardo agli scandoli presenti, ma a' futuri, e a quelli con ogni industria obviare; perché, prevedendosi discosto, facilmente vi si può rimediare; ma, aspettando che ti si appressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è divenuta incurabile. E interviene di questa, come dicono e' fisici dello etico, che, nel principio del suo male, è facile a curare e difficile a conoscere, ma, nel progresso del tempo, non l'avendo in principio conosciuta né medicata, diventa facile a conoscere e difficile a curare».

2. NATUREZA E ARTEFACTO

2.1 O mundo animal e a civilização

Nenhum outro autor porfiou tanto quanto Maquiavel por pensar o estado em função da natureza humana. Logo, qualquer incursão pelo seu ideário político tem forçosamente de atender à antropologia específica que o sustenta. A este respeito, passou a ser lugar-comum reduzir a posição maquiaveliana a um "pessimismo antropológico" sobremodo simplista, como se o maior mérito do secretário tivesse sido a descoberta de que o homem, afinal, é mau e perverso. Muitos foram os que laboraram neste equívoco, ora elevando Maquiavel (juntamente com Hobbes) a pai espiritual duma certa direita "realista", ora fazendo dele o arqui-inimigo duma certa esquerda crente no "bom selvagem". Sem dúvida, o secretário foi pioneiro ao avançar uma compreensão do homem desvinculada das grandes narrativas teleo-teológicas nas quais estivera subsumida. Conforme fica bem patente, sobretudo, no *Principe*, o mal já não deriva do pecado original e passa a ser considerado enquanto possibilidade existencial inscrita na própria constituição humana. Contudo, reconhecer a pura e simples "possibilidade do mal" (sem o censurar ou tentar explicar) não equivale a dizer que o homem seja, na sua essência, "mau"[114]. Nesse sentido, seria seguramente mais preciso falar aqui de uma antropologia *naturalista* do que de uma antropologia *pessimista*. É dos contornos especiais dessa antropologia naturalista e das suas notáveis implicações políticas que em seguida nos ocuparemos.

Há, na obra de Maquiavel, numerosos sinais da influência exercida pelo naturalismo renascentista em voga: recuperação da teoria dos humores; emprego da metáfora orgânica do corpo para descrever a estrutura dos estados; forte presença do tema da "corrupção"; etc. Mas o elemento para o qual queremos chamar a atenção prende-se com a redescoberta da *animalidade* do homem. Vem instantaneamente à lembrança o capítulo XVIII do *Principe*, onde o secretário aconselha os governantes (numa glosa irónica de Cícero[115]) a igualar a força do leão e a astúcia da raposa. Do colorido bestiário maquiaveliano, destaca-se ainda a referência ao centauro Quíron, símbolo *par excellence* da síntese entre animal e humano:

> Deveis, pois, saber que há dois géneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo das bestas. Mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo. Portanto, é necessário a um príncipe saber bem

[114] Afora alguns exageros retóricos pontuais, predomina uma caracterização ambivalente dos homens, que "não sabem ser totalmente bons nem totalmente maus" (*non sanno essere né al tutto tristi, né al tutto buoni*). *D*, I, 30, M, p.112.
[115] Para Cícero, a força do leão e a astúcia da raposa eram as duas fontes da injustiça. Cf. Cícero, *De Officiis*, I, 13.

> usar a besta e o homem. Este aspecto foi ensinado aos príncipes veladamente pelos autores antigos, os quais descrevem como Aquiles e muitos outros dos antigos príncipes foram dados a criar ao centauro Quíron, para que os tutelasse sob a sua disciplina. O que não quer dizer outra coisa — ter por preceptor alguém *meio besta e meio homem* — senão que é preciso a um príncipe saber usar uma e outra natureza: e uma sem a outra não dura.[116]

A figura mitológica do centauro ("meio besta e meio homem") corporiza a ideia de um poder arraigado no mundo natural. Neste quadro, o *animal* não corresponde àquela existência abjecta na qual o homem cai quando se aparta da sua condição divina (como na antropologia humanista), nem a um estado primitivo e provisório, superado pelo estabelecimento do pacto social (como na antropologia moderna). Em vez disso, ele consiste, de acordo com R. Esposito, no «fundo de energia natural presente em todo o homem — aquilo de onde ele extrai a capacidade de defender-se e o impulso para prevalecer sobre outros, o engenho subtil e o vigor primígena».[117] Mais do que sofrear os instintos, é mister que o príncipe saiba usá-los de forma proveitosa: o "combate pelas leis" prolonga-se, sem corte, no "combate pela força". Repare-se que Maquiavel não está simplesmente a sublinhar que o poder político se estriba no poder militar ou que a lei, para ser lei, deve dispor de força coerciva. Isso suporia que a "força" estivesse subordinada à "lei" numa relação instrumental — quando, na verdade, elas se equivalem, relacionando-se horizontalmente. Em rigor, se algum dos elementos que compõem este binómio tem primazia, essa primazia pertence à "força". Não por acaso, o "combate pelas leis" é ainda um "combate", ou seja, conserva traços daquela luta crua, daquele embate físico, no qual estão envolvidos todos os animais (incluindo o homem).

Ao contrário do que virá a verificar-se no sistema hobbesiano, a natureza está integrada na *civitas*, pelo que seria absurdo distinguir, de um lado, os "lobos" circunscritos ao estado pré-político e, do outro, os súbditos que compõem o estado civil[118]. Quer dizer, o bestial é, para o secretário, ínsito à civilização. Sob este ponto de vista, não faz sequer sentido falar numa "domesticação" da animalidade humana, imaginando que o lado feroz do corpo social pode ser reprimido pelo estado, porque o estado depende, em larga medida, dessa ferocidade combativa. Voltando ao simbolismo de Quíron, cabe lembrar que o centauro é representado como ser bestial, selvagem e bárbaro, mas também como herói civilizador, pedagogo e mestre nas variadas artes (caça, música, medicina, etc.)[119]. Desta

---

[116] *P*, XVIII, M, p.283 (DPA, pp.195-196), it. nosso: «Dovete, adunque, sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una sanz l'altra non è durabile».

[117] R. Esposito, *Pensiero Vivente: Origini e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010, p.52 (de ora em diante, *Pensiero Vivente*).

[118] Cf. *ibid.*

[119] J. Derrida, *La bête et le souverain* [2008], traduzione italiana di G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano*, Milano, Editoriale Jaca Book Spa, vol. I, 2009, p.119.

sorte, o centauro personifica um modo de existência onde se passa, sem solução de continuidade, dos impulsos primevos à alta cultura. Introduzido à guisa de modelo arquetípico da duplicidade, a figura de Quíron retrata um facto incontornável da sociedade: até nas suas expressões mais sublimes, a civilização dimana directamente da natureza.

2.2 A *virtù ordinata*

Diga-se, em abono da verdade, que a sobredita interpretação do capítulo XVIII vai muito além daquilo que Maquiavel efectivamente escreveu e requer algum esforço imaginativo (ainda que a amplitude metafórica do mito centáurico a consinta). Todavia, ela escora-se numa série doutras passagens, dispersas por várias obras, onde a complicação do "natural" com o "artificial" (*lato sensu*) aparece de forma evidente. Comecemos por ver como esta imbricação se patenteia, desde logo, ao nível da prestação militar, ditando o fracasso dalguns exércitos e a supremacia doutros. O secretário dedica todo um capítulo dos *Discorsi* (III, 36) ao tema em apreço:

> [...] há três tipos de exércitos: um, onde há furor e ordem — pois *da ordem nasce o furor e a virtude* [*dall'ordine nasce il furore e la virtù*] —, como acontecia com o dos Romanos. De facto, todas as histórias nos mostram que havia naquele exército uma ordem boa, a qual nele instilou a disciplina militar por longo tempo. Porque num exército bem ordenado nada se opera sem regulação. [...] aqueles exércitos que procedem doutra maneira não são verdadeiros exércitos; e se porventura derem provas do contrário, isso acontece por mor do furor e do ímpeto, não por virtude. Mas onde a *virtude ordenada* [*virtù ordinata*] usa o seu furor de acordo com os modos e com os tempos, nenhum óbice o envilece nem desalenta — porquanto *as ordens boas revigoram-lhe o ânimo e o furor, alentados pela esperança de vencer* [*gli ordini buoni gli rinfrescono l'animo e il furore, nutrititi della speranza del vincere*], a qual não esmorece enquanto as ordens se mantiverem firmes.[120]

Aventa-se aqui uma explicação curiosa para a supremacia do exército romano: combinando eficazmente furor natural e disciplina militar, as legiões romanas não só se dispunham de forma organizada no campo de batalha, como se mantinham coesas do princípio ao fim das refregas. Esta *virtù ordinata* permitia-lhes levar de vencida qualquer inimigo, já que as forças adversárias — independentemente do quão ferozes parecessem a início — acabavam sempre, no desenrolar do combate, por desorganizar-se e, acto contínuo, claudicar. Maquiavel assinala assim que as "qualidades" inatas dos soldados se revelam irrelevantes caso não sejam reguladas por *ordini* destinadas a estimulá-las ou atenuá-las consoante as necessidades:

[120] *D*, III, 36, M, p.244, it. nosso: «[...] e' sono di tre ragioni eserciti: l'uno dove è furore ed ordine; perché dall'ordine nasce il furore e la virtù, come era quello de' Romani: perché si vede in tutte le istorie, che in quello esercito era un ordine buono, che vi aveva introdotto una disciplina militare per lungo tempo. Perché in uno esercito, bene ordinato, nessuno debbe fare alcuna opera se non regolarlo: [...] quegli eserciti che fanno altrimenti, non sono veri eserciti; e se fanno alcuna pruova, la fanno per furore e per impeto, e non per virtù. Ma dove la virtù ordinata usa il furore suo con i modi e co' tempi, né difficultà veruna lo invilisce, né li fa mancare l'animo: perché gli ordini buoni gli rinfrescono l'animo ed il furore, nutriti dalla speranza del vincere; la quale mai non manca, infino a tanto che gli ordini stanno saldi».

> O oposto acontece naqueles exércitos onde há furor, mas falta a ordem, como se verificava com os gauleses — os quais, não obstante, falhavam em combate. Pois como aquele furor no qual tudo apostavam não era suportado por uma virtude ordenada [*virtù ordinata*], [...] se não lograssem derrotar o inimigo no primeiro ímpeto, de salto eram submetidos (logo que esse furor inicial resfriasse). [...] Pelo contrário, os Romanos — temendo menos os perigos, por causa das suas ordens boas, e não duvidando da vitória — combatiam firme e obstinadamente do princípio ao fim, sempre com o mesmo ânimo e virtude; ou melhor, agitados pelo fragor das armas, acendia-se-lhes nos peitos um furor beligerante cada vez mais inflamado. O terceiro tipo de exército é aquele onde não há *furor natural* [*furore naturale*] nem *ordem acidental* [*ordine accidentale*] — como acontece com os exércitos italianos do nosso tempo, os quais são totalmente inúteis [...].[121]

A expressão "virtù ordinata" inculca, *prima facie*, que os romanos haviam tão somente justaposto um aparato regulador à sua virtude congénita. Porém o secretário vai mais longe: as *ordini* implantadas têm o condão de "produzir" ou "pôr" virtude onde antes ela não existia de todo (*dall'ordine nasce il furore e la virtù*). A mesma ideia será preconizada em *Dell'arte della guerra*, VII: «A natureza gera poucos homens galhardos; a indústria e o exercício fabricam-nos em grande quantidade» (*la natura genera pochi uomini gagliardi; la industria e lo esercizio ne fa assai*)[122]. Por conseguinte, na maioria das vezes os homens não são bravos em si mesmos; eles tornam-se bravos ao entrar numa formação racionalmente adaptada para a luta[123]. Graças a essa organização, a intrepidez da soldadesca romana mantinha-se sempre constante, suplantando até o "furor natural" demonstrado por outros exércitos (designadamente, o gaulês). Mas é bom que não nos enganemos. Malgrado seja despertada através de *ordini* artificiais, a "galhardia" continua a ter uma origem parcialmente natural. Dito doutro modo, ela deve estar presente em todos os homens, ainda que num grau reduzido, para que possa depois ser exponenciada pela disciplina militar.

Ora, a noção de "virtù ordinata" aplica-se também à *sociedade* no seu todo. Como frisa B. Guillemain, «um estado bem ordenado produz homens "virtuosos", ao passo que um estado corrompido produz homens vis — não em si mesmos, mas pelo enquadramento institucional»[124]. À imagem do que acontecia com as *ordini* militares, as melhores *ordini* políticas são aquelas que aceiram a virtude e instalam um ambiente propício à sua expressão. Esta "mediação" começa logo no momento fundacional: «a violência do legislador é inteiramente *natural*, e isso deve reflectir-se no acto de *ordinare*: *não há criação de força, toda a energia de que o estado dispõe advém da espontaneidade animal*

[121] *D*, III, 36, M, pp.244-245, it. nosso: «Al contrario interviene in quelli eserciti dove è furore e non ordine; come erano i Franciosi, i quali tuttavia nel combattere mancavano; perché, non riuscendo loro con il primo impeto vincere, e non essendo sostenuto da una virtù ordinata quello loro furore nel quale egli speravano, né avendo fuori di quello cosa in la quale ei confidassono, come quello era raffreddo, mancavano. Al contrario i Romani, dubitando meno de' pericoli per gli ordini loro buoni, non diffidando della vitoria, fermi ed ostinati combattevano col medesimo animo e con la medesima virtù nel fine che nel principio: anzi, agitati dalle armi, sempre si accendevano. La terza qualità di eserciti è dove non è furore naturale né ordine accidentale: come sono gli eserciti italiani de' nostri tempi, i quali sono al tutto inutili [...]».
[122] *AG*, VII, M, p.385.
[123] B. Guillemain, *Machiavel: L'anthropologie politique*, Genève, Librairie Droz, 1977, p.277.
[124] *Ibid.*, p.286.

que ele determina, e que não pode destruir. O fundador *ordena potências que lhe precedem*»[125]. De certa forma, a *luta pela sobrevivência* (ou, mais especificamente, o fervor com que os indivíduos se entregam a essa luta) é sublimada em *luta política*. Destarte, as instituições incorporam — modificando-as — as pulsões primordiais.

Embora desenvolva mecanismos cooperativos de um elevado nível de complexidade, a sociedade continua, portanto, a ser um facto da natureza. O estado pode, certamente, intervir sobre a matéria natural que o compõe, transformando-a e arranjando-a de diferentes maneiras. Disso dependerá, aliás, a resistência do corpo político contra os golpes do destino. Contudo, a civilização nunca se sofistica ao ponto de romper com as suas raízes ou anular o lado bestial do humano. Tanto assim que, na óptica de Maquiavel, um estado será tão mais dinâmico, vigoroso e livre — quer dizer, tão mais "galhardo"[126] —, quanto mais próximo estiver da fonte da sua vitalidade. Inversamente, ele estará tão mais exposto à corrupção quanto mais se distanciar da sua dimensão natural.

2.3 Das boas leis e dos bons costumes

Dentro da constelação de fragmentos que trazem luz ao nexo problemático entre natureza e artefacto, incluímos, enfim, um lance extraído de *D*, I, 4 que trata da *origem da lei*:

> Nem se pode de nenhum modo tachar, razoavelmente, de desordenada [*inordinata*] uma república onde haja tantos exemplos de virtude [*virtù*] — pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e a boas leis daqueles tumultos que muitos (imponderadamente) condenam [...].[127]

Deixemos, por ora, de lado o contexto teórico mais alargado em que surge esta passagem — reavaliação do papel político dos tumultos —, e atentemos exclusivamente no seu conteúdo. O secretário defende aqui que a república romana não pode ser acoimada de "desordenada" nem os tumultos vistos como simples factor de entropia social. No seu entender, há uma relação estreita entre os "exemplos de virtude" que decorrem da "boa educação", a "boa educação" que é fomentada pelas "boas leis", e as "boas leis" ocasionadas pelos "tumultos". Por outro lado, os tumultos não engendram boas leis caso não sejam eles mesmos já marcados pela virtude que essas leis promovem[128]. Instaura-se, então, um

[125] *Ibid.*, p.276, it. nosso.
[126] Cf. *ibid.*, p.294.
[127] *D*, I, 4, M, p.82: «Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una republica inordinata, dove siano tanti esempli di virtù; perché li buoni esempli nascano dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano [...]». Em *D*, I, 18, M, p.102, reafirma-se esta mútua dependência: «[...] così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi» [(...) assim como os bons costumes, para se manterem, precisam das leis; também as leis, para que sejam observadas, precisam de bons costumes].
[128] Cf. T. Berns, "Le retour à l'origine de l'etat", *Archives de Philosophie*, nº 59, 1996, pp.231-232; T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance: l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000, p.117 (de ora em diante, "Violence de la loi à la Renaissance").

círculo que vai das boas leis à boa educação, e, sucessivamente, da boa educação às boas leis.

Maquiavel antecipa, neste passo, um debate no qual as diversas teorias da democracia continuam hoje enrodilhadas. O debate em causa centra-se no chamado "paradoxo da fundação", ou "paradoxo da política", cuja maior parte dos comentadores julga ter sido formulado pela primeira vez por Rousseau (*Du Contrat Social*, II, 7). Tal paradoxo reside no facto de nenhum regime possuir um fundamento absolutamente legítimo, conservando algo de contingente, ou seja, de estritamente histórico, na sua fase originária. Não deixa de ser intrigante notar que Maquiavel, um dos autores que se dedicou com maior afinco ao tema da fundação, seja sistematicamente ignorado ou reputado irrelevante para esta discussão. Por norma, é a partir da obra de Rousseau que se tenta solucionar o embaraçante enigma da fundação, recorrendo ao dogma da "vontade geral". Todavia, foi justamente Rousseau quem reconheceu o paradoxo inerente à formação duma tal "vontade":

> Para que um povo jovem pudesse estimar as máximas sãs da política e seguisse as regras fundamentais da razão do Estado, seria necessário que o efeito se convertesse em causa; que o espírito social, que deve ser a obra da instituição, presidisse à própria instituição; e que os homens fossem, perante as leis, o que por elas devem tornar-se.[129]

Segundo os autores contemporâneos que estudam o "paradoxo da política", esta dificuldade leva-nos a cair numa espécie de "círculo vicioso da galinha e do ovo" em que é impossível determinar se é o "espírito social" (isto é, os costumes) que conforma as leis, ou o inverso[130]. De acordo com o dilema enunciado por Rousseau, para que uma vontade geral se forme, o efeito (os bons costumes) teria que se tornar causa, e a causa (as boas leis) teria que se tornar efeito. O problema está em estabelecer ambas as condições sem alcançar previamente a outra de que depende. Ora, ainda que o genebrino não o diga, o que realmente o inquieta é a *contingência radical do momento fundador*, ou seja, a irrupção imprevisível da história no plano racional onde se concebem as instituições políticas. Daí que seja necessário o surgimento dum "legislador" capaz de «conduzir sem violência e persuadir sem obrigar»[131]; capaz, portanto, de ordenar a desordem original sem constranger a vontade soberana do povo.

Voltando a Maquiavel, percebemos agora que a força da sua tese advém de não pretender solucionar o problema da *relação entre a ordem e a desordem*. Ao invés, ele

---

[129] Rousseau, "Du Contrat Social", in cit., II, 7, p.383 (trad. portuguesa, p.56): «Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause; que l'esprit social, qui doit être l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même; et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles».

[130] Cf., por exemplo, B. Honig, "Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory", *American Political Science Review*, vol. 101, nº 1, 2007, pp.1-17; W. Connolly, *The Ethos of Pluralization*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004, pp.138-139. A expressão "paradoxo da política" foi cunhada por Ricoeur, num texto com o mesmo título. *Vide* P. Ricoeur, *Histoire et Verité* [1955], traducción de Alfonso García, *Historia y Verdad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1990, pp.229-250.

[131] Rousseau, "Du Contrat Social", in cit., II, 7, p.383 (trad. portuguesa, p.56): «entraîner sans violence et persuader sans convaincre».

mantém-no em aberto e integra-o directamente na estrutura da lei. Dada a *circularidade* que vai das boas leis à boa educação (o tal "espírito social" de que fala Rousseau), torna-se absurda a questão de saber quem opera aí como causa primeira. O debate contemporâneo em torno do "paradoxo da política" nasce, pois, de um *equívoco*: pensar que é possível separar as boas leis dos bons costumes. Na verdade, elas condicionam-se reciprocamente, pelo que não existem, dum lado, os valores cívicos incutidos nos cidadãos e, do outro, as suas qualidades ou hábitos espontâneos. A expressão "virtù ordinata" — referente à organização militar — já apontava para a mescla de atributos naturais com preceitos republicanos que alcandorou os romanos acima dos restantes povos. Mas isso não significa que a sociedade romana, em determinado ponto da história, tenha concluído o seu percurso de formação civil, passando desde aí a «estimar as máximas sãs da política». Pelo contrário, as noções de virtude, lei, justiça, e demais chavões da tradição republicana, foram continuamente sujeitas a revisão, como o comprovam as várias alterações constitucionais realizadas sob o signo dos tumultos populares.

O secretário utilizou, assim, o discurso tipicamente humanista acerca das "boas leis", dos "bons costumes" e da "boa educação" apenas no intuito de o subverter[132]. Com efeito, a consequência implícita na circularidade entre lei e costumes é que os grandes valores republicanos não têm (nem podem ter) um conteúdo fixo. Eles são sem cessar redefinidos, acompanhando a dinâmica própria da vida republicana. Cai igualmente por terra o projecto quimérico de moldar um povo nascente de acordo com qualquer ideal político, como se esse povo fosse uma matéria bruta pronta a ser cinzelada até adquirir a sua forma perfeita. Maquiavel mostra que a ordem republicana era, tal como a organização militar romana, uma *ordine accidentale*, ou seja, uma ordem desenvolvida ao longo da história, forjada no embate com a torrente imprevisível dos eventos, e não o produto duma lapidação original do "espírito social".

[132] Cf. C. Lefort, *Écrire: à l'épreuve du politique*, cit., p.98.

3. FUNDAÇÃO, LIBERDADE E NECESSIDADE

3.1 Princípio *livre* e princípio *servil*

Os três primeiros capítulos dos *Discorsi* incidem sobre a temática da "fundação romana" e encerram uma série de elementos decisivos para a arquitectura conceptual do republicanismo maquiaveliano. Tradicionalmente, a discussão desse tópico polariza-se em torno do papel de Rómulo e da violência fundadora, passando ao largo da dimensão colectiva, ou *institucional* (diríamos nós), aí implicada. Assim sendo, em vez de uma leitura abordoada às interpretações canónicas — as quais, por meritórias que sejam, focam unicamente o protagonismo do fundador e permanecem, por isso, incompletas —, privilegiaremos um confronto imediato com o texto. Só deste modo será possível apreciar plenamente o significado dos referidos capítulos, extraindo-lhes certas ideias-chave que, quando integradas num conjunto coerente, lançarão nova luz sobre o momento fundacional. À medida que avançarmos na nossa investigação, deverá ficar claro que as ramificações lógicas dessas ideias se estendem além dos capítulos inaugurais dos *Discorsi*: de um modo mais ou menos directo, elas funcionam como os eixos que suportam as constantes circunvoluções, retrocessos e digressões da argumentação, conferindo uma estrutura mínima, fixa, à proposta política do florentino (se é que se pode falar aqui de uma "proposta política"). Na análise que se segue, tentaremos ainda não perder de vista o binómio natureza-artefacto, pois esse liame, conforme já demos a entender, marca o estado desde as suas primícias.

Entrando agora no exame propriamente dito de *D*, I, 1, comecemos por acompanhar a surpreendente definição que Maquiavel oferece da fundação "livre":

> Os edificadores das cidades consideram-se *livres* [*sono liberi gli edificatori delle cittadi*] quando alguns povos, sob a autoridade dum príncipe ou por si mesmos, *são constrangidos* [*sono constretti*], mercê do morbo, da fome ou da guerra, a abandonar o seu território pátrio e a procurar uma nova sede. Diante de parelhos infortúnios, ou vão habitar as cidades que encontram nos países conquistados, como fez Moisés, ou edificam novas cidades, como fez Eneias. É nestes casos que se chega a conhecer a *virtude* [*virtù*] do edificador, e a fortuna do edificado — a qual se revela tanto mais admirável quanto mais virtuoso for o seu princípio.[133]

Contrariamente à visão predominante na modernidade, a liberdade dos fundadores (sejam eles príncipes ou povos) corresponde aqui não ao exercício desimpedido e autónomo

[133] *D*, I, 1, M, p.77, it. nosso: «Sono liberi gli edificatori delle cittadi, quando alcuni popoli, o sotto uno principe o da per sé, sono constretti, o per morbo o per fame o per guerra, a abandonare il paese patrio, e cercarsi nuova sede: questi tali, o egli abitano le cittadi che e' truovono ne' paesi ch'egli acquistano, come fe' Moises; o e' ne edificano di nuovo, come fe' Enea. In questo caso è dove si conosce la virtù delli edificatore, e la fortuna dello edificato: la quale è più o meno maravigliosa, secondo che più o meno è virtuoso colui che ne è stato principio».

da vontade, mas à capacidade de arrostar os desaires (doença, fome, guerra, etc.), invertendo situações desfavoráveis em benefício próprio[134]. Quer isto dizer que a liberdade — ao menos a liberdade política — está longe de ser uma propriedade essencial do homem ou um direito abstracto. Ela consiste, ao invés, numa forma de agir *em situação*, numa resposta enquadrada dentro dos limites impostos pelas circunstâncias. Os migrantes liderados por Moisés ou Eneias mostraram-se virtuosos (leia-se, livres) porque foram *forçados* (*constretti*) a abandonar a sua região nativa, e não porque tenham tido a possibilidade de não o fazer. Nesse sentido, segundo lúcida observação de F. Raimondi, «ser livre significa, por muito paradoxal que possa parecer, *lutar pela liberdade*»[135]. Depois de avançar esta desconcertante definição de liberdade, o autor dos *Discorsi* remata:

> Dado que os homens agem ou por *necessidade* [*per necessità*] ou por *escolha* [*per elezione*], e *dado que se vê maior virtude onde a margem de escolha é menor* [*si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità*], há que ponderar se não seria melhor eleger, para edificação das cidades, locais estéreis, a fim de que os homens, constrangidos a ser industriosos e arredados do ócio, vivessem mais unidos, tendo, pela pobreza do local, menos razões para discórdias.[136]

Os homens são, pois, influenciados, antes de tudo, pelos agentes físicos que compõem o seu meio geográfico: quanto mais árido for o solo, quanto mais inóspito o clima, quanto mais numerosos os perigos e, em suma, quanto mais difícil for a sobrevivência num determinado território, maior a propensão dos indivíduos para cerrar fileiras contra a hostilidade ambiental. Acresce que os homens dão provas de grande virtude quando, sob o acicate da necessidade, se vêem obrigados a engenhar soluções para lidar com as adversidades naturais. Mas se a uberdade da terra, aliada à brandura do clima, lhes proporcionar uma vida despreocupada, abandonam-se ao ócio e acabam inevitavelmente por envolver-se em disputas infundadas. Ressalte-se que Maquiavel apenas classifica como virtuosos, ou livres, os povos que (à semelhança dos romanos) lograram, *autonomamente*, manter-se unidos e resistir. Relativamente àqueles que nasceram sob domínio estrangeiro, o secretário recusa atribuir-lhes um *principio libero* — por pacífica ou desafogadamente que vivam enquanto povo —, porque nunca se encontraram sequer em condições de demonstrar *virtù*:

> O segundo caso verifica-se quando uma cidade é edificada por *estrangeiros* [*genti forestiere*], sejam eles homens livres ou dependentes doutrem — como acontece com as colónias fundadas por uma república ou príncipe [...]. E *uma vez que estas cidades não têm uma origem livre, raramente acontece que façam grandes progressos* [*per non avere queste cittadi la loro origine libera, rade volte occorre che le facciano processi grandi*] ou que se possam contar entre as capitais de reinos. A edificação de Florença ocorreu nesses

[134] Cf. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., pp.36-37.
[135] *Ibid.*, p.56.
[136] *D,* I, 1, M, pp.77-78: «E perché gli uomini operono o per necessità o per elezione; e perché si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità; è da considerare se sarebbe meglio eleggere, per la edificazione delle cittadi, luoghi sterili, accioché gli uomini, constretti a industriarsi, meno occupati dall'ozio, vivessono più uniti, avendo, per la povertà del sito, minore cagione di discordie».

> moldes, visto que [...] foi edificada sob o império romano — nem pôde, nos seus princípios, *desenvolver-se além daquilo que o príncipe, por cortesia, lhe consentia* [*fare altro augumenti che quelli che per cortesia del principe gli erano concessi*].[137]

3.2 *La fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni*: os virtuosos constrangimentos

Mesmo que a edificação duma cidade em zonas agrestes propicie algumas vantagens — porquanto estreita a coesão dos povos e robustece-lhes a têmpera —, os homens tendem a evitar ao máximo ambientes desse jaez. Ademais, o secretário é de opinião que os estados implantados em terras ferazes têm maiores chances de rechaçar o assédio de forças externas:

> Portanto, não logrando os homens assegurar-se senão pela sua potência [*potenza*], é necessário fugir à esterilidade de certas regiões e escolher lugares uberíssimos — onde, graças a uma fertilidade das terras que lhes permite expandir-se [*ampliare*], possam repelir os ataques inimigos e esmagar todos os que se opuserem à sua grandeza. E quanto ao ócio que esse local lhes possa acarrear, *as leis devem ser ordenadas por forma a constrangê-los e impor-lhes aquelas necessidades que a generosidade do local não impõe* [*si debbe ordinare che a quelle necessità le leggi la costringhino, che il sito non la costrignesse*]; imitando os edificadores que, a despeito de terem ido habitar regiões ameníssimas e fertilíssimas, propensas a produzir homens ociosos e incapazes de qualquer exercício virtuoso, tiveram sabedoria suficiente para obviar os inconvenientes que a amenidade da região, devido ao ócio, teria produzido, incutindo uma *necessidade de exercício* [*necessità di esercizio*] naqueles que viriam a ser soldados. De guisa que, através dessa ordem, formavam-se aí melhores soldados do que naqueles territórios naturalmente rudes e estéreis.[138]

Estando os homens obrigados a povoar regiões férteis, deve providenciar-se para que não abracem o ócio, substituindo a *necessidade natural* por uma *necessidade artificial*[139]. É a este dispositivo jurídico que Maquiavel chama "necessidade instituída legalmente" (*necessità ordinata dalle leggi*)[140] — referindo-se à disciplina que esteve na raiz da superioridade bélica das tropas egípcias. Quando transposto do campo militar para o campo

---

[137] *D*, I, 1, M, p.77: «Il secondo caso, quando da genti forestiere è edificata una città, nasce o da uomini liberi o che dependono da altri: come sono le colonie mandate o da una republica o da uno principe [...]. E per non avere queste cittadi la loro origine libera, rade volte occorre che le facciano processi grandi, e possinsi intra i capi dei regni numerare. Simile a queste fu l'edificazione di Firenze perché [...] si edificò sotto l'imperio romano: né poté, ne' principii suoi, fare altri augumenti che quelli che per cortesia del principe gli erano concessi». Esta caracterização do *principio* florentino ressurge em *D*, I, 49, M, p.131, it. nosso: «[...] non è maraviglia che quelle città che hanno avuto il principio loro immediate servo, abbino, non che difficultà, ma impossibiltà a ordinarsi mai in modo che le possino vivere civilmente e quietamente. Come si vede che è intervenuto alla città di Firenze [...]» ([...] não admira que aquelas cidades com um *princípio* imediatamente *servil* tenham sentido não apenas dificuldade, mas uma verdadeira impossibilidade em ordenar-se de modo que pudessem viver civil e pacificamente [...]).

[138] *D*, I, 1, M, p.78, it. nosso: «E quanto a quell'ozio che le arrecasse il sito, si debbe ordinare che a quelle necessità le leggi la costringhino, che il sito non la costrignesse; ed imitare quelli che sono stati savi, ed hanno abitato in paesi amenissimi e fertilissimi, e atti a produrre uomini oziosi ed inabili a ogni virtuoso esercizio; che, per ovviare a quelli danni i quali l'amenità del paese, mediante l'ozio, arebbe causati, hanno posto una necessità di esercizio a quelli che avevano a essere soldati; di qualità che, per tale ordine, vi sono diventati migliori soldati che in quelli paesi i quali naturalmente sono stati aspri e sterili».

[139] T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.73.

[140] *D*, I, 1, M, p.78. A expressão "necessità ordinata dalle leggi" pertence ao mesmo campo semântico da expressão "virtù ordinata", já mencionada anteriormente.

político, o conceito de "necessità ordinata dalle leggi" abre uma nova perspectiva sobre o vínculo entre as instituições e a natureza humana. No âmbito do discurso maquiaveliano acerca da república, as instituições nunca são concebidas com base num ideal de humanidade. Ao invés, elas visam atender realistamente às solicitações duma sociedade imperfeita, atreita ao ócio e a outros vícios que podem, na pior das hipóteses, provocar a auto-dissolução da comunidade. Nem as próprias instituições estão a salvo desses vícios, por isso evita-se a todo o custo que o seu funcionamento dependa da integridade dos indivíduos que as compõem. No entender do florentino, se a engenharia institucional partir do pressuposto de que a liberdade humana inclui, *volens nolens*, a possibilidade da corrupção, poderá criar instituições mais eficazes e duráveis. Esta linha de raciocínio será retomada em *D*, I, 3, a propósito dos excessos que sobrevieram à expulsão dos Tarquínios em Roma:

> Depois de expulsos os Tarquínios, parecia que existia em Roma uma grandíssima união entre a Plebe e o Senado. Aparentemente, os Nobres houveram deixado a soberba e abraçado o espírito popular, a ponto de terem passado a ser toleráveis mesmo aos olhos dos mais humildes. Este engano e a sua causa permaneceram ocultos enquanto os Tarquínios viveram. Como a Nobreza temia os Tarquínios e receava que a Plebe não a apoiasse se fosse maltratada, portava-se humanamente no trato com esta última. Mas assim que os Tarquínios morreram e perderam o medo, os Nobres começaram a cuspir contra a Plebe aquele veneno que houveram guardado no peito, atacando-a de todos os modos que podiam. E isto atesta aquilo que disse em cima, a saber, que *os homens nunca fazem nada bem senão por necessidade* [*gli uomini non operono mai nulla bene, se non per necessità*]; mas onde a escolha abunda e se dá margem à licença, logo se enche tudo de confusão e desordem. Contudo, diz-se que *a fome e a pobreza tornam os homens industriosos e que as leis os tornam bons* [*la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni*]. Onde uma coisa funciona bem por si mesma, sem lei, não é preciso a lei; mas *quando falta esse bom hábito, a lei passa a ser imediatamente necessária* [*quando quella buona consuetudine manca, è subito la legge necessaria*]. Portanto, *uma vez extintos os Tarquínios, que frenavam a Nobreza pelo medo que lhe inspiravam, foi preciso engendrar uma nova instituição que produzisse o mesmo efeito surtido pelos Tarquínios enquanto eram vivos* [*mancati i Tarquinii, che con la paura di loro tenevano la Nobilità a freno, convenne pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquinii quando erano vivi*].[141]

Assim como a aridez prevenia naturalmente a ociosidade, também o medo dos Tarquínios é agora apresentado como *freio natural* à insolência dos nobres. Quando esse "inibidor" da arrogância aristocrática desapareceu, a nobreza desaçaimada e ressentida

[141] *D*, I, 3, M, pp.81-82, it. nosso: «Pareva che fusse in Roma intra la Plebe ed il Senato, cacciati i Tarquinii, una unione grandissima; e che i Nobili avessono diposto quella loro superbia, e fossero diventati d'animo popolare, e sopportabili da qualunque ancora che infimo. Stette nascosto questo inganno, né se ne vide la cagione, infino che i Tarquinii vissero; dei quali temendo la Nobilità, ed avendo paura che la Plebe male trattata non si accostasse loro, si portava umanamente con quella: ma, come prima ei furono morti i Tarquinii, e che ai Nobili fu la paura fuggita, cominciarono a sputare contro alla Plebe quel veleno che si avevano tenuto nel petto, ed in tutti i modi che potevano la offendevano. La quale cosa fa testimonianza a quello che di sopra ho detto, che gli uomini non operono mai nulla bene, se non per necessità; ma, dove la elezione abonda, e che vi si può usare licenza, si riempie subito ogni cosa di confusione e di disordine. Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni. E dove una cosa per se medesima sanza la legge opera bene, non è necessaria la legge; ma quando quella buona consuetudine manca, è subito la legge necessaria. Però mancati i Tarquinii, che con la paura di loro tenevano la Nobilità a freno, convenne pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquinii quando erano vivi».

pôde lar livre curso a toda a fúria acumulada contra a plebe, donde resultaram grandes desordens no seio da cidade. Maquiavel usa este exemplo histórico para confirmar a tese — já esboçada em *D*, I, 1, e, aqui, explicitamente formulada — segundo a qual os homens só procedem correctamente (ou, pelo menos, só o fazem de maneira assídua) se forem a isso *constrangidos* pela necessidade. Entre os "virtuosos constrangimentos" elencados pelo secretário, estão o medo dos Tarquínios, a esterilidade dos solos, a fome, a pobreza e as invasões estrangeiras[142]. O autor dos *Discorsi* sugere até que a disciplina incutida nos indivíduos por essas adversidades pode sedimentar em hábitos estáveis. Mas visto que esses hábitos não duram muito tempo, nem seria razoável procurar os condicionalismos que os causaram, há que conceber meios de reproduzir *artificialmente* e de forma controlada os *efeitos*[143] positivos destes últimos (*convenne pensare a uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquinii*). Nisto consiste a tarefa da lei: ocasionar estados de necessidade análogos àqueles determinados pela fome, pobreza, etc.[144] Em face da ameaça aristocrática, o tribunato foi o expediente que os romanos criaram para substituir o efeito constringente antes suscitado pelo medo dos Tarquínios. São os dispositivos institucionais como o tribunato que permitem assegurar, ou melhor dizendo, *renovar* continuamente, a *liberdade do princípio* e a *virtù da fundação*[145].

[142] Em *D*, III, 1, a invasão gaulesa de Roma é apontada como um dos eventos históricos (*accidente estrinseco*) que conduziu a república de volta à sua *virtù* originária.

[143] Estas linhas transpiram uma postura que, à míngua de melhor termo, chamaremos de "pragmática", porque se concentra nos *resultados* das acções, leis, instituições, etc. São os *efeitos* materiais que decidem da *virtù* ou da ausência dela, e não quaisquer princípios *a priori* de índole moral ou ética. Tal critério de avaliação aplica-se indistintamente a ambas as dimensões da política (individual e colectiva). Como o próprio Maquiavel declara em *P*, XV, está-se no encalço da "verità effettuale della cosa", não da sua verdade "abstracta" ou "eterna". Embora D. P. Aurélio verta "effettuale" por "efectiva", parece-nos que seria igualmente aceitável, e talvez menos equívoco, traduzir esse latinismo como "eficaz". Se a primeira opção respeita quer a raiz da palavra quer o sentido que o florentino lhe atribui, a segunda (ainda que não resulte tão elegante) também cumpre esse requisito, com a vantagem acrescida de evitar a eventual confusão entre "verità effettuale" e "verdade em si", ou "verdade real". É que a "verdade" de que o secretário fala não corresponde à "verdade efectiva" por detrás da "verdade aparente", mas à "verdade eficaz", ou seja, àquela verdade que produz efeitos e que, de certa forma, está inteiramente contida nos efeitos que produz. A abordagem maquiaveliana não se confunde, pois, com um platonismo por demais simplista, nem se presta a convenientes aproximações com o método científico moderno que então começava a despontar, e cujo propósito era forçar a natureza a confessar as suas razões ocultas. Seguimos aqui de perto a interpretação avançada por F. Frosini, "L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del 'Principe'", in F. Del Lucchese, L. Sartorello e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Imaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006, pp.31-66 (de ora em diante, "L'ambiguità del vero e il rischio della virtù").

[144] Cf., T. Berns, Violence de la loi à la Renaissance, cit., p.81.

[145] Cf. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.34.

3.3 A "bondade" dos princípios

É inquestionável que a *fundação* assume um valor preponderante nos *Discorsi*. Depois de relatar em tom panegírico os sucessivos rasgos políticos que encetam a grande gesta republicana, Maquiavel passa a tratar esses episódios fundacionais como bitola para aquilatar os eventos ulteriores. A dada altura, o florentino assevera mesmo que «todos os princípios das seitas, repúblicas e reinos [e não apenas o princípio de Roma] devem ter em si alguma bondade [*qualche bontà*], mediante a qual retomam o seu primeiro prestígio [*riputazione*] e o seu primeiro ardor [*augumento*]» (*D*, III, 1)[146]. No entanto, ele nunca explica exactamente donde nasce a bondade ou superioridade desses princípios. A proeminência da fundação parece advir, *sic et simpliciter*, de uma aura insondável, mais ou menos indefinida: «[...] no princípio, todos os estados inspiram alguma reverência» (*D*, I, 2)[147]. Tentaremos, ainda assim, dar certa consistência teórica às referências lacónicas e algo dogmáticas que o autor faz a este respeito, elaborando o seu significado a partir da argumentação geral dos *Discorsi*.

O estudo *On Authority*, de H. Arendt, constitui um texto incontornável para a compreender a forma como os romanos entendiam a fundação. Começaremos, então, por alinhavar esquematicamente as ideias que aí são expostas sobre o assunto. Para Arendt, a noção de autoridade é distintamente romana. Nela se misturam o elemento *religioso* e o elemento *político*: «No centro da política romana — do princípio da república até praticamente ao fim da era imperial — está a crença na *sacralidade* da fundação, porque assim que algo foi fundado, permanece vinculativo para todas as gerações futuras»[148]. Esse acontecimento primordial deixa uma marca indelével no espaço público, continuando a influenciar a actividade política muito depois de consumado: «estar envolvido na política significava, antes de mais, preservar a fundação da cidade de Roma»[149]. Consequentemente, ascender a um cargo elevado, deter *autoridade*, equivalia a participar duma tradição sagrada que atravessava várias gerações e remontava a um passado distante, mas sempre presente[150]. Em *On Revolution*, Arendt acrescenta que tal concepção de autoridade determina a política interna romana, mas também a sua política externa, «pois a *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere* — aumentar e reforçar —, dependia da vitalidade do espírito

[146] *D*, III, 1, M, p.195: «[...] tutti e principii delle sètte e delle republiche e de' regni conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione e il primo augumento loro». Escolhemos, aqui, traduzir a locução "primo augumento" por "primeiro ardor", mas também seria admissível transladá-la em português por "primeiro impulso" ou "primeiro elã". Seja como for, esse "augumento" remete para a ideia duma vitalidade transbordante que anima todos os corpos mistos (seitas, reinos, repúblicas, etc.) na sua fase inicial de consolidação.
[147] *D*, I, 2, M, p.80: «[...] tutti gli stati nel principio hanno qualche riverenzia [...] ».
[148] H. Arendt, "On Authority", in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, p.120, it. nosso.
[149] *Ibid.*
[150] Cf. H. Arendt, *On Revolution* [1963], *Penguin Books*, 1990, p.201.

da fundação, graças ao qual era possível aumentar, incrementar e expandir as fundações, conforme elas haviam sido estabelecidas pelos antepassados». De conseguinte, «permanência e mudança estavam unidas», do mesmo modo que o passado continuava indissoluvelmente ligado ao presente. Dito de maneira sucinta: «mudança apenas podia querer dizer incremento e expansão do antigo»[151]. O projecto imperial era assim legitimado pela sacralidade da fundação — que a conquista de novos territórios se destinava a proteger e dilatar.

Ainda no seu trabalho sobre o problema da "autoridade", Arendt afiança que o intento final de Maquiavel cifrava-se em «repetir a experiência romana através da fundação de uma Itália unificada que haveria de se tornar a pedra de toque sagrada de um corpo político "eterno" para a nação italiana, tal como a fundação da Cidade Eterna o fora para o povo itálico [antigo]»[152]. Ora, esta leitura de Arendt só é parcialmente correcta. De facto, o florentino reconhece uma grande importância à fundação, e julga até que os momentos fundadores decidem, em boa medida, do destino de povos e nações. Apesar disso, ao contrário do que Arendt acredita, ele não concede à fundação qualquer estatuto *religioso*. Para o autor dos *Discorsi*, a fundação tem um carácter estritamente *político* (mesmo que os romanos a tomassem realmente como "sagrada", na acepção que lhe dá Arendt). Se quisermos ser precisos, devemos dizer, fazendo eco dum comentário certeiro de F. Raimondi, que o princípio "é bom num sentido extra-moral"[153] (e extra-religioso, aditamos nós). Com efeito, o princípio é bom não porque a antiguidade tenha um valor intrínseco, nem porque seja bom aquilo que começa, mas porque há, no início de cada estado, uma *vis* incipiente que "expande a vida além de si mesma"[154]. A própria linguagem usada para descrever os princípios testemunha este ímpeto dilatador: "fare augumenti" (*D*, I, 1)[155]; "il primo augumento" (*D*, III, 1)[156]; etc. Sem o vigor inicial típico dos primeiros tempos da vida dum estado, as formações políticas nascentes estariam condenadas a soçobrar à mínima contrariedade.

Isso obriga-nos a reconsiderar a ideia de que a expansão romana se cingiu a firmar a autoridade da fundação, mantendo-a incólume até à queda do império e retirando a sua legitimidade desse respeito conservador pela tradição. Na verdade, o princípio comporta, a par duma potência preservadora, uma potência de transformação[157]. É por meio desta capacidade de se modificar que o princípio dura. Efectivamente, o crescimento e alargamento das fronteiras foi acompanhado por uma série de alterações internas que

[151] *Ibid.*
[152] H. Arendt, "On Authority", cit., p.138.
[153] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.22, nota 5.
[154] *Ibid.*
[155] *D*, I, 1, M, p.77.
[156] *D*, III, 1, M, p.195.
[157] Cf. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.33.

introduziram elementos novos na constituição original de Roma. Maquiavel sublinhou bem tal influência mútua entre a conquista externa e a evolução dos acontecimentos políticos no interior da cidade. De mais a mais, a *riverenzia* provocada pelos princípios não se reduz a uma veneração religiosa da herança legada pela fundação. Essa "reverência", como esclarece T. Berns, trata-se antes dum «respeito [...] experimentado por uma nova forma de governo — independentemente de qual seja — em relação à sua *própria necessidade de ter nascido*, isto é, em relação a si mesma»[158]. Daí que o objecto específico da dita "reverência" permaneça vago ou indeterminado.

Para pôr a questão noutros termos, digamos que a fundação desperta reverência não porque *aconteceu*, mas porque não podia *não ter acontecido* (nem podia ter *acontecido de maneira diferente*). Ou seja, o nascimento dum estado provoca admiração por causa da irresistibilidade notória do seu advento, e não por ser algo "mirífico" ou "inexplicável". De resto, era essa *necessidade* peremptória que os grandes líderes de Roma invocavam sempre que se impunha uma mudança constitucional: «[...] a maioria dos homens jamais se põe de acordo quanto a uma lei nova que vise uma nova instituição na cidade, a não ser que uma *necessidade* lhes mostre que precisam de o fazer [*se non è mostro loro da una necessità che bisogni farlo*]»[159].

3.4 A fundação como processo

3.4.1 O "diritto cammino": repensado a "perfeição" da constituição romana

O tratamento dado ao tema da fundação por Maquiavel assenta numa dicotomia problemática que salta à vista desde as primeiras páginas dos *Discorsi*: por um lado, o princípio é tomado como ponto de máxima perfeição; por outro, a fundação é apresentada como um processo faseado. O secretário identifica, pelo menos, três etapas decisivas no desenvolvimento incoativo da república: implantação das *ordini* monárquicas e aristocráticas por Rómulo; introdução das instituições religiosas por Numa; criação dos tribunos da plebe[160]. A dificuldade está, pois, em conciliar a relevância atribuída à acção singular e instantânea do fundador com uma compreensão "evolucionista" da história constitucional romana. Para resolver esta tensão, importa explicitar o conceito de "perfeição" aí pressuposto.

O que levou Roma a alcançar uma constituição "perfeita"? Em primeiro lugar, justifica Maquiavel, conquanto «as suas primeiras instituições fossem defeituosas, não se desviaram

[158] T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., pp.181-182, it. nosso.
[159] *D*, I, 2, M, p.79, it. nosso: «[...] gli assai uomini non si accordano mai ad una legge nuova che riguardi uno nuovo ordine nella città, se non è mostro loro da una necessità che bisogni farlo [...]».
[160] B. Guillemain, *Machiavel: L'anthropologie politique*, cit., p.277.

da *justa via* [*diritta via*] que as podia conduzir à perfeição»[161]. Logo no começo de *D*, I, 2, já comparecia uma expressão muito semelhante a "diritta via", aplicada ao caso irremediável das cidades que, por terem tido uma origem desprovida de qualquer virtude, se encontravam "totalmente fora do *recto caminho*" (*al tutto fuori del diritto cammino*)[162]. O contrário aconteceu com Roma, porque mesmo que a sua ordem constitucional não fosse, de início, perfeita, teve um «princípio bom e *apto a tornar-se melhor*» (*principio buono e atto a diventare migliore*)[163]. Em segundo lugar, a constituição romana foi capaz de responder adequadamente às diferentes reivindicações e confrontos que pontuaram o período inicial da sua história, adquirindo desta sorte uma forma *mista*:

> [...] Rómulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, conformes ao modo de vida livre [*vivere libero*], mas dado que o seu fim fora fundar um reino, e não uma república, quando a cidade passou a viver em liberdade, faltava-lhe instituir [*ordinare*] muitas coisas a favor da liberdade, coisas essas que não houveram sido instituídas [*ordinate*] pelos reis. E, malgrado esses seus reis terem perdido o poder, [...] aqueles que os expulsaram instituíram, acto contínuo, dois Cônsules que passaram a ocupar o lugar do Rei — *extinguiram assim, em Roma, o nome do rei, mas não a potestade real* [*vennero a cacciare di Roma il nome, e non la potestà regia*]. De guisa que, estando a república provida de Cônsules e Senado, assentava numa mistura de apenas duas das sobreditas qualidades — isto é, o principado e os aristocratas. Faltava ainda dar lugar ao governo popular. Mas quando a nobreza romana se tornou insolente [...], provocando a insurreição do povo contra ela, foi obrigada, para não perder tudo, a conceder ao povo seu quinhão. *Em contrapartida, o Senado e os Cônsules conservaram tanta autoridade que puderam manter o estatuto que tinham na república* [*dall'altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella republica il grado loro*]. E assim nasceram os Tribunos da plebe, evento a partir do qual o regime republicano se estabilizou — visto que os três tipos de governo tinham a sua parte.[164]

Pese embora as sucessivas mudanças que resultaram na *mistura* dos três géneros de governo (monárquico, aristocrático, popular), as novas instituições que se foram acrescentando à ordem constitucional lograram acomodar os órgãos estatais preexistentes — como assinala a passagem supracitada. Foi esta espécie de "*Aufhebung* institucional" que possibilitou uma verdadeira *mistura*, integrando os diferentes princípios políticos num todo funcional, sem excluir nenhuma das partes nem das prerrogativas anteriormente conquistadas: «extinguiram [...] o nome do rei, mas não a potestade real [*vennero a*

[161] *D*, I, 2, M, p.81, it. nosso: «[...] i primi ordini suoi, se furono difettivi, nondimeno non deviarono dalla diritta via che li potesse condurre alla perfezione».
[162] *D*, I, 2, M, p.79, it. nosso.
[163] *D,* I, 2, M, p.79, it. nosso.
[164] *D*, I, 2, M, p. 81, it. nosso: «[...] Romolo e tutti gli altri re fecero molte e buone leggi, conformi ancora al vivere libero: ma perche il fine loro fu fondare un regno e non una republica, quando quella città rimase libera, vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà, le quali non erano state da quelli re ordinate. E avvengaché quelli suoi re perdessono l'imperio, [...] nondimeno quelli che li cacciarono, ordinandovi subito due Consoli che stessono nel luogo de' Re, vennero a cacciare di Roma il nome, e non la potestà regia: talché, essendo in quella republica i Consoli e il Senato, veniva solo a essere mista di due qualità delle tre soprascritte; cioè di Principato e di Ottimati. Restavale solo a dare luogo al governo popolare: onde, sendo diventata la Nobilità romana insolente [...], si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e, dall'altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autoria, che potessono tenere in quella republica il grado loro. E così nacque la creazione de' Tribuni della plebe, dopo la quale creazione venne a essere più stabilito lo stato di quella republica, avendovi tutte le tre qualità di governo la parte sua».

cacciare il nome, e non la potestà regia]»; «o Senado e os Cônsules conservaram tanta autoridade que puderam manter o estatuto que tinham na república [*il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella republica il grado loro*]». Procedendo desta maneira, os romanos imprimiram à sua história um sentido progressivo que ligava o tribunato às instituições criadas por Rómulo nos primeiros tempos; evitaram, outrossim, cair no ciclo polibiano que votava os estados a uma alternância constante entre as formas simples de regime e as formas corrompidas (como se verificou na "volátil" Atenas[165]).

Todavia, nem mesmo a constituição mista — concluída através da introdução do tribunato — podia assegurar a Roma uma estabilidade definitiva. Pouco depois de criados os tribunos da plebe (494 a.C.), deu-se a primeira grande crise republicana com o decenvirato e a tirania de Ápio (451 a.C.)[166]. As decisões que conduziram a essa crise são classificadas pelo florentino como "erros"[167], ou seja, como escolhas imprudentes que puseram em risco o *vivere libero*, mas que, em todo o caso, não acarretaram um desvio irreversível da *diritta via* [168]. A despeito dos erros então cometidos, a cidade conseguiu, de facto, afastar a tirania, e retomar o modo de vida livre. Por oposição àquilo que aconteceu nesta primeira crise, os romanos ver-se-iam, mais tarde, impotentes para superar a crise desencadeada pela Lei Agrária (o que precipitou, segundo Maquiavel, o fim da república e da liberdade)[169]. Portanto, a "diritta via" referida em *D*, I, 2 consiste tão-só numa disposição favorável ao aperfeiçoamento, e não numa fórmula infalível, uma vez que todos os estados continuam a estar, em maior ou menor grau, expostos às variações súbitas do corpo social que lhes subjaz. Nessa medida, talvez fosse mais acertado falar, no caso da constituição romana, em *perfectibilidade* do que em *perfeição*. Esta subtil, mas significativa, diferença impede uma leitura fundacionista dos primeiros capítulos dos *Discorsi* e dá conta da dialéctica *processual* que levou ao paulatino aperfeiçoamento das instituições romanas.

3.4.2 A longa fundação: Lívio e os *conditores*

Os desafios sempre novos trazidos pela história requerem uma adaptação incessante das leis e a intervenção de diversos protagonistas capazes de encabeçar as "reformas

[165] Cf. *D*, I, 2, M, p.81.
[166] Maquiavel dedica um capítulo a este episódio dramático da história republicana: *D*, I, 40.
[167] O autor refere-se várias vezes às causas da crise supramencionada como "erros" [*errori*]: « [...] in tale discorso si vedrà molti errori fatti dal Senato e dalla Plebe [...]» ([...] neste discurso ver-se-ão muitos *erros* cometidos pelo Senado e pela Plebe [...]), *D*, I, 40, M, p.123, it. nosso; «Fecero il Senato ed il Popolo in questa creazione del Decemvirato errori grandissimi» [Cometeram o Senado e o Povo, com a criação do Decenvirato, *erros* grandíssimos], *D*, I, 40, M, p.125, it. nosso; «Conoscesi, adunque, per questo discorso, come nel principio preposi, lo errore del popolo romano, volendo salvare la libertà [...]» (Pode assim conhecer-se por este discurso (como indiquei no começo) os *erros* do povo romano, ao tentarem salvar a liberdade [...]), *D*, I, 40, M, p.125, it. nosso.
[168] Cf. G. Inglese, *Per Machiavelli*, cit., p.128.
[169] *Vide D*, I, 37.

legislativas" periodicamente exigidas. Cai, assim, por terra a ideia dum legislador isolado no instante fundacional, incumbido da tarefa titânica de ordenar o estado na sua totalidade. A fundação sincrónica cede lugar à fundação *diacrónica*, cujo inacabável projecto se estende no tempo e passa de geração em geração, sem jamais chegar a um termo conclusivo:

> Quão difícil é, ao instituir [*ordinare*] uma república, provê-la de todas aquelas leis que a mantêm livre, demonstra-o assaz bem o *processo* da república romana [*il processo della Republica romana*], onde, não obstante as muitas leis primeiro instituídas por Rómulo, depois por Numa, Túlio Hostílio e Sérvio, e, ultimamente, pelos dez cidadãos criados para esse fim, sempre se descobriram, na governação daquela cidade, *novas necessidades* [*nuove necessità*], e foi necessário criar *novas instituições* [*nuovi ordini*].[170]

Numa, Túlio Hostílio, Sérvio, entre outros, foram os agentes catalisadores das mudanças sem as quais o "processo" de aperfeiçoamento institucional da república teria inevitavelmente estagnado. Todos contribuíram, dalgum modo, para a "longa fundação" de Roma. Esta maneira de entender a fundação como empreitada colectiva e permanentemente "adiada" é uma herança clara de Lívio. Na obra *Beyond Origins: Rethinking Founding in a Time of Constitutional Democracy*, A. M. Bernal lembra oportunamente que o facto de ter pensado a grandeza de Roma já não nos termos dum "momento singular de criação", mas como obra duma "longa cadeia de fundadores e refundadores", constitui uma das maiores inovações do método historiográfico liviano[171]. Embora a noção de "fundador" já fosse corrente à época do *Ad Urbe Condita*, a acepção que Lívio dá a *conditor* demarca-se daquela que tinham os substantivos vulgarmente usados para nomear os fundadores: *fundator*, *auctor*, e *creator* — nomes que denotavam, respectivamente, o primeiro *fundador* de Roma (Rómulo), o *autor* do regime e o seu *criador*. Lívio emprega uma palavra distinta das habituais — *conditor* — para vincar o seu distanciamento em relação ao entendimento helenístico da fundação (até esse momento dominante)[172].

No paradigma helenístico, a "fundação" e os "fundadores" referiam-se a uma de três coisas: "fundação" podia significar o estabelecimento duma nova colónia fora da pátria mãe, sendo o primeiro colono designado por "fundador"; "fundação" podia também remeter para a atribuição duma nova constituição a uma cidade já existente, onde "fundador" tanto era o legislador como a autoridade política suprema; por último, o vocábulo "fundador" era ainda um título honorífico (na maior parte dos casos, destinava-se a homenagear um indivíduo

[170] *D*, I, 49, M, p.131, it. nosso: «Quanto sia difficile, nello ordinare una republica, provedere a tutte quelle leggi che la mantengono libera, lo demonstra assai bene il processo della Republica romana: dove, non ostante che fussono ordinate di molte leggi da Romolo prima, dipoi da Numa, da Tullo Ostilio e Servio, ed ultimamente dai dieci cittadini creati a simile opera; nondimeno sempre nel maneggiare quella città si scoprivono nuove necessità, ed era necessario creare nuovi ordini».
[171] A. M. Bernal, *Beyond Origins: Rethinking Founding in a Time of Constitutional Democracy*, New York, Oxford University Press, 2017, p.108 (de ora em diante, *Beyond Origins*).
[172] *Ibid.*

que havia salvo dada comunidade da aniquilação total)[173]. Ora, os *conditores* de Lívio reportam-se a uma categoria mais ampla de "heróis políticos". Trata-se de personagens que, de variadas maneiras, intervieram positivamente no rumo dos acontecimentos, em qualquer fase da história romana (e não apenas no seu começo). No elenco dos *conditores* entravam Rómulo, o fundador original; Numa, o instituidor das *ordini* religiosas; Túlio Hostílio, o responsável pelas primeiras conquistas romanas extramuros; Sérvio Túlio, o fautor dos "censores"; mas figuravam também "heróis" republicanos posteriores, como Lúcio Júnio Bruto[174] — cujos esforços e sacrifícios foram determinantes para o derrube da monarquia — ou Marco Fúrio Camilo[175] — que coordenou a reconstrução de Roma após o saque gaulês. Por conseguinte, os feitos dos *conditores* vão além da fundação *stricto sensu*, e abarcam todo o tipo de acções que tenham concorrido, remota ou proximamente, para o progresso da república. Além disso, vale ressaltar que as acções individuais só adquirem pleno sentido quando inseridas no contexto duma história política *colectiva*. Para Lívio (assim como para Maquiavel), a vida da cidade estará sempre acima das proezas isoladas que trouxeram glória aos seus heróis.

3.4.3 Solidão da fundação e pluralidade da conservação

Se o processo da fundação transcende gerações e indivíduos, por que motivo o secretário volta subitamente a atribuir especial destaque à figura lendária de Rómulo, em *D*, I, 9? Esta questão avulta se tivermos em linha de conta a tónica dada à dimensão colectiva-institucional nos capítulos que antecedem *D*, I, 9 (sobretudo, capítulos 3 a 8). Como é consabido, o elogio de Rómulo suscitou inúmeras críticas e acusações de monarquismo encapotado[176]. Na realidade, Maquiavel parece colocar um peso excessivo sobre a liderança moral e política dum só homem, unindo intimamente o destino do estado com o destino do líder[177]. Esta personalização do poder não é facilmente compaginável com o republicanismo de fundo que percorre os *Discorsi*, e levanta dúvidas acerca das reais intenções do autor (uma exaltação do domínio principesco envernizada com retórica republicana?). No entanto, convém reconduzir *D*, I, 9 à argumentação geral da obra antes de tirar ilações precipitadas ou ensaiar uma interpretação exclusivamente baseada no conteúdo desse capítulo.

---

[173] *Ibid.*, p.111.
[174] Maquiavel consagra dois capítulos a esta personalidade republicana: *D*, III, 2 e *D*, III, 3.
[175] *Vide*, a propósito da actuação de Camilo no rescaldo da invasão gaulesa, *D*, III, 1.
[176] F. Meinecke, por exemplo, inclui-se no número daqueles que têm Maquiavel por partidário da monarquia. *Vide* F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* [1924], translated by Douglas Scott, *Machiavellism: the doctrine of raison d'etat and its place in modern history*, New Haven, Yale University Press, 1957, p.32.
[177] Cf. A. Bonadeo, *Corruption, Conflict, And Power in the Works and times of Niccolò Machiavelli*, Berkley, University of California Press, 1973.

O secretário enuncia de modo taxativo a necessidade de o fundador se achar sozinho durante a enformação "demiúrgica" do estado:

> Deve tomar-se o seguinte como uma regra genérica: que nunca ou raramente acontece que alguma república ou reino sejam desde o princípio bem instituídos, ou totalmente renovados, além das antigas instituições, se não forem ordenados *por um só indivíduo*. É mister que seja um indivíduo apenas a conferir-lhe seu modo, sendo toda a símile ordenação engendrada na sua mente.[178]

Perante esta "regra geral", cabe perguntar que papel resta aos cidadãos comuns (entenda-se não-fundadores). A resposta é-nos oferecida algumas linhas abaixo. O seu papel reduz-se tão somente a *conservar* a obra da fundação — ou ao menos assim parece:

> [...] posto que um indivíduo seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não há-de durar muito se a sua manutenência recair sobre as espáduas dum só [*se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto, quando la rimanga sopra le spalle d'uno*]; pelo contrário, *se ficar ao cuidado de muitos, e se a muitos couber mantê-la, há-de durar por longo tempo* [*ma sì bene, quando la rimane alla cura di molti e che a molti stia il mantenerla*]. Pois da mesma forma como muitos não logram ordenar uma coisa — visto que a diversidade de opiniões que reina entre eles os impede de discernir o bem dessa coisa —, assim também (logo que conheçam o dito bem) não se põem de acordo para largar mão dela.[179]

As assembleias afiguram-se ineptas para a actividade legislativa "constituinte" porque se perdem na luta de interesses que a "diversidade de opiniões" espelha. Em contrapartida, o desacordo interno característico das assembleias (ou de qualquer congregação numerosa de indivíduos) impossibilita-as de revogar a legislação já existente. Deste modo, o mesmo atributo que, na fase fundacional, priva a multiplicidade (os "muitos") do poder constituinte, torna-se, mais tarde, uma vantagem, já que não lhe permite reunir consenso suficiente para destruir o "bom trabalho" do fundador-legislador[180]. Mas será que Maquiavel acredita deveras que os cidadãos, ou o povo, genericamente falando, se devem limitar a não interferir com os sábios princípios estabelecidos aquando da fundação, relegando-os para a posição passiva de simples guardiões do "património constitucional"

---

[178] *D*, I, 9, M, p.90, it. nosso: «E debbesi pigliare questo per una regola generale: che mai o rado occorre che alcuna republica o regno sia, da principio, ordinato bene, o al tutto di nuovo, fuora degli ordini vecchi, riformato, se non è ordinato da uno; anzi, è necessario che uno solo sia quello che dia il modo, e dalla cui mente dependa qualunque simile ordinazione».

[179] *D*, I, 9, M, p.90, it. nosso: «[...] se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto, quando la rimanga sopra le spalle d'uno; ma sì bene, quando la rimane alla cura di molti e che a molti stia il mantenerla. Perché, così come molti non sono atti a ordinare una cosa, per non conoscere il bene di quella, causato dale diverse opinioni che sono fra loro; così, conosciuto che lo hanno, non si accordano a lasciarlo». A *multiplicidade* é retratada como operador de *conservação* noutras duas ocasiões — *D*, I, 55 e IF, III, 6: «E se i principi sono superiori a' popoli nello ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti ed ordini nuovi; i popoli sono tanto superiori nel mantenere le cose ordinate, ch'egli aggiungono sanza dubbio alla gloria di coloro che l'ordinano» [E, se os príncipes são superiores aos povos na instituição das leis, na formação da vida civil, na organização de novos estatutos e novas ordens; *os povos são outro tanto superiores na manutenência das coisas instituídas*, de modo que alcançam, sem dúvida, a mesma glória daquelas que as instituíram], *D*, I, 58, M, p. 142, it. nosso; «Egli è verissimo che gli assai uomini sono più atti a conservare uno ordine buono, che a saperlo per loro medesimi trovare» (É veracíssimo que a maioria dos homens são mais aptos para *conservar* uma instituição boa do que para a descobrirem por si mesmos), IF, III, 6, M, p.695, it. nosso.

[180] Cf. B. Guillemain, *Machiavel: L'anthropologie politique*, cit., pp.283-284.

deixado pelos seus antepassados? Dois capítulos adiante, o autor oferece-nos algumas indicações que ajudam a desfazer a aparente contradição implicada no louvor de Rómulo:

> E, como os príncipes têm uma vida curta, os reinos acabam forçosamente por soçobrar assim que desaparece a virtude do príncipe. Donde resulta que os reinos que dependem exclusivamente da virtude de um homem são pouco duradouros, porque essa virtude vai-se com a vida do príncipe; e raras vezes acontece que seja restaurada pela sucessão [...]. Portanto, a *salvação duma república ou dum reino* [*la salute di una republica o d'uno regno*] não está em ter um príncipe que a governe prudentemente enquanto vive, mas sim em ter *um príncipe que a ordene de sorte que se mantenha mesmo depois da sua morte* [*uno che l'ordini in modo, che, morendo ancora, la si mantenga*].[181]

Quando adstritos à virtude de um líder, os estados não têm sustentação bastante para lhe sobreviver. Posto isto, a "salvação" das repúblicas e dos reinos deve incumbir a alguma entidade imorredoura, habilitada a prosseguir de maneira ininterrupta a empresa iniciada pelo fundador. Referimo-nos naturalmente à estrutura institucional que, por intermédio de uma multiplicidade de indivíduos, consubstancia os princípios fundacionais e suporta a vida do estado depois de morto o seu "criador". Entre a acção singular do príncipe e as instituições colectivas estabelece-se assim uma relação de *complementaridade* que vai muito além da mera *não-interferência* sugerida em *D*, I, 9. Se restavam dúvidas quanto à sinceridade das convicções republicanas do florentino, essas dúvidas provam-se agora infundadas. Maquiavel guarda não poucas reservas quanto à hereditariedade da *virtù* dentro das linhagens dinásticas: «[...] raras vezes acontece que seja restaurada [a virtude] pela sucessão». Ademais, *D*, I, 9 já continha, no meio dos encómios dirigidos a Rómulo, uma dura crítica à transmissão hereditária do poder: «necessita [o príncipe] ser tão prudente e virtuoso que não deixe a outro, por herança, a autoridade que adquiriu para si; porque [...] o seu sucessor poderia usar ambiciosamente aquilo que ele houvera virtuosamente usado»[182]. Depreende-se daqui que o verdadeiro e legítimo herdeiro do príncipe é o povo, não a progénie real. Mesmo que o príncipe esteja sozinho no momento da fundação, esse isolamento tem apenas por finalidade constituir a dimensão *colectiva* da política, vale dizer, criar condições para que os cidadãos empenhados na causa pública, seja qual for a sua origem social, possam vir a igualar a *virtù* fundadora.

[181] *D*, I, 11, M, p.94, it. nosso: «E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù d'esso. Donde nasce che gli regni i quali dipendono solo dalla virtù d'uno uomo, sono poco durabili, perché quella virtù manca con la vita di quello; e rade volte accade che la sia rinfrescata con la sucessione [...]. Non è, adunque, la salute di una republica o d'uno regno avere uno principe che prudentemente governi mentre vive; ma uno che l'ordini in modo, che, morendo ancora, la si mantenga».
[182] *D*, I, 9, M, p.90: «Debbi bene in tanto essere prudente e virtuoso, che quella autorità che si ha presa non la lasci ereditaria a un altro: perché [...] potrebbe il suo successore usare ambiziosamente quello che virtuosamente da lui fosse stato usato».

3.5 A ocasião fundadora

3.5.1 O recontro do fundador com o tempo

Detenhamo-nos ainda um pouco na seguinte asserção: «é preciso estar só para instituir uma república» (*a ordinare una republica è necessario essere solo*)[183]. Como acabámos de realçar, a insulação de Rómulo no começo de Roma nada tem a ver com um açambarcamento tirânico do *imperium*. Se Rómulo tivesse unicamente agadanhado o poder, sem velar para que outros, no futuro, dessem continuidade à sua obra, a cidade teria em breve tempo definhado. Ora, a este constrangimento junta-se um segundo, de ordem "temporal" ou "kairológica": a expressão "essere solo" — traduzível por "estar só", mas também por "haver-se só", "achar-se só", etc. — aponta para o *encontro* afortunado do fundador com o seu tempo. Foram as circunstâncias que proporcionaram ensejo para a fundação de Roma, levando Rómulo a *encontrar-se* numa situação favorável ao cumprimento da sua tarefa histórica. Caso a fortuna não lhe houvesse oferecido tal oportunidade, todo o génio e vontade do lendário fundador romano teriam sido vãos[184]. A representação do evento fundacional como um encontro feliz ente a *virtù* e a fortuna, sob a forma de *ocasião*, já fora particularmente desenvolvida em *P*, VI:

> Mas, para vir àqueles que pela própria virtude e não por fortuna se tornaram príncipes, digo que os mais excelentes são Moisés, Ciro, Rómulo, Teseu e semelhantes. [...] E, examinando as acções e a vida deles, não se vê que outra coisa tivessem da fortuna além da *ocasião* [*occasione*], a qual lhes deu matéria para aí introduzirem a forma que lhes pareceu. Sem essa *ocasião* a virtude do ânimo ter-se-lhes-ia extinto, e sem essa virtude a *ocasião* teria vindo em vão.[185]

É a *ocasião* que "faz" o fundador (e não o fundador que impõe unilateralmente a sua vontade sobre a conjuntura). Sendo assim, acrescenta Maquiavel:

> Era [...] necessário a Moisés *encontrar* [*trovare*] no Egipto o povo de Israel escravo e oprimido pelos egípcios, a fim de que eles, para sair da servidão, se dispusessem a segui-lo. Convinha que Rómulo não coubesse em Alba e fosse enjeitado ao nascer, a querer-se que ele se tornasse rei de Roma e fundador dessa pátria. Era preciso que Ciro *encontrasse* [*trovassi*] os persas descontentes com o império dos medos, e os medos amolecidos e efeminados pela longa paz. Teseu não podia demonstrar a sua virtude se não *encontrasse* [*trovava*] os atenienses divididos. Tais ocasiões, portanto, fizeram estes homens felizes, e *a excelente virtude deles fez com que aquela ocasião fosse conhecida* [*la eccellente virtù*

[183] *D*, I, 9, M, p.91.
[184] Cf. L. Althusser, "Solitude de Machiavel" [1977], in Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998, p.317.
[185] *P*, VI, M, p.264 (DPA, p.134), it. nosso: «Ma per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. [...] Ed esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e sanza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano».

> *loro fece quella occasione essere conosciuta*], com o que a sua pátria foi enobrecida e se tornou felicíssima.[186]

O florentino inspira-se aqui na cosmologia de Lucrécio. Para o autor de *De Rerum Natura*, "nada nasce do nada"[187] ; tudo resulta do "eterno combate" (*aeterno certamine*[188]) em que os átomos, numa agitação incessante de colisões e afastamentos, geram aleatoriamente agregações mais ou menos duráveis[189]. Deste modo, não há uma origem-nascimento como criação separada de uma dada coisa. Em lugar disso, a "origem" consiste num *recontro* de processos diversos (*multi rebus concurrere*[190]), já previamente em andamento, que confluem num ponto e se fundem, gerando novos processos[191]. Por consequência, a regularidade que observamos na natureza (sucessão das estações, partilha de caracteres idênticos entre seres da mesma espécie, etc.) decorre, também ela, desses *encontros* casuais. É neste sentido que V. Morfino fala num "primado do encontro sobre a forma"[192], pondo em relevo o facto de as configurações assumidas pelas coisas apenas durarem enquanto durar o encontro que as originou. O secretário dá a um tal encontro o nome de "ocasião", e serve-se dessa noção para explicar o sucesso das acções ou decisões dos governantes em todos os momentos da vida política (não somente na fundação), conforme atesta *P*, XXV:

> Creio também que seja bem-sucedido *aquele cujo modo de proceder condiz com a qualidade dos tempos* [*quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi*] e, de modo semelhante, que seja mal-sucedido *aquele de cujo proceder os tempos discordam* [*quello che con il procedere suo si discordano e' tempi*]. Porque se vê os homens, nas coisas que os conduzem ao fim que cada um tem diante, isto é, glória e riquezas, procederem variamente: um com cautela, outro com impetuosidade; um pela violência, outro com arte; um com paciência, outro com o seu contrário; e cada um, com estes distintos modos, pode lá chegar. E vê-se também, de dois cautelosos, um atingir o seu desígnio, o outro não; e, de modo similar, terem igualmente sucesso dois com pendores distintos, sendo um cauteloso e outro impetuoso, o que não nasce de outra coisa senão da

[186] *P*, VI, M, pp.264-265 (DPA, pp. 134-135), it. nosso: «Era [...] necessario a Moisè trovare il populo d'Israel, in Egitto, stiavo e oppresso dagli Egizii, acciò che quelli, per uscire di servitù, si disponessino a seguirlo. Conveniva che Romulo non capissi in Alba, fussi stato esposto al nascere, a volere che diventassi re di Roma e fondatore di quella patria. Bisognava che Ciro trovassi e' Persi mal contenti dello imperio de' Medi, e li Medi molli ed effeminati per la lunga pace. Non posseva Teseo dimostrare la sua virtù, se non trovava gli Ateniesi dispersi. Queste occasioni, pertanto, feciono questi uomini felici, e la eccellente virtù loro fece quella occasione essere conosciuta; donde la loro patria ne fu nobilitata e diventò felicssima».
[187] *De Rerum Natura*, I, 150.
[188] *De Rerum Natura*, II, 114-124.
[189] *De Rerum Natura*, I, 1058-1061
[190] *De Rerum Natura*, V, 849.
[191] Cf. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.43, nota 3.
[192] V. Morfino, "Tra Lucrezio e Spinoza: la 'filosofia' di Machiavelli", in Id., *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005, p.121; "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", cit., p.170. Morfino afina pelo diapasão de Althusser, que identificou no pensamento de Epicuro, Lucrécio, Maquiavel, Espinosa, Hobbes, Rousseau e Marx um filão filosófico alternativo, que batizou de "materialismo do recontro" (L. Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la reencontre" [1982], in F. Matheron (ed.), *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, vol. I, 1994, pp.553-594). Ao contrário do que acontece na tradição prevalecente, onde a primazia é dada ao *logos*, os autores inseridos nesta "corrente subterrânea" concebem a Razão, a Origem, o Fim, a Necessidade e a Ordem como derivados (e não como primários). No princípio está o *clinamen* (*De Rerum Natura*, II, 215-224). É esse conceito de desvio permanente que "permite pensar a contingência em que a necessidade radica" ("Tra Lucrezio e Spinoza: la 'filosofia' di Machiavelli", cit., pp.11-12). Toda a regularidade, leis naturais e formas que observamos podem, em última análise, ser remetidos a um "acaso" original.

> qualidade dos tempos, que se conformam ou não com o proceder deles. *Daqui nasce aquilo que disse, que dois, actuando igualmente, um leva por diante o seu fim e o outro não.*[193]

Esta passagem, cuja ideia central já aparece nos célebres *Ghiribizzi al Soderino* (13-21 de Setembro de 1506)[194], refuta quaisquer pretensões científicas de alcançar um conhecimento certo e seguro no domínio da actuação política. Como a "qualidade dos tempos" (*qualità de' tempi*) varia incessantemente, nenhuma maneira de agir pode ser erigida em preceito universal ou norma de conduta: aquele "modo de proceder" (*modo del procedere*) que, num certo contexto, surtiu o efeito desejado, pode noutra situação vir a mostrar-se ruinoso. Epistemologicamente falando, isso significa que o fenómeno político não admite a aplicação do modelo da causalidade linear, sendo, *ipso facto*, impossível deduzir todas as consequências duma determinada acção[195]. O "príncipe" pode, decerto, procurar o *riscontro* com as circunstâncias, mas há uma margem irredutível de aleatoriedade que escapa fatalmente ao seu controlo.

---

[193] *P*, XXV, M, pp.295-296 (DPA, pp.232-233): «Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi. Perché si vede gli uomini, nelle cose che li conducono al fine quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente; l'uno con respetto, l'altro con impeto; l'uno per violenzia, l'altro con arte; l'uno per pazienzia, l'altro con il suo contrario: e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua respettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua equalmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno respettivo e l'altro impetuoso: il che non nasce da altro, se non dalla qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quello ho detto, che dua, diversamente operando, sortiscono el medesimo effetto; e dua equalmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no».

[194] "Niccolò Machiavelli a Giovan Battista Soderini, Perugia, 13-21 de Setembro de 1506", M, p.1083: «Io credo che, come la Natura ha facto ad l'huomo diverso volto, così li habbi facto diverso ingegno et diversa fantasia. Da questo nasce che ciascuno secondo lo ingegno et fantasia sua si governa. Et perché da l'altro canto e tempi sono varii e li ordini delle cose sono diversi, ad colui succedono ad votum e suoi desiderii, et quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, et quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sue actioni da el tempo et da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, habbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono provincie et stati. Ma, perché e tempi et le cose universalmente et particularmente si mutano spesso, et li huomini non mutono le loro fantasie né e loro modo di procedere, adcade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. [...] chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose et adcomodassisi ad quelle, harebbe sempre buona fortuna o e' si guardarebbe sempre da la trista, et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati. Ma, perché di questi savi non si truova, havendo li huomini prima la vista corta, e non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la Fortuna varia et comanda ad li huomini, et tiègli sotto el giogo suo» (Julgo que, assim como a Natureza deu aos homens diferentes rostos, assim também os dotou de engenho e imaginação diversas. Em razão disso, cada um se governa consoante o seu engenho e imaginação. Por outro lado, visto que os tempos são vários e as ordens das coisas diversas, alguns indivíduos, através do seu modo de proceder, vão ao encontro do tempo, tendo a felicidade de ver as suas preces e desejos correspondidos; ao passo que outros têm a infelicidade de, com as suas acções, divergir do tempo e da ordem das coisas. Donde pode muito bem acontecer que dois, agindo diversamente, cheguem a um mesmo fim: porque cada um deles se conforma à situação que se lhes depara, e porque há tantas ordens de coisas quanto províncias e estados. Mas como os tempos e as coisas amiúde se modificam — quer a nível universal quer a nível particular —, e como os homens não modificam nem as suas imaginações nem os seus modos de proceder, sucede que um indivíduo tem, em dado momento, boa fortuna, e, noutro momento, má fortuna. [...] se alguém fosse sábio o bastante para conhecer os tempos e a ordem das coisas de maneira que se acomodasse a elas, teria sempre boa fortuna (ou, pelo menos, guardar-se-ia da má fortuna); e chegaria a ser verdade que o sábio comanda as estrelas e os fados. Todavia, como este género de sábios não existe — já que os homens têm vista curta e não controlam a sua natureza —, segue-se que a Fortuna varia e comanda os homens, mantendo-os sob o seu jugo). Reenviamos ainda a *D*, III, 8, onde se depara raciocínio análogo ao de *P*, XXV e ao dos *Ghiribizzi*.

[195] Cf. V. Morfino, "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", cit., p.166.

3.5.2 A teoria do *riscontro* transposta para o plano jurídico

Contudo, para voltar a Lucrécio, a ocasionalidade do *clinamen* não obsta a que o *encontro* se imponha durante algum tempo[196]. Nisto reside a legalidade dos *foedera naturai*[197] (literalmente, pactos da natureza). A exemplo do que acontece no mundo natural, a realidade histórica é pautada por fases relativamente homogéneas, no intervalo entre as rupturas e recomposições do corpo social. Partindo da destrinça formal desses "ciclos", Maquiavel avalia a justeza dos "modos de proceder" empregues em Roma nas diferentes etapas da sua história. Será interessante perceber como a lógica do *riscontro* se aplica indiferentemente à actuação do príncipe e ao funcionamento das instituições. Quer num caso quer noutro, o perigo está na acomodação a um dado estado de coisas, pois toda a regularidade ou estabilidade conjuntural é meramente temporária. Este problema perpassa boa parte da obra maquiaveliana, mas vem explicitamente tematizado — no plano jurídico-institucional — em *D*, I, 18, capítulo que aborda os seguintes assuntos: (1) procedimento de candidatura e nomeação dos magistrados romanos; (2) normas para a apresentação de propostas de lei na república romana. Comecemos pelo primeiro ponto:

> O povo romano não concedia o consulado e os outros cargos importantes da cidade senão àqueles que os pediam. Esta disposição regulamentar [*ordine*] foi, a princípio, boa, porque apenas os solicitavam aqueles cidadãos que se julgavam dignos de semelhantes cargos, e ver esse pedido rejeitado era algo ignominioso. Desta forma, para ser julgado digno da posição, cada um procedia correctamente. *Mais tarde, quando a cidade se corrompeu, este modo* [*modo*] *tornou-se perniciosíssimo,* porque eram os mais poderosos, e não os mais virtuosos, que requeriam as magistraturas — enquanto os impotentes, posto que virtuosos, abstinham-se (por medo) de pedir esses cargos.[198]

Se a *ordine* referida era, na fase incipiente da república, boa — uma vez que os cidadãos indignos de desempenhar funções públicas renunciavam espontaneamente às ditas magistraturas —, mal os costumes se começaram a corromper ela perdeu eficácia. O secretário quer evidenciar como uma mesma prescrição legal (no caso, a regra que dava a qualquer cidadão a possibilidade de aceder aos cargos políticos, contanto que se candidatasse a esses cargos por sua livre iniciativa) pode, de início, trazer benefícios, e, ulteriormente, passar a ser prejudicial, exactamente pelos mesmos motivos que antes a tornavam benéfica. Algo idêntico ocorreu com as normas republicanas que regulavam a proposição e discussão daquilo que hoje chamaríamos "projectos de lei":

---

[196] A. Illuminati, *Spinoza Atlantico*, Milano, Ghilbi, 2008, p.106.
[197] *De Rerum Natura*, I, 586; II, 302; V, 310.
[198] *D*, I, 18, M, p.103, it. nosso: «Non dava il popolo romano il consolato, e gli altri primi gradi della città, se non a quelli che lo domandavano. Questo ordine fu, nel principio, buono, perché e' non gli domandavano se non quelli cittadini che se ne giudicavano degni, ed averne la repulsa era ignominioso; sì che, per esserne giudicati degni, ciascuno operava bene. Diventò questo modo, poi, nella città corrotta, perniziosissimo; perché non quelli che avevano più virtù, ma quelli che avevano più potenza, domandavano i magistrati; e gl'impotenti, comecché virtuosi, se ne astenevano di domandarli, per paura».

> Podia um tribuno, ou qualquer outro cidadão, propor ao Povo uma lei; e qualquer cidadão se podia pronunciar a respeito desta lei, quer a favor ou contra, antes da respectiva deliberação. *Esta ordem foi boa enquanto os cidadãos se conservaram virtuosos* [*quando i cittadini erano buoni*], porque sempre foi aconselhável que qualquer um possa apresentar uma proposta em prol do bem público; e sempre foi igualmente aconselhável que todos possam exprimir a sua opinião acerca disso, de modo que o povo, após ouvir cada uma das opiniões, possa eleger a melhor. *Mas quando os cidadãos se perverteram* [*ma diventati i cittadini cattivi*], *essa ordem tornou-se péssima*, porque apenas os poderosos propunham leis, tendo em vista não a liberdade comum [*comune libertà*] mas o acréscimo do seu poder; e ninguém, por medo, podia falar contra essas leis. De jeito que o povo era enganado ou forçado a deliberar a sua ruína.[199]

Maquiavel assinala aqui que a democraticidade dos procedimentos legislativos não assegura, necessariamente, a democraticidade das leis. Por muito "aberta" ou igualitária que seja (em termos formais) a discussão legislativa, os indivíduos influentes arranjam sempre meio de condicionar (na prática) a tomada de decisão final. Nalguns períodos históricos, o civismo dos cidadãos basta, por si só, para garantir que nem as leis nem os cargos públicos se usem indevidamente. Porém, os costumes modificam-se com o tempo, os interesses particulares acabam por se sobrepor ao bem público, e as normas antigas tornam-se obsoletas. A mesma regra pode, inclusive, ter efeitos opostos consoante o "contexto social" dado. Portanto, o corpo político deve, tal como o príncipe, *ir ao encontro* das circunstâncias, afeiçoando as instituições aos hábitos mutáveis do povo. Doutra forma, ele está condenado a declinar (tal como o príncipe que mantém sempre o mesmo "modo de proceder").

3.5.3 Rejeição do modelo da *causa prima*

Se — de acordo com a teoria do *riscontro* — uma mesma causa pode ter efeitos diferentes, e, em sentido inverso, o mesmo efeito pode ter diversas causas, então a fundação do estado já não pode ser entendida segundo o modelo clássico da *causa prima*, como se um primeiro fundador tivesse posto em marcha um processo histórico linear, com princípio e fim bem definidos[200]. Pelo contrário, depara-se-nos um universo político feito de encontros e desencontros aleatórios, onde a ideia do legislador *ad un tratto*[201], capaz de

[199] *D*, I, 18, M, p.103, it. nosso: «Poteva uno tribuno, e qualunque altro cittadino, preporre al Popolo una legge; sopra la quale ogni cittadino poteva parlare, o in favore o incontro, innanzi che la si deliberasse. Era questo ordine buono, quando i cittadini erano buoni; perché sempre fu bene che ciascuno che intende uno bene per il publico lo possa preporre; ed è bene che ciascuno sopra quello possa dire l'opinione sua, accioché il popolo, inteso ciascuno, possa poi eleggere il meglio. Ma diventati i cittadini cattivi, diventò tale ordine pessimo; perché solo i potenti proponevono leggi, non per la comune libertà, ma per la potenza loro; e contro a quelle non poteva parlare alcuno, per paura di quelli: talché il popolo veniva o ingannato o sforzato a diliberare la sua rovina».
[200] V. Morfino, "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", cit., pp.171-172.
[201] Em *D*, I, 2, M, p.79, o secretário opera uma distinção entre as cidades como Esparta, que foram logo no seu começo organizadas por um sábio legislador (Licurgo), e as cidades como Roma, cuja organização política foi desenvolvida progressivamente, mediante os acidentes históricos: «Perché ad alcune, o nel principio d'esse, o dopo non molto tempo, sono state date da uno solo le leggi, e ad un tratto; come quelle che furono date da Licurgo agli Spartani: alcune le hanno avute a caso, ed in più volte, e secondo li accidenti, come ebbe Roma» [Porque algumas, no princípio ou passado não muito tempo, *foram dotadas das suas leis por um único*

ordenar o estado definitivamente e duma só vez, deixa de ter sentido. Conforme refere V. Morfino, «a negação da causa primeira encarnada pelo legislador-fundador — que ocupa, no espaço da política, a posição de Deus na cosmologia cristã — traz consigo, no mesmo movimento teórico, a negação da série das causas transitivas que daí derivam»[202]. Por outras palavras, o secretário rejeita a hipótese duma constituição absolutamente perfeita, *ab ovo ad mala*, capaz de blindar o estado contra os assaltos imprevisíveis da fortuna. Será isso que o levará a privilegiar a constituição romana em detrimento doutras constituições mais fechadas. Enquanto a primeira, embora inicialmente incompleta, se aperfeiçoou progressivamente, através de sucessivos desvios e correcções; as últimas, tomadas por "perfeitas" desde o início, mantiveram uma forma inalterável, tentando assim travar o fluxo irresistível da variação histórica:

> Mas tornemos a Roma. Malgrado não tivesse um Licurgo que, no princípio, a ordenasse de molde que pudesse viver longo tempo livre, foram tantos os acidentes ocasionados pela desunião entre a Plebe e o Senado, que *aquilo que não houvera feito um legislador o fez o acaso* [*quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso*].[203]

Neste trecho fundamental, Maquiavel identifica no *acaso* o agente de aperfeiçoamento constitucional que, em Roma, fez as vezes de um sábio legislador. Ventila-se aqui um novo redimensionamento da questão da *origem*, com algumas consequências dignas de nota: primeiro, o protagonismo de Rómulo é mais uma vez atenuado, visto que a história de Roma ganha um dinamismo próprio, avesso a qualquer itinerário rigoroso e imposto de antemão; segundo, a ênfase dada ao papel do acaso convida a repensar o significado da "origem" enquanto tal. De facto, como explana R. Esposito, «Maquiavel não procura, à maneira dos "modernos", um *ponto de partida indubitável*»[204]. Na verdade, ele «retira à *origem* todo o carácter *fundador*, seja de tipo metafísico ou epistemológico»[205]. Isto implica que «a política ocupa todo o horizonte do real: não existe, relativamente a ela, nem um antes nem um depois, nem um início pré-ordenado nem um fim previsível»[206]. Nesta medida, seria mais adequado falar em "origens", no plural, do que numa origem singular. Essas "origens" correspondem, no fundo, a eventos históricos de amplas repercussões, cujos efeitos perduram *necessariamente* até que um acontecimento *casual* de quejando impacto venha impor nova reorganização das relações políticas. Acresce ainda que a fundação não equivale ao instante zero da vida colectiva. Antes de o estado ser

indivíduo, e de uma só vez — como aquelas leis que Licurgo atribuiu aos espartanos; outras — como Roma — *obtiveram as suas leis por acaso, em ocasiões diversas, e segundo os acidentes*], it. nosso.
[202] V. Morfino, "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", cit., p.176.
[203] *D*, I, 2, M, p.81, it. nosso: «Ma vegnamo a Roma; la quale, nonostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo, nel principio, che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furo tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso».
[204] R. Esposito, *Pensiero Vivente*, cit., p.49, it. nosso.
[205] *Ibid.*, it. nosso.
[206] *Ibid.*, p.50.

fundado, já existem interesses conflituantes, alianças, aglutinações de forças em torno de centros de poder, etc.

Esta noção está, dalguma forma, implicitamente presente na própria narrativa liviana. Lívio liga os começos de Roma à lenda de Rómulo e Remo, mas também à expedição de Eneias e demais foragidos troianos[207]. A apresentação de duas versões paralelas, igualmente rememoráveis, testemunha uma resistência em fixar o nascimento da cidade num momento isolado. Ao invés de circunscrever a origem, o historiador romano deixa-a envolta numa nebulosa mítica, com limites temporais indefinidos. Contudo, nem mesmo a genealogia mitológica estabelecida por Lívio se compadece com a existência duma *causa prima* política. A este propósito, A. M. Bernal recorda que «depois da conquista de Tróia, [...] todos os troianos se tornaram objecto de vingança — todos excepto Eneias e Antenor. Lívio atribui o facto de eles terem sido poupados da ira às relações de longa data que mantinham com os aqueus, e à sua posição a favor da paz e da restituição de Helena durante a guerra»[208]. Donde a autora conclui: «antes de Rómulo, antes de Roma ter sido fundada, e antes até de Eneias aportar na costa itálica, havia um campo político plenamente constituído, composto de relações pré-existentes e de eventos passados que determinavam as acções desses indivíduos»[209]. A fundação inicia-se, assim, *in media res*, integrando um processo contínuo, anterior à criação do estado. Nesse sentido, é interessante notar que, em certo passo de *D*, I, 10, Maquiavel se refere à acção de Rómulo como uma "reordenação":

> E, na verdade, se um príncipe procurar a glória do mundo, ele deve desejar possuir uma cidade corrompida, não para a arruinar completamente, como César, mas para a *reordenar* [*riordinarla*], como Rómulo. Os céus não podem, seguramente, conceder aos homens maior ocasião de glória nem os homens a podem desejar de maior monta.[210]

Ao usar o verbo "riordinare" (em vez de "ordinare", como em *D*, I, 9), o secretário parece estar a indicar duas coisas diferentes: 1) o acto fundador é já, em si mesmo, repetição dum acto anterior — que permanece indeterminado; 2) a fundação e a refundação são acções equipolentes, pelo que os termos "ordinare" e "riordinare" podem ser usados de forma intercambiável. Não nos alongaremos, agora, neste ponto porque voltaremos a ele adiante. Em todo o caso, a descrição de Roma como uma "cidade corrompida", ou seja, como uma cidade que havia passado por um processo de corrupção antes do aparecimento de Rómulo, inculca que a história romana já estava em curso quando a fundação teve lugar

[207] Até à época republicana tardia, essas lendas competiram pelo estatuto de "narrativa oficial" da cidade. A estória de Eneias insere a fundação de Roma no quadro mais amplo de expansão da cultura helénica, e ganhou especial força com a conquista de territórios continentais gregos pelas legiões romanas no seguimento das guerras macedónicas (séculos II e III a.C.). Por outro lado, a estória dos gémeos Rómulo e Remo tinha uma raiz indígena, provindo dos mitos folclóricos etruscos. Cf. A. M. Bernal, *Beyond Origins*, cit., pp.113-114.
[208] A. M. Bernal, *Beyond Origins*, cit., p.114.
[209] *Ibid.*
[210] *D*, I, X, M, p.93, it. nosso: «E veramente, cercando un principe la gloria del mondo, doverrebbe desiderare di possedere una città corrotta, non per guastarla come Cesare, ma per riordinarla come Romolo. E veramente i cieli non possono dare agli uomini maggiore occasione di gloria, né gli uomini la possono maggiore desiderare».

(fosse qual fosse a natureza da organização política previamente existente). Isto mostra que os *Discorsi* retomam a perspectiva liviana segundo a qual não há uma origem absoluta nem uma *creatio ex nihilo* do estado, mas sim uma transformação ininterrupta das relações de poder, com períodos de maior ou menor intensidade.

4. ROMA, CIDADE TUMULTUÁRIA

4.1 A teoria dos *umori*

4.1.1 A divisão dos desejos

Na nomenclatura política dos *Discorsi*, "il caso" é apenas outro nome para a *desunião* entre as partes da cidade: dum lado está o povo (*il popolo*), composto por todos aqueles que são movidos pelo *desejo de não ser dominado*; do outro, a nobreza (*i grandi*), movida pelo *desejo de oprimir e comandar*. Toda a filosofia republicana de Maquiavel gira à volta desta oposição fundamental, cuja natureza e consequências nos propomos investigar no presente capítulo.

A distinção dos *umori* que originam os dois agregados sociais antagónicos surge pela primeira vez em *P*, IX:

> Porque *em todas as cidades* [*in ogni città*] se encontram estes *dois humores distintos* [*dua umori diversi*] e disto nasce que o povo *deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes* [*desidera non essere comandato né oppresso da' grandi*], e os grandes *desejam comandar e oprimir o povo* [*desiderano comandare e opprimere il populo*]; e destes dois *apetites* [*appettiti*] distintos nasce na cidade um de três efeitos: ou principado, ou liberdade, ou licença. O principado é causado ou pelo povo ou pelos grandes, consoante seja uma ou outra destas *partes* [*parti*] que tem a ocasião: porque os grandes, vendo que não podem resistir ao povo, começam a dirigir a reputação para um deles e fazem-no príncipe para poderem, à sua sombra, saciar o apetite deles; o povo, também, vendo que não pode resistir aos grandes, dirige a reputação para um só e fá-lo príncipe, para ser defendido pela sua autoridade.[211]

Nesta primeira aproximação ao tema, o secretário retrata os apetites popular e aristocrático como forças que o príncipe pode "usar" para ascender ao poder, explorando o medo recíproco dessas agremiações antitéticas. Além disso, a divisão dos *umori* abre caminho a uma nova taxionomia política feita com base no tratamento específico do conflito: principado, liberdade ou licença. Na sua obra de maior pendor republicano, Maquiavel vai deixar cair a abordagem "instrumentalista" do conflito introduzida no *Principe*, e bem assim a tipologia de regimes que lhe está associada. Seja como for, convém reter alguns aspectos essenciais da oposição humoral aqui contemplados. Desde logo, o facto de a dita oposição ter carácter *universal* — «*em todas as cidades* se encontram estes

[211] *P*, IX, M, p.271 (DPA, p.155), it. nosso: «Perché in ogni città si trovono questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appettiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia. El principato è causato o dal populo o da' grandi, secondo che l'una o l'altra di queste parti ne ha la occasione. Perché, vedendo e' grandi non potere resistere al populo, cominciano a voltare la reputazione a uno di loro, e fannolo principe per potere, sotto la sua ombra, sfogare il loro appetito. El populo ancora, vedendo non potere resistere a' grandi, volta la reputazione a uno, e lo fa principe, per essere con la autorità sua difeso».

dois humores distintos» —, o que impede considerá-la um fenómeno esporádico ou localizado. De realçar também o emprego do termo "partes" (*parti*) com referência aos agrupamentos que se formam a partir dos dois apetites. O florentino não podia ter escolhido uma palavra mais neutra para designar os grupos resultantes dos *umori*. É que a expressão "partes", ao contrário das "ordens" medievais e das "classes" modernas, está despojada de conotações hierárquicas, culturais ou económicas. As "partes" resumem-se tão-só a agregações de humores; não têm, por si mesmas, qualquer valor nem traço distintivo. De facto, a única coisa que os membros do povo partilham é o *desejo de não ser dominado*, enquanto os nobres, por seu turno, partilham somente o *desejo de comandar e oprimir*. Em rigor, os "humores" representam a unidade política elementar, pois são essas tendências básicas que, através de combinações sucessivas, geram as "partes"[212].

Assim sendo, M. Gaille-Nikodimov caracteriza acertadamente as categorias de *povo* e *grandes* como «comunidades de interesse ou de situação a defender»[213], pois só a *posição relativa* ocupada pelos indivíduos determina a sua pertença a uma dada "parte". A sociedade não está dividida entre aqueles que nasceram para dominar e aqueles que nasceram para ser dominados. Todos podem, conforme as circunstâncias, encontrar-se dum ou doutro lado da barricada[214]. Os *Discorsi* e as *Istorie fiorentine* desfiam, aliás, vários casos deste género, em que homens de extracção aristocrática tomam o partido popular (e.g., Ápio Cláudio[215]), e vice-versa (e.g., Michele di Lando[216]). Maquiavel rejeita qualquer estratificação social rígida, preferindo antes salientar a permeabilidade das fronteiras de "classe". É por isso que as qualidades típicas dos diferentes grupos, como a "arrogância dos grandes" e a "licenciosidade do povo"[217], não são atributos inatos, mas atributos contingentes, adquiridos em virtude da situação concreta dos sujeitos. Pode-se presumir, então, que a postura habitual de cada "parte" deriva unicamente duma vaga cumplicidade e comunhão de objectivos políticos. Afora estes objectivos coincidentes, nenhum vínculo natural une entre si os membros das partes.

Em boa verdade, devemos admitir que os *grandi* são quase sempre indivíduos ricos, e os *popolani*, por contraste, indivíduos pobres. O secretário está bem ciente da influência dos factores pecuniários sobre a orientação política dos cidadãos, como o comprova, nomeadamente, *D*, I, 55[218]. Aí, o secretário traça um perfil sociológico mordaz dos *gentiluomini* que povoavam certas regiões da Itália do seu tempo (Nápoles, Roma, Romanha e Lombardia), denunciando o estilo de vida ocioso que levavam — assente

[212] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.52.
[213] M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004, p.27 (de ora em diante, *Conflit civil et liberté*).
[214] Cf. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., pp.51-52.
[215] *D*, I, 40.
[216] *IF*, III, 16-18.
[217] *D*, I, 2, M, p.81.
218 Cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., p.27.

sobretudo na cobrança de rendas fundiárias —, e dando a entender que a disseminação desses senhores feudais inviabilizava o estabelecimento dum regime republicano[219]. Também o discurso do Ciompo anónimo, em *IF*, III, 13, insinua que há um nexo entre a condição económica e a "parte" a que se pertence: «não deixem que a antiguidade do sangue, mediante a qual nos condenarão, vos perturbe; porque tendo os homens tido um mesmo princípio, todos são igualmente antigos, e todos foram feitos pela natureza de um mesmo modo [...] *só a pobreza e as riquezas nos tornam desiguais*»[220]. Os sujeitos que compartem interesses materiais similares podem, por certo, arregimentar-se em partidos — reivindicando benefícios novos, nalguns casos; noutros, aferrando-se aos privilégios de que já desfrutam. Porém, como veremos adiante, as disputas pela posse de bens ou propriedades constituem um epifenómeno patológico do conflito político: a passagem do status económico para primeiro plano traz, via de regra, uma agudização da animosidade partidária e uma escalada da violência que leva a sociedade a abeirar-se perigosamente da guerra civil. Para Maquiavel, o dissídio civil não é uma oposição *de facto* na qual algumas pessoas são *naturalmente* pobres e outras *naturalmente* ricas; trata-se simplesmente duma oposição entre aqueles que desejam dominar e aqueles que desejam não ser dominados, e nada mais[221].

4.1.2 Irredutibilidade da divisão

A divisão dos *umori* mantém-se sempre, pese embora eventuais redistribuições de propriedade, prestígio ou cargos políticos. Não se vislumbra nenhuma possibilidade de conciliação entre o desejo do povo e o desejo do nobres pois a satisfação dum dos apetites implica, por força, o recrudescimento do apetite oposto[222]. Além de *universal*, a divisão revela-se, assim, *insuperável*. De resto, os humores nem sequer são pensáveis

[219] *D*, I, 55, M, pp.137-138: «E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondatemente, sanza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni republica ed in ogni provincia; ma più perniziosi sono quelli che, oltre alle predette fortune, comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono a loro. Di queste due spezie di uomini ne sono pieni il regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia. Di qui nasce che in quelle provincie non è mai surta alcuna republica né alcuno vivere politico; perché tali generazioni di uomini sono al tutto inimici d'ogni civilità» (E para clarificar o que entendo por gentis-homens, digo que são assim chamados aqueles que vivem opulenta e ociosamente das rendas das suas possessões, sem que tenham de se incomodar com o cultivo da terra ou qualquer outro aborrecimento. Esta sorte de homens é perniciosa em qualquer república ou região; mas ainda mais perniciosos são aqueles que, além das referidas fortunas, detêm castelos e súbditos que lhes obedecem. Destas duas espécies de homens estão cheios o reino de Nápoles, os domínios de Roma, a Romanha e a Lombardia. Donde resulta que, nessas províncias, nunca surgiu nenhuma república nem nenhum tipo de vida política, pois tal estirpe de homens é totalmente hostil a qualquer forma de civismo).

[220] *IF*, III, 13, M, p.701, it. nosso: «Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo. [...] perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano».

[221] Cf. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005, p.15 (de ora em diante, *The Philosophy of Claude Lefort*).

[222] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, 1986, p.723.

isoladamente: eles apenas existem no âmbito da exclusão recíproca que os define. Fora desta mútua repelência, os *umori* antagónicos não têm consistência própria — nessa medida, a sua natureza é puramente *relacional*[223]. Por consequência, a identidade das partes que os humores compõem (*popolo* e *grandi*) está, também ela, subsumida na relação opositiva em que semelhantes partes necessariamente se encontram. Podemos então dizer que a "classe" social, tal como Maquiavel a concebe, decorre duma *falta* constitutiva (o desejo insaciável de dominar ou de não ser dominado), sendo por essa razão desprovida de qualquer substância "positiva"[224]. A insaciabilidade dos apetites originadores das classes vem assinalada em *D*, I, 5:

> [...] muito se discutiu qual fosse o mais ambicioso — aquele que quer manter [*quel che vuole mantenere*] ou aquele que quer conquistar [*quel che vuole acquistare*] —, porque *tanto um quanto outro apetite podem facilmente ocasionar tumultos grandíssimos*. Seja como for, o mais das vezes são provocados por aqueles que possuem, pois o medo de perder as respectivas posses gera neles as mesmas aspirações daqueles que desejam conquistar. Porque, aos olhos dos homens, *nada se possui com segurança a não ser que se adquira continuamente coisas novas*.[225]

O autor dos *Discorsi* desmonta aqui o velho argumento aristocrático segundo o qual se deve confiar o poder à classe possidente por esta ter maior interesse em conservar a estabilidade política. Contrariamente àquilo que preconizam os adeptos da aristocracia, os grandes (aqueles que querem manter) mostram-se mais ambiciosos do que os populares (aqueles que querem conquistar). Tanto uns quanto outros possuem um desejo sôfrego de obter riquezas e cargos eminentes na sociedade, mas esse desejo, no caso dos *grandi*, é espicaçado pelo medo de perder o que já foi adquirido. Pelo conseguinte, não há uma verdadeira diferença entre a *vontade de conservar* e a *vontade de adquirir*: só o aumento permanente da propriedade e do prestígio assegura a manutenção do capital político-económico acumulado. Os aristocratas, assim como o povo, são movidos por um desejo impreenchível, e é essa privação essencial que os constitui enquanto "classe".

4.1.3 Negatividade do humor popular

Note-se que Maquiavel apenas retoma a argumentação aristocrática para a refutar. Na opinião do florentino, o confronto político decisivo dá-se entre aqueles que *desejam*

---

[223] O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.14 (de ora em diante, *Post-Foundational Political Thought*).
[224] Cf. B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort*, cit., p.15; O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought*, cit., pp.99-100.
[225] *D*, I, 5, M, p.84, it. nosso: «[...] si disputò assai, quale sia più ambizioso, o quel che vuole mantenere o quel che vuole acquistare; perché facilmente l'uno e l'altro appetito può essere cagione di tumulti grandissimi. Pur nondimeno, il più delle volte sono causati da chi possiede, perché la paura del perdere genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro».

dominar e aqueles que *desejam não ser dominados* (não entre aqueles que *querem manter* e aqueles que *querem adquirir*). Trata-se de dois humores absolutamente assimétricos[226]. Apesar de ambos provirem duma carência primordial, eles têm objectos diferentes e até contraditórios: uns aspiram ao domínio; outros aspiram à liberdade. Ora, a tese revolucionária avançada nos *Discorsi* consiste em apresentar o confronto desses apetites como motor da história romana. De acordo com Maquiavel, foi o dissídio das classes que burilou a constituição romana e conduziu ao desenvolvimento das instituições basilares da república, designadamente o tribunato:

> [...] depois das muitas confusões, alvoroços e ameaças de escândalo que eclodiram entre a Plebe e a Nobreza, chegou-se, para segurança da Plebe, à criação dos Tribunos — e investiram-nos de uma preeminência e reputação tal que puderam sempre, daí em diante, servir de intermediários entre a Plebe e o Senado [*mezzi intra la Plebe e il Senato*], e obviar à insolência dos Nobres.[227]

Impende ao tribunato a tarefa de mediar (*mezzi*) as contendas entre as partes. Todavia, a segunda atribuição dos tribunos (travar a insolência dos nobres) obsta a que sejam considerados como um simples terceiro neutro, encarregue de arbitrar ou resolver as disputas partidárias. A instituição tribunícia é, por essência, um órgão *parcial* — leia-se, um órgão *de parte* —, e não uma entidade imparcial. Partindo do pressuposto de que o apetite popular, em rigor, não tem objecto, sendo «negatividade pura, recusa de opressão»[228], C. Lefort advoga que o tribunato se destina fundamentalmente a «impedir a ocupação do poder por uma pessoa»[229]. A actuação *negativa* (anti-tirânica e anti-oligárquica) dos tribunos reflecte, pois, o ímpeto *negativo* que os originou, e dá ao desejo particular do povo um alcance universal: quando pugna pela sua liberdade, o partido popular contribui em simultâneo para a preservação da própria liberdade republicana. Lefort esclarece que «a liberdade está ligada ao desejo do povo não porque seja bom, mas porque este desejo, quando pode expressar-se, rompe com a lógica da apropriação»[230] (o autor reporta-se aqui à apropriação aristocrática de bens e cargos, que tende a prosseguir indefinidamente até que lhe seja anteposta uma barreira firme). Com efeito, a ideia de que há uma relação umbilical entre o humor do *popolo* e a liberdade vem corroborada em *D*, I, 4:

> E os desejos dos povos livres raramente são perniciosos à liberdade, porquanto resultam de serem oprimidos ou do receito de o virem a ser. [...] E se os tumultos foram causa da criação dos Tribunos merecem sumo louvor, porque além de terem dado à administração

[226] C. Lefort, *Écrire: à l'épreuve du politique*, cit., p.97.
[227] *D*, I, 3, M, p.82: «[...] dopo molte confusioni, romori e pericoli di scandoli, che nacquero intra la Plebe e la Nobilità, si venne, per sicurità della Plebe, alla creazione de' Tribuni; e quelli ordinarono con tante preminenzie e tanta riputazione, che poterono essere sempre di poi mezzi intra la Plebe e il Senato, e ovviare alla insolenzia de' Nobili».
[228] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.477.
[229] *Ibid.*, p.476.
[230] *Id.*, *Écrire: à l'épreuve du politique*, cit., p.97.

> popular sua respectiva parte, foram constituídos *guarda da liberdade romana* [*guardia della libertà romana*] [...].[231]

Lefort oferece uma interpretação valiosa dos intrincados capítulos iniciais dos *Discorsi*, e o monumental *Le travail de l'oeuvre Machiavel* continua hoje a ser leitura obrigatória para os estudiosos do pensamento maquiaveliano. Contudo, parece-nos que o seu entendimento do papel do povo padece dalgumas limitações que cumpre sinalar, entre as quais e antes de tudo, o facto de conferir protagonismo excessivo à classe popular. Ora, se aquilo que anima a vida política romana é a divisão dos *umori*, então a existência das instituições não pode ser explicada unicamente em função de uma das partes. Ainda que o secretário conceda ao *popolo* a *guardia della libertà*, esta tutela não faz do povo uma classe superior (nem em termos morais nem em termos políticos). É certo que o povo figura, nos *Discorsi*, como operador principal do dissídio civil, pois sem o povo não haveria contestação do *statu quo*, somente domínio de um grupo sobre os demais. Em todo o caso, a primazia continua a ser dada ao *conflito enquanto tal*, e não a qualquer agregado social específico. Maquiavel frisa bem este ponto:

> Eu digo que aqueles que condenam os tumultos entre os Nobres e a Plebe [...] não têm em conta que há em todas as repúblicas dois humores diversos — o do povo e o dos grandes — e que todas as leis feitas a favor da liberdade nascem da sua *desunião*, como facilmente podemos ver que aconteceu em Roma [...].[232]

Embora as leis republicanas estejam à guarda do povo, essas leis em prol da liberdade foram primeiramente criadas pela *desunião* das classes. Posto isto, seria mais preciso identificar o *dissídio* como o verdadeiro protagonista da história romana. Antes de comparar os grupos antagónicos ou distribuir competências estatais entre eles, importa reconhecer que a *divisão* tem um valor político em si mesma, independentemente dos partidos que estão aí implicados. Ao enfocar o próprio conflito, pretendemos demarcar-nos da leitura de Lefort, mas também doutras interpretações recentes[233] que tendem a enfatizar

---

[231] *D,* I, 4, M, p.83, it. nosso: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi. [...] E se i tumulti furano cagione della creazione de' Tribuni, meritano somma laude; perché, oltre al dare la parte sua all'amministrazione popolare, furano constituiti per guardia della libertà romana, [...]». Semelhante elo entre o *umore* popular e a liberdade será reafirmado em *D*, I, 5, M, p.83: «E sanza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi: talché, essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura [...]» (É fora de dúvida que, se atendermos ao fim dos nobres e dos ignóbeis, ver-se-á naqueles um grande desejo de dominar e nestes somente o de não serem dominados — e, conseguintemente, maior vontade de viverem livres, tendo uma esperança menor de a usurpar do que os grandes. De modo que, se os populares forem nomeados guarda duma liberdade, é razoável que zelem melhor por ela [...]).

[232] *D*, I, 4, M, p.82: «Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe [...] non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma [...]».

[233] Pense-se, *verbi gratia*, em J. P. McCormick (*Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011) ou em M. Breaugh (*L'expérience plébéienne: une histoire discontinue de la liberté politique* [2007], translated by Lazer Lederhendler, *The Plebeian Experience: a discontinuos history of political freedom*, New York, Chichester and West Sussex, Columbia University Press, 2013).

o carácter *popular* (ou *democrático*) da república romana e acabam por esquecer a preponderância da divisão. Diferentemente desses comentadores, preferimos destacar o fundo *conflitual* do regime romano. Entendemos que a república conceptualizada nos *Discorsi* é, acima de tudo, uma *república tumultuária*[234] (não uma república popular ou democrática). Esta abordagem tem a vantagem de respeitar a perspectiva ambivalente que Maquiavel nos oferece dos eventos — ora aduzindo as motivações do povo, ora explicando as da nobreza —; permite, outrossim, acautelar extrapolações populistas nada consentâneas com o sentido geral do texto maquiaveliano. Vale lembrar que, para o secretário, o *vivere civile* vê-se ameaçado sempre que a tensão política fenece para dar lugar à hegemonia duma das partes. Foi isso que aconteceu quer durante a tentativa de imposição da Lei Agrária (*D*, I, 37), em Roma; quer durante a revolta dos *Ciompi* (*IF*, III), em Florença — ambos os acontecimentos historiados num tom verberativo.

Além de obscurecer a importância do conflito em si mesmo, pensar a política popular como pura *negatividade*[235] comporta um outro problema: a obliteração do *potencial criador* do dissídio. Se o *popolo* fosse tão-só uma força de resistência ou um poder "destituinte", Roma nunca haveria alcançado a sua constituição republicana. A este capítulo, elucida F. Raimondi que «o desejo do povo não é apenas reactivo, mas também propositivo e construtivo»[236]. Tudo se passa como se o desejo popular, negativo por natureza, precipitasse na forma positiva de leis e instituições ao entrar em contacto com o desejo aristocrático. Assim, por exemplo, a criação do tribunato procedeu da contestação ao monopólio do poder que os *grandi* se arrogaram após o derrube dos Tarquínios. Desta maneira, aquilo que fora, de início, uma reivindicação estritamente "negativa" — recusa do domínio dos aristocratas — acabou por se materializar no estabelecimento duma instituição nova, até então inexistente. Ressalve-se, porém, que não faz sentido falar na "positivação" do apetite popular enquanto *ocupação dos cargos políticos*[237]. Isto no-lo assevera J. Luiz Ames, rebatendo a posição de H. Adverse[238]: «a resistência à opressão dos grandes produz

[234] "República tumultuária" era o epíteto pejorativo pelo qual os detractores de Roma se referiam à cidade antiga: «Io non voglio mancare di discorrere [...] contro la opinione di molti che dicono Roma essere stata una republica tumultuaria [...]» (Não quero deixar de discorrer [...] contra a opinião de muitos que dizem que Roma foi uma *república tumultuária* [...]), *D*, I, 4, M, p.82, it. nosso. Maquiavel vai louvar a república romana exactamente pela mesma razão que levara outros a condená-la: a frequência dos tumultos.

[235] Na peugada de Lefort, outros autores mais recentes inspiraram-se em Maquiavel para propor visões "negativas" da liberdade popular, definindo-a seja como "no-rule" (M. Vatter, *Between form and event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, cit., pp.14-21), ou "recusa de comando"; seja como "non-dominion" (P. Pettit, *On The People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp.26-74), ou "recusa de domínio".

[236] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.69, nota 3.

[237] J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel", cit., p.173.

[238] H. Adverse, "Maquiavel, a República e o Desejo de Liberdade", *Trans/Form/Ação*, vol. 30, nº 2, 2007, p.41: «Mas o que significa, praticamente, estar imbuído da tarefa de guardar a liberdade? No nível institucional, significa dispor de autoridade para, por meio de seus representantes, exercer importantes magistraturas [...]. Ser guardião da liberdade implicava, portanto, o direito de exercer o poder, seja por via representativa, seja por via direta. O reconhecimento (ou concessão) desse direito satisfaz, no âmbito institucional, o desejo de participação na vida pública». Salvas as devidas diferenças, H. Adverse enfileira com um conjunto de intérpretes que vêem no apelo à participação popular uma das traves mestras do republicanismo de Maquiavel: Q. Skinner,

leis e instituições, mas o povo mesmo está sempre fora do exercício direto (ou mesmo pela representação)». E de seguida conclui: «muito embora o desejo popular seja negativo (na medida em que se expressa como *resistência* ao desejo de comandar dos grandes), não é uma "negatividade absoluta" ou "radical" porquanto nesta resistência exprime precisamente uma potência "vital", "ativa", que, todavia, não se reduz jamais às instituições que nascem dela. O povo é sempre exterior ao exercício do instituído, e é precisamente nisso que consiste toda a vitalidade da ordem política, pois assegura um campo crítico que permanentemente "descristaliza" ou "desossifica" a ordem instituída»[239].

4.2 A ideologia da *concórdia*

4.2.1 Salústio, Cícero e os seus caudatários

Ao reapreciar o impacto do conflito na história romana, Maquiavel ataca indirectamente a doutrina política vigorante no seu tempo, uma doutrina que prega as virtudes da *concórdia* contra as moléstias da dissensão interna. O ideal da harmonia cívica havia sido elevado quase ao estatuto de ideologia oficial nas cidades do norte e centro da Itália renascentista. Para isso muito contribuiu a historiografia humanista do *Quattrocento*, profundamente marcada pelo pavor das infindáveis lutas intestinas que as disputas entre o papado, o reino de França e o Império alimentavam desde o séc. XIII. Para isso continuavam a contribuir autores coetâneos do secretário, como Francesco Patrizi[240] ou Guicciardini[241] (um dos seus mais ilustres interlocutores). Os confrontos faccionais configuravam, pois, um problema real, amplamente discutido nos círculos políticos e intelectuais da época. É preciso situar a ressemantização do dissídio empreendida pelo florentino no âmbito dessa discussão.

The foundations of modern political thought [1978], Cambridge, Cambridge University Press, vol. I, 2002, p.179; M. Viroli, Machiavelli, Oxford and New York, Oxford University Press, 1998, pp.120-121, 128-129; J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit., pp.65-86.

[239] J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel", cit., p.173.

[240] F. Patrizi, *De Institutione reipublicae*, Cosmopolis, Ladislau Zetner, 1608, V, 2.

[241] Tome-se por exemplo o seguinte trecho, retirado da "Storia d'Italia", in *Opere*, a cura di E. Scarano, Torino, UTET, vol. II, 1981, II, 2, p.211: «[...] altri, nel numero de' quali confesso di essere io, [...] desiderano una forma piú perfetta, e per la quale si conservi la concordia e la sicurtà de' cittadini, cosa né secondo le ragioni né secondo l'esperienza del passato si può sperare in questa città se non sotto uno governo dependente in tutto dalla potestà del popolo ma che sia ordinato e regolato debitamente» ([...] outros, no número dos quais confesso encontrar-me, [...] desejam uma forma mais perfeita, pela qual se conserve a concórdia e a segurança dos cidadãos — algo que, nem de acordo com a razão nem de acordo com a experiência do passado, se pode esperar nesta cidade senão sob um governo inteiramente dependente da potestade do povo, devidamente ordenado e regulado). Nas "Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli", in *Opere*, cit., vol. I, IV, pp.615-616, Guicciardini deixa patente a sua opinião acerca do dissentimento: «Non fu adunche la disunione tra la plebe e el senato che facessi Roma libera e potente, perché meglio sarebbe stato se non vi fussino state le cagione della disunione; [...] laudare le disunione è come laudare in uno infermo la infermità, per la bontà del remedio che gli è stato applicato» (Portanto, não foi a desunião entre a plebe e o senado que fez Roma livre e poderosa, porque teria sido preferível que a causa da desunião jamais tivesse surgido; [...] louvar a desunião é como louvar, num enfermo, a enfermidade, em vez de louvar a bondade do remédio que lhe foi ministrado).

Conforme N. Loraux demonstrou no já clássico *La cité divisée*, o ideário da concórdia remonta à antiguidade. Através duma análise percuciente das epopeias homéricas, das tragédias de Ésquilo, das leis de Sólon, e de outros artefactos culturais, Loraux tenta reconstruir a *forma mentis* grega, debruçando-se em especial sobre o modo como os atenienses lidavam com as tensões intrínsecas à vida social. A estudiosa helenista sublinha que a guerra contra o estrangeiro era, para os habitantes de Atenas, o único género de confronto admissível. Dentro das muralhas da cidade, o conflito equivalia à *stasis*, e a *stasis* a uma doença, ou mal absoluto, que os cidadãos deviam a todo o transe erradicar[242]. Foi-se consolidando assim o mito duma Atenas pacificada, totalmente livre de conflitos internos. Esse mito da *omonoia*, posto que desmentido pelo testemunho dos factos — os quais nos dão a ver uma história eivada de violência, agitação popular, golpes de estado, ostracismos, etc. —, viria depois a influir na imaginação dos pensadores políticos romanos, e, por intermédio dos últimos, no humanismo renascentista. Entre os mestres latinos dos humanistas italianos pontificavam dois nomes: Cícero e Salústio.

De Cícero, colheram a noção de *concordia ordinum*. Originalmente, o orador romano forjou esta ideia com um objectivo prático bem determinado: travar a ascensão de Catilina, em 63 a.C. Nesse ano, o demagogo epónimo do mais célebre dos discursos ciceronianos prometeu uma série de reformas económicas drásticas, nomeadamente a remissão de todas as dívidas contraídas (*tabulae novae*), no intento de granjear apoio para a sua eleição como cônsul. Tendo falhado este projecto, Catilina procurou alcançar o poder pela força, reunindo uma caterva de conluiados em seu torno. Também este plano se malogrou graças à intervenção atempada de Cícero, que cedo desmascara a conjura em curso. No meio da crise suscitada por estes eventos, o autor das *Catilinárias* apelou à união das duas ordens superiores (a senatorial e a equestre) para manter a república a salvo daqueles conspiradores — entretanto declarados inimigos do estado (*hostes*)[243]. À aliança das ordens sociais atribuiu-se a designação de "concordia ordinum"[244], e só posteriormente esse acordo viria a ser teorizado enquanto conceito político. Não obstante o seu sucesso inicial, a coligação contra Catilina acabaria por se romper, e Roma mergulharia de novo, em breve, na guerra civil.

Se o humanismo italiano é tributário de Cícero, ele presta uma reverência ainda maior a Salústio. Na verdade, toda a filosofia política do Renascimento está condensada na seguinte expressão, proferida por Micipsa no *Bellum Iugurthinum*: «com a concórdia, até as coisas pequenas crescem; com a discórdia, até as coisas maiores perecem» (*concordia parvae res crescunt, discordia maxumae dilabuntur*)[245]. O conselho que o rei da Numídia

[242] N. Loraux, *La cité divisée*, cit., pp.19-20.
[243] M. Temelini, *Cicero's 'concordia': the promotion of a political concept in the late roman republic*, doctoral thesis presented to the McGill University, Montreal, National Library of Canada, pp.32-48.
[244] Cícero, *In Catilinam*, I, 15; *Epistulae ad Atticum*, I, xvii, 10.
[245] Salústio, *Bellum Iugurthinum*, X, 6.

dá aos seus herdeiros (entre os quais se encontrava Jugarta), persuadindo-os a cooperar no governo do estado, foi convenientemente arrancado do seu contexto original e erigido em princípio irrefragável pelos tratadistas políticos quatrocentistas. Como G. Pedullà fez notar[246], o apotegma salustiano gozava de tamanho crédito que chegou a ser gravado em cartuchos, fachadas de edifícios, medalhas, moedas, tapeçarias, etc. Repetido até à insignificância, tornou-se numa espécie de litania vazia recitada por muitos, mas aplicada por poucos. Ao fim e ao cabo, os sécs. XV-XVI italianos assistiram a tantas perturbações, intrigas e divisões internas quanto os séculos anteriores.

4.2.2 O desaforo de Maquiavel

Dum modo geral, os humanistas rejeitam tratar racionalmente o problema do dissídio, relegando-o para o domínio das desgraças inexplicáveis. Para eles, assim como para os antigos, o conflito representava um fenómeno tão aterrorizante que a sua mera contemplação teórica devia afigurar-se-lhes uma perigosa afronta ao destino. Incapazes de o compreender, limitavam-se, pois, a condená-lo[247]. Era frequente assacar-se a discórdia que irrompia nas cidades à instigação do diabo. Em certas ocasiões, via-se no desfecho sangrento das revoltas um castigo divino pela depravação dos costumes, pela conduta imoral de determinados indivíduos ou pelas reivindicações abusivas das massas. Ora, a experiência histórica a partir da qual Maquiavel elabora a sua concepção de "república" é a mesma experiência de sublevações, intrigas, exílios e rivalidades mortais que levara os seus predecessores a lamentar o triste fado dos estados italianos. Mas ao passo que os últimos se cingiam a carpir essas calamidades inescrutáveis, o secretário procurava entendê-las, estudando as suas causas em termos políticos (e não morais)[248].

Ante o quadro sucinto da mentalidade política renascentista que acabámos de esquiçar, é fácil perceber o alcance fortemente polémico que o elogio do conflito tinha. Quando os *Discorsi* foram escritos, Roma era conhecida pela antonomásia depreciativa de "república tumultuária"[249] e amiúde contraposta à "Sereníssima" Veneza (cujo modelo de governo todos os outros estados italianos desejavam reproduzir[250]). Malgrado a longevidade

---

[246] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [2011], translated by Patricia Gaborik and Richard Nybakken, *Machiavelli in Tumult: The 'Discourses on Livy' and the Origins of Political Conflictualism*, New York, Cambridge University Press, 2019, p.15 (de ora em diante, *Machiavelli in tumulto*).

[247] *Ibid*, pp.24-25.

[248] Cf. G. Sasso, Machiavelli e gli antichi e altri saggi, cit., p.58; G. Bock, "Civil discord in Machiavelli's 'Istorie Fiorentine'", in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.193.

[249] *Vide supra*, nota 234.

[250] Para um exame detalhado do fascínio exercido pelo figurino estatal veneziano desde a Idade Média, ver M. Gaille-Nikodimov, "L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence: un aristotélisme politique à double face", in M. Gaille-Nikodimov (ed.), *Le Gouvernement mixte: De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIe-XVIIe siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp.39-56 (de ora em diante, "L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence").

de ambas as repúblicas, os contemporâneos do florentino julgavam que a primeira nunca teria atingido a grandeza se não fosse pela sua fortuna e *virtù* militar. Opondo-se à tendência então generalizada para denegrir o nome de Roma, Maquiavel vai reformular a visão negativa dos tumultos que pontuaram a história dessa aviltada república:

> Nem se pode de nenhum modo tachar, com fundamento, de desordenada [*inordinata*] uma república onde haja tantos exemplos de virtude [*virtù*] — os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e a boas leis daqueles tumultos [*tumulti*] que muitos (imponderadamente) condenam. Pois quem examinar bem o seu saldo, verá que *não ocasionaram qualquer exílio ou violência em desfavor do bem comum* [*bene comune*], *mas leis e instituições em benefício da liberdade pública* [*publica libertà*]. E se alguém dissesse que os modos eram extraordinários, e quase ferozes, *vendo-se o povo aglomerado a gritar contra o Senado e o Senado contra o povo; assistindo-se a correrias tumultuosas pelas ruas, ao encerramento de lojas, e à plebe a sair em massa da cidade — tudo coisas pavorosas até para aquele que lê acerca delas* —; responderia que todas as cidades devem dispor de expedientes [*modi*] através dos quais o povo possa desafogar a sua ambição [...].[251]

Ao explicitar os efeitos visíveis do conflito — as altercações ruidosas entre as partes, a agitação das ruas, a perturbação da vida normal da cidade, a retirada da plebe —, Maquiavel pretende mostrar que a aversão a Roma (e, por extensão, ao próprio dissenso) é injustificada, já que apenas se foca nas consequências imediatas, aparentes, dos *tumulti*[252]. Ora, para formar um juízo cabal desses eventos deve-se apreciar sobretudo os seus *resultados efectivos*. O secretário alega que os confrontos ocorridos na república romana, ao revés do que se sucedeu em Florença, não causaram o exílio de cidadãos nem a violência desabrida, mas sim "leis e ordens" que beneficiavam a "liberdade pública". Assim sendo, a caracterização de Roma como república "desordenada" revelava-se inadequada. No entanto, além de desmistificar a imagem anárquica de Roma, o florentino redefine simultaneamente a compreensão semântica da "oposição". Em obra há pouco publicada, R. Esposito dá-nos conta disso: «incluída intuitivamente numa órbita negativa, como aquilo que nega algo diferente, o próprio termo "o-posição" contém um evidente valor positivo. O significado prevalecente do prefixo *ob*, que precede graficamente "posição", é, na verdade, "perante", "em frente de", e só de maneira derivada e extensiva "contra" — implícito no termo "contraposição". Porém, a dimensão afirmativa do conceito de oposição permaneceu

[251] *D*, I, 4, M, pp.82-83, it. nosso: «Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una republica inordinata, dove siano tanti esempli di virtù; perché li buoni esempli nascano dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverrà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà. E se alcuno dicessi: i modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua [...]».
[252] Cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., pp.49-50.

oculta durante muito tempo, ou remetida para as margens do discurso filosófico-político, a favor de uma declinação negativa»[253].

A novidade dos *Discorsi* reside em desfazer a ideia de que o conflito envolve forçosamente o confronto de duas forças animadas dum furor de aniquilamento total. Conquanto suponha a *separação* de duas partes distintas, frente a frente dispostas, o conflito supõe também um *nexo opositivo* que, dalgum modo, *une* os partidos antagónicos. Do ponto de vista maquiaveliano, não tem cabimento falar duma hostilidade tendente à destruição ou derrota absoluta do adversário, pois apenas a mútua discordância das agremiações conflituantes lhes dá sentido. «De facto [prossegue ainda Esposito], "desunião" trata-se de um vocábulo lexicalmente negativo — na medida em que significa "não-união". Mas o seu efeito, e, portanto, o seu horizonte de sentido, na linguagem de Maquiavel, continua a ser afirmativo»[254]. Enquanto se mantém dentro dos limites daquilo que se pode chamar "conflito civil", o dissenso conserva uma capacidade para produzir resultados positivos (entenda-se, "leis e instituições") que fora completamente ignorada ou preterida pelos autores humanistas, herdeiros de Cícero e Salústio.

4.3 O dissídio civil

4.3.1 A criação do tribunato

Até aqui, centrámo-nos na fecundidade legislativa ou institucional dos tumultos. Resta apurar qual era a postura das instituições, uma vez criadas, face aos tumultos que lhes deram origem. A resposta a esta questão ajudará a clarificar o que entendemos por "dissídio civil". Importa averiguar até que ponto é possível "domesticar" ou "civilizar" o dissenso mediante regras limitativas do seu ímpeto anárquico. E dado que nenhum outro órgão político está tão estreitamente ligado aos tumultos quanto o tribunato, começamos por repassar a história dessa instituição, bosquejando-lhe a traços largos as origens e funções concretas.

Tradicionalmente, situa-se no ano de 494 a.C. a primeira duma série de secessões (*secessio*) que, ao cabo de um ano, culminaria na instauração de dois *tribuni plebis*. Já pelo seu número (que mais tarde ascenderia a dez), já pela duração anual do seu mandato, é manifesto que a magistratura popular surgiu em clara oposição aos dois cônsules existentes — expressão máxima da hegemonia política dos patrícios durante a primeira constituição romana. Depois da eleição tribunícia em 493 a.C., estabeleceu-se uma nova assembleia

[253] R. Esposito, *Politica e negazione: per uma filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018, p.166 (de ora em diante, *Politica e negazione*).
[254] *Ibid.*, p.167.

exclusivamente composta por plebeus: os *concilia plebis tributa*. Estes comícios inéditos eram organizados com base nas várias tribos territoriais, cabendo aos próprios tribunos a sua convocação. Aí se elegiam os *tribuni* e os *aediles plebis* (edis da plebe), discutiam-se leis e decidia-se de certos casos jurídicos. Assim como os tribunos se contrapunham aos cônsules, as decisões saídas dos *concilia plebis* (os *plebiscita*) contrapunham-se à legislação oficial. Embora só passassem a ser vinculativos para todo o *populus Romanus* em 287 a.C., com a *Lex Hortensia* — até essa data valiam apenas para os plebeus —, os *plebiscita* desde sempre tiveram um peso político não descurável, visto exprimirem de maneira formal a vontade plebeia[255].

Quais eram exactamente os poderes dos tribunos? A sua primeira prerrogativa consistia no *auxilium*, ou seja, no direito de acudir membros individuais da plebe contra sentenças arbitrárias. Em segundo lugar, dispunham do poder para cassar qualquer resolução dos órgãos públicos (*intercessio*) — de início, os tribunos exerciam a *intercessio* interpondo-se literalmente entre os acusados e os *lictores* incumbidos de os deter. Outrossim, a *intercessio* investia-os do poder de vetar o recrutamento militar, a imposição de impostos, as eleições para cargos administrativos, a execução de deliberações do senado, e até mesmo a convocação de comícios populares. O estatuto "sacrossanto" (*sacrosanctus*) dos tribunos — que os punha ao abrigo de ofensas físicas, ficando os eventuais agressores sujeitos a perder tudo, inclusive a vida —, aliado à *summa coercendi potestas* — que os habilitava a ordenar detenções, decretar multas ou, nalguns casos, a pena de morte —, asseguravam, enfim, as condições necessárias para a livre prossecução das actividades tribunícias[256].

Voltemos agora ao tratamento dos tumultos nos *Discorsi*. Segundo G. Pedullà, Maquiavel admira a plebe romana por esta ter encontrado "formas não-nocivas de luta"[257]. O comentador aponta dois expedientes peculiares usados repetidamente pela plebe: o abandono em massa de Roma (*secessio*) e a recusa de obediência militar (*detractio militae*)[258]. Estas "formas passivas de combate político"[259] teriam, então, permitido que o povo fizesse ouvir as suas reivindicações sem recurso à violência. Contudo, ressalva Pedullà, «a violência parece, em ambas as situações, ser deslocada e não eliminada»[260]. Na realidade, se as exigências plebeias não fossem atendidas, a paralisação do exército deixava a cidade completamente exposta a ataques externos[261]. Em razão disso, tal procedimento constituía

[255] Sobre a constituição e funcionamento dos comícios plebeus, ver L. Polverini, "Il Tribunato Della Plebe", *Il Pensiero Politico: Revista di storia delle idee politiche e sociali*, vol. 12, nº 2, 2008, pp.360-369; J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit., pp.92-107; J. Richard, *Les origines de la plébe romaine: Essai sur la formation du dualisme patricio-plebeien*, Roma, École Française de Rome, 1978, pp.547-570.
[256] L. Polverini, "Il Tribunato Della Plebe", cit., p.364.
[257] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p.55.
[258] *Ibid.*
[259] *Ibid.*
[260] *Ibid.*
[261] *Ibid.*; L. Polverini, "Il Tribunato Della Plebe", cit., p.363.

um extraordinário meio de pressão e proporcionava aos tribunos uma força irresistível[262]. O intérprete italiano chega a alvitrar que há um protocolo tácito seguido pela plebe nesses momentos de grande contestação social, dividindo-se o dito guião insurreccional em três actos: «(1) a plebe ameaça retirar-se da cidade, em armas; (2) a ameaça das populações vizinhas inquieta cada vez mais os patrícios, compelindo-os a discutir as exigências dos plebeus; (3) a unidade é finalmente restaurada graças às concessões dos patrícios, até que o ciclo recomece de novo»[263].

Por interessante que a hipótese de Pedullà seja, o autor oferece um retrato muito embelezado dos levantamentos populares romanos, esvaziando-os de toda a sua carga explosiva e incontrolável. Vistos deste prisma, os tumultos ganham uma feição civilizada, respeitadora das leis ou normas implícitas da convivência social. Eles transformam-se, assim, em actos de desobediência civil, tão ordeiros quanto impotentes. Ora, como poderiam as insurreições populares estar submetidas a regras ou leis se eram os tumultos que, em última instância, criavam e depunham essas mesmas leis? Conforme adverte F. Raimondi, «os tumultos ocorrem sem pedir licença e sem precisar de qualquer autorização»[264]. Pretender regulá-los «significa tirar-lhes a sua 'tumultuosidade' [*tumultuosità*], ou seja, a sua violência»[265], sob pena de extinguir o principal motor da vida republicana. Mesmo admitindo que a perspectiva de Pedullà sobre o *modus operandi* plebeu possa ser historicamente exacta, ela está longe de corresponder à descrição maquiaveliana dos *tumulti*. O secretário nunca tenta escamotear os «modos extraordinários e quase ferozes» [*modi straordinarii e quasi efferati*][266] adoptados pelos grupos antagonistas. Quer se queira quer não, a gritaria, o alvoroço das ruas, o encerramento das lojas, etc., são, para Maquiavel, consequências naturais do dissídio entre as partes. Reprimir essas manifestações — com o pretexto de manter a paz social — equivaleria a afrouxar a sadia tensão opositiva que torna os tumultos frutuosos.

4.3.2 Ordem e desordem

De qualquer maneira, a luta encarniçada do *popolo* contra os *grandi* não visava everter o sistema político romano nem instalar o caos da anarquia[267]. Quer dizer, os *tumulti* recusam protocolos ou guiões pré-estabelecidos, ocorrendo à revelia da legalidade e, via de regra, em franco confronto com determinadas leis especialmente controversas, mas nunca

[262] L. Polverini, *ibid*., p.363.
[263] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p.56.
[264] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.48, nota 7.
[265] *Ibid*.
[266] *D*, I, 4, M, p.82.
[267] Cf. S. Visentin, "The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography", in F. Del Lucchese, F. Frosini and V. Morfino (ed.), *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Leiden and Boston, Brill, 2015, p.371 (de ora em diante, "The Different Faces of the People").

abolem, *in toto*, a Lei. Daí que o florentino rejeite atribuir o qualificativo de "desordenada" (*inordinata*)[268] à república romana, a despeito das frequentes insurreições acontecidas nessa cidade. Se Roma evitou o resvalamento do dissídio para a desordem absoluta, isso deveu-se ao facto de os órgãos republicanos terem permitido transmudar parte da virulência tumultuária em combatividade político-institucional.

Nesse sentido, o tribunato pode ser considerado uma instituição paradigmática: criados com a finalidade de satisfazer as reclamações populares[269], o aparecimento dos tribunos acaba por atenuar, indirectamente, a tempestuosidade dos motins ulteriores. Destarte, o tribunato logra, ao mesmo tempo, temperar o fervor contestatário e aumentar a sua eficácia: por um lado, transporta os protestos plebeus das ruas para o campo institucional; por outro, obriga a nobreza a reconhecê-los como legítimos. Trata-se, pois, de um órgão político que "regula" os tumultos sem os "regulamentar", isto é, sem lhes impor normas destinadas a reprimi-los ou controlá-los artificialmente. Ademais, a força política dos tribunos depende da mobilização vindicativa do povo, cujas queixas articula de forma legal. Portanto, seria absurdo esperar que esses magistrados se empenhassem em neutralizar a fonte donde lhes advém o poder. Dado o seu carácter de simples "mediadores", os tribunos não se substituem à plebe, e distinguem-se nisso dos modernos "representantes" parlamentares. Todavia, convém relevar que o autor dos *Discorsi* tem pouco interesse pelas magistraturas em si mesmas (entenda-se, pelas suas competências oficiais, pelos seus instrumentos jurídicos, pelas suas obrigações genéricas, etc.)[270]. De acordo com a atinada observação de B. Guillemain, Maquiavel vê no poder tribunício não tanto um cargo de judicatura popular quanto um «poder de contestação organizado, capaz de fazer cair as iniciativas do senado»[271].

Está claro que os tumultos continuaram a acontecer mesmo depois de os tribunos terem sido instituídos. Em vez de ter vindo pôr cobro ao dissídio, o tribunato *fê-lo perdurar e renovar-se continuamente*, dotando a contestação plebeia de um braço institucional com novas armas de luta. Reside aqui a maior diferença entre os esquemas constitucionais de

---

[268] *D*, I, 4, M, p.82.

[269] *D*, I, 4, M, p.83: «[...] dico come ogni città debbe avere i suoi modi con i quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua [...]» ([...] digo que todas as cidades devem ter expedientes através dos quais o povo possa desafogar a sua ambição [...]). Foi a falta duma corporação própria que suscitou, em Florença, a revolta dos *Ciompi*, pois este grupo de trabalhadores não dispunha de nenhum meio para expor os seus pedidos e denúncias junto do patronado: «[...] perché nello ordinare i corpi delle Arti molti di quelli esercizi in ne' quali il popolo minuto e la plebe infima si affatica sanza avere corpi di Arti proprie restorono, ma a varie Arti, conformi alle qualità delli loro esercizi, si sottomessono, ne nasceva che quando erano o non sodisfatti delle fatiche loro, o in alcun modo dai loro maestri oppressati, non avevano altrove dove rifuggire che al magistrato di quella Arte che gli governava; dal quale non pareva loro fusse fatta quella giustizia che giudicavano si convenisse» ([...] na instituição das guildas corporativas, muitas das actividades em que se ocupavam a arraia miúda e a ínfima plebe ficaram sem guildas próprias, subordinadas a diferentes corporações consoante o tipo de actividade exercida. Assim, quando não estavam satisfeitas com o seu trabalho ou eram, dalgum modo, maltratadas pelos seus patrões, não tinham a quem recorrer senão ao magistrado da guilda sob cuja tutela se encontravam — magistrado esse que não lhes fazia a devida justiça), *IF*, III, 12, M, p.700.

[270] Cf. B. Guillemain, *Machiavel: L'anthropologie politique*, cit., p.292.

[271] *Ibid.*, p.293.

Roma e Esparta-Veneza: nas últimas, o legislador-fundador ideou, através da sua sabedoria prodigiosa, uma constituição "perfeita" que trouxe concórdia ao corpo social; na primeira, o acaso (leia-se, os tumultos) gera uma constituição "aberta" ao dissídio, que, graças à pressão do conflito sobre as instituições, se encontra num processo de aperfeiçoamento constante[272]. Na verdade, *toda a vida política romana assume a forma de um conflito*. Quer isto dizer que não existe, de um lado, um âmbito institucional isolado, regido por um conjunto de normas racionais invariáveis, e, do outro, um âmbito social onde reina a confusão insanável da discórdia. Além disso, nem o dissídio sobrevem a uma concórdia inicial, rompendo com a harmonia "natural" da sociedade[273], nem o estado impõe a concórdia sobre um dissídio primitivo. Pelo contrário, o dissenso define, *ab initio*, a natureza das relações políticas subjacentes a qualquer tipo de regime (por muito que se tente omitir ou esconder essa evidência). Em resumo, como bem o coloca C. Lefort, «a ordem não se institui na ruptura com a desordem, ela conjuga-se com uma desordem contínua»[274]. Da arriscada, mas necessária, abertura dos órgãos republicanos a essa desordem depende o progresso ou perdição de Roma.

[272] Cf. T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.94.
[273] R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p.168.
[274] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.724.

5. AS INSTITUIÇÕES REPUBLICANAS

5.1 *Ordine* e *ordinare*, palavras de difícil tradução

Durante séculos esquecidos ou subestimados em detrimento do *Principe*, os *Discorsi* são, com toda a certeza, a obra maquiaveliana de maior alcance teórico. Porém, isso não se deve a qualquer "avanço metodológico" na passagem do primeiro para o segundo escrito: quer quando discorre sobre a arte de governar principesca, quer quando comenta a narrativa histórica liviana, o secretário procede por acareação de procedimentos contrários, contrapesando as vantagens de cada abordagem alternativa (*partita doppia*) e medindo-lhes as consequências (imediatas e remotas). Tão-pouco se registam alterações terminológicas apreciáveis: Maquiavel continua sempre a falar de *virtù* e fortuna, glória e infâmia, plebeus e nobres. Assim mesmo, o *Principe* olha para a política sobretudo na óptica do governante, postergando o seu lado colectivo. Em contraste com o opúsculo dedicado a Lorenzo de' Medici, o comentário a Lívio dá igual importância à *virtù* do chefe e à *virtù* dos povos. Mas, a par dessas duas, os *Discorsi* tematizam ainda um terceiro género de *virtù*, impessoal, cuja influência sobre a vida republicana será mais decisiva do que as anteriores: referimo-nos, bem entendido, à *virtù* institucional, isto é, àquela forma de virtude incorporada pelos próprios órgãos republicanos. Já antes fizemos larga menção da *virtù ordinata* como virtude produzida mediante o aproveitamento dos impulsos naturais inerentes ao corpo social[275]. No que se segue, trataremos de profundar o sentido das *ordini virtuose* que canalizam institucionalmente essas paixões.

Ora, a primeira dificuldade enfrentada pelo estudioso desta matéria prende-se com a polissemia inesgotável dos termos "ordine" e "ordinare". Dependendo do contexto, "ordine" tanto pode significar "disposição das tropas" (*D*, II, 16), como "patente militar" (*D*, II, 16), "divisão de combate" (*D*, II, 18), "leis marciais" (*D*, III, 22), "estratégia de defesa" (*D*, III, 30), "disciplina bélica" (*D*, III, 36), ou, simplesmente, "comando" (*D*, III, 40). Afora esses casos pontuais em que está ligado ao campo semântico da guerra, o substantivo "ordine" tem, nos *Discorsi*, uma acepção predominantemente jurídica e institucional. Nalgumas passagens, "ordini" (no plural) remete para a ideia de leis fundamentais duma cidade, sem que estas devam forçosamente figurar num código ou numa carta (*D*, I, 2; *D*, III, 31)[276]. Sob este aspecto, a significação de "ordine" aproxima-se da doutro vocábulo não tão frequente: "constituzione" (*D*, I, 2; *D*, I, 6; *D*, II, 24). Ainda no âmbito jurídico, a locução "ordini"

[275] *Vide supra*, capítulos 2.2 e 3.2.
[276] Cf. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., p.69.

denota os regulamentos electivos e legislativos da república romana. É essa, aliás, a única definição clara do conceito apresentada por Maquiavel:

> E se as leis duma cidade variam conforme os eventos, jamais (ou raramente) variam as suas ordens — o que faz com que as novas leis não bastem, porque as ordens, permanecendo inalteradas, acabam por corrompê-las. Para clarear este assunto, digo que havia, em Roma, a ordem do governo [*ordine del governo*], ou melhor, do estado [*stato*], e depois as leis [*leggi*] que, por intermédio dos magistrados, embridavam os cidadãos. A ordem do estado [*ordine dello stato*] consistia na autoridade do Povo, do Senado, dos Tribunos, dos Cônsules; no modo de requerer e criar magistrados; e no modo de fazer as leis. Estas ordens [*ordini*] pouco ou nada variaram com os eventos [*accidenti*]. Variaram, isso sim, as leis que frenavam os cidadãos, como foi o caso da lei dos adultérios, da lei sumptuária, da lei da ambição, e de muitas outras — à medida que os cidadãos se foram corrompendo.[277]

As *ordini* distinguem-se, então, das *leggi* não tanto pela sua durabilidade — ambas têm de ser periodicamente revistas, ou arriscam tornar-se obsoletas —, mas pela sua abrangência e grau de generalidade. Do trecho citado conclui-se também que as *ordini* representam o ápice do sistema político romano, sendo chamadas, no seu conjunto, "ordine del governo" ou "ordine dello stato". Tais "regulamentos" sobrelevam todas as leis particulares. É por essa razão que o secretário os coloca ao lado da «autoridade do Povo, do Senado, dos Tribunos, [e] dos Cônsules». Dada a natureza relativamente inconsequente desta definição (Maquiavel não volta a retomá-la em nenhum outro momento da obra), escusamo-nos a especular sobre as suas hipotéticas implicações e passamos à análise do último significado atribuível às "ordini" (aquele que mais nos interessa aqui). Além de designar "leis fundamentais" ou "procedimentos electivos-legislativos", a palavra "ordini" pode, enfim, referir-se às "instituições" políticas de Roma.

Essas "ordini", na acepção especial que o florentino lhes dá, têm certas características distintivas merecedoras de destaque. Ao esquadrinhá-las, ficará patente a radical diferença entre as "ordini" maquiavelianas e a representação habitual das instituições como entidades fechadas, imutáveis, conservadoras, etc. Ora, primeiramente, as *ordini* não são de nenhum modo impermeáveis às solicitações da esfera social. Tanto assim que muitas das instituições romanas foram criadas com o propósito de responder a reivindicações concretas feitas pelo povo ou pelos aristocratas (veja-se o exemplo do tribunato ou do senado). De facto, tais *ordini* visavam mediar as exigências feitas de parte a parte, conferindo uma expressão institucional ao dissídio. Graças a isso, reforçavam a legitimidade da contestação e, simultaneamente, reduziam o risco da guerra civil. Demais, a evolução dos órgãos políticos romanos acompanha *pari passu* a evolução do conflito humoral, estando a "virtude de uma

[277] *D*, I, 18, M, pp.102-103: «E se le leggi secondo gli accidenti in una città variano, non variano mai, o rade volte, gli ordini suoi: il che fa che le nuove leggi non bastano, perché gli ordini, che stanno saldi, le corrompono. E per dare ad intendere meglio questa parte, dico come in Roma era l'ordine del governo, o vero dello stato; e le leggi dipoi, che con i magistrati frenavano i cittadini. L'ordine dello stato era l'autorità del Popolo, del Senato, de' Tribuni, de' Consoli, il modo di chiedere e del creare i magistrati, ed il modo di fare le leggi. Questi ordini poco o nulla variarono negli accidenti. Variarono le leggi che frenavano i cittadini; come fu la legge degli adulterii, la suntuaria, quella della ambizione, e molte altre; secondo che di mano in mano i cittadini diventavano corrotti».

ordem" (*D*, III, 1) justamente nessa plasticidade adaptativa — ou seja, na capacidade de exprimir o nexo opositivo dos desejos antagónicos. Logo que as instituições republicanas se começaram a esclerosar, perdendo aquela versatilidade demonstrada durante a fase incoativa do regime, Roma entrou num processo irreversível de decadência e, em breve tempo, viria a sucumbir perante a tirania imperial.

Esclarecido o conteúdo significativo da locução "ordine", cabe examinar a sua forma verbal correspondente: "ordinare". À semelhança de "ordine", também "ordinare" se revela termo assaz plurívoco. É frequente o dito verbo comparecer com o sentido de "decretar" ou "legislar" (*D*, I, 1; *D*, I, 2; *D*, I, 3; *D*, III, 46). Nessa medida, os "ordinatori" (*D*, I, 2; *D*, I, 7; *D*, I, 9) aparentam-se aos "datori di leggi" (*D*, I, Proémio) e aos "legislatori" (*D*, I, 6). Mas "ordinare" pode igualmente apontar para o acto fundador ou constitutivo, pelo que "ordinare la republica" (*D*, I, 6; *D*, I, 7; *D*, I, 9) e "constituire una republica" (*D*, I, 9) veiculam ideias muito próximas. Do mesmo modo, o agente fundador tanto pode ser designado por "ordinatore" como por "fondatore" (*D*, I, 9). Em todo o caso, as múltiplas acepções assinaladas não são mutuamente exclusivas: "ordinare" significa, concomitantemente, "decretar", "legislar", "fundar", "constituir", "organizar", ou, tão-só, "estabelecer" (isto é, dar origem a algo). Visto que o vocábulo "instituir" condensa, de certa maneira, todas as acções elencadas, afigura-se-nos a tradução mais adequada para o "ordinare" maquiaveliano[278].

Porque não optar por verter literalmente "ordinare" como "ordenar"? Esta parece, de facto, a escolha óbvia. No entanto, levanta pelo menos dois problemas: primeiro, o verbo "ordenar" não tem a mesma polivalência do verbo "instituir", por isso a translação directa de "ordinare" restringiria em demasia as potencialidades significantes emprestadas à palavra. Acresce que o acto de "ordenar" (no português actual) quer dizer, entre outras coisas, "pôr em ordem", ou seja, "impor ordem" sobre algo desordenado, e, quando aplicado no campo da política, pode sugerir a ideia duma "ordenação" definitiva da sociedade *à la* Hobbes. Ora, a república teorizada nos *Discorsi* funda-se, como já foi salientado, numa mistura de ordem e desordem. Mesmo concedendo que o "ordinatore" logre, em parte,

[278] No princípio do capítulo quinto das *Istorie fiorentine*, o secretário alude, *en passant*, a determinadas cidades "bem instituídas": «[...] avendo le buone e ordinate armi partorito vittorie, e le vittorie quiete, non si può la fortezza degli armati animi con il può onesto ozio che con quello delle lettere corrompere; né può l'ozio con il maggiore e più pericoloso inganno che con questo nelle città *bene institute* entrare» ([...] quando as boas e ordenadas armas levam às vitórias, e as vitórias à quietude, a força dos espíritos armados não se pode corromper com ócio mais honesto do que o das letras; nem pode o ócio entrar nas cidades *bem instituídas* por engano maior ou mais perigoso do que este»), *IF*, V, 1, M, p.738, it. nosso. Procedente do latim "instituere", o adjectivo "institute" tem aqui o mesmo valor semântico de "ordinate" (empregue sucessivas vezes nos *Discorsi*). Ora, a manifesta sinonímia entre "institute" e "ordinate" leva-nos a crer que, na maioria dos casos, o verbo "ordinare" poderia ser substituído por "instituire", sem prejuízo para o sentido geral do texto. Embora esta constitua a única ocorrência dum termo aparentado com "instituir" em toda a obra de Maquiavel, a forma verbal "instituire" é de uso correntio no italiano da época — *vide*, e.g., G. Savonarola, "Del reggimento degli stati", in *Del reggimento degli stati, con due opuscoli del Guicciardini e l'Apologia di Lorenzo*, Pisa, Capurro, 1818, III, 1, p.49; F. Guicciardini, "Discorsi intorno alle mutazioni e riforme del governo fiorentino", in F. Canestrini (a cura di), *Opere inedite di Francesco Guicciardini,* Firenze, Barberà, Bianchi e Comp., vol. II, 1858, III, p.314.

"ordenar" o conflito social, jamais o extingue totalmente. Além do mais, a "ordenação" é um mero ponto de partida (e não um ponto de chegada): há, em todo o gesto fundador, um elemento de aposta contingente, cujo sucesso ou fracasso só se medem pelo teste imprevisível da história. Daí que o estado possa ou não ser "bem ordenado" (*ordinato bene*: *D*, I, 9; *D*, I, 20; *D*, III, 28). E ainda quando as instituições resistem à prova do tempo, nunca estão absolutamente firmadas nem acabadas, continuando sujeitas a modificações, emendas ou reformas, consoante as necessidades.

Ao analisar os usos das locuções "ordine" e "ordinare" nos *Discorsi*, começa a desenhar-se uma "teoria institucional" de contornos ímpares em que tanto as *instituições* quanto a *actividade instituinte* se revestem de novos significados. Maquiavel concebe as *ordini* romanas não como estruturas inertes, herméticas ou presas ao passado, mas antes como estruturas dinâmicas, voltadas para o futuro, e moldadas continuamente por forças sociais. Diga-se, contudo, que há um ponto no qual a visão do secretário se cruza com o entendimento tradicional das instituições: ambos atribuem às últimas uma vocação "conservadora". Genericamente falando, aquilo que está em causa no "instituir" é um "fazer durar" ou fazer "manter de pé" (atendendo à acepção latina de *statuere*, donde vem, por aglutinação com *-in*, *instituere*). Só que as "ordini" maquiavelianas, ao revés das instituições clássicas, não visam a sua auto-conservação; visam, isso sim, preservar a república e o modo de vida republicano (o *vivere libero*) — mesmo que tal implique a extinção ou substituição dessas *ordini*. Por outro lado, as instituições retratadas por Maquiavel não permanecem inalteradas no decorrer tempo. Pelo contrário: é precisamente através da mudança que perduram e se mantêm de pé. Caso conservem sempre forma igual, rejeitando o impreterível reajuste amiúde exigido, estão condenadas a caducar a breve trecho.

5.2 *Guardia della libertà*

5.2.1 O ideal da constituição mista

Uma vez esclarecido o sentido geral de "ordine" e "ordinare", procuraremos traçar a fisionomia concreta das instituições às quais o florentino dispensa maior atenção. Deixando de lado a instituição tribunícia, visto já ter sido longamente estudada em capítulos anteriores[279], começaremos por indagar aquilo que o autor dos *Discorsi* chama "guardia della libertà". Mas, antes disso, cumpre resenhar o percurso histórico do ideal da "constituição mista", pois é no quadro duma reformulação deste velho ideal que será introduzida a noção inédita de "guardia della libertà".

[279] *Vide supra*, capítulo 4.3.

Ora, a ideia de governo misto remonta ao séc. IV a.C., tendo sido professada inicialmente pelos partidários da implantação dum regime aristocrático em Atenas. Esse modelo de governação, alegavam os aristocratas atenienses, defluía das "constituições dos antigos" — as constituições de Licurgo e Sólon —, então veneradas como obras quase sagradas. No rescaldo da Tirania dos Trinta e da guerra civil que se lhe seguiu, pretendia-se, através da *mistura*, alcançar uma espécie de compromisso entre democratas e oligarcas, assegurando assim a estabilidade política do regime. A matriz do governo misto é, portanto, *aristocrática*: com o aparente objectivo de premunir tanto os excessos oligárquicos quanto os desvarios democráticos, a constituição mista destinava-se, na verdade, a travar a "ingerência" do povo na condução dos assuntos públicos[280].

A influência do ideal político da "mistura" sobre o pensamento de Platão e Aristóteles é bastante notória. Nas *Leis*, Platão enaltece o sistema de governo espartano justamente por causa da sua tripla divisão: dois reis, Prócles e Euristénos, partilhavam o poder real; um Senado, composto por vinte e oito anciões de linhagem nobre e incumbido de controlar o "ramo" monárquico do poder; um conselho de Éforos, cuja função era vigiar a actuação do Senado[281]. Platão vê nesta organização "híbrida" do governo a incarnação política do "justo meio", e devido a esse hibridismo recusa classificar o estado lacedemónio como monarquia, aristocracia ou democracia[282]. Semelhantemente, Aristóteles considera a politeia mista superior a todas as formas "simples" de politeia. Segundo o estagirita, tal superioridade deve-se ao facto de o regime intermédio se escorar na classe média. Ora, a classe média, por ser uma classe numerosa e remediada, mostra-se pouco atreita a lutas faccionais ou arrebatamentos revolucionários. Logo, a constituição que melhor assegura a estabilidade do estado é aquela que maior peso atribui ao grupo social mediano[283]. A despeito de reconhecer os óbices inerentes à sua aplicação prática[284], Aristóteles erige o regime misto em árbitro dos demais regimes[285].

O ideal da "mistura" reaparece, posteriormente, nas *Historiae* de Políbio. Para o historiador de Megalópolis, o sistema governativo vigorante em Roma consubstanciava o exemplo acabado de constituição mista: os três órgãos estatais romanos — cônsules, senado, tribunato — correspondiam, no essencial, aos três princípios políticos — monarquia, aristocracia, democracia[286]. Mediante a tripartição do poder, era possível colher os benefícios das três formas simples de regime e, ao mesmo passo, conceder a cada classe a sua respectiva parte na administração da cidade. Além de fomentar a cooperação interna, o

[280] M. Gaille-Nikodimov, "L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence", cit., p.9.
[281] Platão, *Leges*, 691a-692b.
[282] Platão, *Leges*, 712d-712e.
[283] Aristóteles, *Politika*, 1295b-1296a.
[284] Aristóteles, *Politika*, 1296a-1296b.
[285] Aristóteles, *Politika*, 1296b.
[286] Políbio, *Historiae*, VI, xi, 11-12.

sistema misto tornava Roma praticamente invencível, pois a distribuição das competências por diferentes instituições levava a que todas se esforçassem por cumprir o seu papel, solucionando de maneira rápida os problemas causados por um ataque externo, sem negligenciar nenhum pormenor[287]. Por último, o sistema romano foi delineado de molde a evitar a sobreposição dos órgãos políticos. Assim, caso algum dos ramos do poder tentasse exceder os limites que lhe haviam sido adstritos, havia diversos modos legais de o travar e restabelecer, num curto espaço de tempo, o equilíbrio original[288].

No seguimento de Políbio, também Cícero e Dionísio de Halicarnasso viriam a interpretar a história romana à luz da ideia da "mistura"[289]. Ambos julgavam que o segredo da durabilidade da constituição romana residia na conciliação dos diferentes princípios de governo: só o equilíbrio entre as partes mitigava o risco de usurpação do estado por um indivíduo ou grupo. Depois de ter permanecido esquecido durante vários séculos, o ideal do governo misto ganha novo fôlego, na Idade Média, com a redescoberta e tradução da *Política* de Aristóteles[290]. Esta ressurgência do antigo modelo da mistura é visível, nomeadamente, na *Summa Theologiae*. Tomás de Aquino define o melhor tipo de regime como uma monarquia *bene commixta*, ou seja, como uma monarquia na qual o rei continua a ser a autoridade suprema, mas onde os súbditos são convidados a participar activamente na vida política — traduzindo-se essa participação quer na escolha dos governantes quer no exercício efectivo de determinados cargos públicos[291]. No mesmo sentido, Marsílio de Pádua propugna a instauração dum regime monárquico *bene temperatum*, isto é, uma monarquia encabeçada por um rei que governa de acordo com a vontade ou consentimento dos súbditos, e não em vista do interesse pessoal[292].

Todavia, a ideia da mistura constitucional só passa do plano teórico ao plano prático-político no final do *Quattrocento*, em Florença. Com a queda do principado mediceu (1494), iniciou-se um aceso debate acerca do desenho das futuras instituições florentinas: de um lado, estavam aqueles que pugnavam pela implantação dum *governo stretto*, comandado por uma minoria aristocrática; do outro, aqueles que exigiam um *governo largo*, aberto à participação popular (este último partido veria as suas exigências satisfeitas logo em 1494, através da instauração do *Consiglio Maggiore*). Tanto uma facção quanto a outra se reclamam de inspiração filo-veneziana, tomando como referência o figurino estatal da *Serenissima*[293]. Acreditava-se, à época, que a celebrada liberdade e estabilidade venezianas

[287] Políbio, *Historiae*, VI, xviii, 1-5.
[288] Políbio, *Historiae*, VI, xviii, 5-8.
[289] Cícero, *De Republica*, II, 65; Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, VII, 55-56.
[290] M. Gaille-Nikodimov, "L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence", cit., p.10.
[291] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.105, a.1.
[292] Marsílio de Pádua, *Defensor pacis*, I, viii, 3. Para um estudo pormenorizado sobre a difusão do ideal da mistura política entre pensadores medievais, consultar J. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
[293] F. Gilbert, "The Venetian Constitution in Florentine Political Thought", in N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, London, Faber and Faber, 1968, pp.477-478.

decorriam do regime misto aí estabelecido, composto por um *Doge*, pelo *Maggior Consiglio* e pelo *Senato*[294]. Embora tivessem uma percepção diferente do sistema governativo veneziano — para os partidários do *governo popolare*, configurava uma mescla de democracia e oligarquia; para os partidários do *governo stretto*, uma aristocracia pura[295] — , ambas as partes transformaram o mito de Veneza numa arma de arremesso político, acomodando-a convenientemente às suas agendas ideológicas díspares[296]. Era tamanha a força do mito veneziano que, mesmo após o regresso dos Medici ao poder (1512), continuou a ser discutido e exaltado nos círculos intelectuais florentinos[297].

5.2.2 Mútuo controlo sem mútuo equilíbrio

Ora, a "mistura" constitucional que encontramos nos *Discorsi* demarca-se quer das versões antigas da *mikté* quer das suas declinações medievais-modernas. Antes de mais, a "mistura" romana descrita por Maquiavel não se esgota num organigrama governativo; inclui o conflito travado entre as agremiações sociais. Em segundo lugar, o fim da constituição mista não é harmonizar as partes opostas, nem garantir o acesso universal aos cargos governativos, e menos ainda assegurar a estabilidade política: o seu objectivo reduz-se tão somente a *impedir a ocupação total ou definitiva do "lugar do poder"*[298]. Isso mesmo no-lo indica o florentino quando explica os princípios orientadores que presidiram à instituição da "guardia della libertà":

> Entre as coisas mais necessárias instituídas por aqueles que prudentemente constituíram uma república, encontra-se a *guarda da liberdade* [*guardia alla libertà*]: e o modo de vida livre [*vivere libero*] será tanto mais duradoiro quanto melhor edificada for essa instituição.[299]

E acrescenta, algumas linhas adiante:

> [...] digo, falando primeiro a favor dos romanos, que a guarda duma coisa deve ser outorgada àqueles que têm *menor desejo de a usurpar* [*meno appetito di usurparla*]. E não há dúvida de que, perscrutando os propósitos dos nobres e dos plebeus, veremos naqueles um grande desejo de dominar, e nestes apenas o de não serem dominados — e, por consequência, maior vontade de viver livres, visto terem menos capacidade para a usurpar do que os grandes. Assim sendo, caso se entregue a guarda da liberdade ao povo,

[294] *Ibid.*, pp.476-477
[295] *Ibid.*, pp.477-478.
[296] *Ibid.*, p.486.
[297] *Ibid.*
[298] Seguimos, neste particular, a interpretação de J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel", cit., p.174, que propõe uma releitura de *D*, I, 5 a partir da concepção lefortiana de poder como "lugar vazio". Cf. C. Lefort, "Permanence du théologique-politique?", in Id., *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.
[299] *D*, I, 5, M, p.83, it. nosso: «Quelli che prudentemente hanno constituita una republica, in tra le più necessarie cose ordinate da loro, è stato constituire una guardia alla libertà: e, secondo che questa è bene collocata, dura più o meno quel vivere libero».

> é de esperar que zelem por ela com maior desvelo — e não podendo, eles mesmos, apoderar-se [*occupare*] dela, impedem que outros o façam [*non permettino che altri la occupi*].[300]

Esta *ordine* tinha por escopo defender a "liberdade" contra os indivíduos ou grupos que dela tentassem assenhorar-se. Conforme já foi apontado, a prevenção do despotismo era uma das atribuições clássicas do governo misto. Mas Maquiavel, ao contrário dos seus antecessores, confia a "guarda da liberdade" ao *popolo* (não ao conjunto dos cidadãos ou a um qualquer conselho de sábios). As razões aduzidas para justificar a entrega dessa competência à classe plebeia são de ordem pragmática: dados os recursos limitados de que dispunha, a plebe dificilmente poderia aspirar à captura do estado — vale dizer, dificilmente poderia "ocupar" (*occupare*) de maneira absoluta o lugar do poder —, apresentando-se, por isso, como a guardiã "natural" da liberdade. No entanto, o autor dos *Discorsi* nunca chega a definir o conteúdo do *vivere libero* nem a arquitectura jurídica da *guardia della libertà*. Longe de pretender elaborar um programa de reforma estatal decalcado do modelo antigo, o secretário procura, sobretudo, identificar as *lógicas funcionais* subjacentes às *ordini* romanas, pois são esses *mecanismos operativos* de configuração variável (consoante o local e o período histórico) que permitem a uma colectividade política autodeterminar-se *livremente*.

Ainda respeitante ao conceito de "mistura", refira-se que a "constituição mista" conceptualizada nos *Discorsi* surge desvinculada do antigo imperativo do "equilíbrio"[301]. Este aspecto decisivo foi ressaltado com pertinência por G. Pedullà, contrariando alguns estudiosos que porfiam em filiar a teoria republicana dos *Discorsi* na velha doutrina da constituição perfeitamente equilibrada[302]. Ora, Maquiavel nunca sequer emprega o termo "equilíbrio", e a única expressão correlativa usada nos *Discorsi* ("bilanciata"[303]) alude a um regime meramente hipotético, sem correspondência na realidade histórica[304]. Fazer em

---

[300] *D*, I, 5, M, p.83, it. nosso: «[…] dico, pigliando prima la parte de' Romani, come e' si debbe mettere in guardia coloro d'una cosa, che hanno meno appetito di usurparla. E sanza dubbio, se si considerrà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi: talché, essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettino che altri la occupi».

[301] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p.123.

[302] G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p.124. Pedullà reporta-se aqui a um conjunto de autores pertencentes à chamada "Cambridge School", designadamente J. G. A. Pocock, Q. Skinner e M. Viroli.

[303] *D*, I, 6, M, p.86, it. nosso: «Se la si starà intra i termini suoi, e veggasi, per esperienza, che in lei non sia ambizione, non occorrerà mai che uno per paura di sé le faccia guerra: e tanto più sarebbe questo, se e' fussi in lei constituzione o legge che le proibisse l'ampliare. E sanza dubbio credo, che, potendosi tenere la cosa bilanciata in questo modo, che e' sarebbe il vero vivere politico e la vera quiete d'una città. Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino; e a molte cose che la ragione non t'induce, t'induce la necessità […]. Pertanto, non si potendo, come io credo, bilanciare questa cosa […]» (Se a cidade se confinasse às suas fronteiras e se se tornasse manifesto, pela experiência, que não havia aí ambição, nunca sucederia que alguém lhe fizesse a guerra por medo — e ainda mais assim seria se aí houvesse uma constituição ou lei que proibisse a expansão. E creio sem dúvida que, podendo-se, deste modo, manter a coisa *equilibrada*, alcançar-se-ia o verdadeiro modo de vida político e a verdadeira quietude duma cidade. Mas estando todas as coisas humanas em movimento e não podendo permanecer firmes, convém que subam ou desçam — e, a muitas coisas que a razão não nos induz, induz a necessidade […]. Portanto, não sendo possível, como julgo, *equilibrar* esta coisa […]).

[304] Cf. Pedullà, *Machiavelli in tumulto*, cit., p.124.

simultâneo o elogio do conflito e a apologia do equilíbrio seria, aliás, um flagrante contra-senso. Na verdade, a república tumultuária romana está tão distante do ideal antigo da mistura harmoniosa quanto do moderno "equilíbrio de poderes". Como observa o autor supramencionado, «a engenharia constitucional dos *Discorsi* não é a do *Espírito das Leis* [...]. As magistraturas romanas dos *Discorsi* não se *estabilizam* mutuamente: quando muito, *controlam-se* mutuamente. Donde o verbo utilizado com maior frequência por Maquiavel para descrever as relações entre os vários ramos do governo seja o verbo "frear" (*frenare, tenere in freno, guardare*)»[305].

Uma outra novidade da "mistura" maquiaveliana reside no facto de a bipolarização do conflito sobrepujar a tripartição clássica dos órgãos políticos[306]. Inicialmente composto por dois cônsules (poder monárquico) e um senado (poder aristocrático), o sistema político romano passou a englobar o elemento popular (poder democrático) com a introdução do tribunato. No entanto, o aparecimento dos tribunos traria o fim da autonomia política dos cônsules: daí em diante, a magistratura consular tornou-se um verdadeiro campo de luta, sujeita a pressões constantes dos grupos antagónicos que se digladiavam pelo controlo da república. Ao invés de actuarem como órgão intermediário, os cônsules oscilavam pendularmente entre os partidos opostos, alinhando ora pelo *popolo* (*D*, I, 4; *D*, I, 5; *D*, I, 7; *D*, I, 60) ora pelos *grandi* (*D*, I, 39; III, 24)[307]. R. Esposito nota que este redimensionamento do estatuto consular reflecte uma inversão do paradigma aristotélico-polibiano, pois o poder já não pertence ao "justo meio" — a "classe média" ou o "cônsul-rei", nos modelos antigos —, mas, pelo contrário, desloca-se dum extremo ao outro do eixo opositivo, sem se fixar em qualquer instância social ou governativa[308].

Pese embora a volubilidade política de Roma, Maquiavel não hesita em apodá-la de "república perfeita" (*D*, I, 2). Todavia — como tivemos oportunidade de referir[309] —, talvez fosse mais preciso falar, no caso do regime romano, em *perfectibilidade* do que em *perfeição*, porque aquilo que o tornava "perfeito" era apenas uma certa disposição favorável ao aperfeiçoamento. Essa "disposição" (o "*principio buono e atto a diventare megliore*") levou Roma a alcançar, enfim, a "mistura" constitucional, mas nem por isso cessaram os contínuos tumultos civis. A verdade é que a *mikté* nunca cristaliza numa *forma* constitucional definitiva, apta a suprimir de vez as requestas e tensões internas. Ainda quando se atinge, por feliz acaso, um equilíbrio temporário, o dissídio continua latente, pronto a rebentar, a qualquer instante, na sua "tumultuosidade" indomável. Daí a necessidade de reorganizar, amiudadamente, a "mistura" institucional; daí também a

[305] *Ibid.*
[306] Cf. R. Esposito, *Ordine e conflito: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano,* Napoli, Liguori Editore, 1984, pp.151-152 (de ora em diante, *Ordine e conflito*).
[307] *Ibid.*, p.151.
[308] Cf. *ibid*, pp. 146-148.
[309] *Vide supra*, capítulo 3.4.1.

necessidade duma *ordine* capaz, senão de *equilibrar*, ao menos de *controlar* (tanto quanto possível) os diversos órgãos de poder, tolhendo as iniciativas despóticas que venham a surgir.

5.2.3 A "universalidade" do humor popular

Antes de prosseguir, seja-nos permitido desfazer um eventual mal-entendido. A outorga da "guardia della libertà" ao *popolo* poderia levar a concluir que Maquiavel cai num maniqueísmo grosseiro de pendor populista (ou popular, se preferirmos), no qual os patrícios personificam a corrupção, e os plebeus, a virtude. Porém, o próprio Maquiavel afiança que o povo, mal viu satisfeitas as suas reivindicações políticas (com a instauração do tribunato), «começou a combater por ambição, pretendendo dividir as honras e a propriedade com a nobreza» (*D*, I, 37)[310]. Tal comportamento da plebe vem caucionar a tese avançada no início do mesmo capítulo: «sempre que os homens deixam de combater por necessidade, combatem por ambição»[311]. Destarte, o secretário coloca em evidência um traço antropológico comum: independentemente da classe social de origem, todos os homens são movidos pela *avidez*. Não há, pois, nenhum laço intrínseco entre o povo e a liberdade, como se esse fosse, por definição, desapegado dos interesses materiais e das honrarias[312]. Quando se lhe oferece ensejo, a plebe mostra-se tão ou mais voraz do que os *grandi*, estando disposta a cercear a liberdade alheia para saciar os seus ávidos apetites.

Acontece que o *popolo* raras vezes tem oportunidade de dar largas à ambição (em última análise, só isso o separa dos nobres). Assim, apesar de os *umori* popular e aristocrático serem estruturalmente idênticos, as circunstâncias políticas acabam por lhes imprimir orientações distintas: uns desejam *dominar*, os outros, *não ser dominados*. Ora, o desejo de domínio, enquanto tal, é sempre desejo de dominar alguém ou alguma coisa (bens, cargos ou honrarias). Em ambos os casos, a posse do "objecto" dominado pressupõe a *exclusão* da sua posse por outros, que se vêem desta forma espoliados da liberdade pessoal ou da possibilidade de adquirir certos bens, cargos e honrarias. Pelo conseguinte, o desejo dos *grandi* é, essencialmente, um desejo *particular*, irrepartível. Ainda que os nobres possam formar alianças entre si, essas coalizões miram apenas a salvaguardar interesses privados conciliáveis; nunca chegam a produzir uma vontade unificada. Já o desejo do

[310] *D*, I, 37, M, p.119: «[...] alla Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, [...]; ché lei, subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere con la Nobilità dividere gli onori e le sustanze [...]».
[311] *D*, I, 37, M, p.119: «[...] qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione [...]».
[312] Cf. F. Frosini, "E questa difficoltà è ragionevole: la perdita della libertà nei 'Discorsi' di Machiavelli", in Nicola Panichi (a cura di), *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosófica europea tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp.104-106; J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel", cit., pp.175-176.

popolo, por ser um desejo negativo (desejar a *ausência de domínio*), não requer a posse exclusiva de qualquer "objecto". Nessa medida, trata-se dum desejo *universalmente* compartilhável, ou seja, trata-se dum desejo atendível sem subtrair a liberdade a terceiros. Segundo esclarecedor comentário de J. Luiz Ames, «o desejo do povo, mesmo sendo desejo de uma *parte*, é universal, pois implica [...] a inclusão de todas as *partes* — grandes e povo. Significa dizer: a liberdade desejada pelo povo, muito embora seja o desejo de *uma parte*, não é o desejo de liberdade *para* o povo, mas liberdade do *conjunto* da coletividade política»[313].

Seja como for, seria um erro associar a *guardia della libertà* à noção moderna de "sujeito constituinte" ou elevar a classe plebeia ao estatuto de intérprete da "vontade geral". O *popolo* romano jamais "representa" a totalidade do corpo social: quando intervém no espaço político, fá-lo invariavelmente na qualidade de "parte". Em rigor, só o objecto desejado (a liberdade), e não o sujeito desiderativo (o povo), é, de facto, *universal*[314]. Contudo, o vínculo *objectivo* entre a liberdade e os plebeus — ou antes, entre a liberdade e aqueles que se encontram, em dado momento histórico, na *posição* plebeia —, faz dos últimos os tutores "naturais" do *vivere libero*. Por outro lado, o desejo plebeu não se materializa no exercício (directo ou representativo) de cargos públicos[315]. A resistência plebeia contra o domínio patrício promove, decerto, o alargamento da participação popular nos órgãos governativos. Contudo, Maquiavel dá maior relevo ao seu modo de actuação imediato, predominantemente "negativo" (ou "opositivo"), do que à democratização das magistraturas daí decorrente. Afinal, se o desejo popular se positivasse em ambição de poder, o povo tornar-se-ia igual aos *grandi* e deixaria de ser o lídimo guardião da liberdade republicana.

Não obstante isso, o *umore* plebeu pode, sob certo ângulo, ganhar um sentido "positivo". Nas *Istorie fiorentine*, referindo-se àqueles «humores que costumam naturalmente existir em todas as cidades»[316], o secretário declara o seguinte: «*querendo o povo viver segundo as leis* [*volendo il popolo vivere secondo le leggi*], e os poderosos, comandar os primeiros, é impossível que se entendam»[317]. O desejo popular surge aqui, no dizer de M. Gaille-Nikodimov, como "desejo de lei"[318], isto é, como desejo *afirmativo*, orientado para um objecto concreto (as leis em vigor)[319]. Desengane-se quem achar que há

[313] J. Luiz Ames, "Teoria conflitual da política de Maquiavel", cit., p.176.
[314] *Ibid.*, p.189, nota 25.
[315] *Ibid.*, p.174.
[316] *IF*, II, 12, M, p.666: «[...] quegli umori i quali naturalmente sogliono essere in tutte le città [...]»
[317] *IF*, II, 12, M, P.666, it. nosso: «[...] volendo il popolo vivere secondo le leggi, e i potenti comandare a quelle, non è possibile cappino insieme [...]».
[318] M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., p.192.
[319] Não ignoramos que o desejo de não-domínio já é, dalgum modo, um desejo *positivo*, porquanto "não querer ser dominado" equivale, no fundo, a *afirmar* a "vontade de viver livre" (Cf. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p.169). Todavia, esse desejo positivo de liberdade só se realiza na forma "negativa" de resistência contra iniciativas opressoras; enquanto o "desejo de lei" tem em si mesmo um valor afirmativo.

nisto contradição ou secreto apelo ao servilismo obediente: as leis "desejadas" pelo povo são aquelas mesmas leis que *ele próprio* instituiu em vista da liberdade. Ao arrepio das interpretações tendentes a ver no apetite popular uma mera força subversiva, Gaille-Nikodimov frisa (e bem, a nosso ver) que o republicanismo maquiaveliano «não põe cobro ao comando, ele substitui a vontade particular dum homem, ou de alguns, pela ordem impessoal da lei, sob a pressão dinâmica do desejo popular»[320]. Por outras palavras, o *popolo* só aceita o *imperium* anónimo das *leggi e ordini* a fim de evitar o *dominium* personalizado dos *grandi*. Mas dado que essas leis e instituições resultam da "vontade de viver livre", elas conservam uma *universalidade* inclusiva que abrange, além da plebe, a classe aristocrática. Quer quando se desdobra em "vontade de não ser dominado", quer quando se desdobra em "vontade de lei", o humor plebeu visa, pois, acima de tudo, manter vazio — ou *desocupar* — o lugar do poder.

5.3 *Direito de acusar*

Detenhamo-nos agora numa outra *ordine* intimamente ligada à *guardia della libertà*: as chamadas "accuse", ou acusações públicas:

> Àqueles que, em determinada cidade, é confiada a guarda da liberdade, não se pode dar autoridade mais útil e necessária do que o poder de *acusar* [*accusare*] os cidadãos perante o povo — ou perante qualquer magistrado ou conselho —, caso atentem dalgum modo contra o estado livre.[321]

As *accuse* correspondem à prerrogativa romana que conferia a qualquer cidadão o direito de apresentar acusações formais de corrupção, traição ou má-conduta contra magistrados, prevendo ainda a possibilidade de indiciar indivíduos preeminentes por acumulação excessiva de influência política[322]. Sempre que alguém era alvo dessas "acusações", iniciava-se um julgamento popular (*iudicium populi*) que passava por diferentes fases. Num primeiro momento, inquiria-se o suspeito ao longo de três sessões (*contiones*), em dias separados. O interrogatório (*anquisitio*) era aberto ao público e as interpelações feitas pela audiência influíam, amiúde, no juízo do tribuno designado para conduzir o julgamento. No fim de cada *contio*, o acusado declarava-se culpado ou inocente, depois de pronunciada a sentença tribunícia. Se o delito fosse admitido, a pena era nesse mesmo instante oficializada. Se o acusado insistisse em negar a culpa ao cabo das três sessões, convocava-se uma audiência final — a *quarta accusatio* — perante uma assembleia

[320] *Ibid*. Esta clarificação de M. Gaille-Nikodimov alveja directamente a posição de M. Vatter (*Between form and event*, cit.), que reduz o desejo popular à *recusa de comando* ("no-rule").
[321] *D*, I, 7, M, p.87, it. nosso: «A coloro che in una città sono preposti per guardia della sua libertà, non si può dare autorità più utile e necessaria, quanto è quella di potere accusare i cittadini al popolo, o a qualunque magistrato o consiglio, quando peccassono in alguna cosa contro allo stato libero».
[322] J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit., pp.115-116.

do povo (reunido sob a forma de *comitia* ou de *concilium plebis*) onde se decidia qual a sanção a aplicar ao condenado: pagamento duma multa, exílio ou morte[323].

No entender do florentino, semelhante instituição jurídica trazia diversas vantagens para a república:

> Primeiro, os cidadãos, por receio de virem a ser acusados, não intentam coisa alguma contra o estado — e se tentarem, são imediatamente e sem olhar a quem castigados. Segundo, dá-se um *modo de desafogar àqueles humores que, por qualquer motivo, surgem nas cidades contra certo cidadão* [*si dà onde sfogare a quegli omori che crescono nelle cittadi, in qualunque modo, contro a qualunque cittadino*]. E quando estes humores não têm onde se desafogar *ordinariamente*, recorrem a modos *extraordinários* [*quando questi omori non hanno onde sfogarsi ordinariamente, ricorrono a' modi straordinari*] que arruínam totalmente uma república.[324]

As *accuse* constituem assim um instrumento de defesa do estado e um expediente legal de expressão humoral (à imagem do que acontece com as restantes *ordini*). Não é por acaso que o secretário se demora na apreciação deste tema — além de *D*, I, 7-8, a questão das acusações públicas volta a assomar repetidas vezes nos *Discorsi*[325]. Entre 1494 e 1512 (período em que Maquiavel foi mais activo politicamente), os refractários à república popular empreenderam sucessivas tentativas de golpe de estado, servindo-se para isso dos cargos e recursos financeiros que detinham[326]. Inconformados com a "democratização" do governo, alguns desses *ottimati* desejavam impor rapidamente uma oligarquia; outros, restaurar o principado mediceu. Embora as conjuras então ocorridas tenham redundando em fracasso, tanto Maquiavel como Guicciardini entendiam que a república era ineficaz na prevenção e julgamento das conspirações[327]. Mas a proposta guicciardiana, em contraste com a maquiaveliana, passava pela criação dum senado aristocrático com amplos poderes judiciais. Este tribunal senatorial seria dotado da autoridade para julgar o mais alto magistrado de Florença — o *Gonfaloniere* — e todas as pessoas que fossem suspeitas de crimes políticos. Porém, somente os membros da *Signoria* poderiam denunciar o *Gonfaloniere* ao senado. Em contrapartida, qualquer cidadão teria possibilidade de denunciar um indivíduo privado — se bem que o julgamento continuasse a ser competência exclusiva do senado[328].

Ora, o projecto de Guicciardini (donde ressumbra uma certa hostilidade anti-plebeia, típica da nobreza florentina daquela época) é incoadunável com a posição sustentada nos *Discorsi* por várias razões. Desde logo, porque coloca a *salus publica* sob custódia dum

---

[323] R. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London and New York, Routledge, 1996, pp.10-11.
[324] *D*, I, 7, M, p.87, it. nosso: «Il primo è che i cittadini, per paura di non essere accusati, non tentano cose contro allo stato; e tentandole, sono, incontinente e sanza rispetto, oppressi. L'altro è che si dà onde sfogare a quegli omori che crescono nelle cittadi, in qualunque modo, contro a qualunque cittadino: e quando questi omori non hanno onde sfogarsi ordinariamente, ricorrono a' modi straordinari, che fanno rovinare tutta una republica».
[325] Cf. *D*, I, 16; *D*, I, 29; *D*, I, 45; *D*, I, 49; *D*, III, 1; *D*, III, 3; *D*, III, 8.
[326] Cf. J. M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, Oxford, Blackwell, 2006, pp-400-413.
[327] Cf. J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, cit., pp.114-115.
[328] *Ibid*., p.123. Cf. Guicciardini, "Discorso di Logrono", in *Opere*, cit., vol. I, pp.287-291.

grupo restrito de homens, esquecendo que «os poucos sempre serviram os poucos e poderosos»[329] — *ergo*, quanto menor o número dos juízes, maior o risco de inquinamento do veredicto. Além disso, o arranjo jurídico recomendado por Guicciardini não cumpre a função político-social desempenhada pelas *accuse* romanas, uma vez que reserva ao senado o direito de decidir unilateralmente a sentença do acusado. Ao segregar o *popolo*, proibindo-o de tomar parte nos julgamentos que afectam toda a colectividade, está-se a açular, no parecer de Maquiavel, a prática da *calúnia* — que não é senão uma forma patológica (ou compensatória) de manifestação humoral. Ademais, o sentido institucional das *accuse* só emerge em plena luz quando os benefícios desta *ordine* são contrapostos aos malefícios das calúnias:

> [...] entre uma e outra coisa há a seguinte diferença: as calúnias não precisam nem de testemunhas nem de nenhuma outra confirmação para ficarem provadas, de guisa que qualquer um pode ser *caluniado* por qualquer pessoa; mas já não pode ser *acusado*, porque para tanto são necessárias confirmações e provas que demonstrem a veracidade da acusação. *Acusam-se os homens aos magistrados, ao povo e aos conselhos; caluniam-se pelas praças e arcadas* [*accusansi gli uomini a' magistrati, a' popoli, a' consigli; calunnionsi per le piazze e per le logge*].[330]

Quer isto dizer que a indignação suscitada por actos ou maquinações escandalosas é irreprimível. Portanto, se o sistema judicial tentar abafá-la, ela acabará por seguir outras vias que põem em perigo o próprio estado. Na realidade, a aleivosia não aplaca, antes exacerba a animosidade entre caluniadores e caluniados — como o comprova o mau exemplo de Florença, onde «de toda a parte brotava o ódio, do ódio chegava-se à divisão, da divisão às facções, das facções à ruína»[331]. Daí ser indispensável proporcionar uma válvula de escape legal ao ressentimento que por vezes nasce no seio da comunidade política contra determinados indivíduos:

> [...] não há coisa que torne mais estável e sólida uma república do que instituí-la de molde que as alterações daqueles humores que a agitam [*l'alterazione di quegli omori che l'agitano*] disponham dum *meio para se desafogar regulado pelas leis* [*via da sfogarsi ordinata dalle leggi*]. [...][332]

---

[329] *D*, I, 49, M, p.132: «[...] i pochi furono sempre ministri de' pochi, e de' più potenti». Esta mesma ideia já aparecia em *D*, I, 7, M, p.88, numa alusão crítica aos *Otto di Guardia* (a magistratura responsável por julgar os crimes políticos em Florença): «[...] Perché lo accusare uno potente a otto giudici in una republica, non basta: bisogna che i giudici siano assai, perché i pochi sempre fanno a modo de' pochi» ([...] Porque o acusar alguém poderoso a oito juízes, numa república, não basta: é preciso que os juízes sejam em grande número, porque os poucos tomam sempre o partido dos poucos).

[330] *D*, I, 8, M, p.89, it. nosso: «[...] e dall'una all'altra parte è questa differenza, che le calunnie non hanno bisogno né di testimone né di alcuno altro particulare riscontro a provarle, in modo che ciascuno e da ciascuno può essere calunniato; ma non può già essere accusato, avendo le accuse bisogno di riscontri veri e di circunstanze che mostrino la verità dell'accusa. Accusansi gli uomini a' magistrati, a' popoli, a' consigli; calunnionsi per le piazze e per le logge».

[331] *D*, I, 8, M, p.89: «[...] da ogni parte ne surgeva odio: donde si veniva alla divisione; dalla divisione alle sètte; dalle sètte alla rovina».

[332] *D*, I, 7, M, p.87, it. nosso: «[...] non è cosa che faccia tanto stabile e ferma una republica, quanto ordinare quella in modo che l'alterazione di quegli omori che l'agitano, abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leggi».

E poucas linhas abaixo, remata:

> Pois se um cidadão for ordinariamente punido (ainda que injustamente), causa-se pouca ou nenhuma desordem na república, visto que a execução ocorre sem fazer uso de *forças privadas ou estrangeiras* [*sanza forze private, e sanza forze forestiere*] — forças essas que arruínam o modo de vida livre —, recorrendo apenas às *forças e instituições públicas* [*forze ed ordini pubblici*] [...].[333]

Aqui, como noutros passos da obra, o discurso empregue para explicar o funcionamento das *ordini* deixa entrever um traço constitutivo da república ideada por Maquiavel: a continuidade entre natureza e artefacto, animalidade e civilização, sociedade e estado. Para o secretário, a superioridade das instituições romanas advém do facto de essas permitirem, a um tempo, expandir e regular os *umori* (*via da sfogarsi ordinata dalle leggi*). No caso particular das *accuse*, a ira e a agitação social desencadeadas pelos presumíveis conspiradores são desanuviadas através de julgamentos populares onde se reconhece *oficialmente* as suspeitas que sobre eles recaem. Apesar disso, o *iudicium populi* está longe de neutralizar a violência, assegurar o apuramento da verdade ou garantir uma decisão justa. Conforme sublinha C. Lefort, a virtude da dita *ordine* «não é que elimine o erro e a injustiça [...]; ela *substitui uma violência privada por uma violência pública*»[334]. Assim, o acusado «pode ser vítima de uma agressão do Estado; o essencial é que o processo da violência — que conduz naturalmente à deslocação do corpo político — seja quebrado num dado ponto, graças a uma instância que a coloca [a violência] ao serviço da sua unidade [a unidade do corpo político], obrigando-o a *discernir o público do privado*»[335].

Na mesma linha, T. Berns afirma que a questão das *accuse* «se coloca do ponto de vista mais formal possível, quase kantiano, a saber, o da *publicidade*»[336], pelo que «a essência desta lei consiste no ser *pública*, no impor o *público*; trata-se da *lei que impõe a lei*»[337]. Evidentemente, só o *umore* plebeu (desejo de viver livre-desejo de lei), mercê da sua universalidade, pode instituir o espaço *público*. Ora, os tribunais populares — por oposição às praças e arcadas pelas quais se difundem as calúnias *privadas* — são a concretização mais visível desse espaço comum. É aí que a colectividade política, por interposta pessoa dum tribuno, formaliza as acusações *públicas* lançadas sobre indivíduos que prejudicam ou tentam apossar-se do estado. Torna-se então claro que as *accuse*, além de converterem a violência privada em violência pública, servem outrossim para reforçar o primado da república relativamente ao *dominium* dos particulares[338].

---

[333] *D*, I, 7, M, p.87, it. nosso: «Perché, se ordinariamente uno cittadino è oppreso, ancora che li fusse fatto torto, ne séguita o poco o nessuno disordine in la republica; perche la esecuzione si fa sanza forze private, e sanza forze forestiere, che sono quelle che rovinano il vivere libero; ma si fa con forze ed ordini pubblici, [...]».
[334] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.484, it. nosso.
[335] *Ibid.*, it. nosso.
[336] T. Berns, Violence de la loi à la Renaissance, cit., p.124, it. nosso.
[337] *Ibid.*, it. nosso.
[338] Cf. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.485.

5.4 *Ditadura*

5.4.1 Um expediente *excepcional* contra dificuldades *extraordinárias*

Ainda no âmbito da reflexão maquiaveliana acerca dos artifícios institucionais de *desocupação* (ou seria melhor dizer "desapropriação"?) do lugar do poder, há que expender a figura jurídica do *dictator*. Estamos cientes de que a ideia de ditadura parece, à primeira vista, absolutamente incompatível com o *vivere libero*. Habituámo-nos a pensar na ditadura como o regime no qual um único homem concentra em si todos os poderes (executivo, legislativo e judicial), obtendo o controlo total do estado e asfixiando a liberdade dos demais indivíduos. De resto, já encontramos esta visão negativa nalguns autores antigos. Dionísio de Halicarnasso, por exemplo, achava que o povo romano se deixara lograr a respeito dos ditadores, até que os actos infames de Sula lhe fizeram, enfim, perceber que sob a capa da ditadura se escondia a mais arbitrária tirania[339]. Lívio e Cícero, por seu turno, usando embora dum tom não-condenatório, emparelham o poder do ditador com o poder irrestrito dos reis[340]. É no intuito de aluir tais prejuízos clássicos — designadamente, a tese segundo a qual a autocracia de César só havia sido possível devido ao título ditatorial[341] — que Maquiavel procura, em *D*, I, 34, recuperar o significado primigénio dessa *ordine* republicana.

---

[339] Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, V, 70-77. A ditadura romana passou por duas fases bastante distintas: numa primeira fase (501-202 a.C.), os ditadores eram designados de modo regular e exerciam o cargo em cumprimento com as normas estabelecidas; numa segunda fase, Sula (83 a.C.) e César (49 a.C.) forçaram a sua própria eleição, servindo-se do título ditatorial para legitimar *de jure* o poder absoluto que haviam adquirido sobre Roma. Muito provavelmente, foram os desmandos de Sula e César que geraram em Dionísio de Halicarnasso (e noutros pensadores) aversão à ditadura. Cf. C. Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des mode veränitätgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1928], translated by Michael Hoelzl and Graham Ward, *Dictatorship: From the origini of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*, Cambridge and Malden, Polity Press, 2014, p.2 (de ora em diante, *Die Diktatur*); C. Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies* [1948], New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2009, pp.26-27 (de ora em diante, *Constitutional Dictatorship*); C. Nicolet, "Dictatorship in Rome", in P. Baehr and M. Richter (ed.), *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.269-274.

[340] Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, VIII, 32; Cícero, *De Republica*, II, 56.

[341] *D*, I, 34, M, p.116, it. nosso: «E' sono stati dannati da alcuno scrittore quelli Romani che trovarono in quella città il modo di creare il Dittatore, come cosa che fosse cagione, col tempo, della tirannide di Roma; alegando, come il primo tiranno che fosse in quella città, la comandò sotto questo titolo ditattorio; dicendo che, se non vi fusse stato questo Cesare non arebbe potuto sotto alcuno titolo publico adonestare la sua tirannide. La quale cosa non fu bene, da colui che tiene questa opinione, esaminata, e fu fuori d'ogni ragione creduta. Perché, e' non fu il nome né il grado del Dittatore che facesse serva Roma, ma fu l'autorità presa dai cittadini per la lunghezza dello imperio: e se in Roma fusse mancato il nome ditattorio, ne arebbono preso un altro; perché e' sono le forze che facilmente si acquistano i nomi, non i nomi le forze» (*Alguns escritores condenaram os romanos que criaram naquela cidade o cargo de Ditador como coisa que, com o tempo, tivesse sido a causa da tirania de Roma*, alegando que o primeiro tirano que surgiu na cidade a comandou sob esse título ditatorial, e concluindo que, se não fosse por isso, César não teria podido acobertar com qualquer título público a sua tirania. Esta questão, a meu ver, não foi bem examinada por quem tem semelhante opinião, e deu-se-lhe crédito sem qualquer fundamento: *não foi o nome nem o cargo de Ditador que levaram à servidão de Roma, mas sim a autoridade adquirida por alguns graças ao tempo que permaneciam em cargos de comando*. E se, em Roma, não existisse o título ditatorial, teriam tomado outro — porque é a força que facilmente conquista os nomes, não os nomes que concedem a força). Não nos alongaremos aqui na polémica sobre as condições que propiciaram o advento da tirania cesarista (assunto ao qual Maquiavel regressará em *D*, III, 24). Interessa-nos principalmente compreender o lugar da *dictatura* na estrutura funcional da república.

O cargo de *dictator* foi introduzido logo no início da república romana a fim de fazer face a crises internas (*seditionis sedandae causa*) e dotar o estado dum comandante-em-chefe nas situações de guerra (*rei gerendae causa*). Ulteriormente, os ditadores passaram a poder ser nomeados tendo em vista propósitos mais específicos: organizar assembleias populares (*comitiorum habendorum causa*); cumprir o ritual sagrado de cravar um prego no templo de Júpiter Capitolino (*clavi figendi causa*); conduzir investigações criminais (*quaestionum exercendarum causa*); estatuir e presidir a festividades religiosas (*feriarum constituendarum causa*); etc[342]. Via de regra, competia ao senado propor aos cônsules a nomeação dum *dictator*. Contudo, nalguns casos, essa iniciativa partia dos próprios cônsules (embora o indigitamento do ditador dependesse da aprovação dos senadores)[343]. Uma vez indigitado, o *dictator* dispunha do poder excepcional para tomar, sozinho, decisões estatais com efeito imediato, sem estar sujeito à *intercessio*, à *provocatio*, ou a qualquer tipo de responsabilização jurídica durante o exercício das suas atribuições[344]. O mandato ditatorial tinha um período máximo de seis meses, mas era frequente os ditadores deixarem o cargo antes desse prazo, assim que completassem a tarefa que lhes havia sido incumbida[345].

Conquanto conhecesse bem os moldes nos quais funcionava a *dictatura* antiga, a análise de Maquiavel não se atém a aspectos procedimentais. Em vez disso, o autor dos *Discorsi* tenta situar a referida *ordine* no quadro mais genérico da tessitura institucional republicana, explicitando-lhe, para além dos evidentes usos técnico-estatais, a utilidade político-social:

> [...] entre as instituições romanas, esta é das que merecem ser apreciadas e contadas entre aquelas que permitiram a grandeza de tamanho poder, porque, sem uma tal instituição, dificilmente as cidades saem de *situações de emergência* [*accidenti istraordinari*]. Como *as instituições habituais das repúblicas trabalham lentamente* [*perché gli ordini consueti nelle republiche hanno il moto tardo*] (visto que nenhum conselho nem magistrado pode executar nada por si mesmo, precisando uns dos outros em muitas circunstâncias, e visto que congraçar as diferentes vontades leva muito tempo), a sua maneira de proceder é perigosíssima quando há que remediar algo que não admite espera.[346]

[342] Cf. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., pp.1-2; C. Rossiter, *Constitutional Dictatorship*, cit., pp.21-23.
[343] Cf. C. Rossiter, *Constitutional Dictatorship*, cit., p.20.
[344] *Ibid*., p.19.
[345] C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p.2.
[346] *D*, I, 34, M, p.117, it. nosso: «[...] infra gli ordini romani, questo è uno che merita essere considerato e numerato infra quegli che furono cagione della grandezza di tanto imperio; perché senza uno simile ordine le cittadi con difficultà usciranno degli accidenti istraordinari. Perché gli ordini consueti nelle republiche hanno il moto tardo (non potendo alcuno consiglio né alcuno magistrato per se stesso operare ogni cosa, ma avendo in molte cose bisogno l'uno dell'altro, e perché nel raccozzare insieme questi voleri va tempo) sono i rimedi loro pericolosissimi, quando egli hanno a rimediare a una cosa che non aspetti tempo». O florentino voltará a salientar esta debilidade intrínseca das repúblicas em *D*, III, 9, M, p.214: «Nascene ancora le rovine delle cittadi, per non si variare gli ordini delle republiche co' tempi; [...] ma sono più tarde, perché le penono più a variare, perché bisogna che venghino tempi che commuovino tutta la republica; a che uno solo, col variare il modo del procedere, non basta» (A ruína das cidades resulta, ainda, de não se modificarem as instituições das repúblicas consoante os tempos; [...] mas *são mais lentas*, porque é necessário que venham tempos que abalem toda a república, circunstância em que um sozinho não basta para modificar o modo de proceder), it. nosso.

Enfoca-se aqui, de novo, o tópico da *temporalidade republicana*. Em *D*, I, 9, a diversidade de opiniões dos "muitos" fora elogiada por impedir a tomada de decisões irreflectidas que periclitassem um estado bem edificado. Essa característica das assembleias conferia às repúblicas clara vantagem sobre os principados (onde o governante isolado pode mais facilmente solapar os bons fundamentos do estado)[347]. Só que a complexidade — e consequente *lentidão* — da deliberação torna-se uma desvantagem em momentos de crise, quando os problemas enfrentados exigem pronta resposta. Para acautelar tais situações de urgência, a república, conforme anotou F. Del Lucchese, «deve ser capaz de *acelerar* o seu próprio ritmo vital e metabolismo político»[348]. Ora, apenas a instauração *ad tempus* da ditadura possibilita tal aceleramento. Paradoxalmente, os *molti* vêem-se obrigados a conceder largos poderes a um único indivíduo por forma a salvaguardar a continuidade da república. Posto que represente, no decurso *normal* da vida política, um factor de instabilidade, a impetuosidade autocrática revela-se imprescindível em *contextos de emergência*. O modo de governação principesco é assim incorporado no sistema republicano enquanto *instrumento excepcional de aceleração decisória*. No entanto, Maquiavel realça que a autoridade do *dictator* não é de todo discricionária:

> [...] *o Ditador era preposto a prazo, e não de maneira perpétua, com a estrita finalidade de obviar a causa que levou à sua criação*. A sua autoridade habilitava-o a deliberar, por si mesmo, os remédios contra esse urgente perigo; fazer tudo sem consulta; e punir quem quer que fosse sem direito a apelo. Mas *não podia fazer nada que implicasse uma modificação da constituição* — como seria o caso de retirar autoridade ao Senado ou ao Povo, desfazer as antigas instituições da cidade e impor outras novas.[349]

Portanto, nem a ditadura pode ser considerada um regime político (pois os regimes políticos não têm prazo de validade), nem o poder ditatorial é equiparável ao dum tirano ou rei absoluto (já que o ditador está adstrito à observância de certas condições previamente fixadas). Ao instituir essa *ordine*, a república reconhece as limitações do seu ritmo funcional, mas reconhece também a impossibilidade de antecipar todas as dificuldades futuras. Ou seja, a *dictatura* corresponde ao expediente legalmente *previsto* para ultrapassar contrariedades *imprevisíveis*[350]. Sempre que se lhe deparem circunstâncias extraordinárias cuja superação requeira medidas excepcionais, o estado deve eleger e investir, *voluntariamente*, determinado indivíduo no cargo de *dictator*: doutra sorte, as próprias circunstâncias se encarregarão de guindar a uma autoridade desmedida qualquer oportunista apostado em obtê-la *per fas et nefas*. Neste ponto, Maquiavel adopta uma

---

[347] *Vide supra*, capítulo 3.4.3.
[348] F. Del Lucchese, "Machiavelli and constituent power", cit., p.6.
[349] *D*, I, 34, M, p.116, it. nosso: «[...] il Dittatore era fatto a tempo, e non in perpetuo, e per ovviare solamente a quella cagione mediante la quale era creato; e la sua autorità si estendeva in potere diliberare per se stesso circa i rimedi di quello urgente pericolo, e fare ogni cosa sanza consulta, e punire ciascuno sanza appellagione: ma non poteva fare cosa che fussi in diminuzione dello stato; come sarebbe stato torre autorità al Senato o al Popolo, disfare gli ordini vecchi della città, e farne de' nuovi».
[350] F. Del Lucchese, "Machiavelli and constituent power", cit., pp.6-7.

estratégia argumentativa afim àquela desenvolvida nos capítulos *D*, I, 7-8. Assim como era preferível mediar legalmente a violência acusatória a consentir a propagação da calúnia, também agora é preferível instituir um ditador *publicamente regulado* a abrir caminho à captura *irregular* do poder:

> [...] quando, numa república, falta um símile expediente, é inevitável que se arruíne por respeitar as instituições, ou que as desrespeite para não se arruinar. Ora, numa república, é *desejável que não haja nada que apenas se possa debelar através de meios extraordinários* [*modi straordinari*], pois ainda que o procedimento extraordinário pudesse ser, nessa ocasião, benéfico, o exemplo dado seria prejudicial, porque criaria o hábito de desrespeitar as instituições por bem, e, mais tarde — sob esse pretexto — acabar-se-ia por subvertê-las com acintosos propósitos.[351]

5.4.2 Ditadura ou Tirania

Segundo Maquiavel, as situações-limite põem a república perante duas alternativas: tomar, de *motu proprio*, as medidas drásticas demandadas, ou abandonar essa responsabilidade a um *particular* empenhado em assumir, por sua iniciativa, as rédeas da situação. No primeiro caso, os órgãos políticos ordinários cedem uma parte da autoridade ao *dictator*, perdendo algumas das prerrogativas de que dispunham antes. Apesar de o recurso à ditadura parecer, em certos momentos históricos, *inevitável*, são as *ordini* normais que decidem, então, impor-se *livremente* restrições e delegar competências no ditador. Acresce que o cargo ditatorial se exerce nos termos da lei, sem que o seu titular possa abolir ou modificar a legislação vigente. Pelo contrário, quando a república — mais por negligência do que por convicta vontade — abre mão dos poderes *públicos* em favor de indivíduos ou facções ambiciosas, a ordem constitucional deixa de estar assegurada. Neste caso, o estado fica exposto não só às fatalidades que sobre ele se abatem, mas também aos abusos das forças *privadas* que admitiu no seu seio. Foi precisamente isso que aconteceu em Roma com a criação do decenvirato:

> Ao estabelecerem um Decenvirato, o Senado e o Povo cometeram erros gravíssimos: pois a despeito do que acima se disse acerca do Ditador — a saber, que os magistrados que se nomeiam a si mesmos, não os escolhidos pelo povo, são nocivos à liberdade —, *deve o povo, quando institui os magistrados, fazê-lo de molde que receiem tornar-se celerados* [*il popolo debbe, quando egli ordina i magistrati, fargli in modo che egli ebbino avere qualche rispetto a diventare scelerati*]. E, onde era mister apor-lhes uma guarda para os manter bons, os Romanos eliminaram-na [*e dove e' si debbe preporre loro guardia per*

[351] *D*, I, 34, M, p.117, it. nosso: «[...] quando in una republica manca uno simile modo, è necessario, o, servando gli ordini, rovinare, o, per non ruinare, rompergli. Ed in una republica non vorrebbe mai accadere cosa che con modi straordinari si avesse a governare. Perché, ancora che il modo straordinario per allora facesse bene, nondimeno lo esemplo fa male; perché si mette una usanza di rompere gli ordini per bene, che poi, sotto quel colore, si rompono per male». O título de *D*, I, 34 exprime eloquentemente a posição de Maquiavel sobre este assunto: «L'autorità dittatoria fece bene, e non danno, alla Republicana romana: e come le autorità che i cittadini si tolgono, non quelle che sono loro dai suffragi liberi date, sono alla vita civile perniziose» (De como a autoridade ditatorial fez bem, e não dano, à República romana; e de como a autoridade que os cidadãos agadanham por si mesmos — não aquela que se lhes concede por sufrágios livres — é perniciosa para a vida civil).

> *mantenergli buoni, i Romani la levarono*], fazendo dele o único magistrado em Roma, e suprimindo todos os outros [...].[352]

Nesta passagem, o florentino retoma e completa uma ideia que havia exposto alguns capítulos atrás:

> [...] se se cotejar a autoridade que tiveram os Decênviros com a que tinham os Ditadores, ver-se-á que a dos Decênviros era incomparavelmente maior. É que, uma vez criado o Ditador, os Tribunos, os Cônsules e o Senado mantinham a sua autoridade — nem sequer o Ditador lhes podia retirá-la. E embora pudesse destituir um cônsul ou senador, não estava autorizado a anular a ordem senatorial nem fazer novas leis. De modo que o Senado, os Cônsules e os Tribunos, conservando a sua autoridade, *operavam como uma guarda, impedindo-o de sair do recto caminho* [*venivano a essere come sua guardia, a farlo non uscire della via diritta*].[353]

Concluímos daqui que a ditadura se distingue do decenvirato seja pela sua duração, seja pela extensão dos poderes atribuídos, seja pelo controlo a que estava submetida. Ao passo que o mandato ditatorial expirava passados seis meses, o dos decênviros estendia-se por tempo indefinido. Demais, um ditador tinha apenas competências executivas e judiciais; já o decenvirato acumulava funções executivas, judiciais *e legislativas*. Nesse sentido, a posição dos decênviros assemelha-se à dum monarca absoluto — cuja soberania está acima da lei. Livres de restrições, os decênviros podiam ab-rogar a legislação antiga, decretar leis novas e, inclusive, refazer o ordenamento constitucional. Ora, nada disto se verificava quando um *dictator* tomava posse: durante a vigência da ditadura, as instituições republicanas pré-existentes (senado, cônsules e tribunato) não perdiam nenhuma das suas prerrogativas habituais. Aliás, passavam a ter a responsabilidade adicional de *vigiar a actuação do ditador*, mantendo-o no "recto caminho" (*via diritta*). É significativo que a expressão "guardia" volte a ser aqui utilizada, porquanto indica que a lógica do *mútuo controlo* e da *desocupação do poder* abrange até o estatuto excepcional da *dictatura*.

Aprofundando a analogia há pouco sugerida, parece-nos lícito alvitrar que a tirania está para a ditadura como as calúnias para as *accuse*: ambas são fruto duma demissão estatal; ambas espelham o triunfo do *privado* sobre *público* (ou melhor, da arbitrariedade sobre a ordem); ambas podem ser prevenidas mediante instituições devidamente aparelhadas. Mas a antecipação de semelhantes vicissitudes não é, *per se*, suficiente. Ao contrastar a ditadura com o decenvirato, Maquiavel mostra que a república deve precaver-

---

[352] *D*, I, 40, M, p.125, it. nosso: «Fecero il Senato ed il Popolo in questa creazione del Decemvirato errori grandissimi: perché, avvenga che di sopra si dica, in quel discorso che si fa del Dittatore, che quegli magistrati che si fanno da per loro, non quelli che fa il popolo, sono nocivi alla libertà; nondimeno il popolo debbe, quando egli ordina i magistrati, fargli in modo che gli abbino avere qualche rispetto a diventare scelerati. E dove e' si debbe preporre loro guardia per mantenergli buoni, i Romani la levarono, faccendolo solo magistrato in Roma, ed annullando tutti gli altri [...]».

[353] *D*, I, 35, M, pp.117-118, it. nosso: «[...] se si considerrà l'autorità che ebbero i Dieci, e quella che avevano i Dittatori, si vedrà, sanza comparazione, quella de' Dieci maggiore. Perché, creato il Dittatore, rimanevano i Tribuni, i Consoli, il Senato, con la loro autorità; né il Dittatore la poteva torre loro; e s'egli avessi potuto privare, uno del Consolato, uno del Senato, ei non poteva annullare l'ordine senatorio, e fare nuove leggi. In modo che il Senato, i Consoli, i Tribuni, restando con l'autorità loro, venivano a essere come sua guardia, a farlo non uscire della via diritta».

se tanto das dificuldades porvindouras quanto dos eventuais excessos daqueles encarregues de resolvê-las. Quer dizer, há que garantir que os titulares dos cargos públicos — mormente se receberem poderes especiais — estejam subordinados à mesma "necessidade" que determinou a criação desses cargos. Trata-se de engenhar mecanismos que constranjam os magistrados a cumprir o seu papel, impedindo a quebra dos limites que lhes foram adstritos. Noutros termos, trata-se de *instituir uma necessidade legal* (*necessità ordinata dalle leggi*), gerada *artificialmente* e inscrita na própria contextura dos órgãos políticos, com o objectivo de obrigar os magistrados a proceder de maneira "virtuosa" (*virtù ordinata*)[354]. Só assim é possível pôr a república a coberto dos perigos presentes sem comprometer a integridade futura das instituições.

[354] *Vide supra*, capítulo 2.2.

6. OS "ROSTOS" DO POVO

6.1 O carácter *fenoménico* do povo

A reflexão institucional de Maquiavel — cujas linhas mestras definimos nos capítulos precedentes — remete sempre, em última instância, para a esfera social da política. Com efeito, são as solicitações variáveis vindas de baixo que ditam a configuração, arranjo e funcionamento interno das *ordini* republicanas. Debalde, porém, tentaríamos extrair dos *Discorsi* um *conceito unitário de povo*. É que o *popolo* romano, semelhantemente à república, jamais se fixa numa forma estável: ele reveste aspectos diferentes, e até discrepantes, ao sabor da ocasião — surgindo, à vez, enquanto assembleia organizada, horda revolucionária, agrupamento contestatário, turba enfurecida, etc. A diversidade dos nomes que o secretário dá ao povo ("popolo", "plebe", "universale", "moltitudine", entre outros) comprova bem esse *polimorfismo*. De mais a mais, o povo romano não constitui sequer uma entidade permanente, dado que emerge de maneira *descontínua* ao longo da história, ora irrompendo pelas ruas em protesto, ora afluindo aos tribunais e comícios, ora eclipsando-se num conformismo passivo que, na prática, o desqualifica politicamente. Como assevera S. Visentin, «o povo só tem uma identidade e uma substância na medida em que se apresenta — tornando-se *visível* — na cena política»[355]. Por esta razão, falar dum povo ideal, abstracto ou jurídico é falar de uma pura quimera. Cabe, todavia, perquirir os moldes em que se processa o aparecimento efectivo do *povo concreto*.

Primeiramente, as manifestações do *popolo* nunca congregam a totalidade dos indivíduos. Mesmo quando a plebe abandonava Roma em massa, uma parcela apreciável da população (sobretudo de estirpe aristocrática) conservava-se na cidade, vincando destarte a sua discordância frente às reivindicações plebeias. Na verdade, o aparecimento do povo é forçosamente manifestação duma *parte*, e não do todo, pois a silhueta popular — para usar uma metáfora pictórica — apenas se destaca contra um pano de fundo contrastante (composto, no contexto romano, pelo senado, alinhado com os *grandi*). Mas além de lhe definirem, por oposição, os contornos próprios, são também os adversários do povo que testemunham a sua entrada em cena no *theatrum mundi*. Sem um "sujeito perceptivo" apto a reconhecê-lo, o povo não poderia existir enquanto fenómeno político. Em sentido inverso, é o povo quem empresta consistência ao bloco antipopular, cimentando-lhe a identidade e coesão interna. Note-se enfim que o *popolo*, quando se

[355] S. Visentin, "The Different Faces of the People", cit., p.369; "'Tenere animato l'universale': visibilità del popolo in Machiavelli", in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Tempo e Conflitto*, cit., p.278. A interpretação que aqui avançamos é, em boa medida, devedora dos estudos recentemente desenvolvidos por S. Visentin sobre este assunto.

manifesta, assume sempre uma *figura particular*, estando a sua actuação no domínio público inteiramente dependente da forma específica sob a qual aparece[356].

Contudo, não é por capricho que o povo "intermitente" toma, num dado momento, certa feição em lugar doutra; as variadas fisionomias do *popolo* são-lhe, ao contrário, imprimidas pelas diversas conjunturas históricas, *pro re nata*[357]. Ciente deste facto, o autor dos *Discorsi* recusa qualquer teorização do estado assente num entendimento essencialista, estático ou imutável da sociedade. Assim, refere S. Visentin, «Maquiavel transforma o tema clássico dos diferentes tipos de governo (monarquia, aristocracia e democracia) na análise das condições históricas e políticas específicas sob as quais o povo adquire uma determinada face»[358]. À comparação de esquemas constitucionais tipificados substitui-se, portanto, uma "fenomenologia" do povo destinada a perfilá-lo nos seus múltiplos modos de aparecer. Já não se trata de encontrar o modelo governativo ideal para uma comunidade ideal; trata-se de descrever o povo enquanto *fenómeno transitivo e cambiante*, isto é, enquanto agregado social formado por indivíduos mobilizados em torno de objectivos comuns, mas cuja unidade precária, sujeita à variação universal das coisas, se desfaz e refaz continuamente, apresentando aspectos tão dissemelhantes quanto as circunstâncias que lhe dão origem[359].

Ao ganhar visibilidade — ou seja, ao ganhar um rosto particular —, o povo deixa de ser uma mera ideia e passa a existir como agente político efectivo. Em todo o caso, o *popolo* romano retratado nos *Discorsi* não se confunde com o "povo omnipotente" que sustenta o edifício jurídico-constitucional das democracias modernas. Tornar-se visível significa conquistar o poder de intervir no espaço público, exprimir exigências e influenciar a condução do estado; mas significa também, por outro lado, ficar exposto a forças contrárias, fracturas internas e alterações conjunturais imprevisíveis. Todos estes factores podem, num ou noutro momento, comprometer o sucesso das iniciativas populares, restringindo de maneira considerável a margem de manobra do povo para modificar a realidade política na qual está inserido. Se quisermos caracterizá-lo adequadamente, desembaraçando-o da meada inextricável de ficções em que a modernidade o enredeou, devemos, pois, ter em vista a *finitude intrínseca ao seu aparecimento*.

Ora, o principal rosto popular é o do povo enquanto *plebe*. Nesta primeira variante, o *popolo* surge integrado no nexo opositivo que coloca fronte a fronte as duas agremiações constitutivas do corpo político: plebe e patrícios. Tais partidos nascem da conglomeração de indivíduos movidos por humores idênticos (num caso, o "desejo de dominar", no outro, o "desejo de não ser dominado"). Pese embora a turbulência social causada pelo dissenso

[356] Cf. *Id.*, "The Different Faces of the People", cit., p.369.
[357] Cf. *ibid.*, p.386.
[358] *Ibid.*
[359] Cf. *ibid.*, p.369.

entre as partes, Maquiavel advoga que a sua mútua oposição foi o nervo da república romana, tendo produzido e moldado as instituições sobre as quais a última repousava. Segundo ele, o perigo está em que o dissídio extravase os limites "civis" e degenere no confronto violento ou no domínio hegemónico dum dos partidos. Donde a necessidade de confiar à *plebe* a *guardia della libertà*: somente a plebe, mercê da índole não-excludente do desejo que a anima, pode receber a tutela do *vivere libero*. Encarado por este prisma, o povo afigura-se "classe universal". Mas a "universalidade" da plebe, há que dizê-lo, não faz dela a classe fadada a realizar a "emancipação total da sociedade", como se a luta da parte plebeia fosse travada em nome do todo. Tão-pouco seria aceitável atribuir à plebe o desígnio de abolir definitivamente as classes ou dissolver a ordem de coisas existente. A classe plebeia nunca reclama o estatuto de representante da colectividade; quando se insurge, fá-lo em nome próprio — só de modo indirecto e involuntário contribui para a preservação da liberdade colectiva. Demais, a contestação da plebe não visa extinguir as classes ou derrocar a república; visa, isso sim, proteger a sua autonomia contra os assaltos do apetite aristocrático. E ainda que a defesa da liberdade plebeia implicasse, por vezes, mudanças institucionais, essas alterações tinham por alvo conservar a integridade republicana, não subvertê-la. Escusamo-nos, no entanto, de detalhar o papel político da plebe na república romana, matéria já tratada anteriormente, e passamos, no que se segue, a esmerilar as restantes faces do povo.

6.2 *Vulgo*

6.2.1 A *verità effettuale* e os limites da acção principesca

O povo oferece, na óptica do príncipe, um aspecto peculiar: referimo-nos àquilo que o secretário chamava "il vulgo" (hodiernamente designado por "opinião pública"). Dentre todas as figuras pelas quais o povo se dá a conhecer, o *vulgo* é, sem dúvida, a mais difusa e etérea. O que não significa que os efeitos da sua manifestação sejam menos reais. Se assim fosse, dificilmente se compreenderia o porquê de Maquiavel ter construído, no *Principe*, uma autêntica *teoria da aparência política*, escanhoando a forma como a percepção vulgar interpreta, reage e condiciona o comportamento dos governantes. Pode mesmo dizer-se que o opúsculo dedicado a Lorenzo de' Medici nasce do cruzamento de dois olhares: o olhar inquisidor do vulgo, ao qual não escapa o mais pequeno gesto ou atitude principesca, e o olhar clínico do governante, atento ao contorno fluído da opinião pública. Para esquiçar o retrato do vulgo, convém então que nos coloquemos no ponto de vista do príncipe, acompanhando algumas passagens cruciais da sobredita obra.

Não raras vezes se tem epitetado Maquiavel de fundador da ciência política, paragonando-o a vultos precursores do positivismo como Galileu e Descartes, arautos duma nova racionalidade depurada das pré-concepções antigas. Na realidade, é fácil descobrir inúmeras afinidades entre o "método" empregue no *Principe* e o método cartesiano, como sejam a listagem exaustiva dos diferentes géneros de principado — que antecipa, em certa medida, a regra das enumerações completas — ou a necessidade de abandonar a "imaginação" para "ir atrás da verdade efectiva da coisa"[360] (*andare dietro alla verità effettuale delle cose*) — exigência que parece partilhar a suspeita geral da ciência moderna em relação às "aparências"[361]. Mas apesar dos paralelismos mencionados, até que ponto se pode incluir a obra que notabilizou o florentino no então nascente positivismo moderno?

Temos que avançar até ao capítulo XV do *Príncipe* para encontrar finalmente o esboço dum "método" (no sentido moderno do termo):

> Resta agora ver quais devem ser os modos e governos de um príncipe, quer com os súbditos, quer com os amigos. E porque sei que muitos escreveram sobre isto, receio que, escrevendo também eu, seja tido por presunçoso, mormente por me afastar, ao debater esta matéria, das ordens dos outros. Mas, tendo a minha intenção sido escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente *ir atrás da verdade efectiva da coisa* [*andare dietro alla verità effettuale della cosa*] do que da sua imaginação. Muitos imaginaram repúblicas e principados que não foram jamais vistos nem se soube se existiram de verdade. Porque é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a sua ruína do que a sua preservação [...].[362]

O que devemos entender, aqui, por "verdade efectiva da coisa" (*verità effettuale della cosa*)? Rejeitar a "imaginação" e as visões utópicas da política reduz-se tão-só a substituir a ideia de *bem* pela de *utilidade*? Rigorosamente falando, o príncipe não se pode orientar nem segundo valores morais nem segundo as regras da pura técnica governativa[363]. Como ficará claro, o capítulo XV assinala a ruptura do opúsculo com o género literário dos *specula principum*, mas demarca-o também das obras ligadas à "razão de estado". Ao invés de ser o produto imediato da virtude ou dum método, a "verdade efectiva" (ou "eficaz"[364]) dos governantes consiste na representação que deles fazem os respectivos súbditos[365]. Quer dizer, fora do espaço aberto da opinião *pública*, onde as suas acções são julgadas e adquirem

---

[360] *P*, XV, M, p.280.
[361] Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia em 'O Príncipe' de Maquiavel", *Ethics, Politics & Society: A Journal in Moral and Political Philosophy*, vol. 2, 2019, p.125 (de ora em diante, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia".
[362] *P*, XV, M, p.280 (DPA, p.185), it. nosso: «Resta ora a vedere quali debbano essere e' modi e governi di uno principe con sudditi o con gli amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi massime, nel disputare questa materia, dagli ordini degli altri. Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perservazione sua [...]».
[363] Cf. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p. 403.
[364] *Vide supra*, nota 143.
[365] Cf. *ibid.*, p.404.

um significado particular, as qualidades *privadas* do príncipe (sejam elas de ordem moral ou técnica) tornam-se politicamente irrelevantes[366]:

> Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe, e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras, digo que todos os homens, quando se fala deles, mormente os príncipes, *por estarem postos mais alto* [*per essere posti più alti*], *são referidos* [*sono notati*] por algumas destas qualidades que lhes acarretam censura ou louvor. E assim é que um *é tido* [*è tenuto*] por liberal, outro por mesquinho (...); um *é tido* [*è tenuto*] por dador, o outro por rapace (...). Eu sei que qualquer um admitirá que seria coisa muito louvável encontrar-se um príncipe com todas as supracitadas qualidades que são tidas por boas. Mas porque não se pode tê-las todas, (...) é necessário ele ser tão prudente que saiba fugir *à má fama* dos vícios que lhe tirariam o estado [...].[367]

Enquanto os tratadistas escolásticos verberavam as acções que não decorressem da virtude genuína do príncipe, agora a bondade principesca passa a ser indiferente, ou mesmo evitável, sempre que possa levar à perda do estado. Mas se o intento do secretário fosse excluir os valores da moral e introduzir, sem mais, uma arte de governar utilitarista, por que motivo teria consagrado os capítulos XV a XVIII ao exame crítico da compatibilidade entre as qualidades morais e as qualidades políticas? Quando declara que o príncipe deve saber «fugir à má fama dos vícios que lhe tirariam o estado», Maquiavel está a chamar a atenção para o facto de a *praxis* política ser indissociável do *ethos* específico de cada sociedade, não podendo, por isso, cingir-se à aplicação de certos princípios técnicos[368]. Dito doutra maneira, se o governante quiser conservar o poder vê-se obrigado a respeitar as leis morais, costumes e inclinações que moldam a sensibilidade do vulgo.

Ao contrário da "verdade das ciências naturais", a *verità effettuale* não é uma verdade "factual" nem radica em qualquer dado primário que vale por si mesmo: apenas existe por intermédio de outrem, no plano intangível da opinião colectiva[369] — daí a relevância dada pelo secretário à ideia de "reputação" (*reputazione*). De conseguinte, a principal novidade do conceito de "verdade efectiva" reside no nivelamento entre "ser" e "aparência". Conforme Maquiavel nos diz em *Discorsi*, I, 25, «a maioria dos homens aceita do mesmo modo o que parece e o que é, ou melhor, muitas vezes impressiona-se mais pelas coisas que parecem do que por aquelas que realmente o são»[370]. Ora, a prevalência do aparente sobre o real constitui uma condição geral das relações interpessoais, e sobretudo do inter-relacionamento governante-súbditos, onde o desempenho dos príncipes, «por estarem

[366] Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia", cit., p.128.
[367] *P*, XV, M, p.280 (DPA, p.186), it. nosso: «Lasciando, adunque, indrieto le cose circa uno principe imaginate, e discorrendo quelle che sono vere, dico che tutti gli uomini, quando se ne parla, e massime e' principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude. E questo è che alcuno è tenuto liberale, alcuno misero [...]; alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; [...]. E io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché le non si possono avere né interamente osservare, (..) gli è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelli vizii che li torrebbano lo stato [...]».
[368] Cf. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., pp.403-404.
[369] Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia", cit., p.128.
[370] *D*, I, 25, M, p.108: «[...] perché lo universale degli uomini si pascono così di quel che pare come di quello che è: anzi, molte volte si muovono più per le cose che paiono che per quelle che sono».

postos mais alto», é observado e avaliado sem cessar pelo vulgo. Ficar preso à "imaginação" da coisa equivale, portanto, a esquecer que a verdade dos governantes se encontra fora deles, dependendo da forma como os efeitos (*effettuale*) das suas acções são *publicamente percebidos*[371].

Em síntese, a identificação entre "ser" e "aparecer" impede-nos de diferenciar o *príncipe-objecto* do *príncipe-sujeito*[372]. Dado que o vulgo resulta duma amálgama de perspectivas, discursos e inclinações voláteis, o político nunca controla totalmente as consequências das medidas por si tomadas: é a opinião comum que, vendo-a e sentindo-a, decide do seu valor. Sendo assim, o saber da *verità effettuale* não pode ser equiparado a um simples conhecimento técnico. Ele aponta antes para a arte de dissemelhar aquilo que é controlável (as decisões políticas) daquilo que não o é (a reacção que essas decisões despertam).

6.2.2 O recontro do príncipe com o vulgo

No capítulo XVIII do *Principe*, o florentino desenvolve a chamada *teoria da fraude* (ou astúcia), segundo a qual o governante tem de «ser grande simulador e dissimulador» (*essere gran simulatore e dissimulatore*)[373] a fim de manter o poder. É devido às ideias aí apresentadas que alguns acusam Maquiavel de ter sido o pai das modernas técnicas de manipulação das massas. Todavia, em que medida se pode reduzir o *Principe* a um guia de ilusionismo político? Alterar a imagem pública ao longo do tempo implica, por força, ludibriar os governados ou escamotear uma verdade objectiva sob uma rede opaca de enganos? Só mediante o conceito de *verità effettuale* se pode esclarecer o alcance das recomendações contidas nesse capítulo decisivo que tantas e tão severas censuras mereceu.

Antes de averiguar, em *P*, XVIII, se é ou não aconselhável guardar a palavra dada, o secretário havia confrontando os atributos da *liberalidade* e da *parcimónia* (cap. XVI), seguindo-se-lhes os da *bondade* e da *crueldade* (cap. XVII). Quer num quer noutro caso, Maquiavel emprega o mesmo raciocínio: a verdade da rapacidade substitui-se à aparência de liberalidade quando descobrirmos que para dar é preciso tirar, impondo (por exemplo) pesados impostos; por outro lado, a aparente bondade cede lugar à verdade da crueldade quando percebemos que a recusa em aplicar certo castigo no momento adequado dá azo a infindáveis desordens. No fim do exame de cada uma das "virtudes" — a liberalidade e a bondade —, Maquiavel inverte o juízo inicial, mostrando como o príncipe que resiste à

[371] Cf. S. Visentin, "La virtù dei molti: Machiavelli e il republicanesimo olandese della seconda metà del Seicento", in F. Del Lucchese, L. Sartorello, e S.Visentin (a cura di), *Machiavelli: Imaginazione e contingenza*, cit., p.231.
[372] F. Frosini, "L'ambiguità del vero e il rischio della virtù", cit., p.61.
[373] *P*, XVIII, M, p.283.

tentação imediata da generosidade acaba por poder mostrar-se liberal para com o seu povo, e, similarmente, aquele que sabe "ser não bom" quando as circunstâncias o exigem acaba por poupar os seus súbditos a males maiores no futuro[374].

Se o secretário nos induz a admitir este raciocínio, é apenas para o refutar de seguida. Com efeito, ressalva C. Lefort, «o preconceito engana-nos; Maquiavel não pretende regressar do parecer ao ser: ele interroga o parecer na certeza de que o príncipe não existe senão para os outros, que o seu ser está *no exterior*. A sua crítica desenrola-se exclusivamente no plano das aparências»[375]. Assim, pese embora o título que o florentino lhe pôs — «De que modo deve ser mantida pelos príncipes a palavra dada» —, o fito do capítulo XVIII não é, como nos capítulos anteriores, desvendar o fundo imoral da "fidelidade aparente" e restabelecer aquilo que seria a "verdadeira fidelidade". Em vez disso, Maquiavel liga *directamente* o "vício" da astúcia à imagem da virtude[376]:

> A um príncipe não é, pois, necessário ter de facto todas as supracitadas qualidades, mas e realmente necessário *parecer tê-las*; atrever-me-ei, aliás, a dizer isto: tendo-as e observando-as sempre, elas são danosas, e, *parecendo tê-las*, são úteis, como parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo, mas ter o ânimo edificado de modo a que, precisando de não ser, tu possas e saibas tornar-te o contrário"[377].

Em termos políticos, o único atributo que conta verdadeiramente é a *astúcia* — ou antes, a capacidade para ostentar qualquer atributo conforme a necessidade. Astúcia e bondade não são, decerto, inconciliáveis, mas o seu encontro nasce duma coincidência feliz do ser e do parecer que nunca elide a diferença existente entre as primeiras[378]. Lembremos ainda que a *astúcia política* se demarca da *astúcia vulgar* porque não mira um fim determinado (o interesse pessoal do governante): a astúcia política, citando de novo Lefort, apresenta-se como a «arte de ligar cada acção particular e cada imagem que ela suscita a uma boa imagem do príncipe»[379]. O próprio Maquiavel recomenda: «Deve [...] um príncipe ter grande cuidado não lhe saia jamais da boca uma coisa que não esteja repleta das supracitadas cinco qualidades; e que, ao ouvi-lo e vê-lo, ele pareça todo piedade, todo fidelidade, todo integridade, todo humanidade, todo religião»[380].

Chegados aqui, importa questionar: o recurso à duplicidade faz do governante um trapaceiro (como increpavam os zoilos do *Principe*)? Há pelo menos dois passos no capítulo

---

374 Cf. C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p. 406.
375 *Ibid.*, p. 408.
376 Cf. *Ibid.*, pp. 412-413.
377 *P*, XVIII, M, p.284 (DPA, p. 197), it. nosso: «A uno principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che, avendole e osservandole sempre, sono dannose; e parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario».
378 Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia", cit., p.134.
379 C. Lefort, *Op. cit.*, p. 413.
380 *P*, XVIII, M, p.284 (DPA, p. 197): «Debbe, adunque, avere uno principe gran cura non gli esca mai di bocca una cosa che non sia piena della soprascritte cinque qualità; e paia, a vederlo e udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione».

XVIII que parecem corroborar esta ideia: o primeiro, quando o florentino afiança: «são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe enganar»[381]; e algumas linhas adiante, lê-se: «Os homens em geral julgam mais pelos olhos que pelas mãos, porque o ver toca a todos, sentir toca a poucos: todos vêem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és»[382]. Ora, o facto de os indivíduos julgarem mais pelos olhos do que pelas mãos não significa, como dilucida Merleau-Ponty, «que seja necessário ou mesmo preferível enganar, mas que, na distância e grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, feita de certos gestos e palavras, que os homens honram ou detestam cegamente»[383]. Se «todos vêem aquilo que tu pareces» e «poucos sentem aquilo que tu és», isso acontece porque as condições que presidem à comunicação política diferem daquelas que presidem à comunicação privada: para se relacionar com os súbditos, o príncipe deve obrigatoriamente usar dalgum exagero, encenação e teatralidade[384].

Mesmo que o povo tenda a deixar-se mistificar, tal mistificação é somente parcial, pois «nas acções de todos os homens, e mormente dos príncipes, em que não há um tribunal para onde reclamar, *olha-se é ao resultado* [*si guarda al fine*]»[385]. No âmbito da política só conta a verdade *efectiva*, e esta resume-se à forma como os súbditos representam os *efeitos* das acções principescas[386]. Em suma, defender que as qualidades políticas são o reflexo exacto das qualidades morais seria tão erróneo como acreditar que os governantes podem iludir a opinião pública a seu bel-prazer. Contra semelhantes enganos, Maquiavel adverte (no fim de *P*, XVIII) que «o vulgo prende-se é com o que *parece* e com o *desenlace das coisas* [*il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa*]. E no mundo não existe senão vulgo [*nel mondo non è se non vulgo*]»[387].

6.3 *Multidão*

6.3.1 A multidão como força insurreccional

Além da plebe e do vulgo, o povo surge ainda, na obra maquiaveliana, sob a figura da *multidão*. A *moltitudine*, genericamente considerada, corresponde ao povo em estado

[381] *P*, XVIII, M, p.283 (DPA, p.196): «(…) e sono tanto semplici gli uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna, troverrà sempre chi si lascerà ingannare».
[382] *P*, XVIII, M, p.284 (DPA, p.197): «E gli uomini, in universal, iudicano più agli occhi che alle mani; perche tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'[…]».
[383] M. Merleau-Ponty, "Note sur Machiavel", in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.214.
[384] Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia", cit., p.136.
[385] *P*, XVIII, M, p.284 (DPA, p.198), it. nosso: «[…] nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine».
[386] Cf. A. Pina, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia", cit., p.136.
[387] *P*, XVIII, M, p.284 (DPA, p.198), it. nosso: «[…] il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo […]».

bruto, espécie de magma instável propenso a convulsões tão fervorosas quanto efémeras: «por um lado, não há nada mais medonho do que uma multidão solta [...]; e, por outro, não há nada mais débil» (*D*, I, 57)[388]. Não será de estranhar, por isso, que Maquiavel declare "inútil" uma "multidão sem cabeça" (*una moltitudine sanza capo è inutile* [*D*, I, 44])[389]. Na falta dum líder capaz de conduzi-la, articulá-la e dar-lhe voz, a massa multitudinária — dada a sua efervescência interna — está fadada a desintegrar-se antes de produzir consequências políticas duráveis. Posto que fugaz, ela condensa as maiores virtudes e os piores vícios do povo. É esta natureza ambígua que explica a postura equívoca do secretário (ora apologética, ora condenatória) relativamente à *moltitudine*. Depois de termos substanciado as facetas negativas da multidão (instabilidade, amorfia, transitoriedade), centremo-nos nas suas facetas positivas.

Saliente-se desde já que a multidão opera, o mais das vezes, como uma *força insurrecional*, precipitando a queda de regimes corrompidos ou definhantes[390]. É dessa maneira que no-la descreve Maquiavel, *verbi gratia*, em *P*, VI, ao mencionar o ocaso da república teocrática de Savonorola, «o qual se arruinou com a suas instituições novas, *mal a multidão começou a não acreditar nele*» (*il quale ruinò ne' sua ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non credergli*)[391]. Idêntico sentido reaparece no segundo capítulo dos *Discorsi*, onde a *moltitudine* vem explicitamente associada a *períodos de transição política*:

> [...] quando os príncipes passaram a ser determinados por sucessão, e não por eleição, logo começaram os herdeiros a degenerar dos seus antecessores; [...] de guisa que, começando o príncipe a ser odiado e, por tal motivo, a sentir temor, assim que passava do medo às ofensas, rapidamente advinha a tirania. Daqui resultou, em seguida, o início da ruína e das conspirações e conjuras contra os príncipes, encabeçadas não por aqueles que eram tímidos ou fracos, mas por aqueles que se abalizavam na generosidade, grandeza de espírito, riqueza e nobreza [...]. *A multidão, consequentemente, seguindo a liderança destes homens poderosos, pegava em armas contra o príncipe* [*la moltitudine, adunque, seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe*] e, uma vez este destronado, entregava-se àqueles homens notáveis como seus libertadores.[392]

Logo adiante, lê-se:

> E esses, repudiando a ideia dum maioral único, constituíam eles próprios um governo; e, no princípio, tendo ainda presente na memória a experiência da passada tirania, governavam-se segundo as leis por si decretadas, pospondo o seu interesse pessoal à utilidade comum; [...]. Esta administração seria posteriormente entregue aos seus filhos,

[388] *D*, I, 57, M, p.140: «[...] non ci è cosa, dall'un canto, più formidabile che una moltitudine sciolta (...); e, dall'altra parte, non è cosa più debole [...]».
[389] *D*, I, 44, M, p.126.
[390] Cf. A. Knott, *The Multitude and Hegemony*, Brighton, University of Brighton, 2011, p.54.
[391] *P*, VI, M, p.265 (DPA, p.136), it. nosso.
[392] *D*, I, 2, M, p.80, it. nosso: «[...] si cominciò a fare il principe per successione, e non per elezione, subito cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi; [...] in modo che, cominciando il principe a essere odiato, e per tale odio a temere, e passando tosto dal timore all'offese, ne nasceva presto una tirannide. Da questo nacquero, appresso, i principii delle rovine, e delle conspirazioni e congiure contro a' principi; non fatte da coloro che fussono o timidi o deboli, ma da coloro che, per generosità, grandezza d'animo, ricchezza e nobilità, avanzavano gli altri; [...]. La moltitudine, adunque, seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe, e, quello spento, ubbidiva loro come a suoi libertatori».

> os quais, ignorando a variação da fortuna, não tendo jamais experimentado dificuldades, e não se satisfazendo com a igualdade civil, [...] transformaram um governo aristocrático num governo oligárquico, sem respeito pela civilidade; de jeito que, em breve tempo, lhes aconteceu o mesmo que havia acontecido ao tirano: *insatisfeita com o seu governo, a multidão dispôs-se a apoiar qualquer um que planeasse atacar tais governantes* [*infastidita da' loro governi, la moltitudine si fe' ministra di qualunque disegnassi in alcun modo offendere quelli governatori*]. *E, assim, prontamente surgiu alguém que, com a ajuda da multidão, os derrubou* [*e così si levò presto alcuno che, con l'aiuto della moltitudine, li spense*]. [...] tendo extinto o governo dos poucos e não querendo restaurar o governo do príncipe, voltaram-se, então, para o governo popular.[393]

Tudo se passa, portanto, como se o *popolo*, acompanhando a dissolução dos próprios órgãos governativos, tornasse ao seu estado mais simples e desestruturado a fim de reorganizar as instituições falidas. A. Knott observa perspicazmente que a *moltitudine* apenas intervém «na transição duma forma degenerada de governo para uma forma boa»[394] — num dos excertos citados, trata-se da passagem da tirania para a aristocracia; no outro, está em causa a passagem da oligarquia para a democracia. Pelo contrário, prossegue ainda o mesmo autor, «Maquiavel nunca alude à multidão quando discute a passagem das boas formas para as más»[395]. Contudo, as manifestações multitudinárias nem sempre têm um desfecho feliz: por vezes revertem em banhos de sangue, linchamentos bárbaros e outras cenas de arbitrária violência. Nas *Istorie fiorentine*, relatam-se dois episódios históricos que dão conta desse risco. O primeiro passa-se em Florença, e diz respeito às atrocidades cometidas contra os partidários do Duque de Atenas aquando da sua "expulsão" da cidade (1343):

> O rancor parece sem dúvida maior, e as feridas, mais profundas, quando se recupera uma liberdade do que quando essa liberdade é defendida. Messer Guglielmo e seu filho encontravam-se entre milhares dos seus inimigos. O filho não tinha ainda dezoito anos. Todavia, nem a sua idade, nem o seu aspecto, nem a sua inocência o puderam salvar da *fúria da multidão* [*furia della moltitudine*]. *Aqueles que não conseguiu ferir em vida, feriu depois de mortos, e, não satisfeita de destroçá-los pelo ferro, esfarrapou-os com as mãos e com os dentes* [*quelli che non poterono ferirgli vivi, gli ferirono morti; né saziati di straziargli con il ferro, con le mani e con i denti gli laceravano*].[396]

O segundo episódio dá-se em Milão, durante a revolta promovida pelo *condottiero* Gaspare da Vicomercato (1450):

---

[393] *D*, I, 2, M, p.80, it. nosso: «E quelli, avendo in odio il nome d'uno solo capo, constituivano di loro medesimi uno governo; e, nel principio, avendo rispetto alla passata tirannide, si governavono secondo le leggi ordinate da loro, posponendo ogni loro commodo alla commune utilità; [...]. Venuta dipoi questa amministrazione ai loro figliuoli, i quali non conoscendo la variazione della fortuna, non avendo mai provato il male, e non volendo stare contenti alla civile equalità, [...] feciono che d'uno governo d'Ottimati diventassi uno governo di pochi, sanza avere rispetto ad alcuna civilità; talché, in breve tempo, intervenne loro come al tiranno; perché, infastidita da' loro governi, la moltitudine si fe' ministra di qualunque disegnassi in alcun modo offendere quelli governatori; e così si levò presto alcuno che, con l'aiuto della moltitudine, li spense. [...] avendo disfatto lo stato de' pochi e non volendo rifare quel del principe, si volsero allo stato popolare».

[394] A. Knott, The Multitude and Hegemony, cit., pp.58-59.

[395] *Ibid*., p.59.

[396] *IF*, II, 37, M, p.686, it. nosso: «Appariscono senza dubbio gli sdegni maggiori, e sono le ferite più gravi, quando si recupera una libertà che quando si difende: furono messer Guglielmo e il figliuolo posti intra le migliaia de' nimici loro; e il figliuolo non aveva ancora diciotto anni; non di meno la età, la forma, la innocenza sua non lo poté dalla fúria della moltitudine salvare; e quelli che non poterono ferirgli vivi, gli ferirono morti; né saziati di straziargli con il ferro, con le mani e con i denti gli laceravano».

> [...] os milaneses caíram numa miséria quase total; abundava nessa cidade o número dos pobres, morrendo de fome pelas ruas. Começaram, pois, a surgir queixas e agitação em diversos lugares da cidade. E os magistrados, temendo o alvoroço popular, diligenciaram impedir os ajuntamentos. A multidão demora a dispôr-se para o mal, mas quando a ele se dispõe, qualquer pequeno evento chega para esporeá-la. [...] Razão pela qual toda a multidão — que esperava apenas ser esporeada — rapidamente pegou em armas, elegeu Gasparre da Vicomercato como seu caudilho, e deslocou-se até ao local onde os magistrados estavam reunidos. Uma vez aí chegada, *atirou-se a eles com tamanha violência que matou todos aqueles que não lograram fugir* [*nei quali feciono tale impeto che tutti quelli che non si poterono fuggire uccisono*] [...].[397]

Estes excertos denotam um realismo implacável, infirmando qualquer concepção romantizada da *moltitudine*. As mobilizações-relâmpago da multidão, por legítimas que sejam, têm consequências e desenlaces imprevisíveis: tanto podem abater regimes decadentes como descambar na mais atroz barbárie. Ainda assim, o secretário não deixará de exalçar, em *D*, I, 58, certas características gerais da *moltitudine*. Elogio esse que, dalgum modo, já se anunciava desde o segundo capítulo da obra, tendo em conta o papel atribuído ao fenómeno multitudinário na transição entre formas governativas.

6.3.2 *La moltitudine è più savia e più costante che uno principe*: inversão do preconceito tradicional contra a multidão

É seguro dizer que Maquiavel foi o primeiro pensador a questionar a presumida inépcia política da multidão[398]. E, tal como ocorre em diversos outros momentos, ele tem perfeita consciência da audácia do seu intento[399]. Isso não o demove, todavia, de tentar provar que os vícios exclusivamente imputados à *moltitudine* (instabilidade e inconstância) são, antes, defeitos *universais*:

> Digo, portanto, que *todos os homens em particular, e mormente os príncipes, podem ser acusados de incorrer na mesma falta que os escritores achacam à multidão*, porque qualquer indivíduo que não seja regulado por leis cometeria os mesmos erros de uma *multidão solta* [*moltitudine sciolta*].[400]

---

[397] *IF*, VI, 24, M, p.781, iálico nosso: «[...] i Milanesi erano condotti quase che in estrema miseria; e abondando quella città naturalmente di poveri, si morivano per le strade di fame; donde ne nascevano romori e pianti in diversi luoghi della città; di che i magistrati temevano forte, e facevano ogni diligenzia perché genti non si adunassero insieme. Indugia assai la moltitudine tutta a disporsi al male; ma quando vi è disposta ogni piccolo accidente la muove. [...] Per la qual cosa tutta la moltitudine, la quale non aspettava altro che essere mossa, fu in arme; e feciono capo di loro Gasparre da Vicomercato, e ne andorono al luogo dove i magistrati erano ragunati. Nei quali feciono tale impeto che tutti quelli che non si poterono fuggire uccisono; [...]».

[398] Cf. D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes: Espinosa e a Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p.370 (de ora em diante, *O Mais Natural dos Regimes*).

[399] *D*, I, 58, M, p.140: «Nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine, così Tito Livo nostro, come tutti gli altri istorici, affermano. [...] Io non so se io mi prenderò una provincia dura e piena di tanta difficultà, che mi convenga o abbandornarla con vergogna, o seguirla con carico; volendo difendere una cosa, la quale, come ho detto, da tutti gli scrittori è accusata» ("Nada é mais instável e inconstante do que a multidão" — di-lo o nosso Tito Lívio e todos os demais historiadores. [...] Ao preconizar algo que todos os escritores censuram, pergunto-me se não estarei a meter ombros a uma tarefa tão árdua e difícil que venha a ter de a abandonar com vergonha ou prossegui-la expondo-me à desaprovação).

[400] *D*, I, 58, M, p.140, it. nosso: «Dico, adunque, come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particularmente, e massime i principi; perche ciascuno, che non sia regolato dalle leggi, farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta».

Em princípio, nada distingue um governante despótico duma multidão desarvorada: ambos se comportam de maneira atrabiliária e volúvel, cedendo a impulsos instantâneos. O problema, segundo Maquiavel, é que as representações correntes da *moltitudine* baseiam-se apenas em *exemplos históricos negativos*:

> Aquilo que o nosso historiador [Tito Lívio] diz da natureza da multidão, não diz daquela que é regulada pelas leis, como era a romana, mas da *solta*, como era a siracusana — a qual cometeu os mesmos erros que cometem os *homens enfurecidos e soltos* [*uomini infuriati e sciolti*] [...]. Porém, a natureza das multidões não é de inculpar mais que a dos príncipes, porque *todos erram igualmente quando todos sem temor podem errar* [*tutti equalmente errano quando tutti sanza rispetto possono errare*].[401]

Assim sendo, as comparações estabelecidas entre multidões desenfreadas e príncipes probos são inaceitáveis[402]. Quaisquer indivíduos soltos da lei (*legibus soluti*) — príncipes incluídos — tendem ao excesso e à intempestividade[403]. Os teóricos que omitem este facto, fazem-no na mira de enaltecer, por contraste, o governo unipessoal. Mas Maquiavel vai mais longe, chegando mesmo a postular que um povo, seja em *circunstâncias normais* (isto é, quando observa os limites da lei), seja em *circunstâncias extraordinárias* (quando assume a forma de multidão solta), se revela a vários títulos *superior* ao príncipe[404]:

> Se pensarmos num príncipe obrigado às leis e num povo acorrentado a elas, ver-se-á *mais virtude* no povo do que no príncipe; se pensarmos num e noutro soltos, ver-se-á *menos erros* no povo do que no príncipe, e os erros daquele serão menores e terão maiores remédios.[405]

O florentino avança um conjunto de motivos para justificar semelhante juízo. No atinente a um *povo respeitador das leis*, destaca a sua gratidão[406]; a capacidade de fazer prognósticos assombrosamente acertados ("*Vox populi, vox Dei*")[407]; a tendência para perfilhar as opiniões mais sólidas[408]; a faculdade de discernir e escolher os melhores

---

[401] *D*, I, 58, M, p.141, it. nosso: «Ma quello che lo istorico nostro dice della natura della moltitudine, non dice di quella che è regolata dalle leggi, come era la romana; ma della sciolta, come era la siragusana: la quale fece quegli errori che fanno gli uomini infuriati e sciolti [...]. Però non è più da incolpare la natura della moltitudine che de' principi, perché tutti equalmente errano, quando tutti sanza rispetto possono errare».
[402] Cf. D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.372.
[403] Cf. *ibid.*
[404] Cf. *ibid.*, pp.372-373.
[405] *D*, I, 58, M, p.142, it. nosso: «Se, adunque, si ragionerà d'un principe obligato alle leggi, e d'uno popolo incatenato da quelle, si vedrà più virtù nel popolo che nel principe: se si ragionerà dell'uno e dell'altro sciolto, si vedrà meno errori nel popolo che nel principe; e quelli minori, ed aranno maggiori rimedi».
[406] *D*, I, 58, M, p.141, it. nosso: «[...] un principe, scioloto dalle leggi, sarà ingrato, vario ed imprudente più che un popolo» ([...] um príncipe solto das leis será mais *ingrato*, caprichoso e imprudente do que um povo).
[407] *D*, I, 58, M, p.141: «Ma quanto alla prudenzia ed alla stabilità, dico, come un popolo è più prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. E non sanza cagione si assomiglia la voce d'un popolo a quella di Dio: perché si vede una opinione universale fare effetti maravigliosi ne' pronostichi suoi; talché pare che per oculta virtù ei prevegga il suo male ed il suo bene» (Mas quanto à prudência e à estabilidade, digo que um povo é mais prudente, mais estável e de melhor julgamento do que um príncipe. E não é por acaso que se equipara a voz do povo à voz de Deus, porque se constata que uma opinião universal produz efeitos espantosos nos seus prognósticos — como se, por oculta virtude, previsse o seu mal e o seu bem).
[408] *D*, I, 58, M, p.141: «Quanto al giudicare le cose, si vede radissime volte, quando egli ode duo concionanti che tendino in diverse parti, quando ei sono di equale virtù, che non pigli la opinione migliore [...]» (Quanto ao julgamento das coisas, raríssimas vezes acontece que o povo, ouvindo dois oradores de igual virtude, mas com opiniões diferentes, não escolha a melhor delas [...]).

magistrados[409]; a firmeza de convicções[410]; etc. Por outro lado, lembra que um príncipe desbragado, diferentemente da *moltitudine sciolta*, não pode ser chamado à razão de nenhuma maneira[411]; refere também que, num estado onde reina a licença multitudinária, temem-se sobretudo os males futuros (já no contexto de uma tirania principesca, temem-se os males presentes)[412]; e, por último, faz notar que a crueldade da multidão se dirige àqueles que atentam contra o bem comum, enquanto que a crueldade do príncipe é exercida contra aqueles que ameaçam o seu próprio bem[413].

Evidentemente, Maquiavel não quer com isto apelar ao estabelecimento dum "estado multitudinário". A *moltitudine*, sem embargo das vantagens elencadas, constitui, por definição, um fenómeno passageiro: tão rápido como aparece, desaparece. Nessa medida, seria irrazoável supô-la apta a formar um regime político durável. Contudo, a república idealizada nos *Discorsi* conserva pelo menos uma característica fundamental da multidão: a sua intrínseca *multiplicidade*. De resto, para sermos rigorosos, devemos reconhecer que todas as manifestações do povo partilham esse traço comum. Mas a multiplicidade é particularmente conspícua na massa multitudinária, onde as opiniões, desejos e ideias, embora mais erráticas, são também menos coincidentes. Se a república romana resistiu tantos séculos, reinventando-se a cada nova contrariedade, foi por ter sabido aproveitar a "diversidade dos cidadãos" como *mola propulsora da inovação política*. Este liame entre a variedade social e a adaptabilidade republicana será abordado em *D*, III, 9:

> [...] uma república tem mais vida [*maggiore vita*], e goza mais prolongadamente duma boa fortuna do que um principado, porque pode *acomodar-se melhor do que um príncipe à diversidade dos tempos* [*meglio accomodarsi alla diversità de' temporali*], graças à *diversidade dos cidadãos que há nela* [*diversità de' cittadini che sono in quella*]. É que um homem acostumado a proceder de certo modo nunca muda [...], e é inevitável que se arruíne quando os tempos se tornam desconformes com o seu modo de agir.[414]

---

[409] *D*, I, 58, M, p.141: «Vedesi ancora, nelle sue elezioni ai magistrati, fare, di lunga, migliore elezione che un principe [...]» (Constata-se ainda, no que toca à eleição dos magistrados, que as suas escolhas [do povo] são, de longe, melhores do que as dum príncipe [...]).

[410] *D*, I, 58, M, p.141: «Vedesi uno popolo cominciare ad avere in orrore una cosa, e molti secoli stare in quella opinione: il che non si vede in principe» (Vê-se um povo começar a ter aversão a uma coisa, e manter durante muitos séculos a sua posição — o que não se aplica aos príncipes).

[411] *D*, I, 58, M, p.142: «[...] a un popolo licenzioso e tumultuario, gli può da un uomo buono essere parlato, e facilmente può essere ridotto nella via buona: a un principe cattivo non è alcuno che possa parlare, né vi è altro rimedio che il ferro» ([...] a um povo licencioso e tumultuário, é possível fazer ouvir a voz de um homem bom e ser facilmente reconduzido à boa senda; a um príncipe perverso, ninguém pode dirigir a palavra, e, para ele, não há outro remédio senão o ferro).

[412] *D*, I, 58, M, p.142: «[...] Quando un popolo è bene sciolto, non si temano le pazzie che quello fa, né si ha paura del male presente, ma di quel che ne può nascere [...]. Ma ne' principi cattivi interviene il contrario: che si teme il male presente, e nel futuro si spera [...]» (Quando um povo está completamente descontrolado, não se temem as suas loucuras nem o mal presente, mas sim os males que daí podem advir [...]. No caso dos príncipes perversos dá-se exactamente o oposto: teme-se o mal presente e olha-se o futuro com esperança [...]).

[413] *D*, I, 58, M, p.142: «[...] Le crudeltà della moltitudine sono contro a chi ei temano che occupi il bene commune: quelle d'un principe sono contro a chi ei temano che occupi il bene proprio» (A crueldade da multidão orienta-se contra aqueles que ela teme que se apropriem do bem comum; a do príncipe é contra quem ele teme que se aproprie do seu próprio bem).

[414] *D*, III, 9, M, p.213, it. nosso: «[...] una republica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato; perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, [...]; e conviene di necessità che, quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini».

6.4 *Facção*

6.4.1 A contenda da Lei Agrária: do *combate por necessidade* ao *combate por ambição*

Por fim, falta anatomizar a face *sectária* do povo, ou seja, aquela figura cuja emergência traz o desconjuntamento do próprio *popolo* enquanto unidade política. Ao revés do que acontece com as restantes feições populares (plebe, vulgo, multidão), Maquiavel traça um perfil inteiramente negativo da *seita* (*setta*) ou *facção*. Recordemos que os tumultos plebeus, não obstante a gritaria, o alvoroço das ruas, o condicionamento do comércio, etc., saldavam-se — via de regra — na aprovação de *leggi* e *ordini* a favor da liberdade colectiva. Do mesmo modo, o furor multitudinário desabava, por norma, sobre os inimigos do *bene commune*. Já as seitas, pelo contrário, amatilham-se em torno de interesses particulares, melhor ou pior definidos. Ao passo que a *moltitudine* se oferecia como forma germinal de povo, a *setta* oferece-se como uma sua "hiper-sofisticação". Tanto assim que as lutas faccionais só eclodem em estádios adiantados da evolução histórica dum regime (conforme se constata quer no caso romano, quer no caso florentino). Mais especificamente, as *sette* surgem quando o *popolo* passa a comportar-se de maneira idêntica à dos *grandi*, fragmentando-se numa multiplicidade de corpos independentes que disputam a posse de bens materiais e/ou honrarias. De acordo com o secretário, foi isso que sucedeu durante a contenda da Lei Agrária (*D*, I, 37). Veremos agora quais as causas e consequências desse prélio sectário.

Identicamente a outros capítulos da obra, *D*, I, 37 abre com uma tese de alcance universal:

> [...] sempre que os homens deixam de *combater por necessidade* [*combattere per necessità*], começam a *combater por ambição* [*combattono per ambizione*] — a qual é tão poderosa no peito dos homens, que, ascendam a que cargo ascenderem, nunca os abandona. A razão disto está no facto de a natureza ter criado os homens de modo que *possam desejar tudo, mas não possam obter tudo*. De jeito que, sendo sempre maior o desejo do que a capacidade para adquirir, daí resulta o descontentamento relativamente ao que se possui e a escassa satisfação que propicia.[415]

De seguida, Maquiavel aplica esta ideia geral ao episódio histórico concreto da Lei Agrária:

> Fiz este discurso porque à Plebe romana não bastou assegurar-se contra os nobres através da criação dos Tribunos, desejo ao qual foi *constrangida pela necessidade* [*costretta per*

[415] *D*, I, 34, M, p.119, it. nosso: «[...] qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione; la quale è tanto potente ne' petti umani, che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo, che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne resulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso».

> *necessità*]. Mal viu satisfeito esse desejo, começou a *combater por ambição*, pretendendo partilhar com a nobreza as *honras e a propriedade* [*onori e le sustanze*] como coisas estimadas acima de todas as outras pelos homens.[416]

Dada a posição política que ocupa, a plebe raramente tem ensejo de dar velas à ambição; limita-se a desejar *não ser dominada*. No entanto, nada impede que o *umore* plebeu se positive em apetite de *honras e bens materiais* caso deixe de estar "constrangido pela necessidade"[417]. Atendendo à força irresistível da avidez, T. Berns ressalta que «o desejo nunca pode ser definido, *a priori*, como bom ou mau»[418]. Para prevenir tanto os desmandos aristocráticos quanto os desvarios populares, é mister contrapor à insaciabilidade da ambição a inclemência duma necessidade gerada *artificialmente* (leia-se, *institucionalmente*). Até certo momento, a república romana logrou manter o dissídio partidário dentro dos confins "civis" mediante essa *necessità ordinata dalle leggi*. Mas os "virtuosos constrangimentos"[419] que obviavam os transvios das partes antagónicas foram sendo pouco a pouco afrouxados, deixando campo aberto a disputas republicidas similares à ocorrida por causa da Lei Agrária. No entender do florentino, tais *formas abastardadas de conflito* caracterizam-se fundamentalmente pelo uso da *violência*, pelo emprego de *meios privados* e pelo surgimento de *cabecilhas faccionais*:

> [...] esta lei [a Lei Agrária] ficou como que adormecida até ao tempo dos Gracos. Tendo, então, sido por eles avivada, arruinou por completo a liberdade romana, porque encontrou os seus opositores com redobrado poder. Em virtude disso, acendeu-se um tal ódio entre a Plebe e o Senado que *ambos lançaram mão das armas e ambos fizeram correr muito sangue* [*si venne nelle armi ed al sangue*], ao arrepio dos *modos e costumes civis* [*modo e costume civile*]. Desta sorte, não podendo os magistrados *públicos* remediar a situação nem esperando nenhuma das *facções* [*fazioni*] que o fizessem, recorreram aos remédios *privados*, e cada um dos partidos procurou encontrar um *chefe* que o defendesse.[420]

A crise da Lei Agrária evidencia, portanto, a ligação causal das seitas com a guerra civil. Ora, conquanto repudie francamente a *violência* deflagrada por essa lei, Maquiavel concede que «é tamanha a ambição dos grandes que se não for por diversas vias e de diversos modos contrariada numa dada cidade rapidamente precipita a sua ruína»[421]. Quer dizer, há sempre o risco de o conflito tumultuário resvalar para o conflito armado, mas é preferível correr esse risco a transigir com a irrefreável avidez aristocrática. O capítulo em

---

[416] *D*, I, 37, M, p.119: «Questo discorso ho fatto, perché alla Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, al quale desiderio fu costretta per necessità; ché lei, subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere con la Nobilità dividere gli onori e le sustanze, come cosa stimata più dagli uomini».

[417] *Vide supra*, capítulo 5.2.3.

[418] T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.163.

[419] *Vide supra*, capítulo 3.2.

[420] *D*, I, 37, M, p.120, it. nosso: «[...] questa legge stette come addormentata infino ai Gracchi; da' quali essendo poi svegliata, rovinò al tutto la libertà romana; perché la trovò raddoppiata la potenza de' suoi avversari, e si accese, per questo, tanto odio intra la Plebe ed il Senato, che si venne nelle armi ed al sangue, fuori d'ogni modo e costume civile. Talché, non potendo i publici magistrati rimediarvi, né sperando più alcuna delle fazioni in quegli, si ricorse ai rimedi privati, e ciascuna delle parti pensò di farsi uno capo che la difendesse».

[421] *D*, I, 37, M, p.120: «[...] perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina».

apreço confirma, pois, algo que já se intuía desde o início do livro primeiro dos *Discorsi*: além de certo limiar, os tumultos populares escapam à regulação das instituições, ganhando vida própria[422]. Daí o seu potencial ambivalente, a um tempo criativo e destrutivo, que faz do projecto republicano um salto no escuro tão arriscado quanto inevitável.

Todavia, os surtos faccionais não trazem apenas o perigo duma escalada violenta do dissídio, trazem também a ameaça de *tirania*. Efectivamente, a pulverização dos núcleos de poder social e correlativo descrédito dos magistrados públicos (descrédito esse motivado pela sua ineficácia ante situações críticas) geram um ambiente favorável aos pescadores de águas turvas, isto é, àqueles agitadores cabotinos que conquistam uma autoridade desmedida por via de falsas promessas ou manobras políticas habilidosas[423]. A conjuntura histórica na qual adveio o decenvirato de Ápio Cláudio (*D*, I, 40) ilustra bem essa afinidade entre o esboroamento sectário do povo e a captura tirânica do estado:

> Por aqui se vê, em primeiro lugar, que o percalço da criação em Roma da dita *tirania* resultou das mesmas causas que levam ao aparecimento da maior parte das tiranias, a saber, o *excessivo desejo de ser livre da parte do povo* [*troppo desiderio del popolo, d'essere libero*] e o *excessivo desejo de comandar da parte dos nobres* [*troppo desiderio de' nobili, di comandare*]. E, quando não chegam a acordo quanto à feitura duma *lei a favor da liberdade*, preferindo um dos partidos *favorecer determinado indivíduo* [*favorire uno*], rapidamente se dá a instauração da *tirania*. Acordaram o povo e os nobres de Roma a criação do Decenvirato e atribuir-lhe grande autoridade movidos, de um lado, pelo desejo de extinguir o cargo consular, do outro, pelo desejo de extinguir o cargo tribunício.[424]

Neste trecho, Maquiavel alerta para a sempre iminente possibilidade de os excessos desiderativos romperem o "equilíbrio desequilibrado" de que depende a manutenência do *vivere libero*. Seja como for, o relato da ascensão e queda de Ápio Cláudio demonstra a astenia dos regimes nascidos da avidez política: todos os intervenientes no episódio — povo, nobres e o próprio Ápio Cláudio — acabaram rapidamente numa situação pior do que aquela em que se encontravam quando, levados pela ânsia de poder, concertaram o estabelecimento do decenvirato. Mercê das então ainda robustas *ordini* republicanas, Roma pôde absorver o impacto provocado pela tirania decênvira e voltar ao *dirrito cammino*. Conforme veremos adiante, o mesmo não se verificou em Florença durante crises congéneres.

---

[422] *Vide supra*, capítulo 4.3.2.
[423] *Vide supra*, capítulo 5.4.2.
[424] *D*, I, 40, M, p.124, it. nosso: «Notasi adunque, per questo testo, in prima, essere nato in Roma questo inconveniente di creare questa tirannide, per quelle medesime cagioni che nascano la maggior parte delle tirannidi nelle città: e questo è da troppo desiderio del popolo, d'essere libero, e da troppo desiderio de' nobili, di comandare. E quando e' non convengano a fare una legge in favore della libertà, ma gettasi qualcuna delle parti a favorire uno, allora è che subito la tirannide surge. Convenono il popolo ed i nobili di Roma a creare i Dieci, e crearli con tanta autorità, per il desiderio che ciascuna delle parti aveva, l'una di spegnere il nome consolare, l'altra il tribunizio».

6.4.2 A revolta dos *Ciompi* e a *parte* que quer tornar-se *todo*

Se os *Discorsi* ventilam pontualmente o problema da divisão sectária, as *Istorie fiorentine* dedicam-lhe uma longa, aturada e complexa análise. Esta última obra dir-se-ia, até, uma verdadeira crónica das lutas faccionais que permearam a atribulada história de Florença. Ora, entre as infindas contendas aí surgidas, nenhuma se afigura tão marcante ou disruptiva quanto a revolta dos *Ciompi* (1378). Numa cidade cuja vida social estava subordinada a uma férrea ideologia mercantilista, é fácil imaginar o horror da elite aristocrático-burguesa perante um levantamento em massa da arraia miúda (*popolo minuto*). Mais tarde, os "historiadores orgânicos" ao serviço do regime[425] dariam expressão a esse sentimento, descrevendo a revolta como uma insídia diabólica, como um castigo divino ou como o resultado duma trama conspiratória[426]. G. Bock anota que Maquiavel, dissemelhando-se da historiografia florentina precedente, foi o primeiro autor que ousou investigar as causas de tal acontecimento traumático «não em termos *morais*, mas *políticos*»[427], olhando sobretudo às precárias condições de trabalho dos amotinados. Na sua maioria braceiros e pequenos mesteirais, os *ciompi* formavam uma classe laboral marginalizada pelo sistema corporativo vigente. Existiam, naquele tempo, vinte e uma corporações em Florença: sete *Arti maggiori*, reservadas a uma pequena casta proto-capitalista, e catorze *Arti minori*, compostas por artesãos e diversos outros trabalhadores manuais qualificados. Contudo, grande parte da população, mormente indivíduos empregados na indústria de lanifícios, não tinha representantes laborais[428], permanecendo, consequentemente, exposta aos abusos do patronato:

> [...] na instituição das guildas corporativas [*i corpi delle Arti*], muitas das actividades em que se ocupavam a arraia miúda [*popolo minuto*] e a ínfima plebe [*plebe infima*] ficaram sem guildas próprias, subordinadas a diferentes corporações consoante o tipo de actividade exercida. Assim, quando não estavam satisfeitas com o seu trabalho ou eram, dalgum modo, maltratadas pelos seus patrões, não tinham a quem recorrer senão ao magistrado da guilda sob cuja tutela se encontravam — magistrado esse que não lhes fazia a devida justiça. E, entre todas as guildas, aquela que incluía, e inclui, um maior número destes subordinados [*sottoposti*] era, e continua a ser, a guilda da Lã.[429]

Num primeiro estágio, os tumultos "operários" forçaram as estruturas dirigentes a ceder às reivindicações feitas: autorizou-se, finalmente, a constituição de três novas *Arti*

---

[425] Referimo-nos, nomeadamente, a Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini.
[426] Y. Winter, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", *Political Theory*, vol. 40, nº 6, 2012, p.737. Cf. ainda *supra*, capítulo 4.2.2.
[427] G. Bock, "Civil discord in Machiavelli's 'Istorie Fiorentine'", cit., p.194.
[428] Cf. Y. Winter, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", cit., p.740. *Vide*, ainda, J. M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, cit., pp.157-160.
[429] *IF*, III, 12, M, p.700: «[...] perché nello ordinare i corpi delle Arti molti di quelli esercizi in ne' quali il popolo minuto e la plebe infima si affatica sanza avere corpi di Arti proprie restorono, ma a varie Arti, conformi alle qualità delli loro esercizi, si sottomessono, ne nasceva che quando erano o non sodisfatti delle fatiche loro, o in alcun modo dai loro maestri oppressati, non avevano altrove dove rifuggire che al magistrato di quella Arte che gli governava; dal quale non pareva loro fusse fatta quella giustizia che giudicavano si convenisse. E di tutte le Arti, che aveva e ha più di questi sottoposti, era ed è quella della lana [...]».

para defesa dos *sottoposti*; impuseram-se, outrossim, quotas de produção mínima destinadas a reduzir o desemprego; aboliram-se os odiados *forestiere* (juízes com poder policial discricionário sobre os trabalhadores dos lanifícios); implementaram-se várias medidas de alívio fiscal do *popolo minuto*; etc[430]. Só que, a despeito das conquistas alcançadas, os revoltosos achavam que o governo revolucionário chefiado por Michele di Lando não fora suficientemente longe na reforma estatal[431]. Assistiu-se, então, a um recrudescimento do conflito que desfecharia (dois meses após os motins iniciais) no embate armado da Piazza Santa Maria Novella[432]. Essa *proclividade violenta* está bem patente no emblemático discurso pronunciado pelo *ciompo* anónimo:

> Se atentarem no modo de proceder dos homens, perceberão que todos aqueles que adquiriram grandes riquezas e grande poder o obtiveram através da *fraude ou da força*. Depois, a fim de ocultar a fealdade dos seus actos, mascararam com o falso título de ganhos aquelas coisas que usurparam mediante o *engano ou a violência*. [...] Devemos, portanto, *usar a força quando se oferece ocasião* [*usare la forza quando ce ne è data occasione*]; e não nos poderia ser oferecida melhor ocasião do que esta, já que os cidadãos permanecem desunidos, a Senhoria [*Signoria*] indecisa, e os magistrados apavorados, de maneira que podem ser facilmente *esmagados* [*opprimere*] antes de se unirem e chegarem a acordo [...]. Sei que este lance pode ser audacioso e perigoso; mas *quando a necessidade a exige* [*dove la necessità strigne*], a audácia é tida por prudência [...].[433]

Muito se tem discutido qual a verdadeira posição do secretário acerca deste alevante, especialmente no que respeita à segunda vaga revolucionária acima mencionada[434]. Por um lado, Maquiavel censura a "arrogância", "presunção" e "insolência" (*IF*, III, 17) dos insurrectos; por outro, insere a revolta dos *Ciompi* no quadro duma luta política feroz, alheia a qualquer valor moral, onde reina apenas o direito do mais forte. Ora, sob certo ponto de vista, a situação dos *Ciompi* era realmente comparável à dum príncipe novo, pois assim como o último devia fazer o que fosse preciso para consolidar o seu domínio num território recém-conquistado, assim os primeiros deviam usar todos os meios possíveis para conseguir o seu intento[435]. Nesse sentido aponta, aliás, a *terminologia* empregue pelo *ciompo* anónimo, pejada de inequívocas alusões ao universo conceptual do *Principe* (a

---

[430] Cf. S. K. Cohn, *Lust for Liberty: The Politics of Social Revolution in Medieval Europe, 1200-1425: Italy, France and Flandres*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, pp.59-60; J. M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, cit., pp.163-164.

[431] Cf. Y. Winter, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", cit., p.742.

[432] J. M. Najemy, *A History of Florence 1200-1575*, cit., p.166.

[433] *IF*, III, 13, M, p.701, it. nosso: «Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cosse, di poi, ch'eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celerare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestono. [...] Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data occasione: la quale non può essere a noi oferta dalla fortuna maggiore, sendo ancora i cittadini disuniti, la Signoria dubia, i magistrati sbigottiti; talmente che si possono, avanti che si unischino e fermino l'animo, facilmente opprimere; [...]. Io confesso questo partito essere audace e pericoloso; ma dove la necessità strigne è l'audacia giudicata prudenza [...]».

[434] *Vide* Y. Winter, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", cit., pp.743-745.

[435] *P*, VII, M, p.268 (DPA, p.146), it. nosso: «Chi, adunque, iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici, guadagnarsi degli amici, vincere o per forza o per fraude, [...] spegnere quelli che ti possono o debbono offendere, innovare con nuovi modi gli ordini antiqui, [...]» (Quem, por conseguinte, julga necessário no seu *principado novo* precaver-se dos inimigos e ganhar amigos; *vencer pela força ou pela fraude*; [...] *aniquilar aqueles que te podem ou devem ofender*; inovar com novos modos as ordens antigas [...]).

imprescindibilidade da fraude e da força, o encontro com a ocasião, o elogio da audácia, etc.). Se os revoltosos pegaram em armas contra o regime instalado, arriscando uma pena pesada e a própria vida, foi porque a *necessidade* a isso os obrigou[436]. A denúncia das burlas, roubos e pilhagens praticadas durante a "acumulação primitiva" da propriedade sugere, inclusive, que a *violência* dos amotinados vinha tão-só corrigir as injustiças passadas, restituindo à classe trabalhadora aquilo que lhe fora ilegitimamente extorquido. Do que foi dito se infere, portanto, que Maquiavel aceita, ou ao menos compreende, a tática adoptada pelos *Ciompi* na fase mais radical da revolta. Em rigor, aquilo que o florentino critica nesse movimento revoltoso não são tanto os seus *meios*, mas os seus *fins*.

A dada altura, o objectivo dos rebelados deixou de ser a melhoria das condições político-laborais e passou a ser o *domínio absoluto do estado*. Se quiséssemos exprimir esta mudança nos termos da teoria humoral antes tratada, diríamos que os *Ciompi*, inicialmente uma agremiação mobilizada pelo *desejo de não ser dominada*, transformou-se numa *seita* movida pelo *desejo de dominar*, isto é, numa "parte que queria tornar-se o todo"[437]. Já não lhes bastava a mera redistribuição do poder e da riqueza da cidade; julgando-se invencíveis, pretendiam aniquilar totalmente os seus adversários. Aí reside, segundo Maquiavel, a principal diferença entre o conflito civil romano e as lutas faccionais florentinas: em Roma, os confrontos terminavam na aprovação de leis a prol da república; em Florença, implicavam o esmagamento do partido derrotado, com o *exílio* e *morte* de inúmeros cidadãos (não só a revolta dos *Ciompi*, mas todas as contendas florentinas tiveram este trágico epílogo):

> Diversidade de efeitos que foi causada pelos diversos fins visados por esses dois povos. É que o povo romano desejava compartilhar as honras supremas com os nobres, enquanto que o povo florentino combatia para se *manter sozinho no governo* [*per essere solo nel governo, sanza che i nobili ne participassero, combatteva*], sem que os nobres dele participassem. E como o desejo do povo romano era mais razoável, as ofensas aos nobres eram mais suportáveis, de maneira que a nobreza cedia facilmente e sem pegar em armas. Assim sendo, após alguns diferendos [*dispareri*], chegava-se a acordo quanto a uma lei que satisfizesse o povo e conservasse a dignidade dos nobres [*una legge dove si sodifacesse al popolo, e i nobili nelle loro dignità rimanessero*]. O desejo do povo florentino, em contraste, era *injurioso e injusto*, de guisa que a nobreza se defendia mais acirradamente. Foi por isso que se *derramou tanto sangue e se enviaram tantos cidadãos para o exílio* [*al sangue e allo esilio si veniva de' cittadini*]. E aquelas leis que depois se criavam eram instituídas *exclusivamente em benefício do vencedor*, *e não em vista da utilidade comum* [*non a comune utilità, ma tutte in favore del vincitore si ordinavano*].[438]

[436] Cf. *ibid*., p.746.
[437] Colhemos a expressão em F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.88.
[438] *IF*, III, 1, M, p.690, it. nosso: «La quale diversità di effetti conviene che sia dai diversi fini che hanno avuto questi duoi popoli causata: perché il popolo di Roma godere i supremi onori insieme con i nobili desiderava; quello di Firenze per essere solo nel governo, sanza che i nobili ne participassero, combatteva. E perché il desiderio del popolo romano era più ragionevole, veniva ad essere le offese ai nobili più sopportabili; tale che quella nobilità facilmente e sanza venire alle armi cedeva; di modo che, dopo alcuni dispareri, a creare una legge dove si sodisfacesse al popolo e i nobili nelle loro dignità rimanessero convenivano. Da l'altro canto, il desiderio del popolo fiorentino era ingiurioso e ingiusto; tale che la nobilità con maggiori forze alle sue difese si preparava, e per ciò al sangue e allo esilio si veniva de' cittadini; e quelle leggi che di poi si creavano, non a comune utilità, ma tutte in favore del vincitore si ordinavano».

A importância da *não-exclusão das partes vencidas* já fora frisada nos *Discorsi* a propósito da evolução constitucional romana. Em *D*, I, 2, Maquiavel explicara que a constituição de Roma passou por um processo de acomodamento gradual dos três tipos de governo (monárquico, aristocrático, popular) até atingir a forma mista[439]. Sem essa "*Aufhebung* institucional", as "elites derrotadas" — primeiro os monarquistas, mais tarde os aristocratas — jamais assentiriam nos sucessivos rearranjos estruturais do estado: vendo-se *excluídas* ou *segregadas* pelos seus oponentes, decerto se empenhariam em retroverter, à mínima oportunidade, as novas *ordini* introduzidas. A dialéctica opositiva, *não-excludente*, que permitiu a "mistura" romana, era, porém, impossível numa cidade como Florença, onde todas as classes sociais ambicionavam o controlo hegemónico das riquezas e do poder. Embora se insurgisse amiúde contra a prepotência oligárquica, o povo florentino mostrou-se sempre tão prepotente quanto aqueles oligarcas que tencionava abater:

> Em nome da honra desta cidade, não deveríamos sequer recordar o Duque de Atenas, cujo ânimo acerbo e tirânico nos deveria ter tornado mais sábios [...]. Não obstante, mal ele foi expulso, tendo nós as armas nas mãos, voltámos a combater com maior ódio e maior raiva do que alguma vez havíamos combatido; de modo que a nossa antiga nobreza foi vencida e ficou, de novo, à mercê do povo. Quase ninguém acreditava que voltassem a surgir escândalos ou seitas em Florença, uma vez freados aqueles que [...] pareciam ter sido a sua causa. Mas sabemos hoje, por experiência, quão errónea é a opinião dos homens e quão falso é o seu juízo, pois *a soberba e ambição dos Grandes não desapareceram, passaram dos Grandes para os populares* [*la superbia e l'ambizione de' Grandi non si spense, ma da' nostri popolani fu loro tolta*], os quais procuram agora [...] obter a culminância na república [...].[440]

A assimilação do povo aos grandes faz com que as contendas sectárias deixem de ser um epifenómeno patológico e se convertam no *modo habitual da luta política*. Por consequência, já não tem cabimento distinguir os *conflitos benéficos* dos *conflitos danosos*: quando a *libido dominandi* alastra a toda a sociedade, dilui-se a bipolaridade humoral que impulsiona a dinâmica construtiva do dissídio; dilui-se, igualmente, o nexo opositivo que separe e une, através da sua mútua diferença, os partidos antagónicos. Em lugar disso, passamos a estar perante um choque frontal entre forças idênticas — melhor dizendo, forças tomadas duma idêntica ambição — que só cessa se algum dos contendedores se sobrepuser, pelas armas, aos restantes. Neste contexto de disputa faccional generalizada, a classe popular opera como qualquer outra seita, usando os cargos públicos para perseguir interesses privados. Tão logo ocupa as magistraturas, o povo demite-se daquela função

---

439 *Vide supra*, capítulo 3.4.1.

440 *IF*, III, 5, M, p.694, it. nosso: «Del Duca di Atene non si debbe, per onore di questa città, ricordare; il cui acerbo e tirannico animo ci doveva fare savi [...]: non di meno, come prima e' fu cacciato, noi avemmo le armi in mano, e con più odio e maggiore rabbia che mai alcuna altra volta insieme combattuto avessimo, combatemmo; tanto che l'antica nobilità nostra rimase vinta e nello arbitrio del popolo si rimisse. Né si credette per molti che mai alcuna cagione di scandolo o di parte nascesse più in Firenze, sendo posto freno a quelli che [...] pareva che ne fussero cagione; ma e' si vede ora per esperienza quanto la opinione degli uomini è fallace e il giudizio falso; perché la superbia e ambizione de' Grandi non si spense, ma da' nostri popolani fu loro tolta, i quali ora [...] di ottenere il primio grado nella republica cercano [...]».

crítico-tutelar (de renovamento e controlo das instituições) que a sua "exterioridade" face ao poder lhe permitia cumprir[441]. Fica assim provado, mais uma vez, que nenhuma parte (nem mesmo o *popolo*) está intrinsecamente ligada à liberdade.

6.4.3 A igualdade de Florença e a desigualdade de Roma

Vale a pena reflectir sobre as raízes históricas e sociológicas da turbulência sectária em que Florença vivia mergulhada. Maquiavel esforça-se por fazer ver aos seus conterrâneos que as contínuas desordens, banimentos e mortes que afligiam a cidade não eram obra do acaso, mas o produto fatal duma série de factores bem determinados, a começar pela ingénita tendência da sociedade florentina para o *fraccionamento interno*:

> [...] e se nalguma república houve divisões notáveis, as da república de Florença são notabilíssimas; porque a maioria das outras repúblicas conhecidas *contentaram-se com uma divisão — mercê da qual, consoante os acidentes, ora expandiam ora arruinavam a sua cidade* [*sono state contente d'una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro*]; enquanto que *Florença, não lhe bastando apenas uma, gerou várias*. Em Roma, como se sabe, nasceu, após a expulsão dos reis, a *desunião* [*disunione*] entre os nobres e a plebe, desunião essa que se manteve até à sua ruína. O mesmo se passou em Atenas e em todas as outras repúblicas que floresceram naquele tempo. Em Florença, pelo contrário, os nobres dividiram-se primeiramente entre si, depois separaram-se nobres e povo, e, ultimamente, povo e plebe [...]: das referidas *divisões* [*divisioni*] advieram mais mortes, exílios e famílias destruídas do que em qualquer outra cidade de que há memória.[442]

Os regimes republicanos surgem aqui agrupados, *grosso modo*, em duas categorias. A primeira categoria integra *repúblicas bipartidas* como Roma e Atenas, ou seja, repúblicas atravessadas por *uma única divisão* (nobres/plebe) que se mantém desde os seus primórdios até ao seu colapso. Neste género de regimes, a invariância formal do dissídio confere à história política um sentido totalizante, articulando os litígios partidários num *continuum* polémico sem hiatos nem interrupções. Ora, além das *repúblicas bipartidas*, ou "bipolares", há ainda uma outra categoria de regimes republicanos: a das *repúblicas multipartidas*, ou "multipolares", onde se inserem todos aqueles estados republicanos que, à imagem de Florença, compreendem *múltiplas divisões*. Tais repúblicas, diga-se, têm extrema dificuldade em estruturar a sua experiência histórica visto que os eixos

[441] *Vide supra*, capítulo 4.1.3.

[442] *IF*, Proémio, M, pp.632-633, it. nosso: «[...] e se di niuna reppblica furono mai le divisioni notabili, di quella di Firenze sono notabilissime; perché la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d'una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro; ma Firenze, non contenta d'una, ne ha fatte molte. In Roma, come ciascuno sa, poi che i re ne furono cacciati, nacque la disunione intra i nobili e la plebe, e con quella infino alla rovina sua si mantenne; così fece Atene; così tutte le altre repubbliche che in quelli tempi fiorirono. Ma di Firenze in prima si divisono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe; [...]: dalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante destruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria».

polarizadores do confronto social são frequentemente deslocados por secessões no seio dos próprios partidos:

> E se outras cidades estão cheias destas desordens, a nossa é por elas manchada mais do que qualquer outra; pois as leis, estatutos e instituições civis ordenam-se, e sempre se ordenaram, não segundo o modo de vida livre, mas consoante a ambição da parte prevalecente. Donde se segue que *sempre que uma parte é expulsa e extinta uma divisão, outra aparece em seu lugar* [*sempre, cacciata una parte e spenta una divisione, ne surge un'altra*]; pois numa cidade que se quer manter mais com seitas do que com leis, *assim que uma seita fica sem oposição, necessariamente ela se dividirá a si mesma* [*come una setta è rimasa in essa sanza opposizione, di necessità conviene che infra se medesima si divida*] [...].[443]

As causas desta "compulsão auto-divisória" serão escalpelizadas no *incipit* do livro sétimo:

> As inimizades de Florença vieram invariavelmente acompanhadas de seitas, e, por isso, foram sempre danosas. Uma seita vencedora nunca permaneceu unida senão enquanto a seita inimiga era viva; mas tão logo a seita vencida fosse eliminada, a seita vencedora — *liberta do medo que antes a restringia e sem ordem interna que a frenasse — dividia-se de novo* [*non avendo quella che regnava più paura che la ritenesse né ordine infra sé che la frenasse, la si ridivideva*].[444]

Para preservar a liberdade e *virtù* republicanas são precisas duas coisas: uma sociedade tumultuária cujas partes se controlem reciprocamente; instituições que restrinjam a *hubris* dos partidos conflituantes. Pois bem, Florença não preenchia nem um nem outro desses requisitos. Toda a sua vida política assentava no princípio do "domínio irrestrito" duma dada seita. Eis a razão pela qual as facções vitoriosas se cindiam em novos grupos — grupo dominador/grupo(s) dominado(s) — assim que as facções concorrentes eram neutralizadas. Apesar disso, tal disputa sectária está muito longe de ter o alcance *colectivo* (ou *público*, se preferirmos) do dissídio romano. No âmago da república multipolar florentina encontramos tão-somente uma luta de *interesses particulares* em que nenhuma das reivindicações feitas — nem sequer as defendidas pelos partidos "dominados" — era *universalmente compartilhável*:

> E dado que a cidade estava *cheia de humores diferentes* [*la città era piena di diversi umori*], cada um tinha *fins diversos*, e todos desejavam atingi-los antes que as armas fossem depostas: os *antigos nobres* [*antichi nobili*] — chamados Grandes — não aceitavam ser privados das honras públicas, e, por isso, desdobravam-se em esforços para as reaver [...]; aos *nobres populares* [*nobili popolani*] e às *Guildas maiores* [*maggiori Arti*] desagradava-lhes ter de partilhar o estado com as *Guildas menores* [*Arti minori*] e com a

[443] *IF*, III, 5, M, pp.693-694, it. nosso: «E se le altre città sono di questi disordini ripiene, la nostra ne è più che alcuna altra macchiata; perché le leggi, gli statuti, gli ordini civili, non secondo il vivere libero, ma secondo la ambizione di quella parte che è rimasa superiore, si sono in quella sempre ordinati e ordinano. Onde nasce che sempre, cacciata una parte e spenta una divisione, ne surge un'altra; perché quella città che con le sette più che con le leggi si vuol mantenere, come una setta è rimasa in essa sanza opposizione, di necessità conviene che infra se medesima si divida [...]».

[444] *IF*, VII, 1, M, p.793, it. nosso: «Le inimicizie di Firenze furono sempre con sette, e per ciò furono sempre dannose; né stette mai una setta vincitrice unita, se non tanto quanto la setta inimica era viva; ma come la vinta era spenta, non avendo quella che regnava più paura che la ritenesse né ordine infra sé che la frenasse, la si ridivideva».

> *arraia miúda* [*popolo minuto*]; em contrapartida, as Guildas menores queriam aumentar, não diminuir, a sua dignidade, e a arraia miúda temia perder o comando das suas Guildas.[445]

Onde antes havia uma *dicotomia de "umori"* — desejo de dominar/desejo de não ser dominado —, agora passa a haver uma *pluralidade humoral*: a antiga nobreza (*antichi nobili*) deseja recuperar os privilégios perdidos; a "burguesia abastada" (*nobili popolani*), manter o monopólio do sistema corporativo; a "pequena burguesia" (*popolo minuto*), defender os direitos conquistados; e a "plebe deserdada" (*plebe infima*, não mencionada no excerto supracitado), corrigir as injustiças sofridas. Mas a esta fragmentação dos humores acresce uma outra mudança ainda mais significativa: ao contrário do que anteriormente acontecia, os *umori* já não consistem naqueles apetites *transversais à sociedade* de cujas sucessivas combinações resultavam as "partes" (*parti*)[446]; eles consistem, conforme releva F. Raimondi, nos «interesses privados das partes», quer dizer, nos «*humores das partes*»[447]. Claro está que a *privatização do dissídio* tem efeitos devastadores sobre o espaço político. Como todos os partidos miram fins "positivos" (bens ou honrarias) — nesse aspecto, pode dizer-se que os *umori* florentinos são perfeitamente *simétricos* —, nenhuma força social se dispõe a "desapropriar" ou "desocupar" o poder, isto é, nenhuma força social assegura a *publicidade* das instituições colectivas. Só assim se percebe a objurgatória contra a "formidável igualdade" de Florença em *IF*, III, 1:

> [...] as inimizades que despontaram entre o povo e os nobres no começo de Roma resolveram-se disputando, as de Florença, combatendo; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença, com o exílio e morte de muitos cidadãos; as de Roma aumentaram sempre a virtude militar, as de Florença, extinguiram-na completamente; as de Roma, *levaram de uma igualdade dos cidadãos a uma grandíssima desigualdade* [*da una ugualità di cittadini in una disaguaglianza grandissima quella città condussono*], as de Florença, *reduziram a desigualdade aí existente a uma formidável igualdade* [*da una disaguaglianza ad una mirabile ugualità l'hanno ridutta*].[448]

Obviamente, não se trata aqui de fazer a "apologia da desigualdade" (o que, convenhamos, entraria em flagrante contradição com o republicanismo apregoado por Maquiavel nesta e noutras obras). Trata-se, isso sim, de vincar a inferioridade dum regime em que os partidos antagonistas, por *distintas* que sejam as suas condições materiais e políticas efectivas, perseguem *objectivos genericamente iguais* — adquirir maiores honras

---

[445] *IF*, III, 21, M, p.709, it. nosso: «E perché la città era piena di diversi umori, ciascuno vario fine aveva, e tutti, avanti che l'armi si posassero, di conseguirli desideravano. Gli antichi nobili, chiamati Grandi, di essere privi degli onori publici sopportare non potevono, e per ciò di recuperare quelli con ogni studio s'ingegnavano [...]; ai nobili popolani e alle maggiori Arti lo avere accomunato lo stato con le Arti minori e popolo minuto dispiaceva; da l'altra parte le Arti minori volevono più tosto accrescere che diminuire la loro dignità; e il popolo minuto di non perdere i collegi delle sue Arti temeva».

[446] *Vide supra*, capítulo 4.1.1.

[447] F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà*, cit., p.91.

[448] *IF*, III, 1, M, p.690, it. nosso: «[...] le nimicizie che furono nel principio in Roma intra il popolo e il nobili, disputando, quelle di Firenze combattendo si diffinivano; quelle di Roma con una legge, quelle di Firenze con lo esilio e con la morte di molti cittadini terminavano; quelle di Roma sempre la virtù militare accrebbono, quelle di Firenze al tutto la spensono; quelle di Roma da una ugualità di cittadini in una disaguaglianza grandissima quella città condussono, quelle di Firenze da una disaguaglianza ad una mirabile ugualità l'hanno ridutta».

ou riquezas. Quando as diferenças partidárias se diluem, dilui-se também aquela tensão opositiva, assimétrica, que torna o conflito frutífero, restando apenas uma concorrência deletéria pelo controlo do estado e dos recursos económicos. É certo que Roma, perdido o vigor inicial da república, viria a cair numa *desigualdade excessiva* (*disaguaglianza grandissima*) tão perniciosa quanto a *excessiva igualdade* de Florença (*mirabile ugualità*)[449]. Mas ao passo que as lutas tumultuárias constituíram (pelo menos até certo período) o principal motor do desenvolvimento romano, as contendas faccionais não só tolheram o progresso da república florentina como aceleraram a sua decadência.

Resumindo: o *fraccionamento interno* de Florença foi acompanhado por uma *igualização crescente* dos partidos conflituantes; porém, essas mudanças em nada contribuíram para "democratizar" o regime florentino. Muito pelo contrário, serviram unicamente para transformar a sociedade numa amálgama indiferenciada de seitas, limitando assim a possibilidade de aparecimento do *popolo* (no sentido romano do termo, ou seja, enquanto unidade de resistência ao domínio) ou desfigurando-o até o deixar irreconhecível. Ora, consoante já sinalado, um povo invisível é um povo inexistente[450], incapaz, portanto, de actuar com eficácia sobre a realidade política de onde desapareceu, mas à qual continua "silenciosamente" submetido.

[449] Cf. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p.171.
[450] *Vide supra*, capítulo 6.1.

7. MEMÓRIA E CONFLITO

7.1 O uso estratégico da memória histórica

7.1.1 A mistificação da *origem*

"No princípio era o conflito". Eis a verdade crua e nua sobre o nascimento do estado. Não há, nem nunca houve, qualquer pacto fundador, muito menos uma vontade unânime de o firmar. Aquilo que há, e desde sempre houve, ensina-nos Maquiavel, é um dissídio partidário feito de pressões e cedências, golpes e contra-golpes, lutas porfiadas e acordos difíceis. Na realidade, se remontarmos às primícias brumosas do estado, veremos que o "gesto fundacional" envolve forçosamente a imposição de um determinado grupo (ou projecto político), com a concomitante submissão daqueles que se lhe opõem. A história mostra, portanto, que *o estado nasce através do próprio dissenso* (e não através de qualquer unanimidade idealizada ou pressuposta). Em certo sentido, a fundação limita-se a redefinir os moldes de um conflito pré-estatal[451], conferindo-lhe uma roupagem mais conforme à nova ordem estabelecida, mas sem nunca disciplinar por completo os ímpetos belicosos que lhe estavam subjacentes. A despeito das suas diferenças ideológicas, quase todos os filósofos modernos adoptaram uma postura comum contra essa *origem conflitual*. Para os grandes teóricos contratualistas, a única maneira de prevenir a anarquia é obliterar quaisquer vestígios daquele confronto primitivo anterior ao pacto fundador. Como observa Althusser:

> (…) os ideólogos burgueses dedicaram muito tempo a contar a sua *maravilhosa estória do Estado* por meio do direito natural, história que começa no estado de natureza e continua no estado de guerra, antes de terminar no contrato social pelo qual nasce o Estado e o direito positivo. *História completamente mítica*, mas que dá prazer escutar, porquanto explica finalmente aos que vivem no Estado que *não há qualquer horror na origem do Estado*, mas sim natureza e direito; que o Estado se compõe de direito, é puro como o direito. E dado que esse direito radica na natureza humana, o que pode haver de mais natural e humano que o Estado?[452]

Não nos deixemos enganar pelo laborioso interesse que os autores modernos devotam ao tema da fundação estatal. Se a modernidade está tão empenhada em descobrir o fundamento último para o Estado, é porque pretende desincentivar questionamentos futuros quanto ao seu *problemático começo*. Nessa medida, poder-se-ia mesmo falar de uma "fobia" da filosofia política moderna relativamente à origem. Tal "fobia" é bastante

451 *Vide supra*, capítulo 3.5.3.
452 L. Althusser, "Solitude de Machiavel", cit., p.319, it. nosso.

nítida na obra de Hobbes, onde o advento do Estado implica um corte absoluto com a *condição original da sociedade* (a temida "guerra de todos contra todos"). A fim de pôr cobro ao *bellum omnium omnes*, é necessário criar «aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projectado»[453]. Referindo-se ainda ao grande autómato estatal, Hobbes declara que «a *concórdia* é a *saúde*, a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*»[454]. O conceito de conflito social fica assim subsumido no conceito de guerra civil, passando a ser visto como simples prelúdio dum confronto armado iminente: fora (e antes) do estado, "política" (entenda-se, *conflito*) só pode querer dizer "guerra".

Esta *aversão à origem conflitual* será agravada pelos horrores da revolução francesa. Chocados com o Terror Revolucionário, os pensadores da época esforçaram-se por blindar o sistema constitucional contra novos abalos. Até então, o cancelamento da origem estivera meramente subentendido, mas a partir desse momento transformou-se num autêntico *preceito jurídico*. Basta ler a seguinte passagem, extraída da *Metafísica dos Costumes*:

> *A origem do poder supremo é, sob um ponto de vista prático, imperscrutável para o povo que a ele esteja submetido*: quer dizer, o súbdito não deve entregar-se afanosamente a elucubrações sobre esta origem, como se tratasse de um direito convertido (*ius controversum*) quanto à obediência que lhe deve. (…) Quanto a saber se houve de antemão em termos factuais um contrato efectivo de submissão ao chefe de Estado (*pactum subiectionis civilis*) ou se a violência foi anterior e a lei interveio apenas num momento ulterior ou se se deveriam ter seguido nesta ordem, trata-se, para um povo já subordinado à lei civil, de *elucubrações absolutamente vãs bem como causadoras de perigo para o Estado*; pois que se um súbdito, que tivesse meditado sobre a origem última do Estado, quisesse resistir à autoridade ao momento reinante, seria punido, aniquilado ou desterrado (como um proscrito, *exlex*) de acordo com as leis dessa autoridade, quer dizer, de pleno direito. — Uma lei que é tão sagrada (inviolável) que, considerada com um propósito prático, *é já um crime só o pô-la em dúvida e assim suspender momentaneamente o seu efeito* […].[455]

---

[453] Hobbes, *Leviathan*, Introduction, EW III, p.ix (tradução portuguesa de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, *Leviatã*, Lisboa, INCM, 1995, p.23): «[…] that great LEVIATHAN called a Commonwealth, or STATE, in Latin CIVITAS, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended».

[454] Hobbes, *Leviathan*, Introduction, EW III, p.x (trad. portuguesa, p.23): «[…] *concord*, *health*; *sedition*, *sickness*; and *civil war*, *death*».

[455] Kant, "Die Methapysic der Sitten", in Id., *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. VI, pp.318-319 (tradução portuguesa de J. Lamego, *A Metafísica dos Costumes*, Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, Doutrina do Direito, § 49, anotação geral, pp.187-188, it. nosso): «Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werkthätig vernünfteln. […] Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subiectionis civilis*) als ein Factum vorher gegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Recht, bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, *exlex*) ausgestoßen werden. - Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren schon ein Verbrechen ist […]».

O que torna esta injunção impressionante, sobretudo quando ditada por um dos paladinos da "liberdade de pensamento", é o facto de não admitir, sequer, o mero *questionamento teórico* da origem. No entender de Kant, as "elucubrações" acerca da origem da autoridade estatal não só são inúteis, como *perigosas*. Levando às últimas consequências semelhante premissa, o filósofo de Königsberg chega mesmo a sugerir a *punição* daqueles que ousem "indagar a origem histórica" do sistema constitucional em vigor[456]. Quer tenha surgido de maneira legítima ou ilegítima, o "povo" deve-lhe, pois, uma obediência irrefragável: «se uma revolução triunfou e se se estabeleceu uma nova Constituição, a *ilegitimidade do começo* e do pôr em prática dessa Constituição não pode eximir os súbditos da obrigação de, como bons cidadãos, se submeterem à nova ordem das coisas e *não podem recusar-se a obedecer lealmente à autoridade que detém agora o poder*»[457]. O imperativo de obediência incondicional aqui preconizado sobrepõe-se a tudo o resto, inclusive ao princípio de livre consentimento no qual se baseava o pacto originário (afinal, nada obsta a que o poder instalado seja um poder despótico). Seria difícil encontrar manifestação mais expressiva daquela *fobia moderna à origem* de que falávamos há pouco, uma fobia típica do contratualismo, mas cujos efeitos continuam a fazer-se sentir no constitucionalismo contemporâneo.

Dum modo geral, este assunto permanece ainda pouco estudado. Derrida foi (tanto quanto sabemos) um dos poucos autores que lhe dispensou alguma atenção. Num comentário ao famoso texto benjaminiano *Zur Kritik der Gewalt*, Derrida faz a seguinte pergunta: «Como distinguir a força de lei de um poder legítimo da *violência alegadamente originária* que teve de estabelecer esta autoridade e que não poderia ela mesma ter-se autorizado a si própria mediante uma legitimidade anterior, de jeito que, neste momento inicial, não é nem legal nem ilegal — ou, como outros se apressariam a dizer, nem justa nem injusta?»[458]. Tal questão põe-nos face ao problema que os contratualistas, usando mil subterfúgios e evasivas, conseguiram habilidosamente evitar. Algumas páginas adiante,

---

[456] Kant, "Die Methapysic der Sitten", in cit., pp.339-340 (trad. portuguesa, Doutrina do Direito, § 49, anotação geral, p.194, it. nosso): «Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauslangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich» [*Indagar a origem histórica* deste mecanismo é inútil, quer dizer, é impossível remontar ao momento em que começou a sociedade civil (porque os selvagens não constroem nenhum instrumento para a sua submissão à lei e pode desde logo inferir-se da natureza destes homens toscos que terão começado a ser submetidos à lei pela violência). Mas iniciar esta indagação com o propósito de modificar se preciso for pela força a Constituição actualmente existente é algo *punível*].

[457] Kant, "Die Methapysic der Sitten", in cit., pp.322-323 (trad. portuguesa, Doutrina do Direito, § 45, p.222, it. nosso): «Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterhanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat».

[458] J. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority" [1990], in G. Anidjar (ed.), *Acts of Religion*, New York and London, Routledge, 2002, p.234, it. nosso.

Derrida nota: «todas as situações revolucionárias, todos os discursos revolucionários, sejam de esquerda ou de direita, (…) justificam o recurso à violência alegando a fundação, em progresso ou por vir, de um novo direito, de um novo estado»[459]. Ora, «esses momentos, supondo que os podemos isolar, são *momentos aterrorizadores* devido aos sofrimentos, crimes, e torturas que quase sempre os acompanham, sem dúvida, mas também porque são, em si mesmos, e na sua própria violência, *ininterpretáveis ou indecifráveis*»[460]. É aí que o «discurso esbarra com o seu limite»[461], cedendo lugar àquilo que Derrida chama, inspirando-se em Montaigne, o "fundamento místico da autoridade"[462]. A partir desta arguta análise, podemos concluir que o medo da violência revolucionária só parcialmente explica o sobredito "pavor da origem": tão ou mais decisiva terá sido a tremenda dificuldade (senão impossibilidade) que os teóricos do pacto sentiram em *justificar racionalmente* o recém-criado Estado moderno.

Conforme temos acentuado, Maquiavel encara de frente, sem rebuços nem meias-tintas, o espinhoso tema da fundação. Ao invés de fantasiar um "consenso fundador" por meio de ficções jurídicas ou narrativas mistificantes, o florentino lembra-nos que o dissenso é *conatural ao estado*, constituindo, aliás, a força motriz do seu desenvolvimento histórico. Isto significa que o conflito não pode nem deve ser reprimido como se de uma temível doença se tratasse. Na verdade, dele depende a própria "saúde" das instituições políticas, instituições estas cujo risco de corrupção será tanto maior quanto menor for a intensidade do conflito. Contudo, Maquiavel está ciente de que os cronistas, apostados em agradar aos seus respectivos patronos, procuram encobrir por todas as formas a *origem conflitual* dos regimes:

> Os homens louvam sempre […] os tempos antigos e increpam os tempos presentes. E são de tal modo partidários das coisas pretéritas que não só celebram aquelas épocas de que tomaram conhecimento através da memória que lhes foi deixada pelos escritores, mas também aqueloutras que, em velhos, recordam dos tempos de juventude. E quando sucede ser falsa esta sua opinião — como na maioria das vezes acontece —, convenço-me de que são várias as razões que os conduzem a este engano. E a primeira creio que seja o facto de não se apreender a inteira verdade das coisas passadas; de guisa que, *na maior parte das vezes, omitem-se as coisas que acarretariam infâmia, enquanto que aquelas que trazem glória nos são apresentas como magníficas e grandiosíssimas. É que a maioria dos escritores obedece de tal modo à fortuna dos vencedores* [*il più degli scrittori in modo alla fortuna de' vincitori ubbidiscano*] *que, para tornarem as suas vitórias gloriosas, não somente ampliam aquilo que virtuosamente obraram como também engrandecem as acções dos seus inimigos*; de modo que quem depois nasça em qualquer das duas províncias — na vitoriosa ou na vencida — tem boas razões para se maravilhar daqueles homens e daqueles tempos, acabando, forçosamente, por louvá-los e amá-los sumamente.[463]

[459] *Ibid.*, p.269.
[460] *Ibid.*, it. nosso.
[461] *Ibid.*, p.242.
[462] Ibid.
[463] *D*, II, Proémio, M, p.144, it. nosso: «Laudano sempre gli uomini […] gli antichi tempi, e gli presenti accusano: ed in modo sono delle cose passate partigiani, che non solamente celebrano quelle etadi da loro sono state, per la memoria che ne hanno lasciata gli scrittori, conosciute; ma quelle ancora che, sendo già vecchi, si ricordano nella loro giovanezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado

O ponto aqui é que a história nunca está imune à manipulação, pois «a maioria dos escritores [...] obedece à fortuna dos vencedores» — ou, como reza o adágio apócrifo de Orwell, "a história é escrita pelos vencedores". Aqueles que chegam ao poder após uma crise têm naturalmente interesse em apagar os vestígios da divisão originária. Do seu ponto de vista, as *memórias do conflito passado* ameaçam o novo regime de duas maneiras diferentes, mas correlatas: por um lado, mantêm viva a lembrança da violência que anda sempre associada a períodos de transição, periclitando a legitimidade do poder vigente; por outro, expõem a contingência histórica dos regimes políticos em geral. Daí que as crónicas tendam a enaltecer os grandes feitos pretéritos sem olhar ao contexto mais amplo (e amiúde problemático) em que tiveram lugar[464].

Mais abaixo, Maquiavel compara os historiadores a indivíduos que, cegados pela nostalgia da juventude perdida, louvam os tempos antigos e desprezam os presentes:

> Mas tornando ao nosso raciocínio, digo que se o julgamento dos homens é defeituoso no ajuizar qual seja melhor — se a presente época ou a antiga —, naquelas coisas acerca das quais, dada a distância temporal, não tem um conhecimento tão perfeito como tem dos dias presentes, essa faculdade não deveria ser diminuída pelo juízo dos anciãos no apreciar os tempos da sua juventude e da sua velhice, tendo a ambos igualmente conhecido e visto. O que se verificaria, caso os homens julgassem sempre da mesma maneira e tivessem sempre os mesmos apetites ao longo de toda a sua vida [...]. É que, quando envelhecem, perdendo os homens em força o que ganham em siso e prudência, as coisas que na juventude lhes

varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia, che delle cose antiche non s'intenda al tutto la verità; e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbono a quelli tempi infamia; e quelle altre che possano partorire loro gloria, si rendino magnifiche ed amplissime. Perché il più degli scrittori in modo alla fortuna de' vincitori ubbidiscano, che, per fare le loro vittorie gloriose, non solamente accrescano quello che da loro è virtuosamente operato, ma ancora le azioni de' nimici in modo illustrano, che, qualunque nasce dipoi in qualunque delle due provincie, o nella vitoriosa o nella vinta, ha cagione di maravigliarsi di quegli uomini e di quelli tempi, ed è forzato sommamente laudarli ed amarli».

[464] As *Istorie fiorentine*, como anunciado logo no Proémio, tinham justamente por fim corrigir os exageros e omissões das crónicas anteriores: «Lo animo mio era, quando al principio deliberai scrivere le cose fatte dentro e fuora dal popolo fiorentino, cominciare la narrazione mia dagli anni della cristiana religione 1434, nel quale tempo la famiglia de' Medici, per i meriti di Cosimo e di Giovanni suo padre, prese più autorità che alcuna altra in Firenze; perché io mi pensava che messer Lionardo d'Arezzo e messer Poggio, duoi eccellentissimi istorici, avessero narrate particularmente tutte le cose che da quel tempo indrieto erano seguite. Ma, avendo io di poi diligentemente letto gli scritti loro, per vedere con quali ordini e modi nello scrivere procedevano, [...] ho trovato come nella descrizione delle guerre fatte dai Fiorentini con i principi e popoli forestieri sono stati diligentissimi, ma delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie, e degli effetti che da quelle sono nati, averne una parte al tutto taciuta e quell'altra in modo brevemente descrita, che ai leggenti non puote arrecare utile o piacere alcuno. Il che credo facessero, o perché parvono loro quelle azioni sì deboli che le giudicorono indegne di essere mandate alla memoria delle lettere, o perché temessero di non offendere i discesi di coloro i quali, per quelle narrazioni, si avessero a caluniare» (A minha intenção, quando decidi inicialmente escrever sobre as coisas feitas internamente e no estrangeiro pelo povo florentino, era começar a minha narrativa no ano 1434 da religião cristã, época em que a família Médici, através dos méritos de Cosme e do seu pai João, adquiriram maior autoridade do que qualquer outra em Florença. Julgava, então, que monsenhor Leonardo de Arezzo e monsenhor Poggio, dois excelentíssimos historiadores, tivessem narrado em detalhe tudo o que acontecera antes desse tempo. Mas tendo eu, depois, lido atentamente os seus escritos, de modo a perceber que ordens e modos seguiam na sua escrita, [...] apercebi-me de que *foram diligentíssimos na descrição das guerras travadas pelos florentinos com príncipes e povos estrangeiros, mas, no atinente às discórdias civis e às inimizades intrínsecas, e aos efeitos que suscitavam, não pronunciaram uma sequer palavra a respeito das primeiras, tendo feito uma descrição de tal modo breve das segundas que nenhuma utilidade ou prazer aproveita aos leitores. E creio que o fizeram, ou porque lhes parecesse que essas acções, de tão insignificantes, não mereciam ser trazidas à memória pela palavra escrita, ou porque receassem ofender os descendentes daqueles que nessas narrações fossem denegridos*), *IF*, Proémio, M, p.632, it. nosso.

> pareciam suportáveis e boas tornam-se-lhes, amadurecendo, insuportáveis e más; e onde deveriam acusar o seu novo julgamento, acusam os tempos.[465]

O objectivo desta comparação é sublinhar que os historiadores, assim como a generalidade dos indivíduos, estão sujeitos a paixões, ideais e preferências. Conseguintemente, mesmo que não fossem constrangidos a reproduzir a "narrativa oficial" do poder instalado, a sua retrospectiva dos eventos passados continuaria a ser condicionada por inclinações pessoais. De resto, Maquiavel conclui o proémio sob análise reconhecendo que ele próprio corre o risco de idealizar a imagem de Roma[466]. Em última instância, ninguém (incluindo os historiadores) logra abstrair-se da subjectividade nem da universal tendência para o "partidarismo" — isto é, a tendência para apadrinhar uma das partes envolvidas (sejam elas nações, grupos ou indivíduos) quando se ajuíza acontecimentos recentes ou remotos.

7.1.2 A supressão da *origem*

Como referimos, o principal desiderato de um novo regime consiste em pôr a sua *legitimidade histórica* ao abrigo de qualquer contestação. É isso que leva os governos saídos de crises ou revoluções a ocultar antagonismos pretéritos sob o manto de um mítico consenso fundador. Não finda aí, porém, o condicionamento político da memória. Nalguns casos, o poder reinante chega ao extremo de impor, por via legal, o *esquecimento do dissídio originário* que precedeu a nova ordem instaurada. Segundo N. Loraux, foi esta a estratégia seguida pelos democratas atenienses após o derrube dos Trinta Tiranos (403 a.C.). Resolvido a ilidir as marcas da guerra civil, o governo democrático recém-estabelecido decretou uma amnistia que obrigava todos os cidadãos a jurar "esquecer os infortúnios" (*mé mnésikakein*) ocorridos no passado[467]. Tal foi, porventura, a primeira *amnésia colectiva* legalmente prescrita. A partir desse momento, fazer referência aberta à *stasis* que lavrara na cidade passou a ser um acto, senão ilícito, ao menos reprovável.

Inicialmente, o olvido forçado das ofensas, agravos e lutas recentes visava reconciliar os membros das facções hostis. Mas aquilo que havia sido um expediente provisório

---

[465] *D*, II, Proémio, M, p.145: «Ma tornando al ragionamento nostro, dico che se il giudicio degli uomini è corrotto in giudicare quale sia migliore, o il secondo presente o l'antico, in quelle cose dove per l'antichità e' non ne ha possuto avere perfetta cognizione come egli ha de' suoi tempi; non doverebbe corrompersi ne' vecchi nel giudicare i tempi della gioventù e viecchiezza loro, avendo quelli e questi equalmente conosciuti e visti. La quale cosa sarebbe vera, se gli uomini per tutti i tempi della lor vita fossero di quel medesimo giudizio, ed avessono quegli medesimi appetiti [...]. Perché, mancando gli uomini, quando gl'invecchiano, di forze, e crescendo di giudizio e di prudenza; è necessario che quelle cose che in gioventù parevano loro sopportabili e buone, rieshino poi, invecchiando, insopportabili e cattive; e dove quegli ne doverrebbono accusare il giudizio loro, ne accusano i tempi».

[466] *D,* II, Proémio, M, pp.145-146: «Non so, adunque, se io meriterò d'essere numerato tra quelli che si ingannano, se in questi mia discorsi io lauderò troppo i tempi degli antichi Romani, e biasimerò i nostri» (Posto isto, não sei se merecerei ser contado entre aqueles que se enganam por nestes meus discursos louvar excessivamente os tempos dos antigos Romanos e criticar os nossos).

[467] N. Loraux, *La cité divisée*, cit., p.25.

transformou-se, com o tempo, num princípio incontrovertível: o mínimo desacordo interno seria doravante reprimido como grave atentado à concórdia cívica na qual Atenas "desde sempre" vivera. Ao imporem um *esquecimento perpétuo do conflito*, os democratas atenienses neutralizaram, dum só golpe, velhos e futuros opositores, tachando automaticamente de "sedicioso" qualquer esboço de resistência à ordem vigorante. Nesse sentido, pode-se dizer que a amnistia de 403 a.C. configura também o primeiro "pacto social" alicerçado na supressão da origem. Muito antes dos modernos, portanto, a prática política antiga já havia descoberto quão crucial é o condicionamento da memória histórica para a efectiva implantação de um regime.

Depois duma primeira abordagem à problemática da memória no Proémio do livro segundo dos *Discorsi*, Maquiavel regressa ao tema no capítulo V do mesmo livro. O capítulo em causa — intitulado "De que maneira a variação das seitas e das línguas, juntamente com os acidentes dos dilúvios ou da peste, apagam as memórias das coisas" (*Che la variazione delle sètte e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose*)[468] — tem como fio condutor uma crítica à velha tese da "eternidade do mundo". No parecer de Maquiavel, aqueles que defendem semelhante cosmovisão ignoram o efeito destrutivo dos desastres naturais e do próprio homem sobre a memória comum. Relativamente ao esquecimento antropogénico, diz-nos o autor o seguinte:

> As que têm a ver com os homens são as variações das seitas e das línguas, *porque, quando surge uma seita nova, quer dizer, uma religião nova, a sua primeira preocupação, para ganhar prestígio, é extinguir a velha* [*Perché, quando e' surge una sètta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia*]; e quando os fundadores da nova seita falam uma língua diferente, facilmente a obliteram. Senão veja-se os modos que a seita Cristã adoptou contra os Gentios, *suprimindo todas as suas instituições, abolindo todas as suas cerimónias e apagando qualquer memória daquela antiga teologia* [*cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia*]. É verdade que não lograram destruir totalmente o registo das coisas feitas pelos excelentes homens desse tempo. Mas isto só foi possível graças à manutenção da língua latina, língua que se viram forçados a usar para escrever esta nova lei. Pois se tivessem podido escrever com uma nova língua, considerando as outras perseguições que fizeram, *não restaria recordação alguma das coisas passadas* [*non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate*]. [...] É de supor, portanto, que aquilo que a seita Cristã pretendeu fazer contra a seita Gentia, a Gentia tenha feito contra aquela que veio antes dela. E visto que tais seitas variam duas ou três vezes em cinco ou seis mil anos, perde-se a memória das coisas feitas antes desse tempo.[469]

[468] *D*, II, 5, M, p.154.

[469] *D*, II, 5, M, p.154, it. nosso: «Quelle che vengono dagli uomini sono le variazioni delle sètte e delle lingue. Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuove, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente. La quale cosa si conosce considerando e' modi che ha tenuti la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di quella antica teologia. Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella: il che è nato per avere quella mantenuta la lingua latina; il che feciono forzatamente, avendo a scrivere questa legge nuova con essa. Perché, se l'avessono potuta scrivere con nuova lingua, considerato le altre persecuzioni gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate. [...] È da credere, pertanto, che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innazi a lei».

Maquiavel introduz, nestas breves linhas, uma série de ideias significativas: primeiro, as seitas religiosas operam como forças antagónicas em luta pela hegemonia; segundo, a religião cristã é equiparável a qualquer outra seita; terceiro, a língua não só representa o fundamento da identidade cultural, mas também o seu elemento mais durável[470]. Deixemos, todavia, de lado os dois últimos pontos e foquemo-nos no primeiro.

A descrição das seitas aqui apresentada inculca que as religiões seguem uma lógica expansiva semelhante à dos impérios[471]. Na realidade, duas doutrinas religiosas nunca coexistem pacificamente: para que uma nova seita surja, a antiga seita deve desaparecer por completo (o que implica extirpar quaisquer organizações, crenças e rituais dela evocativas). Conforme acontecia no Proémio antes tratado, a memória constitui um campo de batalha no qual diferentes grupos se digladiam, só que agora a vitória duma seita acarreta a *total obliteração da seita pré-existente* — e já não o simples falseamento histórico da origem. Ora, tendo em conta que Maquiavel, a dado passo dos *Discorsi*, emparelha as *sètte* com as repúblicas e reinos, classificando-os identicamente de "corpos mistos"[472], é legítimo admitir que os regimes políticos se arreigam de modo similar aos movimentos religiosos: quando um sistema governativo entra em vigor, a nova autoridade dominante procura de imediato eliminar as lembranças (leis, instituições, regulamentos, etc.) do sistema prévio.

O comportamento das *sètte* ajuda-nos assim a perceber o cunho conflitual das próprias estratégias "pacificadoras" habitualmente empregues pelo estado. Sempre que um "partido vitorioso", sob pretexto da pacificação interna, manipula o esquecimento e a memória comuns, estas transformam-se, acto contínuo, em poderosas armas políticas, passando a fazer parte daquela mesma luta que deveriam delir. Em última análise, portanto, nenhuma amnistia, nenhum contrato, nenhum artifício unificador transcende verdadeiramente o dissídio constitutivo das sociedades.

7.2 Memória histórica e temperamento colectivo

7.2.1 O hábito da servidão

Cada povo se relaciona de maneira própria com o seu passado. Esta é, como se depreende dos capítulos iniciais do *Principe*, uma das variáveis mais preponderantes na conquista e manutenção do poder. A taxonomia estatal aí desenvolvida (reportamo-nos sobretudo a *P*, II-V) baseia-se, aliás, quase exclusivamente, num exame comparativo dos

[470] V. Morfino, "Le Cinque Tesi della 'Filosofia' di Machiavelli", cit., p. 178.
[471] Cf. S. Torres, "La memoria del conflitto: Machiavelli e il 'ritorno ai principi'", in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Tempo e conflitto*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 206.
[472] *Vide D*, I, 3, M, p.195.

diferentes tipos de memória política[473]. Veremos que este catálogo tipológico, embora norteado pelos interesses individuais do governante, contém elementos úteis para compreender a sedimentação e funcionamento das estruturas mnésicas colectivas. Ora, entre os diversos regimes principescos, o *principado hereditário* (*P*, II) afigura-se aquele onde os súbditos oferecem menor resistência ao domínio:

> Digo, pois, que, *nos estados hereditários e afeitos ao sangue do seu príncipe* [*assuefatti al sangue del loro principe*]*, as dificuldades para os manter são bastante menores do que nos novos*, porque basta apenas não preterir as ordens dos seus antepassados [*l'ordine de' sua antenati*] e, depois, contemporizar com os imprevistos. [...] o príncipe natural [*principe naturale*] tem menos motivos e menos necessidade de ofender, pelo que é forçosamente mais amado. E, se não se fizer odiar por vícios extraordinários, é lógico que seja naturalmente benquisto pelos seus. E, *com a antiguidade e a continuação do domínio, extinguem-se as memórias e os motivos para inovações* [*nella antiquità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni*].[474]

Neste género de regimes, a memória política está inteiramente anexada à pessoa do príncipe, ou, para ser exacto, à linhagem principesca. Isto quer dizer que o vínculo sanguíneo dos sucessivos governantes é o único elo de ligação entre o presente e o passado comunitários[475]. A história do estado reduz-se, aqui, à história da família reinante; tudo o mais se esfuma, tarde ou cedo, no completo esquecimento. Incônscios da sua identidade histórico-colectiva, entorpecidos por um longo hábito de servilismo, os povos sujeitos a principados hereditários mostram-se facilmente governáveis: para obter obediência, basta ao *principe naturale* conservar o sistema de dominação já estabelecido[476]. Mas o caso muda de figura quando se trata de *principados novos*.

Em *P*, III, Maquiavel explica que o príncipe conquistador pode defrontar com dois cenários distintos: ou o estado subordinado partilha a "mesma província" e a "mesma língua" do estado dominante; ou possui costumes, língua e instituições diferentes. Na primeira situação, a família detentora do poder local deve ser extinta, pois quando esta desaparece o povo mergulha numa espécie de amnésia apática[477], aceitando qualquer autoridade que lhe restitua a sua vida habitual[478]. Na segunda situação, porém, tal método

---

473 Foi B. J. Smith (*Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985, pp.78-82, de ora em diante *Politics and Remembrance*) quem salientou a importância atribuída à memória política nos primeiros capítulos do opúsculo maquiaveliano. A análise que se segue apoia-se, em larga medida, nos comentários do referido autor acerca do tema.

474 *P*, II, M, p.258 (DPA, pp.115-116), it. nosso: «Dico, adunque, che negli stati ereditarii e assuefatti al sangue del loro principe sono assai minori difficultà a mantenerli che ne' nuovi; perché basta solo non preterire l'ordine de' sua antenati, e di poi temporeggiare con gli accidenti; [...] el principe naturale ha minori cagioni e minore necessità di offendere; donde conviene che sia più amato; e se estraordinarii vizii non lo fanno odiare, è ragionevole che naturalmente sia benevoluto da' sua. E nella antiquità e continuazione del dominio sono spente le memorie e le cagioni delle innovazioni [...]».

475 B. J. Smith, *Politics and Remembrance*, cit., p.81.

476 Cf. *ibid.*

477 Cf. *ibid.*

478 *P*, III, M, p.259 (DPA, pp.118-199): «Dico, pertanto, che questi stati, quali acquistandosi si aggiungono a uno stato antiquo di quello che acquista, o e' sono della medesima provincia e della medesima lingua, o non sono. Quando e' sieno, è facilità grande a tenerli, massime quando non sieno usi a viveri liberi; e a possederli securamente basta avere spenta la linea del principe che li dominava, perché nelle altre cose, mantenendosi loro le condizioni vecchie e non vi esssendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente [...]» (Digo,

revela-se ineficaz[479]. Ainda que a estirpe reinante fosse eliminada, as diferenças consuetudinárias, linguísticas e institucionais trariam constantemente à memória dos súbditos (por contraste) reminiscências da ordem política anterior, pondo assim em causa a nova ordem instalada[480]. Para contrabalançar este efeito, alvitra-se uma série de medidas tendentes a construir uma hegemonia cultural no território conquistado (envio de colonos, substituição das velhas elites, etc.)[481].

Em *P*, IV, Maquiavel compara, enfim, o sistema político francês com o sistema político turco, procurando saber qual dos dois coloca maiores obstáculos à conquista. Ambos os sistemas se regiam pelo princípio da sucessão hereditária, mas enquanto a família real francesa dividia o poder com uma poderosa classe aristocrática, a família sultânica exercia absoluto controlo sobre o estado. Sem opositores internos dispostos a secundar incursões estrangeiras, o Sultanato Otomano era, no princípio, quase impenetrável. Em contrapartida, logo que o Sultão fosse vencido, ficava à mercê dos ocupantes[482]. Já no reino de França (e estados similares) verificava-se o exacto contrário: graças ao auxílio de "barões" refractários à autoridade real, os conquistadores tinham extrema facilidade em lá introduzir-se, mas só com grande esforço conseguiam submetê-lo[483]. Tal acontecia porque esses nobres insurrectos, embora apoiassem o ocupante numa fase inicial, convertiam-se,

---

portanto, que estes estados, que ao serem adquiridos se juntam a um estado antigo daquele que adquire, ou são da mesma província e da mesma língua, ou não são. Quando são, é muito fácil detê-los, mormente quando não estão habituados a viver livres: para os possuir com segurança basta ter extinto a linhagem do príncipe que os dominava, porque, nas outras coisas, mantendo-se-lhes as condições anteriores e não havendo diferença de costumes, os homens vivem tranquilamente [...]).

[479] *P*, III, M, p.259 (DPA, p.119): «Ma, quando si acquista stati in una provincia disforme di lingua, di costumi e di ordini, qui sono le difficultà; e bisogna avere gran fortuna e grande industria a tenerli» (Mas quando se adquirem estados numa província de língua, costumes e ordens diferentes, aqui é que estão as dificuldades e é preciso ser muito afortunado e muito industrioso para os deter).

[480] B. J. Smith, *Politics and Remembrance*, cit., p.79.

[481] Cf. *ibid.*

[482] *P*, IV, M, p.262-263 (DPA, pp.128-129), it. nosso: «Le cagioni della difficultà in potere occupare il regno del Turco sono per non potere essere chiamato da' principi di quello regno, né sperare, con la rebelione di quelli ch'egli ha d'intorno, potere facilitare la sua impresa. [...]; perché, sendogli tutti stiavi e obligati, si possono con più difficultà corrompere; [...]. Onde, chi assalta il Turco, è necessario pensare di averlo a trovare tutto unito, e gli conviene sperare più nelle forze proprie che ne' disordini d'altri. Ma, vinto che fussi, e rotto alla campagna in modo che non possa rifare eserciti, non si ha a dubitare di altro che del sangue del principe; il quale spento, non resta alcuno di chi si abbia a temere, non avendo gli altri credito con li populi: e come el vincitore, avanti la vittoria, non poteva sperare in loro, così non debbe, dopo quella, temere di loro» (Os motivos das dificuldades, para poder ocupar o reino do Turco, estão em não poder ser chamado pelos príncipes daquele reino, nem esperar, com a rebelião dos que ele tem em redor, poder facilitar a sua empresa, [...], porque, sendo todos seus escravos e vinculados, há mais dificuldade em corrompê-los [...]. Donde, a quem ataca o Turco é necessário ponderar que o vai encontrar totalmente unido e convém-lhe confiar mais nas suas próprias forças que nas desordens dos outros. Mas, *uma vez vencido e derrotado em campo aberto de modo a que não possa refazer os exércitos, não há que recear ninguém, a menos que seja do sangue do príncipe. E, extinguido este, não resta ninguém a quem tenha de temer-se*, não tendo os outros crédito junto das populações; e assim como, antes da vitória, o vencedor não podia confiar neles, assim também, depois dela, não deve temê-los).

[483] *P*, IV, M, p.263 (DPA, p.129): «El contrario interviene ne' regni governati come quello di Francia; perché con facilità tu puoi intrarvi, guadagnandoti alcuno barone del regno; perche sempre si trova de' mal contenti e di quelli che desiderano innovare; costoro, per le ragioni dette, ti possono aprire la via a quello stato e facilitarti la vittoria. La quale di poi, a volerti mantenere, si tira drieto infinite difficultà [...]» (Acontece o contrário nos reinos governados como o de França: porque podes entrar lá com facilidade, ganhando para ti algum barão do reino, visto que se encontram sempre descontentes a quem deseje inovar. Estes, pelas ditas razões, podem abrir-te a via para aquele estado e facilitar-te a vitória, a qual, depois, a quereres manter-te, arrasta infinitas dificuldades [...]).

posteriormente, em focos de resistência ao seu domínio, impedindo o derrube e consequente olvido do antigo regime:

> [...] aos estados ordenados como o de França é impossível possuí-los com tanta tranquilidade. Daqui nascem as numerosas rebeliões de Espanha, de França e da Grécia contra os romanos, pelos numerosos principados que havia nesses estados: *enquanto a memória deles durou* [*mentre durò la memoria*]*, a sua posse foi sempre incerta* para Roma. Mas, *extinta essa memória* [*spenta la memoria*], com a potência e a longa duração do império, tornaram-se seus seguros possuidores [...].[484]

As considerações do secretário acerca da conquista deixam entender que os povos, ainda quando oprimidos, têm apego ao sistema governativo no qual se avezaram a viver. Essa *afeição*, há que dizê-lo, é da ordem do *instinto* e do *hábito irreflectido*; está longe de exprimir uma crença convicta no regime vigente. Contudo, nem por isso incute menor "fervor reaccionário" face a mudanças políticas endógenas ou exógenas. Inconscientemente presas ao seu *modus vivendi*, as "populações servis" nunca alcançam uma plena e durável emancipação. Mesmo que se lhes ofereça, em dado momento, oportunidade para tal, acabam sempre por cair nas mãos dum "novo senhor":

> Que *é difícil um povo habituado a viver sob um príncipe preservar, depois, a liberdade, acaso a adquira*, [...] demonstram-no infinitos exemplos que lemos nas memórias da história antiga. Esta dificuldade é compreensível porque esse povo comporta-se como um animal bruto que, embora de natureza feroz e selvagem, foi criado em cativeiro e servidão, e que, vendo-se mais tarde abandonado à sua sorte num campo aberto, *inacostumado a procurar alimento e abrigo, torna-se presa do primeiro que procura encarcerá-lo de novo*.[485]

O sobredito hábito (ou apetência) servil não se confina, no entanto, à esfera social; contamina também a própria matriz institucional dos estados. Disso nos dá conta o exemplo florentino. Consoante asseverado em *D*, I, 49, a república florentina teve uma *origem híbrida*, mesclando as novas *ordini* livres com as velhas *ordini* servis. Na opinião do

---

[484] *P*, IV, M, p.263 (DPA, p.130), it. nosso: «[...] li stati ordinati come quello di Francia è impossibile possederli con tanta quiete. Di qui nacquono le spesse rebellioni di Spagna, di Francia e di Grecia da' Romani, per li spessi principati che erano in quegli stati: de' quali mentre durò la memoria, sempre ne furono e' Romani incerti di quella possessione; ma, spenta la memoria di quelli, con la potenzia e diuturnità dello imperio, ne diventorono securi possessori».

[485] *D*, I, 16, M, p.99, it. nosso: «Quanta difficultà sia a uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, perservare dipoi la libertà, se per alcuno accidente l'acquista, [...] lo dimostrono infiniti esempli che si leggono nelle memorie delle antiche istorie. E tale difficultà è ragionevole; perché quel popolo è non altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sappiendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo». Em *D*, III, 8, o secretário volta a insistir na ideia de que certos povos padecem dum "servilismo atávico" (ou "servidão volutária", como lhe chamaria La Boétie) que os impede de viver em liberdade: «[...] debbeno i cittadini che nelle republiche fanno alcuna impresa o in favore della libertà o in favore della tirannide, considerare il suggetto che eglino hanno, e giudicare da quello la difficultà delle imprese loro. Perché tanto è difficile e pericoloso volere fare libero uno popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo uno popolo che voglia vivere libero» ([...] os cidadãos que nas repúblicas realizam alguma empresa — em favor da liberdade ou em favor da tirania —, devem escandir os seus súbditos e, a partir disso, aquilatar a dificuldade das empresas a que se propõem. Porque *é tão difícil e perigoso pretender libertar um povo que quer viver servo como pretender fazer servo um povo que quer viver livre*), M, pp.212-213, it. nosso.

secretário, foi esta persistência dos usos pretéritos que a tornou num regime disfuncional e continuamente dilacerado por lutas faccionais:

> [...] não admira que aquelas cidades com *um princípio imediatamente servil* [*il principio loro immediate servo*] tenham sentido [...] impossibilidade em ordenar-se de modo que pudessem viver civil e pacificamente. Veja-se o que aconteceu na cidade de Florença, a qual, por ter nascido sob o domínio do império romano e ter sempre vivido sob o governo de outros, permaneceu durante muito tempo marginalizada e incônscia de si mesma. Depois, quando chegou a ocasião de respirar, começou a criar as suas instituições [*ordini*] — as quais, estando *misturadas com as antigas* [*mescolati con gli antichi*] (que eram más), não podiam ser boas. E assim se foi governando pelos duzentos anos de que há fiel memória, sem nunca ter estabelecido um estado a que pudéssemos chamar, verdadeiramente, república. [...] E se bem que, amiúde, alguns cidadãos tenham recebido ampla autoridade para reformá-la — mediante sufrágios públicos e livres —, *nunca a ordenaram em benefício da utilidade comum, antes sim em benefício do seu partido* [*non mai l'hanno ordinata a comune utilità, ma sempre a proposito della parte loro*] [...].[486]

Devido à sua ambivalência originária, Florença estava condenada a uma crónica instabilidade política. Malgrado ter tido várias oportunidades de reordenamento institucional, os interesses partidários sobrepuseram-se invariavelmente aos interesses públicos. Dir-se-ia, pois, que os florentinos, uma vez libertos do jugo externo, passaram a agir como os seus *antigos senhores*, formando seitas cujo objectivo exclusivo era a *mútua subjugação*. Noutros termos, o povo florentino libertou-se do domínio estrangeiro mas jamais aprendeu a viver em liberdade.

7.2.2 A memória da liberdade

Em contraposição às populações marcadas por hábitos servis, certas populações desenvolvem grande apego pela liberdade. Ora, estas últimas, adverte Maquiavel no capítulo V do *Principe*, mostram-se absolutamente indómitas, resistindo com pertinácia a investidas externas. Assim sendo, a única maneira de conquistar as regiões onde habitam é lançá-las na ruína e demolir todas as *ordini* que mantêm a sua unidade colectiva. Doutra forma, o eventual conquistador ficará exposto a contínuas revoltas populares, sem nunca obter um controlo definitivo sobre o território ocupado:

> [...] na verdade, *não existe um modo seguro de as possuir que não seja a ruína*; e quem se torna dono de uma cidade acostumada a viver livre e não a desfizer espere que há-de ser desfeito por ela: porque ela *tem sempre por refúgio na rebelião o nome da liberdade* [*sempre ha per refugio, nella rebellione, el nome della libertà*] *e as suas antigas ordens, as quais nem com o dobar do tempo, nem com benefícios, alguma vez se esquecem*. E por

[486] *D*, I, 49, M, p.131, it. nosso: «[...] non è maraviglia che quelle città che hanno avuto il principio loro immediate servo, abbino [...] impossibilità a ordinarsi mai in modo che le possino vivere civilmente e quietamente. Come si vede che è intervenuto alla città di Firenze; la quale, per avere avuto il principio suo sottoposto allo imperio romano, ed essendo vivuta sempre sotto il governo d'altrui, stette un tempo abietta, e sanza pensare a se medesima: dipoi, venuta la occasione di respirare, cominciò a fare suoi ordini; i quali sendo mescolati con gli antichi, che erano cattivi, non poterono essere buoni: e così è ita maneggiandosi, per dugento anni che si ha di vera memoria, sanza avere mai avuto stato, per il quale la possa veramente essere chiamata republica. [...] E benché molte volte, per suffragi pubblici e liberi, si sia data ampla autorità a pochi cittadini di potere riformarla; non pertanto non mai l'hanno ordinata a comune utilità, ma sempre a proposito della parte loro [...]».

> mais coisas que se faça ou providencie, se não se desunem ou destroçam, os habitantes não esquecem esse nome nem essas ordens e, a qualquer imprevisto, imediatamente recorrem a eles: como fez Pisa depois de ter estado cem anos posta em servidão pelos florentinos.[487]

Debalde se tentaria submeter estas cidades livres usando as mesmas técnicas empregues na conquista de principados hereditários ou mistos. Desde logo, porque a memória histórica dos regimes afeitos à liberdade é independente de linhagens governantes. Portanto, ainda que a elite política local fosse eliminada, a comunidade manter-se-ia coesa, ciente da sua identidade colectiva e pronta a defender-se contra o agressor externo. Demais, a incorporação desse "espírito livre" nas instituições públicas assegura que nem a passagem do tempo nem o intercâmbio de favores permitam ao ocupante estrangeiro ganhar autoridade no território invadido. Perante tamanhos obstáculos, só lhe resta uma alternativa: destruir por completo o dito estado e erguer um novo sobre as ruínas do antigo.

Repare-se no inequívoco paralelismo entre *P*, V e *D*, II, 5: assim como as novas seitas obliteravam todos os vestígios deixados pelas seitas precedentes, assim o *principe nuovo*, para submeter povos livres, deve arrasar a sua memória histórica. Tal amnésia, convém esclarecer, requer a destruição *literal*, física, das cidades onde habitam, pois o apreço que têm pela liberdade está gravado não só na mente dos cidadãos, mas também nas muralhas, nos edifícios públicos, nas insígnias institucionais e em todos os *símbolos materializados da autarquia comunitária*. Maquiavel aborda este tema pela voz dum dos *Signori* florentinos que tentaram persuadir o Duque de Atenas a renunciar às suas pretensões "absolutistas" (*IF*, II, 34):

> Senhor, viemos ao vosso encontro [...] porque nos parece evidente que desejais obter extraordinariamente aquilo que não vos consentimos obter de modo ordinário. Não é nossa intenção opormo-nos aos vossos desígnios pela força, mas apenas demonstrar-vos quão pesado é o fardo que tomais sobre as espáduas, e quão perigoso o caminho que seguis [...]. Intentais *fazer serva uma cidade que sempre viveu em liberdade* [*fare serva una città la quale è sempre vivuta libera*]; [...] haveis porventura considerado quão estimado e galhardo é o *nome da liberdade* [*il nome della libertà*] numa cidade como a nossa — nome esse que nenhuma força doma, nenhum tempo consome e nenhum mérito contrabalança? [...] Que o tempo não baste para consumir os desejos de liberdade é coisa certíssima: veja-se como *a liberdade foi amiúde restaurada numa cidade por aqueles que jamais a haviam saboreado antes*, mas que, não obstante, a amavam graças à memória que dela lhes deixaram seus pais. De guisa que, uma vez recuperada, defenderam-na obstinada e destemidamente. *E ainda que os seus pais nunca a recordassem, recordá-la-iam os edifícios públicos, as sedes de governo, as insígnias das instituições livres* [*e quando mai i padri non la avessero ricordata, i palagi publici, i luoghi de' magistrati, le insegne de' liberi ordini la ricordano*] [...].[488]

[487] *P*, V, M, p.264 (DPA, p.132), it. nosso: «[...] in verità, non ci è modo securo a possederle, altro che la ruina. E chi diviene patrone di una città consueta a vivere libera, e non la disfaccia, aspetti di essere disfatto da quella; perché sempre ha per refugio, nella rebellione, el nome della libertà e gli ordini antichi suoi; li quali né per la lunghezza de' tempi né per benefizii mai si dimenticano. E per cosa che si faccia o si provvegga, se non si disuniscono o dissipano gli abitatori, e' non sdimenticano quel nome né quegli ordini, e subito in ogni accidente vi ricorrono; como fe' Pisa dopo cento anni che ella era suta posta in servitù da' Fiorentini».

[488] *IF*, II, 34, M, p.682, it. nosso: «Noi vegniamo, o Signore, a voi [...] perché ci pare essere certi che voi vogliate estraordinariamente ottenere quello che per lo ordinario noi non vi abbiamo acconsentito. Né la nostra intenzione è con alcuna forza opporci ai disegni vostri; ma solo per dimostrarvi quanto sia per esservi grave il

À primeira vista, pode ser tentador relacionar este discurso laudatório com a ideia genérica de "estado livre" (*P*, V) acima tratada: quer num quer noutro caso, Maquiavel frisa a importância atribuída ao "nome da liberdade" (*il nome della libertà*) — *P*, V e *IF*, II, 34 incluem, aliás, as duas únicas passagens onde o secretário emprega a expressão; além disso, ambas as cidades em causa (Pisa e Florença) parecem ter um forte sentido de identidade histórico-colectiva. Todavia, há uma *subtil ironia* na prédica que ainda agora citámos: apesar das loas cantadas à insubmissão de Florença, apesar do seu presumido desejo inesgotável de viver livre, apesar dos profusos símbolos evocatórios da autarquia comunitária, o certo é que o governo da cidade acabou por ser entregue ao Duque de Atenas. Passados poucos meses, os desmandos do Duque desencadearão uma revolta popular que porá cobro à sua curta estada no poder; mas tal não impediu que Florença caísse em breve tempo nas mesmas lutas faccionais que haviam propiciado a tirania recém-deposta. Que melhor prova se poderia aduzir da já referida *ambivalência* do sistema político florentino? Atendendo às sucessivas crises atravessadas por Florença (a tirania do Duque é apenas um exemplo entre muitos), somos levados a acreditar que o sobredito discurso esconde uma *crítica velada ao fetichismo humanista da liberda*de — fetichismo que venera a pretensa "natureza livre" dessa urbe e omite as disfuncionalidades historicamente comprovadas da república aí existente.

Coloca-se, porém, a questão de saber se Maquiavel supunha mesmo possível instituir um estado cujo vínculo à liberdade fosse *perpétuo*. A resposta é, obviamente, negativa: nenhum regime — nem sequer os assentes, desde a nascença, em "bons fundamentos" — escapa ao inexorável desgaste temporal. Contudo, a deterioração de que falamos não decorre só da progressiva obsolescência das instituições; decorre também do *progressivo esquecimento* da *comune utilità*. Conforme assinalado em *D*, I, 2, é este *olvido* que provoca a alternância (*anacyclosis*) entre "boas" e "más" formas de governo.

> [...] no princípio do mundo, sendo escassos os habitantes, viveram algum tempo dispersos [...]. Depois, com a multiplicação das gerações, agregaram-se, e, para poderem melhor defender-se, começaram a procurar entre eles aquele que fosse mais robusto e corajoso, e dele fizeram chefe, passando a obedecer-lhe. Começaram, então, a discernir as coisas honestas e boas das perigosas e delituosas, pois ao verem que se alguém prejudicasse o seu benfeitor daí resultava ódio contra um e compaixão para com o outro, sendo os ingratos condenados e os agradecidos louvados, perceberam que aquelas injúrias poderiam ser perpetradas contra eles. Para evitar semelhante mal, resolveram decretar leis e estabelecer punições para os infractores. Foi assim que adquiriram a ideia de justiça, ideia que os levou a escolher, daí em diante, não o príncipe mais galhardo, mas o mais prudente e justo. *Todavia, quando os príncipes passaram a ser determinados por sucessão, e não por*

peso che voi vi arrecate adosso e pericoloso il partito che voi pigliate [...]. Voi cercate fare serva una città la quale è sempre vivuta libera; [...] avete voi considerato quanto, in una città simile a questa, importi e quanto sia gagliardo il nome della libertà, il quale forza alcuna non doma, tempo alcuno non consuma e merito alcuno non contrappesa? [...] Che il tempo a consumare i desideri della libertà non basti è certissimo: perché s'intende spesso quella essere in una città da coloro riassunta che mai la gustorono, ma solo per la memoria che ne avevano lasciata i padri loro la amavano, e perciò, quella ricuperata, con ogni ostinazione e pericolo conservano; e quando mai i padri non la avessero ricordata, i palagi publici, i luoghi de' magistrati, le insegne de' liberi ordini la ricordano [...]».

> *eleição, logo começaram os herdeiros a degenerar dos seus antecessores*. Deixaram de lado as obras virtuosas e achavam que os príncipes não deviam fazer outra coisa senão suplantar os seus pares em sumptuosidade, lascívia e outras qualidades licenciosas. De guisa que, começando o príncipe a ser odiado e, por tal motivo, a sentir temor, assim que passava do medo às ofensas, rapidamente advinha a tirania. Daqui resultou, em seguida, o início da ruína e das conspirações e conjuras contra os príncipes [...]. A multidão [...], seguindo a liderança destes homens poderosos, pegava em armas contra o príncipe e, uma vez este destronado, entregava-se àqueles homens notáveis como seus libertadores. E esses, repudiando a ideia dum maioral único, constituíam eles próprios um governo; *e, no princípio, tendo ainda presente na memória a experiência da passada tirania* [*avendo rispetto alla passata tirannide*], governavam-se segundo as leis por si decretadas, *pospondo o seu interesse pessoal à utilidade comum* [...]. Esta administração seria posteriormente confiada aos seus filhos, os quais, *ignorando a variação da fortuna, não tendo jamais experimentado dificuldades* [*non avendo mai provato il male*], *e não se satisfazendo com a igualdade civil*, [...] transformaram um governo aristocrático num governo oligárquico, sem respeito pela civilidade; de jeito que, em breve tempo, lhes aconteceu o mesmo que havia acontecido ao tirano [...]. E, assim, prontamente surgiu alguém que, com a ajuda da multidão, os derrubou. *Com a memória ainda fresca dos tempos do príncipe e das injúrias por ele praticadas* [*essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello*], tendo extinto o governo dos poucos e não querendo restaurar o governo do príncipe, voltaram-se, então, para o governo popular [...]. E como, *no início, todos os estados inspiram alguma reverência* [*tutti gli stati nel principio hanno qualche riverenzia*], este regime popular mantinha-se por algum tempo, [...] *até desaparecer aquela geração que o instituiu*. Depois, volta-se a cair rapidamente na licença [...].[489]

Nesta variação sobre o círculo polibiano, as três formas "puras" de governo (monarquia, aristocracia, democracia) vêm retratadas como formas "sãs" não porque sejam "boas em si", mas porque nasceram de uma *urgência concreta*[490]: pôr fim aos abusos do governo anterior. Ora, a mesma *necessidade* que constrange os insurrectos à revolta determina, subsequentemente, a reorientação do estado para a *comune utilità*. Dum ponto de vista histórico, isto significa que os regimes "bons" (ou "salutares") nunca resultam da

[489] *D*, I, 2, M, pp.79-80, it. nosso: «[...] perché nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie; dipoi, moltiplando la generazione, si ragunarono insieme, e, per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardare infra loro quello che fusse più robusto e di maggiore cuore, e fecionlo come capo, e lo ubedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniziose e ree: perché, veggendo che se uno noceva al suo benificatore, ne veniva odio e compassione intra gli uomini, biasimando gl'ingrati ed onorando quelli che fussero grati, e pensando ancora che quelle medesime ingiurie potevano essere fatte a loro; per fuggire a simile male, si riducevano a fare leggi, ordinare punizioni a chi contrafacessi: donde venne la cognizione della giustizia. La quele cosa faceva che, avendo dipoi a eleggere uno principe, non andavano dietro al più gagliardo, ma a quello che fusse più prudente e più giusto. Ma come dipoi si cominciò a fare il principe per sucessione, e non per elezione, subito cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi; e, lasciando l'opere virtuose, pensavano che i principi non avessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e d'ogni altra qualità di licenza: in modo che, cominciando il principe a essere odiato, e per tale odio a temere, e passando tosto dal timore all'offese, ne nasceva presto una tirannide. Da questo nacquero, appresso, i principii delle rovine, e delle conspirazioni e congiure contro a' principi [...]. La moltitudine [...], seguendo l'autorità di questi potenti, s'armava contro al principe, e, quello spento, ubbidiva loro come a suoi liberatori. E quelli, avendo in odio il nome d'uno solo capo, constituivano di loro medesimi uno governo; e, nel principio, avendo rispetto alla passata tirannide, si governavono secondo le leggi ordinate da loro, posponendo ogni loro commodo alla comune utilità [...]. Venuta dipoi questa amministrazione ai loro figliuoli, i quali non conoscendo la variazione della fortuna, non avendo mai provato il male, e non volendo stare contenti alla civile equalità, ma rivoltisi alla avarizia, [...] feciono che d'uno governo d'Otimati diventassi uno governo di pochi, sanza avere rispetto ad alcuna civilità; talché, in breve tempo, intervenne loro come al tiranno; [...] e così si levò presto alcuno che, con l'aiuto della moltitudine, li spense. Ed essendo ancora fresca la memoria del principe e delle ingiurie ricevute da quello, avendo disfatto lo stato de' pochi e non volendo rifare quel del principe, si volsero allo stato popolare [...]. E perché tutti gli stati nel principio hanno qualche riverenzia, si mantenne questo stato popolare un poco, [...] spenta che fu quella generazione che l'aveva ordinato; perché subito si venne alla licenza [...]».

[490] Cf. T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.77.

livre escolha dos seus fundadores. Pelo contrário: eles só surgem quando os regimes tirânicos, oligárquicos ou licenciosos se tornam intoleráveis, *forçando* a colectividade a insurgir-se e impor-se um novo modelo governativo. O problema é que a *memória* dessa *necessidade original* (aquilo que atrás chamámos "virtuoso constrangimento"[491]) desaparece à medida que as gerações se sucedem. De conseguinte, a "reverência" pelo estado, e bem assim a capacidade do estado para inspirar reverência — uma não vai sem a outra —, duram apenas enquanto a "geração revolucionária" (leia-se, a geração obreira da *politeion metabolé*) permanece viva. Infere-se, portanto, que a memória histórica — ou seja, a maneira como um povo se relaciona com o passado — varia consoante o lugar, mas também *consoante o tempo*: uma comunidade pode, em dada época, mostrar-se ciosa da sua liberdade, antepor o interesse público aos interesses privados, etc., e, ulteriormente, deixar-se corromper, abrindo mão dos valores antigos.

7.3 *D*, III, 1: O *retorno aos princípios*

7.3.1 Os diferentes graus de corrupção

Como ressaltámos, todos os estados tendem a decair devido a um paulatino distanciamento da *virtù* originária. Muito embora nunca avance um remédio definitivo para este mal, Maquiavel julga possível anular, ou, ao menos, conter os seus efeitos danosos. No entanto, a exequibilidade duma tal intervenção "purgativa" dependerá do *grau de decadência* atingido pelo regime em causa. Ultrapassado certo limiar, a corrupção torna-se praticamente inelutável:

> E acontece com isto o que os médicos dizem do tísico, que no princípio o seu mal é fácil de curar e difícil de reconhecer; com o andar o tempo, [...] torna-se fácil de reconhecer e difícil de curar. O mesmo acontece nas coisas de estado: porque, reconhecendo-os à distância — o que não é dado senão a um prudente —, os males que nele nascem depressa se curam; mas *quando, por não os ter reconhecido, se deixam crescer de tal modo que todos os reconhecem, não há mais remédio*.[492]

No tríptico formado por *D*, I, 16, 17 e 18, o florentino procura situar exactamente esse *ponto de não-retorno*. Maquiavel defende aí que aquelas cidades onde a corrupção se entranhou em todos os domínios da vida colectiva (*dove tutto è entrata la corruzione*[493]) —

---

[491] *Vide supra*, capítulo 3.2.

[492] *P*, III, M, p.260 (DPA, p.122), it. nosso: «E interviene di questa, come dicono e' fisici dello etico, che, nel principio del suo male, è facile a curare e difficile a conoscere, ma, nel progresso del tempo, [...] diventa facile a conoscere e difficile a curare. Così interviene nelle cose di stato; perché, conoscendo discosto (il che non è dato se non a uno prudente) e' mali che nascono in quello, si guariscono presto; ma quando, per non li avere conosciuti, si lasciono crescere in modo che ognuno li conosce, non vi è più remedio».

[493] *D*, I, 16, M, p.99, it. nosso: «[...] un popolo dove in tutto è entrata la corruzione, non può, non che piccol tempo, ma punto vivere libero [...]: e però i ragionamenti nostri sono di quelli popoli dove la corruzione non sia ampliata assai [...]» ([...] um povo *totalmente impregnado de corrupção* não pode viver livre nem por breve

quer dizer, onde a degenerescência das elites alastrou aos restantes "membros" do corpo político — são insusceptíveis de reforma, porquanto nenhuma *legge* nem *ordine* tem força suficiente para suster o *decaimento geral* (*universale corruzione*) dum povo[494]. Neste particular, Roma foi bastante afortunada: como os Tarquínios se abastardaram mal chegados ao poder, rapidamente ficou claro que representavam uma ameaça pública. Desperto para o risco de colapso estatal, o povo romano decidiu banir a dita família «antes que a sua corrupção se propagasse às vísceras daquela cidade»[495] (*D*, I, 17). Não fosse o rápido envilecimento dos Tarquínios, Roma ter-se-ia tornado, em breve tempo,

> débil e de nenhum valor, pois tendo em conta a corrupção a que aqueles reis chegaram, se esse estado de coisas tivesse continuado por mais duas ou três gerações, e se a corrupção tivesse começado a estender-se aos membros, assim que os membros ficassem igualmente corrompidos já não seria possível reformá-la. *Mas visto que perderam a cabeça quando o tronco estava ainda incorrupto* [*ma perdendo il capo quando il busto era intero*]*, puderam facilmente retornar a uma vida livre e ordenada* [*ridursi a vivere liberi ed ordinati*].[496]

Há, portanto, uma *estreita janela temporal* para intervir contra a decadência política. Trata-se do período crítico que medeia entre as primeiras manifestações ostensivas de corrupção e o seu alastramento a toda a sociedade. É neste lapso de tempo que o processo degenerativo pode ser travado, dando-se aquilo que Maquiavel designa por "riduzione verso il principio" (*D*, III, 1). Veremos, a seguir, o que está aí em jogo.

7.3.2 Os modos do retorno

O terceiro livro dos *Discorsi* (que, ao contrário dos anteriores, não contém prefácio) inicia-se com um longo capítulo onde o secretário expõe a sua sibilina teoria do *retorno aos princípios*. Este retorno, como observa M. Gaille-Nikodimov, tem antes de mais o sentido de uma "alteração" (*alterazione*) — isto é, «uma modificação das qualidades do sujeito» que

---

tempo nem por tempo nenhum [...]: contudo, pensamos aqui nos povos onde a corrupção ainda não se disseminou em excesso [...]).

494 *D*, I, 18, M, p.102, it. nosso: «Io credo che non sia fuora di proposito né disforme dal soprascritto discorso considerare se in una città corrotta si può mantenere lo stato libero, sendovi; o quando e' non vi fusse, se vi si può ordinare. Sopra la quale cosa, dico, come gli è molto difficile fare l'uno o l'altro [...]. E presupporrò una città corrottissima, donde verrò ad accrescere più tale difficultà: perché non si truovano né leggi né ordini che bastino a frenare una universale corruzione» (Não me parece despropositado nem incongruente com aquilo que escrevemos acima considerar se numa cidade corrompida se pode manter o estado livre, quando já exista, ou, não existindo, se aí pode ser instituído. A este respeito, digo que é assaz difícil fazer quer uma coisa quer outra [...]. E pressuporei uma *cidade corrompidíssima*, por forma a acentuar a referida dificuldade, pois *não se encontram nem leis nem instituições que bastem para suster uma corrupção universal*).

495 *D*, I, 17, M, p.102, it. nosso: «[...] fu felicità grande quella di Roma, che questi re diventassero corrotti presto, acciò ne fussono cacciati, ed innanzi che la loro corruzione fusse passata nelle viscere di quella città» ([...] para grande fortuna de Roma, estes reis tornaram-se corruptos em pouco tempo, de maneira que foram expulsos *antes que a sua corrupção propagasse às vísceras daquela cidade*).

496 *D*, I, 17, M, p.101, it. nosso: «[...] debole e di nessuno valore; perché, considerando a quanta corruzione erano venuti quelli re, se fossero seguitati così due o tre successioni, e che quella corruzione, che era in loro, si fosse cominciata ad istendere per le membra, come le membra fossero state corrotte, era impossibile mai più riformarla. Ma perdendo il capo quando il busto era intero, poterono facilmente ridursi a vivere liberi ed ordinati».

não afecta «o sujeito enquanto tal»[497] — ou de uma "renovação" (*rinnovazione*) — isto é, «um regresso ao momento fundador da cidade»[498] que repõe a pureza das origens:

> É inegável que todas as coisas do mundo têm um termo de vida. Mas, em geral, aquelas que não desordenam o seu corpo e o mantêm ordenado de maneira que não se alteram — ou que, caso se alterem, o fazem apenas para seu benefício e não para seu dano —, seguem o percurso que lhes foi traçado pelo céu. E dado que me refiro a corpos mistos, como as repúblicas e as seitas, digo que são salutares *aquelas alterações que os reconduzam aos seus princípios* [*quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro*]. Estão, pois, *melhor instituídas* [*meglio ordinate*], e têm vida mais longa, aquelas que podem amiúde *renovar-se mediante as suas instituições* [*mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare*], ou que, graças a um qualquer acidente fora da dita ordem [*per qualche accidente fuori di detto ordine*], logrem essa renovação. E é coisa mais do que óbvia que, não se renovando, estes corpos não duram.[499]

Aparentemente, só podem ser consideradas benéficas as modificações que restituem a república à sua condição original. Nessa medida, as *alterazioni* de aqui se fala não implicariam uma autêntica mudança (entenda-se, um desenvolvimento inédito e inovador), antes sim um "reparo" ou "emenda" dos "erros históricos" que levaram o estado a distanciar-se dos *principii*. Por outras palavras, o "retorno" equivaleria tão somente à "restauração da origem". Através deste *movimento regressivo*, a república (e bem assim qualquer outro corpo misto) poderia, dalgum modo, renascer, adiando o seu fim predestinado.

Pouco depois, Maquiavel adita que «todos os princípios das seitas, repúblicas e reinos devem ter em si alguma bondade» (*conviene che abbiano in sé qualche bontà*)[500]. Só que esta *bontà* corrompe-se com o tempo: daí a necessidade dum regresso periódico à origem. Ora, a concepção ingénua do "retorno" que se desenha nas primeiras linhas de *D*, III, 1 — e que ainda agora resumimos — será gradualmente complexificada ao longo do capítulo. À medida que avançamos na leitura, percebemos que o "retorno" está longe de constituir um

---

497 M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté*, cit., p.111. A autora reporta-se aqui, bem entendido, ao conceito aristotélico de "alteração" (*alloiosis*) — ver Aristóteles, *De generatione et corruptione*, 314b.

498 *Ibid.*, p.112. F. Chabod vê nesta "renovação" um decalque directo do ideal da *renovatio* que a cristandade medieval perseguira: «[...] a crença na renovação, no regresso aos princípios, [...] é análoga à crença na renovação que, no campo religioso, havia dominado todo o Medievo cristão [...]; subsistia assim a crença no regresso ao princípio [...] ou, mais exactamente, ao modelo romano, ou, genericamente, ao "princípio" donde um estado nasceu, e que, segundo Maquiavel, tem forçosamente algo de bom em si. *Era a transposição, a primeira grande transposição acabada, de posições e ideias da mentalidade religiosa do Medievo para o terreno puramente profano e humano* [...]», F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, pp.218-219, it. nosso. Parece-nos que esta interpretação de Chabod vai longe de mais. No fim de *D*, III, 1, deparamos, de facto, com uma alusão explícita às práticas "renovadas" das ordens religiosas dominicana e franciscana. Porém, concordamos com T. Berns (*Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.176) quando lembra que a *renovatio* cristã tem aí um valor *estritamente metafórico*. Por razões que adiante expenderemos, o "retorno aos princípios" tem um *significado político muito peculiar*. De conseguinte, seria errado entendê-lo como uma simples variante laicizada da "renovação" religiosa.

499 *D*, III, 1, M, p.195, it. nosso: «Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengonlo in modo ordinato, o che non altera, o, s'egli altera, è a salute, e non a danno suo. E perché io parlo de' corpi misti, come sono le republiche e le sètte, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano».

500 D, III, 1, M, p.195.

expediente *prêt-à-porter*. Talvez por isso o secretário empregue aí um discurso de cariz sobretudo *descritivo* (onde os exemplos ganham especial relevância) em detrimento dum discurso *prescritivo* (onde os exemplos têm valor meramente secundário ou comprobatório). Mais do que oferecer uma via segura de reforma estatal, *D*, III, 1 traz à luz as perplexidades inerentes à sua consecução. Conforme elucida C. Lefort, referindo-se à confiança cega na "bondade original" e à quimera dum efectivo metamorfismo retrogressivo, «essas verdades só são postuladas para serem, em seguida, rebatidas. No espaço deixado vazio surge, pois, o enigma de uma acção política que se exerceria sem qualquer tipo de garantia, sem seguir um caminho traçado na natureza ou ordenado por Deus — uma acção que seria não *instituída* [*instituée*], mas *instituinte* [*instituante*]»[501].

O delineamento dos *modos* como o retorno se processa vem reforçar a ideia de que estamos perante um evento em grande parte *impremeditado*, cujo sentido só é plenamente inteligível *post festum*. Tratemos, então, de distinguir os diferentes moldes em que ele pode ocorrer.

Dos três modos de retorno, um decorre de factores *extrínsecos* ao estado, os outros dois de factores *intrínsecos*. Quer dizer, num caso o retorno dá-se *por acidente* (*per accidenti estrinseci*); nos outros, deve-se à intervenção enérgica de indivíduos comprometidos com a causa pública (*per prudenza intrinseca*). A fim de ilustrar aquilo que apoda de "accidenti estrinseci", Maquiavel evoca o saque gaulês de Roma:

> [...] foi preciso que Roma fosse capturada pelos gauleses para que renascesse, e, renascendo, recobrasse nova vida e virtude; e recobrasse, também, a observância da religião e da justiça — *as quais começavam, nesse tempo, a macular-se* [*quali in lei cominciavano a macularsi*]. [...] Veio, pois, este *golpe externo* [*battitura estrinseca*] fazer com que todas as instituições [*ordini*] daquela cidade se restabelecem-se [*si ripigliassono*]. Outrossim, veio mostrar àquele povo que não só é necessário manter a religião e a justiça, mas também estimar os bons cidadãos e *dar maior valor à virtude por eles demonstrada do que aos benefícios de cujo usufruto as suas obras parecem privá-los* [*fare più conto della loro virtù che di quegli commodi che e' paresse loro mancare, mediante le opere loro*]. Constatamos que foi justamente isso que sucedeu: logo que Roma foi reconquistada, renovaram todas as suas antigas instituições religiosas; *puniram* os Fábios que haviam combatido *contra ius gentium*; e ganharam, depois, tanta estima pela virtude e bondade de Camilo que tanto o Senado como outros, *postergando a inveja sentida* [*posposto, il Senato e gli altri, ogni invidia*], aceitaram confiar-lhe a república.[502]

Em síntese, o abalo provocado pelo saque gaulês (à imagem do que acontecera com os abusos dos Tarquínios) levou os romanos a *reconhecer atempadamente a corrupção do*

[501] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.599, it. nosso.

[502] *D*, III, 1, M, p.195, it. nosso: «[...] si vede come egli era necessario che Roma fussi presa dai Franciosi, a volere che la rinascesse e rinascendo ripigliasse nuova vita e nuova virtù; e ripigliasse la osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi. [...] Venne, dunque, questa battitura estrinseca, acciocché tutti gli ordini di quella città si ripigliassono, e si mostrasse a quel popolo, non solamente essere necessario mantenere la religione e la giustizia, ma ancora stimare i suoi buoni cittadini, e fare più conto della loro virtù che di quegli commodi che e' paresse loro mancare, mediante le opere loro. Il che si vede che sucesse appunto; perché, subito ripresa Roma, rinnovarono tutti gli ordini dell'antica religione loro; punirono quegli Fabbi che avevano combattuto "contra ius gentium"; ed appresso tanto stimorono la virtù e bontà di Cammillo, che, posposto, il Senato e gli altri, ogni invidia, rimettevano in lui tutto il pondo di quella republica».

seu sistema político. Uma vez libertos do invasor estrangeiro — e ainda sob o choque dos eventos traumáticos recentes —, tomaram diversas medidas com vista a reconstruir (ou seja, *desapropriar*) o espaço público: reinstauração das antigas *ordini*; defesa dos interesses colectivos em detrimento dos interesses pessoais; aplicação de penas aos transgressores da lei comum; instituição da ditadura; etc. Ora, malgrado os efeitos benéficos eventualmente sortidos por uma *battitura estrinseca*, este modo de retorno acarreta demasiados riscos e deve ser evitado[503]. Levanta-se, contudo, a seguinte questão: se os *accidenti estrinseci* são, na prática, negligenciáveis (visto comportarem um perigo excessivo), por que motivo vêm aqui emparelhados com as "causas intrínsecas" do retorno? Maquiavel fá-lo, parece-nos, para lembrar que o retorno envolve *sempre* algum grau de risco — quer dizer, o retorno só ocorre quando a própria existência da república se acha ameaçada. Mas fá-lo também para exprimir a força irresistível desse processo que arrebata *ex abrupto* toda a sociedade, e, ao mesmo passo, convulsiona o estado nos seus alicerces fundamentais.

Quanto aos *factores intrínsecos*, o florentino diferencia aqueles casos em que o retorno é desencadeado pela "virtude dum homem" (*per virtù d'un uomo*) daqueloutros em que procede da "virtude duma instituição" (*per vitù d'uno ordine*). Entre tais virtuosas instituições, encontram-se «os Tribunos da plebe, os Censores, e todas as restantes leis que vieram contrariar a ambição e insolência dos homens»[504]. Ao coibirem a captura do poder por determinados grupos ou indivíduos, essas *ordini* restauraram, embora apenas temporariamente, uma *necessidade* análoga à experimentada no momento fundador, isto é, uma necessidade que se impunha de maneira *universal* — sem olhar a classes, estatuto ou riqueza — e cuja abrangência não-discriminatória permitia restabelecer a *publicidade* da república.

Além do tribunato e dos censores, Maquiavel aponta os *parlamentos franceses* como terceiro exemplo duma instituição capaz de reconduzir o respectivo estado à origem:

> Também os reinos precisam de se renovar e de fazer as leis retornar aos seus princípios. E vemos o efeito benéfico que esta prática produz no reino de França; reino que, mais do qualquer outro, vive submetido a leis e ordens. Dessas leis e ordens são garantes os parlamentos, sobretudo os de Paris — renovando-as de cada vez que *aplica a lei contra um príncipe* [*qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe*] ou quando *condena as sentenças reais* [*condanna il Re nelle sue sentenze*]. O dito parlamento durou até hoje *por sempre ter mantido uma firme oposição à Nobreza* [*per essere stato uno ostinato esecutore contro a quelle Nobilità*]. Mas se acaso a deixasse impune e semelhantes delitos

[503] *D*, III, 1, M, p.197: «(…) ancora che qualche volta la sia ottimo rimedio, come fu a Roma, ella è tanto pericolosoa, che non è in modo alcuno da disiderarla» ([…] embora por vezes seja um óptimo remédio, como foi em Roma, é tão perigosa que não devemos de todo desejá-la).
[504] *D*, III, 1, M, pp.195-196, it. nosso: «(…) gli ordini che ritirarono la Republica romana verso il suo principio, furono i Tribuni della plebe, i Censori, e tutte l'altre leggi che venivano contro all'ambizione ed alla insolenza degli uomini» ([…] as instituições que reconduziram a República romana aos seus princípios foram *os Tribunos da plebe, os Censores, e todas as restantes leis que vieram contrariar a ambição e insolência dos homens*). Diferentemente do que acontece noutros passos da obra, os termos "leggi" e "ordini" são aqui usados de forma intercambiável.

> se multiplicassem, sem dúvida que ou teriam de ser punidos à custa duma grande desordem ou aquele reino acabaria por desaparecer.[505]

Dum ponto de vista formal, as atribuições dos *Parlements* eram afins às dos tribunais constitucionais hodiernos: cabia-lhes, acima de tudo, verificar a conformidade das ordenanças régias com as "leis fundamentais do Reino". Além disso, cabia-lhes registar estas mesmas ordenanças; emitir *arrêts de reglement* (veredictos particulares convertidos em normas aplicáveis *erga omnes*)[506]; etc. Mas Maquiavel está mais interessado na *função política* dos *Parlements* do que nas suas competências técnico-jurisdicionais. Como T. Berns frisa, «aquilo que essas instituições lembram, de cada vez, são os limites do poder do rei, e sobretudo da nobreza — limites impostos à sua ambição pessoal, *limites impostos ao privado em nome do público*, ou seja, em nome da lei a cuja observância alguns pretendem escapar: trata-se, pois, da *reafirmação da autoridade da lei pelo seu próprio exercício*»[507]. Se as decisões dos *Parlements* reconduziam, de quando em quando, o reino francês à origem, era porque subjugavam ao *imperium* anónimo das *leggi* qualquer um que contra ele atentasse, e, mediante tal procedimento subjugante (procedimento análogo àquele que consumara a fundação originária do dito reino), repunham a ordem política momentaneamente ameaçada.

É evidente, porém, que a operacionalidade desse poder anónimo, impessoal e colectivo depende da intervenção empenhada de *indivíduos singulares*: «semelhantes instituições [tribunato, censores, etc.] devem ser *vivificadas* [*fatti vivi*] pela virtude dum cidadão que animosamente concorra para as accionar contra a influência daqueles que se

---

[505] *D*, III, 1, M, p.197, it. nosso: «Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi, e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono effetto fa questa parte nel regno di Francia; il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi ed ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze. Ed infino a qui si è mantenuto per essere stato uno ostinato esecutore contro a quelle Nobilità: ma, qualunque volta ei ne lasciassi alcuna impunita, e che le venissono a multiplicare, sanza dubbio ne nascerebbe o che le si arebbono a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe». Também no *Principe* (XIX) achamos uma breve nota sobre esta instituição. Maquiavel sublinha aí algo que está apenas implícito no supracitado trecho dos *Discorsi*: a saber, o carácter popular, ou, mais exactamente, *anti-aristocrático*, dos parlamentos franceses: «Intra' regni bene ordinati e governati, a' tempi nostri, è quello di Francia: e in esso si trovano infinite costituzione buone, donde depende la libertà e sicurtà del re. Delle quali la prima è il parlamento e la sua autorità; perché quello che ordinò quel regno, conoscendo la ambizione de' potenti e la insolenzia loro, e iudicando essere loro necessario uno freno in bocca che li correggesi e, dall'altra parte, conoscendo l'odio universale contro a' grandi fondato in sulla paura, e volendo assicurarli, non volse che questa fussi particulare cura del re, per torli quel carico ch' e' potessi avere co' grandi favorendo e' populari, e con li populari favorendo e' grandi; e però costituì uno indice terzo, che fussi quello che, sanza carico del re, battessi e' grandi e favorissi e' minori. (Entre os reinos bem ordenados e governados no nosso tempo está o de França. Nele se encontra uma infinidade de boas instituições de que dependem a liberdade e a segurança do rei, a primeira das quais é o parlamento e a sua autoridade. Porque aquele que ordenou esse reino, conhecendo a ambição dos potentes e a sua insolência e *julgando ser-lhes necessário um freio na boca para os corrigir*, mas conhecendo, por outro lado, o ódio, fundado no medo, da maior parte contra os grandes e querendo dar-lhe segurança, não quis que ela fosse um cuidado particular do rei, para lhe tirar o ónus que poderia ter com os grandes, ao favorecer os populares, e com os populares, ao favorecer os grandes. E por isso instituiu um terceiro juiz que fosse quem, sem ónus para o rei, *vergasse os grandes e favorecesse os pequenos* [...]), *P*, XIX, M, pp.285-286 (DPA, p.202), it. nosso.

[506] Cf. F. Aubert, *Histoire du Parlement de Paris de l'origine à François 1^er^: 1250-1515*, Paris, Alphonse Picard et fils, vol. I, 1894, p.357.

[507] T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.185, it. nosso.

lhes opõem»[508]. Entre os episódios ilustrativos do género de acções que tem aqui em vista, Maquiavel menciona a célebre morte dos filhos de Bruto[509]; a morte dos decênviros[510]; a morte de Mélio frumentário[511]; a morte de Mânlio Capitolino[512]; a morte do filho de Mânlio Torquato[513]; a acusação dirigida por Papírio Cursor contra Quinto Fábio[514] e a acusação dos Cipiões[515]. Convém que não nos apressemos a ver nesta elencagem um mero apelo ao uso instrumental do terror[516]. Mas convém também não omitir a violência, brutalidade e

[508] *D*, III, 1, M, p.196, it. nosso: «I quali ordini hanno bisogno di essere fatti vivi dalla virtù d'uno cittadino, il quale animosamente concorre ad esequirli contro alla potenza di quegli che gli trapassano».
[509] *Vide D*, III, 3.
[510] *Vide D*, I, 40; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, III, 58. Em rigor, os decênviros não foram executados, mas sim exilados, conquanto dois deles tenham cometido suicídio no cárcere
[511] Os motivos que levaram à execução de Mélio são detalhados em *D*, III, 28, valendo a pena reproduzir parte do comentário maquiaveliano sobre o assunto: «Essendo la città di Roma aggravata dalla fame, e non bastando le provisioni publiche a cessarla, prese animo uno Spurio Melio, essendo assai ricco, secondo quegli tempi, di fare provisione privatamente di frumento, e pascerne con suo grado la plebe. Per la quale cosa egli ebbe tanto concorso di popolo in suo favore, che il Senato, pensando allo inconveniente che di quella sua liberalità poteva nascere, per opprimerla avanti che la pigliasse più forze, gli creò uno Dittatore addosso, e fecelo morire. Qui è da notare, come molte volte le opere che paiono pie e da non le potere ragionevolmente dannare, diventono crudeli, e per una republica sono pericolosissime, quando le non siano a buona ora corrette. [...] E però si debbe esaminare i modi con i quali e' pigliano riputazione; che sono in effetto due: o publici o privati. I modi publici sono, quando uno, consigliando bene, operando meglio, in beneficio comune, acquista riputazione. [...] E quando queste riputazioni, prese per queste vie, siano stiette e semplici, non saranno mai pericolose: ma quando le sono prese per vie private [...] sono pericolosissime ed in tutto nocive. Le vie private sono, faccendo beneficio a questo ed a quello altro privato, col prestargli danari, maritargli le figliuole, difenderlo dai magistrati, e faccendogli simili privati favori, i quali si fanno gli uomini partigiani, e dànno animo, a chi è così favorito, di potere corrompere il publico e sforzare le leggi. Debbe, pertanto, una republica bene ordinate aprire le vie [...] a chi cerca favori per vie publiche, e chiuderle a chi li cerca per vie private; come si vede che fece Roma [...]» (Estando a cidade prostrada pela fome, e sendo as provisões *públicas* insuficientes para lhe pôr fim, um certo Espúrio Mélio — cidadão bastante rico para os padrões daqueles tempos — decidiu adquirir uma provisão *privada* de trigo e distribuí-la (com seu proveito) pelo povo. Graças a isso, granjeou tamanha popularidade que o Senado, pensando nos inconvenientes que poderiam resultar dessa liberalidade, criou um Ditador e fê-lo morrer antes que ganhasse demasiado poder. É de realçar aqui que, amiudadas vezes, as obras na aparência pias e irrepreensíveis acabam por se tornar cruéis e perigosíssimas para uma república se não forem corrigidas a tempo. [...] Urge, então, examinar os modos através dos quais os cidadãos ganham reputação, que são, na prática, dois: *públicos* ou *particulares*. Os modos *públicos* são quando alguém adquire reputação por bons conselhos, e acções ainda melhores, em benefício comum. [...] Quando este tipo de reputação for ganho por vias transparentes e simples, nunca poderão ser perigosos; mas quando se adquirem por vias *privadas* [...] são perigosíssimas e em tudo nocivas. As vias *privadas* consistem em beneficiar este ou aqueloutro indivíduo, seja emprestando-lhe dinheiro, seja casando-lhe as filhas, seja protegendo-o dos magistrados, seja prestando-lhe outros favores de igual jaez — favores esses que transformam os homens em partidários e encorajam aqueles que se vêem assim seguidos a *corromper o público* e violar as leis. Por conseguinte, uma república bem instituída deve [...] abrir caminho a quem ganha apoios de modo *público* e fechá-lo àqueles que o fazem de modo *privado* — como sucedeu em Roma [...]), *D*, III, 28, M, pp.234-235, it. nosso. Este capítulo tende a passar relativamente despercebido. Todavia, ele amplia a nossa compreensão da margem deixada à iniciativa *individual* num regime republicano, ou seja, num regime onde as instituições *colectivas* têm primazia. Maquiavel tematiza a morte de Espúrio Mélio com um propósito muito específico: mostrar que os cidadãos romanos, mesmo quando bem-intencionados, só podiam adquirir *riputazione* se não sombreassem a autoridade da república. Mais importante ainda: essa *riputazione* devia ser ganha de modo *público*, isto é, mediante acções *publicamente* escrutináveis. Em princípio, portanto, o sistema republicano não era incompatível com a iniciativa individual (dela dependia, aliás, o seu funcionamento); era incompatível, isso sim, com a emergência de indivíduos cuja excessiva popularidade — obtida por meio da riqueza, influência ou outros meios privados — pudesse vir a ser usada para fins tirânicos e contrários ao *vivere libero*.
[512] Cônsul executado após uma tentativa frustrada de sedição. *Vide D*, I, 24; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, VI, 2.
[513] Tito Mânlio Torquato foi um antigo cônsul que ordenou a execução do seu próprio filho por indisciplina militar. *Vide D*, II, 16; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, VIII, 7-8.
[514] Maquiavel refere-se aqui à acusação de desobediência que o ditador Lúcio Papírio Cursor dirigiu contra Quinto Fábio durante a Segunda Guerra Samnita. Caso tivesse sido declarado culpado, Fábio incorreria na pena de morte. Papírio Cursor acabou, no entanto, por perdoá-lo, deixando cair a acusação. *Vide D*, I, 31; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, VIII, 33-35.
[515] Trata-se das acusações de corrupção que recaíram sobre ambos os Cipiões (Cipião Africano e seu irmão, Cipião Asiático) depois da vitória sobre Antíoco III. *Vide D*, I, 29; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, XXXVIII, 52-60.
[516] Tal é o sentido geral que L. Strauss atribuí a *D*, III, 1. Cf. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p.167.

descomedimento envolvidos nos episódios elencados. De facto, diz-nos o florentino, as referidas acções só tiveram um efeito revivificador porque foram "excessivas e notáveis" (*eccessive e notabili*)[517]. Dito doutra maneira: se esses actos restauraram a ordem legal, foi por terem extravasado os termos da própria Lei que visavam proteger. Há uma óbvia componente "dissuasória" nas acusações e execuções mencionadas: ao punir (ou ameaçar punir) com severidade figuras ilustres, está-se a explicitar a pena em que incorrem futuros transgressores; ademais, demonstra-se que a Lei não poupa ninguém — independentemente da classe, estatuto ou riqueza.

Em seguida, deparamos com um excurso algo inesperado sobre o principado mediceu:

> Aqueles que governaram o estado de Florença entre 1434 e 1494 costumavam dizer, a este propósito, que era preciso *retomar* [*ripigliare*] o estado cada cinco anos; doutro modo, era difícil mantê-lo. E com a expressão "retomar o estado" queriam dizer infundir nos homens aquele terror e temor que lhes haviam infundido *ao tomá-lo* [*nel pigliarlo*], *ocasião em que bateram* [*avendo in quel tempo battuti*] aqueles que, segundo o seu modo de vida, tinham obrado mal. Mas assim que se perde a memória desse *golpe* [*battitura*], os homens começam a ousar tentar coisas novas e dizer mal. Há, pois, que precatá-lo, reconduzindo-o [o estado] aos seus princípios.[518]

Como devemos entender esta referência — aparentemente deslocada — à prática governativa dos Medici? Uma primeira possibilidade seria enfileirá-la no rol das pretensas provas do "maquiavelismo" de Maquiavel. Outra possibilidade seria considerá-la pura ironia retórica[519]. Ora, nenhuma das duas hipóteses parece plausível. Quanto a nós, o que aí está verdadeiramente em questão é o reconhecimento dum "procedimento ritual" — mais ou menos declarado — comum a todos os regimes: falamos da *reencenação cíclica da tomada de poder* (*ripigliare lo stato*), ou seja, do gesto pelo qual se reedita periodicamente a *derrota* (*battitura*) infligida aos opositores originais da ordem estabelecida. No caso dos governos monocráticos ou oligárquicos, esse ritual simboliza — e, através da sua força simbólica, consolida — a captura do estado por um ou vários indivíduos. Já no caso das repúblicas, onde ninguém "capturou" o estado, mas onde este passou simplesmente a ser *público*, é de supor que tal ritual simbolize a *desapropriação apropriadora* (ou, se quisermos, a *apropriação desapropriadora*) que ocorreu no momento fundador. Em contexto republicano, "ripigliare lo stato" significará pois, embora soe paradoxal, *impedir a captura do estado*. Que o mesmo é dizer: conservar a publicidade e abertura das instituições políticas.

---

[517] *D*, III, 1, M, p.196, it. nosso: «Le quali cose, perché erano eccessive e notabili, qualunque volta ne nasceva una, facevano gli uomini ritirare verso il segno [...]» (Coisas que, por serem *excessivas e notáveis*, *reduziam os homens à obediência* sempre que tinham lugar [...]).

[518] *D*, III, 1, M, p.196, it. nosso:«Dicevano, a questo proposito, quegli che hanno governato lo stato di Firenze dal 1434 infino al 1494, come egli era necessario ripigliare ogni cinque anni lo stato; altrimenti, era difficile mantenerlo: e chiamavano ripigliare lo stato, mettere quel terrore e quella paura negli uomini che vi avevano messo nel pigliarlo, avendo in quel tempo battuti quegli che avevano, secondo quel modo del vivere, male operato. Ma come di quella battitura la memoria si spegne, gli uomini prendono ardire di tentare cose nuove, e di dire male; e però è necessario provvedervi, ritirando quello verso i suoi principii».

[519] Assim a interpreta C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.603.

Seja como for, os actos extraordinários que reconduziram Roma à origem nem sempre tinham por fim imediato a defesa das *ordini* e *leggi* republicanas:

> Este retorno das repúblicas ao seu princípio pode resultar também da simples *virtude* [*virtù*] dum homem, *sem depender de nenhuma lei que incite determinada execução* [*sanza dependere da alcuna legge che ti stimoli ad alcuna esecuzione*], porque gozam de tamanha reputação e são de tal modo exemplares que os homens bons desejam imitá-los e os homens maus envergonham-se de levar uma vida contrária à sua. Aqueles que em Roma mais expressamente surtiram estes bons efeitos foram Horácio Cocles, Cévola, Fabrício, os dois Décios, Atílio Régulo e alguns outros que, com os seus exemplos raros e virtuosos, produziram em Roma aquelo mesmo efeito produzido pelas leis e pelas instituições.[520]

Assim como certas punições são *sobremaneira dissuasoras* mercê da sua invulgar severidade, assim certas façanhas são *sobremaneira inspiradoras* por causa da excepcional coragem e entrega daqueles que as realizam. Claro: os personagens arrolados não se sacrificaram com o fito de obter notoriedade — da mesma forma que os executores da Lei (Bruto e quejandos) não aplicavam penas severas com o fito de fazer-se temer. Nas palavras de Lefort, a fama adveio-lhes de terem patenteado «uma ordem de obrigação que *transcende o mundo dos interesses privados*»[521]. Eles «só inspiraram medo ou amor», continua Lefort, para «convertê-los em obediência aos princípios de que se constituíram garantes»[522]. Não há, pois, qualquer assomo de voluntarismo nos exemplos trazidos à colação. Ainda quando o retorno é promovido por feitos individuais, tais proezas apenas valem na medida em que servem a *comune utilità*; ou seja, na medida em que os seus autores *se anulam a favor do colectivo* (se fossem vã demonstração de valentia ou intrépida avidez de poder, nada teriam de exemplar).

---

[520] *D*, III, 1, M, p.196, it. nosso: «Nasce ancora questo ritiramento delle republiche verso il loro principio dalla semplice virtù d'un uomo, sanza dependere da alcuna legge che ti stimoli ad alcuna esecuzione: nondimanco sono di tale riputazione e di tanto esemplo, che gli uomini buoni disiderano imitarle, e gli cattivi si vergognano a tenere vita contraria a quelle. Quegli che in Roma particularmente feciono questi buoni effetti, furono Orazio Cocle, Scevola, Fabrizio, i dua Deci, Regolo Attilio, ed alcuni altri; i quali con i loro esempli rari e virtuosi facevano in Roma quasi il medesimo effetto che si facessino le leggi e gli ordini». Maquiavel destaca aqui as seguintes figuras históricas: (1) Públio Horácio Cocles, oficial militar que defendeu sozinho a ponte Sublício contra as tropas etruscas comandadas pelo rei Porsena (*vide* Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, II, 10); (2) Caio Múcio Cévola, herói romano que se celebrizou pelos seus actos de bravura durante o cerco etrusco a Roma. Segundo a lenda, Cévola voluntariou-se para assassinar Porsena, mas, por engano, acabou por matar um dos seus servidores. Uma vez preso e levado perante o rei etrusco, declara ser um dos trezentos jovens aristocratas que juraram tirar-lhe a vida. Para demonstrar a sua coragem e firmeza de propósito, colocou a mão direita no fogo que ardia sobre um altar até que fosse totalmente consumida pelas chamas. Porsena terá ficado tão impressionado com este gesto que libertou Cévola e levantou o cerco da cidade (*vide* Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, II, 12-13); (3) Caio Fabrício Luscino, embaixador que resistiu tenazmente às tentativas de intimidação e suborno por parte de Pirro (*vide* Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, XIX, 13-18); (4) Públio Décio Mus, cônsul que ficou conhecido por se ter sacrificado (*devotio*) em campo de batalha no início da Segunda Guerra Latina. Anos mais tarde, o seu filho homónimo viria a fazer o mesmo durante a Terceira Guerra Samnita (*vide D*, II, 16 e III, 45; Tito Lívio, *Ad Urbe Condita*, VIII, 9-10 e X, 27-29); (5) Consoante reza a tradição, Marco Atílio Régulo foi aprisionado pelos cartagineses (depois da batalha de Tunes) e enviado a Roma com o propósito de negociar um tratado de paz favorável aos seus captores. Antes de partir, jurou que voltaria a Cartago para ser torturado até à morte caso não fosse bem-sucedido. Mas em vez de advogar a paz junto dos compatriotas, Régulo deu-lhes conta da frágil situação do inimigo e exortou-os a prosseguir a guerra. Assim que terminou a audiência com o senado romano, regressou a Cartago (mantendo a palavra) e sujeitou-se a uma penosa execução.

[521] C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.602, it. nosso.

[522] Ibid.

7.3.3 Retorno e inovação

Voltemos, porém, à questão de fundo: a questão de saber se o retorno é um evento de pendor *restaurador*, tendente meramente a "corrigir" os "erros" que afastaram o estado da sua origem; ou se, pelo contrário, tal retorno comporta algo de *inédito* e — diríamos hoje — *revolucionário*. Para H. Arendt (que escreveu um dos principais, senão o principal estudo acerca da "revolução" no séc. XX), a filosofia de Maquiavel nunca aborda a mudança política enquanto objecto por direito próprio, antes sim enquanto tema subsidiário da sua preocupação teórica fundamental: determinar as condições de estabilidade do estado. Quer isto dizer que o secretário estaria sobretudo interessado não na mudança, mas no duradouro, no imutável e no constante[523]. Pelo conseguinte, assevera Arendt, «o *pathos* revolucionário do absolutamente novo, do começo que justificaria iniciar a contagem do tempo a partir do ano em que se deu o acontecimento revolucionário, era-lhe inteiramente estranho»[524]. Nessa medida, o secretário estaria mais próximo do espírito da *Glorious Revolution* — que entendia a revolução como regresso a uma ordem anterior, conhecida de antemão — do que do espírito de 1776 e 1789[525]. Pois bem, embora fosse erróneo ver no *Principe* ou nos *Discorsi* um revolucionarismo moderno *avant la lettre*, não menos errado é presumir que Maquiavel ignora a possibilidade do "radicalmente novo" no âmbito da política. Contra esta leitura míope, procuraremos evidenciar a importância da inovação no republicanismo maquiaveliano, focando em especial o *potencial inovador* do "retorno aos princípios".

É fora de dúvida que a maioria da elite florentina renascentista acalentava o projecto dum *regresso literal ao passado* (ou, pelo menos, usava o passado como bitola para avaliar toda e qualquer decisão presente)[526]. "Retornar aos princípios", nesse sentido, equivaleria a restaurar uma ordem de coisas primordial ou repetir um arquétipo perfeito, intocado pelo efeito corruptor do tempo. Semelhante visão do "retorno" não abria margem à inovação: as únicas mudanças admissíveis eram aquelas que se baseavam nos modelos antigos. Para constatá-lo, basta ler as prédicas savonarolianas ou os assentamentos das *Consulte* e *Pratiche* convocadas naquela época. Com efeito, a retórica do regresso à constituição originária da cidade — constituição essa que se acreditava ter sido criada sob inspiração divina[527] — servia os mais variados propósitos: concitar as massas à revolta, impor medidas conservadoras em detrimento doutras menos ortodoxas, travar programas de reforma institucional, etc.

---

[523] Cf. H. Arendt, *On Revolution*, cit., p.36.
[524] *Ibid.*, p.37.
[525] *Ibid.*, pp.42-43.
[526] Cf. F. Gilbert, "Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, nº 3/4, 1957, pp.210-211.
[527] Cf. *ibid.*, p.210.

Seria fácil filiar o conceito maquiaveliano de retorno nesse *Zeitgeist* "antiquário", reduzindo-o a uma simples variante do "ideal retrogressivo" professado pelos coetâneos [528]. Ao primeiro relance, a tese da uniformidade da história[529] atesta essa filiação. Todavia, como antes dissemos[530], *uniformidade* não significa *circularidade*: defender que há certas afinidades detectáveis entre conjunturas presentes e conjunturas passadas é diferente de acreditar que os eventos se sucedem consoante um esquema cíclico, pré-determinado ou cognoscível de antemão. E se é facto que Maquiavel retoma a *politeion anacyclosis* (*D*, I, 2), não deixa de ser verdade que lhe dá um sentido distinto daquele que lhe dera Políbio: onde o último vira na história a expressão duma circularidade transcendente, o primeiro esforça-se por pensar os eventos históricos na sua própria imanência. Daí que relacione o decaimento com o progressivo olvido da *comune utilità* — enquanto Políbio considerava a corrupção uma espécie de fatalidade natural, alheia, portanto, à intervenção humana. Além do mais, lembremos que o fim do regime misto era travar as *variazioni de' governi*; não estimulá-las.

Embora seja impossível definir precisamente o conceito de retorno aos princípios, uma coisa é certa: tal retorno não se confunde com nenhum tipo de "retrocesso objectivo" ou "estagnação originária"[531]. Mesmo abstraindo da impraticabilidade destas ideias, "restituir o estado à sua exacta forma primitiva" afigura-se tão desaconselhável — na óptica maquiaveliana — como "fixá-la *ad aeternum*": quer num quer noutro caso, o aferro ao ordenamento original impediria aquela indispensável evolução adaptativa que apetrecha as instituições para vencer dificuldades novas e imprevisíveis (*D*, I, 49). Mas sendo assim, em que consistem afinal os "princípios" aos quais a república deve ser reconduzida? Se nos é lícito conjecturar sobre assunto tão obscuro, diremos que esses "princípios" se cifram numa certa *"disposição" favorável ao aperfeiçoamento*, ou seja, numa certa abertura à mudança e à operosidade transformadora das forças sociais. Conforme ressalvado em capítulo anterior[532], Maquiavel louva o "princípio" romano não porque fosse *perfeito*, mas porque era *perfectível* (a expressão "*principio buono e atto a diventare migliore*"[533] corrobora isso mesmo). Quer dizer, a *bontà* originária da república residia não na sua presumida pureza ou perfeição, mas, ao invés, na sua *perene incompletude*. Só esta incompletude possibilitara a engrenagem das sucessivas modificações que culminaram no regime misto. Se Roma tivesse seguido o modelo espartano-veneziano, adoptando logo de início um sistema constitucional rígido e definitivo, jamais teria alcançado semelhante "mistura".

[528] F. Gilbert, por exemplo, parece cair no dito reducionismo. Cf. F. Gilbert, *ibid.*, pp.213-214.
[529] *Vide D*, I, 39; *D*, I, Proémio; *D*, I, 11; *D*, II, Proémio; *D*, III, 43.
[530] *Vide supra*, capítulo 1.3.
[531] T. Berns, Violence de la loi à la Renaissance, cit., p.191.
[532] *Vide supra*, capítulo 5.2.1.
[533] *D*, I, 2.

Dado que a constituição romana revestia o carácter duma "obra aberta" — isto é, duma empresa diacrónica[534], susceptível de desenvolver em múltiplas direcções —, "reconduzir a república aos princípios" nunca poderia significar "reconduzi-la à forma arquetípica". Quando muito, poderia significar: "reconduzi-la ao elã informe (*primo augumento*)[535] que moldou as suas diversas formas provisórias". Como Lefort sublinha a justo título, «já não está em causa defender o restabelecimento duma ordem primitiva; a virtude da fundação é recobrada *por novos meios*. Se ainda podemos falar em regressão ou repetição, só o podemos fazer especificando que se trata dum *desligamento do instituído*, duma *mudança* que faz ressurgir a dimensão primeira da lei»[536]. Assim, por exemplo, «a criação dos tribunos da plebe é uma *inovação* que supõe uma ruptura com os princípios em vigor nos primeiros tempos de Roma. Ela faz reviver a lei ao *modificar profundamente a legalidade estabelecida*»[537]. E o autor francês conclui: «tal é a verdade do retorno à origem: não retorno ao passado, mas, no presente, *resposta análoga à que foi dada no passado*»[538].

Anote-se ainda o nexo estreito entre a *necessidade* e a *potência inovadora* do retorno. Esse nexo manifesta-se a três níveis: primeiro, os inventos institucionais associados a "momentos de retorno" (como o tribunato e os censores) são sempre engendrados sob circunstâncias adversas, confirmando o velho rifão segundo o qual "a necessidade aguça o engenho" (ou, na formulação menos subtil de Maquiavel, *la fame e la povertà fa gli uomini industriosi*[539]); segundo, os ditos inventos só logram um assentimento generalizado em situações de urgência, «pois a maioria dos homens jamais se põe de acordo quanto a uma lei nova que vise uma nova instituição na cidade, a não ser que uma necessidade lhes mostre que precisam de o fazer»[540]; finalmente, a vigência das *ordini* recém-instituídas é assegurada por aquela mesma necessidade que propiciou a sua feitura e aprovação — à medida que se esfuma a memória dessa necessidade, recomeça o processo de definhamento institucional.

7.3.4 Retorno e conservação

Do que fica dito se colige que o secretário estava plenamente consciente do valor intrínseco da *inovação*. Como negá-lo, quando o próprio conceito de "retorno" — na aparência, o mais conservantista dos conceitos maquiavelianos — tem uma marcada vertente inovadora? Não basta admitir, porém, o eventual ineditismo dos efeitos produzidos

534 *Vide supra*, capítulo 3.4.2.
535 *Vide supra*, capítulo 3.3.
536 C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, cit., p.601, it. nosso.
537 *Ibid.*, it. nosso.
538 *Ibid.*, it. nosso.
539 *D*, I, 3.
540 *D*, I, 2. Trecho já citado (*vide supra*, capítulo 3.3).

pelo "regresso" aos princípios. Cumpre ainda investigar de que maneira esse ineditismo se concilia com o seu sentido genericamente *conservador* — porque no fundo, bem vistas as coisas, o retorno mira à *defesa dum dado modo de existência política*. Ora, dentre os exemplos enumerados em *D*, III, 1, a "morte dos filhos de Bruto" é porventura o que melhor aclara a dita conformidade entre conservação e inovação. Tomá-lo-emos, pois, como ponto de partida para um tratamento mais amplo do tema.

No início de *D*, III, 3 — o segundo dos dois capítulos (*D*, III, 2-3) inteiramente consagrados a Bruto —, pode ler-se:

> A severidade de Bruto na manutenência em Roma daquela liberdade que ele lhe havia conquistado não foi menos necessária do que útil. Trata-se dum exemplo raro em todas as memórias das coisas: ver um pai presidir um julgamento e não apenas sentenciar os seus filhos à morte, mas assistir à sua execução. E quem ler sobre as coisas antigas aperceber-se-á do seguinte: depois duma mudança de regime [*mutazione di stato*] — seja de república para tirania ou de tirania para república —, é necessária uma execução memorável contra os inimigos da nova ordem política [*contro a'nimici delle condizioni presenti*]. E quem impõe [*piglia*] uma tirania e não mata Bruto, ou quem estabelece um estado livre e não mata os filhos de Bruto, pouco tempo se mantém no poder.[541]

Como é sabido, a chamada "Conspiração Tarquiniana" (na qual os filhos de Bruto estiveram envolvidos) constituiu o primeiro grande teste à resistência da república. Caso triunfasse, todas as instituições recentes — nomeadamente, a consular — cairiam por terra. O objectivo da conjura era claro: fazer abortar o projecto republicano e repor a monarquia. Noutros termos, pretendia-se um retrocesso *literal* ao passado, com a abolição das novidades introduzidas após o banimento dos Tarquínios. Foi Bruto quem travou a intentona monarquista, revivificando, graças à "severidade" dos seus actos, as *ordini* recentemente instituídas.

Segundo M. Vatter, «o evento denotado por Bruto equivale a um começo anti-fundacional de vida política. A acção de Bruto não conta sequer como origem de uma forma política porque o seu fim não é o estabelecimento de uma instituição particular, mas simplesmente a expulsão de uma forma política anterior»[542]. Ora, esta leitura, em nosso entender, perde de vista o essencial, porque embora haja um lado "negativo", *anti-fundacional*, nos actos de Bruto, há neles também um notório lado "positivo", ou, diríamos nós, *instituinte* (usamos o termo deliberadamente, para evitar ressonâncias "fundacionistas"). Quer dizer, embora o seu objectivo imediato fosse impedir a restauração monárquica, os actos de Bruto devem ser inseridos no quadro mais geral do progressivo

[541] *D*, III, 3, M, p.198: «Non fu meno necessaria che utile la severità di Bruto nel mantenere in Roma quella libertà che elli vi aveva acquistata; la quale è di uno esemplo raro in tutte le memorie delle cose: vedere il padre sedere pro tribunali, e non solamente condennare i suoi figliuoli a morte, ma essere presente alla morte loro. E sempre si conoscerà questo per coloro che le cose antiche leggeranno: come, dopo una mutazione di stato, o da republica in tirannide o da tirannide in republica, è necessaria una esecuzione memorabile contro a' nimici delle condizioni presenti. E chi piglia una tirannide e non ammazza Bruto, e chi fa uno stato libero e non ammazza i figliuoli di Bruto, si mantiene poco tempo».
[542] M. Vatter, *Between form and event*, cit., p.89.

arreigamento das *ordini* republicanas. De resto, não faz sentido problematizar o valor político dessas acções nos termos da alternativa fundacionismo/anti-fundacionismo, porque, afinal, Bruto entra em cena numa altura em que o "processo da república romana" (*il processo della Republica romana*)[543] já de há muito se iniciara — Maquiavel, como Lívio antes dele, sugere que tal processo remonta pelo menos a Rómulo[544].

Ainda assim, existe inegavelmente certo paralelismo entre os actos de Bruto e o momento fundador. De contrário, não se compreenderia que tivessem suscitado um "retorno aos princípios". Seja-nos permitido, a título complementar, recorrer aqui de novo ao formidável ensaio derridiano sobre o "fundamento místico da autoridade". No ensaio em causa, Derrida retoma o conhecido binómio *violência fundadora* (*Rechtsetzende Gewalt*) - *violência conservadora* (*Rechtserhaltende Gewalt*), dando-lhe um sentido algo diferente daquele que lhe atribuíra Benjamin: «para além do propósito explícito de Benjamin, proponho uma interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou do *estabelecimento da lei* (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da *preservação da lei* (*Rechtserhaltende Gewalt*), não podendo romper com ela»[545]. Portanto, adita o autor algumas linhas abaixo, «já não há qualquer fundação ou estabelecimento puro da lei — isto é, uma pura violência fundadora —, assim como não há qualquer violência puramente preservadora. Estabelecer é já iterabilidade, apelo à repetição auto-preservadora. Por sua vez, a preservação refunda, de molde que possa preservar o que reivindica fundar. Logo, não pode haver uma oposição rigorosa entre estabelecer e preservar, apenas o que chamo (e Benjamin não o nomeia) uma *contaminação diferencial* entre os dois, com todos os paradoxos que isso pode induzir»[546].

Encaradas à luz deste raciocínio, as acções de Bruto desdobram-se num complexo jogo de correspondências onde se cruzam passado, presente e futuro. Retrospectivamente falando, foi Rómulo — ao lançar os fundamentos do estado romano — quem abriu caminho a Bruto. Em contrapartida, se não fosse a intervenção "radical" de Bruto, a obra iniciada por Rómulo jamais teria durado tanto tempo. A seu turno, foi Bruto que criou as condições para o futuro surgimento de Camilo. Mas o legado de Bruto não teria sobrevivido sem o dinamismo refundante do último. Vale dizer: quando consideramos o papel dos referidos personagens no todo da história romana, percebemos que a "possibilidade de Bruto" já estava, dalgum modo, inscrita na ordem estatal que Rómulo instaurara. Essa possibilidade viria a "actualizar-se" durante o domínio tarquínio, *repetindo* o gesto fundador — e *reactualizando* a ordem originária — no próprio movimento da sua actualização. Posto ainda doutra maneira: as antigas *ordini* de Rómulo só se conservaram, embora sob novo

543 *D*, I, 49.
544 *Vide supra*, capítulo 3.4.2.
545 J. Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority" [1990], in cit., p.272.
546 Ibid.

aspecto, graças à mudança constitucional operada por Bruto. Mais tarde, também Camilo haveria de seguir as pisadas de Rómulo, imprimindo um arranjo renovado ao sistema político romano. Ora, tal "repetição" do acto fundador já existia em potência no golpe revolucionário que impusera a república — ele mesmo uma repetição da fundação primitiva de Roma.

Em suma, voltando ao problema inicial, o conceito de "retorno" abre um campo especulativo onde é possível pensar conjuntamente a *permanência* e a *mudança*. Visto que o perigo da corrupção persiste no tempo, tendendo inclusive a agravar-se com o transcurso das gerações, nenhum estado se acha total e definitivamente estabelecido. Conforme sagaz comentário de T. Berns, «o próprio da lei é [...] nunca estar assegurada, nunca estar fundada duma vez por todas na sua autoridade; e é por isso que essa autoridade *apenas pode adquirir uma certa permanência no modo do retorno,* ou seja, da repetição»[547]. Daí a «recusa de Maquiavel em oferecer à lei, ou ao poder em geral, um qualquer fundamento natural, à maneira do jusnaturalismo clássico»[548]. Que a lei e o estado sejam *infundáveis* no sentido jusnaturalista não significa, porém, que sejam *absolutamente infundáveis*. Em lugar duma única fundação definitiva, o que há, na verdade, são várias fundações *parciais* e *provisórias*. Como sinala R. Esposito, «cada tempo específico exige um fundamento específico»[549], pelo que o acto fundador deve repetir-se tantas vezes quanto necessário. No entanto, esta repetição (usando livremente a terminologia deleuziana) não é uma "repetição do mesmo" mas uma "repetição diferencial"[550]; quer dizer, não se trata de reproduzir certa identidade fixa: trata-se de possibilitar a *ressurgência* do diferente, do novo e do imprevisível dentro dum esquema jurídico-político mais ou menos estável. O "retorno aos princípios" sintetiza, pois, toda a *teoria instituinte* implicitamente contida nos *Discorsi*, uma teoria que procura compreender a conservação das instituições (ou melhor, das *lógicas funcionais* que lhes subjazem) através da sua própria e contínua mudança. Na primeira parte do presente trabalho — a cujo fim agora chegamos —, outro não foi o nosso intento senão expor os traços essenciais dessa teoria.

[547] T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, cit., p.211 (it. nosso).
[548] Ibid.
[549] R. Esposito, *Ordine e conflito*, cit., p.199.
[550] *Vide* G. Deleuze, *Différence et Répétition* [1968], tradução portuguesa de L. Orlandi e R. Machado, *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

PARTE II — ESPINOSA E A POTÊNCIA DA MULTIDÃO

1. DIREITO DE NATUREZA E DIREITO COMUM

1.1 A linguagem de Espinosa

«Omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt» («tudo o que é sublime é tão difícil quanto raro»)[551]: eis a conhecida máxima que encerra a *Ética*, mas que bem poderia antes servir-lhe de epígrafe. Efectivamente, quem adentra pela primeira vez na intrincada malha de definições, axiomas, proposições e corolários que a compõem não pode deixar de sentir alguma perplexidade. Malgrado o *mos geometricus*, os conteúdos da *Ética* estão longe de oferecer a mesma clareza dos princípios geométricos de Euclides. Daí que seja comum chegar-se ao fim dessa obra sem formar uma noção, sequer aproximada, do que Espinosa entende por "substância", "atributo", "modo" e outros conceitos metafísicos similares. Tais termos aparecem aos olhos do leitor inexperiente como meros *flatus vocis* cuja abstrusidade ou inconsistência tornam impossíveis de definir. O mesmo acontece, aliás, com os conceitos políticos desenvolvidos no *TTP* e no *TP* (direito natural, estado, multidão, etc.): raramente se lhes apreende o sentido e originalidade à primeira leitura; o mais habitual é julgar-se que se está em presença duma variante menos acessível da teoria hobbesiana. Comecemos, pois, por perscrutar a origem desta *dificuldade* e aquilo que ela nos diz sobre o próprio "método" do autor.

Quando se estuda a terminologia espinosana, convém antes de tudo ter presente a sua complexa relação com a linguagem vulgar. Espinosa não escreve apenas para um escol de intelectuais versados no léxico filosófico. Pelo contrário, dirige-se ao público em geral, abordando alguns dos problemas mais candentes da época: a subordinação da igreja às autoridades seculares, a interpretação da escritura, a liberdade de expressão, entre outros. Mas para chegar a uma audiência alargada, o filósofo tem de adaptar-se (pelo menos em parte) ao discurso corrente e ao vocabulário das ortodoxias dominantes. Isso mesmo nos é dito no *Tratado da Reforma do Entendimento*:

> [...] pretendo dirigir todas as ciências para um fim único, isto é, atingir a já mencionada suprema perfeição humana; [...] Como, porém, enquanto nos ocupamos da sua obtenção e nos empenhamos em reconduzir o entendimento ao caminho recto, é preciso viver, somos obrigados, antes de mais, a aceitar como boas algumas regras de vida, a saber: I. *Falar de acordo com a capacidade do comum das pessoas* [*ad captum vulgi loqui*] *e fazer tudo o que em nada nos impeça de alcançar o nosso objectivo*. São, com efeito, grandes as vantagens que podemos obter em condescendermos, na medida do possível, com o seu nível; além disso, se assim for, *darão ouvidos benévolos para escutar a verdade*.[552]

[551] *E* V P42 Sch, G II, p.308 (DPA, p.363).

[552] *TIE*, § 16-17, G II, p.9 (tradução portuguesa de A. Queiroz, *Tratado de Reforma do Entendimento*, Lisboa, Edições 70, 2018, p.37) it. nosso: «[...] me omnes scientias ad unum finem, & scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur; [...] Sed quia, dum curamus eum consegui, & operam damus, ut intellectum in rectam viam redigamos, necesse est vivere, propterea ante omnia cogimur

Nenhum filósofo deve romper em absoluto com a linguagem quotidiana, sob pena de alienar, logo à partida, a maioria do público. Além disso, urge que reduza ao mínimo o atrito entre as suas ideias e o sistema de preconceitos vigorante — mormente quando pretende subvertê-lo. Na realidade, até o leitor mais letrado continua preso às superstições do meio social no qual circula. Há, pois, o risco de que rejeite e considere herética (antes sequer de conhecê-la) qualquer perspectiva vagamente crítica dos dogmas estabelecidos. Para prevenir a resistência a visões heterodoxas, bem como os eventuais inconvenientes daí resultantes — que podem ir do simples repúdio à ameaça, censura ou acossamento —, Espinosa procura transformar a linguagem ordinária a partir de dentro, redefinindo pouco a pouco o sentido habitual das palavras[553]. Este subtil labor de ressemantização vem brevemente descrito na *Ética*:

> Sei que estes nomes significam, no uso comum, outra coisa. Porém, o meu intuito não é explicar o significado das palavras, mas a natureza das coisas, e designá-las por vocábulos cujo significado no uso corrente não se oponha totalmente àquele com que eu as pretendo utilizar, advertência esta que basta fazer uma vez.[554]

Há, aqui, vários pontos dignos de nota: primeiro, Espinosa reconhece que toma a linguagem vulgar como ponto de partida; segundo, declara que o seu "método" filosófico passa pela deslocação parcial do significado costumeiro das palavras; terceiro, anuncia que o objectivo desta deslocação semântica é aclarar a "natureza das coisas"[555]. Nisto consiste o processo de reforma interna da linguagem que A. Tosel designou por "operação do 'Sive'" (*opération du* «Sive»)[556]. Mediante tal procedimento, o autor da *Ética* investe certos vocábulos dum sentido não apenas novo, mas inteiramente oposto ao habitual. Ora, quando os termos em causa já possuem um significado bem definido no âmbito das doutrinas com as quais a filosofia espinosana entra em choque, a sua ressemantização relevar-se-á um poderoso expediente retórico e polémico.

Althusser ilustra este modo de raciocínio peculiar em termos bélicos: ao contrário do que é tradicional, Espinosa (a quem Atlhusser se refere como "supremo estratega"[557]) nunca

---

quasdam vivendi regulas, tanquam bonas, supponere, has scilicet. I. Ad captum vulgi loqui, & illa omnia operari, quæ nihil impedimenti adferunt, quominus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas præbebunt aures ad veritatem audiendam».

553 Cf. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984, pp.55-56 (de ora em diante, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*); L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988, pp.183-184.

554 *E* V Def Aff XX Expl, G II, p.195 (DPA, p.255): «Hæc nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est, verbum significationem, sed rerum naturam explicare, easque iis vocabulis indicare, quorum significativo, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat».

555 G. G. Diéguez, "Language, Biblical Interpretation, and Philosophy", in A. S. Campos (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter, Imprint Academic, 2015, p.174.

556 A. Tosel, Spinoza ou le crépuscule de la servitude, cit., p.55.

557 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits* [1992], Paris, Stock/IMEC, 2007, p.483.

atacava do exterior o «domínio protegido pelas teses precedentes»[558] . Ao invés, «começava por acometer a praça-forte do adversário, ou melhor, instalava-se aí como se ele mesmo fosse o adversário»[559]. Uma vez introduzido na "fortaleza teórica"[560] inimiga — sem atrair quaisquer suspeitas sobre si —, voltava as armas do oponente contra ele próprio, forçando-o enfim a render-se[561]. A conhecida fórmula "Deus sive Natura"[562], com os seus múltiplos desdobramentos, constitui o melhor exemplo desta estratégia argumentativa, visto que impugna e nega que impugna, ao mesmo passo, a crença na transcendência divina[563]. De facto, Espinosa parece por vezes manter uma orientação transcendentalista, como quando defende, no *Tratado Breve*, a primazia do "conhecimento de Deus" sobre o "conhecimento de todas as outras coisas"[564] (o que pode sugerir uma primazia do divino sobre o natural). Tal aparência desfaz-se, contudo, assim que percebemos que o Deus espinosano é imanente à realidade[565], quer dizer, assim que percebemos que Deus, para Espinosa, não existe nem antes nem fora da infinidade de coisas (ou efeitos) procedentes do seu inesgotável poder causal[566].

Em todo o caso, seria abusivo reduzir o filósofo marrano a um iconoclasta apostado no derrube da teologia clássica (cujo pressuposto basilar era a ideia duma divindade supramundana, criadora de tudo quanto existe). Longe de pretender, pura e simplesmente, erradicá-la, Espinosa tenta reconstruí-la "a partir de dentro"[567], conferindo a certas categorias teológicas — Deus, profecia, beatitude, etc. — um significado diferente daquele que tinham até então. Consoante vimos, esta *reforma* da linguagem tradicional serve três propósitos correlacionados: 1) tornar o discurso mais acessível à compreensão das massas (*ad captum vulgi*); 2) prevenir conflitos abertos com o dogmatismo supersticioso; 3) bater os oponentes teóricos no seu próprio terreno. Contudo, Espinosa nunca articula de maneira sistemática o programa reformador que tem em vista (nem poderia fazê-lo sem, ao mesmo tempo, se expor a grandes riscos). Cabe, pois, ao intérprete traçar a fronteira, amiúde

[558] Ibid.
[559] Ibid.
[560] Ibid.
[561] Ibid.
[562] *E* IV Praef.
[563] W. Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, London and New York, Verso, 1999, p.4 (de ora em diante, *Bodies, Masses, Power*).
[564] *KV*, II, 5, §11, G I, pp.64-65, it. nosso: «Ten tweeden, als wy ons verstand wel gebruyken in de kenisse van zaaken, zoo moeten wy die dan kennen in haar oorzaaken: nu dan aangezien God van alle andere dingen een eerste oorzaak is, zoo is dan de kennisse Gods en zy staat voor (*ex rerum natura*) volgens de natuur van de zaak, voor de kennisse van alle andere dingen: dewyl de kennisse van aller andere dingen volgen moet uyt de kennisse van de eerste oorzaak» (Segundo, se usarmos bem o nosso entendimento no conhecimento das coisas, devemos conhecê-las nas suas causas. Ora, como Deus é a causa primeira de todas as outras coisas, o *conhecimento de Deus* deve *preceder*, por natureza (*ex rerum natura*), o *conhecimento de todas as demais coisas* — dado que o conhecimento destas deve resultar do conhecimento da causa primeira).
[565] *E* I P18, G II, p.63 (DPA, p.127): «Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens» [Deus é causa imanente, não transitiva, de todas as coisas».
[566] Voltaremos ao tema da causalidade divina mais adiante.
[567] Cf. A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, Basingstok, Palgrave Macmillan, 2012, p.5; W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, pp.3-4

confusa, entre o "uso convencional" e o "uso reformado" das palavras. Só essa destrinça dissipará a errónea, embora inevitável, impressão de inconsistência terminológica experimentada num primeiro contacto com a obra do nosso autor.

1.2 Crítica da transcendência jurídica

À imagem do que faz com o vocabulário religioso, Espinosa empreende uma profunda reforma no léxico dos direitos naturais. Conquanto use os mesmos termos (*jus naturae*, *pactum*, etc.) empregues por pensadores jusnaturalistas seus coetâneos, tais vocábulos servem apenas como coordenadas para uma reflexão que excede em muito o horizonte tradicional do jusnaturalismo. As perspectivas de Grócio e de Hobbes (representantes máximos da escola jusnaturalista do séc. XVII) diferem, decerto, bastante, mas ambos acreditam na existência de certos imperativos — sejam eles de ordem moral ou racional — que regulam *a priori* as relações entre pessoas. Ora, em Espinosa não se vislumbra qualquer referência a normas ou valores transcendentes: o único limite do direito natural será a própria "potência" efectivamente exercida pelos indivíduos. Quer dizer, «o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada»[568]. Toda a filosofia jurídica espinosana é construída à volta desta tese. No que se segue, acompanharemos o modo como vem formulada em *TTP*, XVI e procuraremos situá-la dentro do debate moderno sobre o *jus naturale*.

Depois dum breve parágrafo introdutório, o argumento do referido capítulo inicia-se com a seguinte definição:

> Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por natureza determinados a nadarem e os maiores de entre eles a comerem os mais pequenos. [...] É, com efeito, certo que a natureza, considerada em absoluto, tem supremo direito a tudo o que pode, isto é, o direito de natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem direito supremo a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada.[569]

[568] *TTP*, XVI, G III, p.189 (DPA, p.325): «jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit».
[569] *TTP*, XVI, G III, p.189 (DPA, p.325): «Per jus & institutum naturæ nihil aliud intelligo, quam regulas naturæ uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum [...]. Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quæ potest, hoc est, jus naturæ eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; natuaræ enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturæ nihil est præter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quæ potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit».

Espinosa parte aqui do pressuposto grotiano de que o direito natural objectivo consiste nas leis (ou regras) segundo as quais os indivíduos existem e agem[570]. No entanto, essas leis já não são entendidas como *leis morais* mas como *leis físicas*. Admitir que o homem é um ser auto-determinado, capaz de guiar-se apenas por certos critérios de moralidade, equivaleria a admitir que constitui um *imperium in imperio*[571], ou seja, um domínio simultaneamente interno e externo à natureza. Pois bem, nenhum ente transcende a necessidade das leis que compõem o mundo físico. Dito doutro modo, nada existe fora da série infinita de causas e efeitos procedentes de Deus. Visto fazerem parte da ordem natural, os homens regem-se pelas mesmas leis das demais coisas existentes (não por uma qualquer normatividade distinta dessa ordem). Vale dizer, as regras que determinam os homens a agir são as exactas mesmas regras que determinam que uma pedra caia, que os peixes nadem, que os peixes maiores comam outros mais pequenos, etc.

Há, ainda, um segundo ponto onde as doutrinas de Grotius e de Espinosa convergem: ambas postulam Deus como fonte dos direitos subjectivos[572]. Todavia, Espinosa rejeita que os indivíduos tenham recebido esses direitos por *dádiva divina*[573]. Na verdade, advêm-lhes de participarem, enquanto modos finitos, da substância infinita (Deus), a qual «tem direito supremo a tudo». E porquanto a potência universal de Deus é a «potência de todos os indivíduos em conjunto», seria absurdo imaginar que ele outorga ou transfere direitos à maneira de um monarca sobranceiro aos seus súbditos[574]. Os direitos subjectivos derivam de Deus, sem dúvida, mas não porque tenha ocorrido uma qualquer "transferência jurídica"; antes porque a potência divina se exprime — de forma imanente — *na* potência dos modos singulares.

Ao fazer coincidir *direito* e *potência*, Espinosa está a recusar implicitamente a assunção de que existe um dever natural de respeito pelos direitos doutrem. Para Grotius, tal dever apresentava-se como um dado de facto e como uma decorrência directa do *appetitus societatis*. Eram, portanto, consideradas *ilegítimas* todas as acções desconformes

---

570 D. P. Aurélio, "As Tábuas da Lei", in Introdução à tradução do *TTP*, p.105. *Vide* Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, I, i, 9.

571 No Prefácio à Parte III da *Ética*, Espinosa recorre à metáfora jurídica do "imperium in imperio" para descrever o tipo de relação que muitas antropologias presumem existir entre o mundo humano e o mundo físico: «Plerique, qui de Affectibus, & hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quæ communes naturæ leges sequuntur, sed de rebus, quæ extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturæ ordinem magis pertubare, quam sequi, ipsumque in suas absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt» (A maior parte dos que escreveram sobre os afectos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão *fora da natureza*. Até parece que concebem o homem na natureza como um *império num império*. Na verdade, crêem que o homem, mais do que seguir a ordem da natureza, a perturba, que tem uma *potência absoluta sobre as suas próprias acções* e que não é determinado por ninguém a não ser ele próprio), *E* III Praef., G II, p.137 (DPA, p.201), it. nosso.

572 D. P. Aurélio, "As Tábuas da Lei", in Introdução à tradução do *TTP*, p.105.

573 *Ibid*. *Vide* Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegómenos, § 12-13.

574 Cf. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, p.134 (de ora em diante, *Droit, pouvoir et liberté*).

com o princípio de sociabilidade[575]. Contra Grotius, Hobbes insistirá na prevalência do instinto de conservação sobre os demais instintos. A seu ver, é esse desejo primário (não a sociabilidade) que funda o *jus naturale*; e é também ele que deve nortear as relações com outros indivíduos. Assim sendo, deixa de haver qualquer obrigação inata de respeito pelos direitos alheios: as únicas acções vedadas ao indivíduo são aquelas que ofendem o próprio instinto de sobrevivência[576]. Na senda de Hobbes, Espinosa vai dissociar o direito natural da ideia de legitimidade. Se, como vimos acima, os homens agem sempre segundo a necessidade das leis naturais, então nenhuma acção pode ser considerada ilegítima (ou legítima):

> E, uma vez que a *lei suprema da natureza* [*lex summa naturæ*] é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por *perseverar no seu estado* [*conetur perseverare*], sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, segue-se que cada indivíduo *tem supremo direito a isso*, ou seja (conforme já disse), a *existir e a agir conforme está naturalmente determinado*.[577]

Este trecho deve ser lido em articulação com as proposições 6-8 da parte III da *Ética*, onde Espinosa desenvolve uma espécie de ontologia fundamental do *conatus*. O autor começa aí por dizer: «cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no seu ser» (*E* III P6)[578] — fórmula repetida, quase à letra, em *TTP*, XVI. E, na proposição seguinte, adianta que um tal *esforço* (*conatus*) «não é senão a essência actual dessa mesma coisa» (*E* III P7)[579]. Sabemos, pela proposição 24 da parte I, que «a essência das coisas produzidas por Deus *não envolve a existência*»[580]. Ou seja, um modo singular não tem, por si só, poder para continuar a existir. Mas a partir do momento em que passa à existência, ele existe *necessariamente*, pois é produzido pela *potência infinita* de Deus — causa da essência e da existência das coisas (*E* I P25). Ora, como a infinita potência de Deus consiste numa pura potência *afirmativa*, «nenhuma coisa tem em si algo por que possa ser destruída [...]; pelo contrário, ela opõe-se a tudo o que pode suprimir a sua existência» (*E* III P6 Dem)[581]. De conseguinte, «se não for destruída por nenhuma causa exterior, ela continuará a existir *sempre* pela mesma potência pela qual existe agora» (*E* III P8 Dem)[582].

Ao advogar que todas as coisas, incluindo o homem, perseveram indefinidamente na existência, de maneira que a sua destruição só pode ser causada por uma causa externa,

---

[575] *Vide* Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegómenos, § 8-9.
[576] Cf. D. P. Aurélio, "As Tábuas da Lei", in Introdução à tradução do *TTP*, p.104.
[577] *TTP*, XVI, G III, p.189 (DPA, pp.325-326), it. nosso: «& quia lex summa naturæ est, ut unaquæque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est».
[578] *E* III P6, G II, p.146 (DPA, p.209): «Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur».
[579] *E* III P7, G II, p.146 (DPA, p.209): «[...] nihil est præter ipsius rei actualem essentiam».
[580] *E* I P24, G II, p.67 (DPA, p.130), it. nosso: «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam».
[581] *E* III P6, G II, p.146 (DPA, p.209): «[...] neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui [...]; sed contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur [...]».
[582] *E* III P8 Dem, G II, p.147 (DPA, p.210), it. nosso: «[...] si a nulla externa causa destruatur, eadem potentia, qua jam existit, existere perget semper [...]».

Espinosa parece em perfeita consonância com Hobbes. Há, contudo, uma diferença decisiva entre os dois autores: Espinosa, ao inverso de Hobbes[583], *não distingue direito e lei natural*. Se a *lex summa naturae* dita que cada um faça tudo o que possa para se conservar, então os indivíduos *já* fazem sempre, por natureza, tudo o que podem para se conservar, ficando excluída a possibilidade de infringir essa lei: «[...] o direito e a instituição da natureza, direito sob o qual todos nascem e vivem a maior parte da vida, *não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode*» (*TTP*, XVI)[584].

Para Hobbes, lembremos, o direito natural era a liberdade de uso das faculdades corporais de acordo com aquilo que o julgamento entendesse mais adequado ao *fim* primeiro da vida (a auto-preservação). Um indivíduo podia, assim, ser *fisicamente* capaz de realizar determinado acto mas não ter a liberdade — leia-se, o *direito* — de o julgar conveniente à sobrevivência. Espinosa, por seu lado, nega que os homens estejam submetidos a qualquer normatividade erigida em *causa final*. Como explica a dado passo da *Ética*, «as causas finais não são senão ficções humanas» (*E* I App)[585]; na realidade, tudo (mesmo o homem) é determinado por *causas eficientes*. Ora, Deus, enquanto causa eficiente absoluta, produz infinitas coisas segundo uma certa ordem necessária (*E* I P16). E, na medida em que cada coisa singular resulta dessa produtividade ilimitada, pode dizer-se que a sua potência exprime *uma parte* da infinita potência causal de Deus (*E* I P36 Dem)[586]. Portanto, conforme A. S. Campos esclarece, o único limite do poder (ou direito) do homem será «o acto do qual já não pode ser considerado causa directa»[587]. Quer dizer, «o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada».

Se os indivíduos fazem sempre, *necessariamente*, tudo aquilo que podem, não mais faz sentido pensar a lei natural como uma "regra" prescritiva, orientada para a conservação própria e cognoscível pelo intelecto: os homens só estão "obrigados" a fazer o que de facto

---

583 Hobbes, *Leviathan*, XV, EW III, pp. 116-117 (trad. portuguesa, p. 115): «A LAW OF NATURE, *lex naturalis*, is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved. For though they that speak of this subject, use to confound *jus*, and *lex*, *right* and *law*: yet they ought to be distinguished; because RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty; which in one and the same matter are inconsistent» (Uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria).

584 *TTP*, XVI, G III, p.190 (DPA, p.327), it. nosso: «[...] Jus & Institutum naturæ, sub quo omnes nascuntur, & maxima ex parte vivunt, nihil nisi quod nemo cupit, & quod nemo potest, prohibere».

585 *E* I App, G II, p.80 (DPA, p.142): «[...] omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta [...]».

586 E I P36 Dem, G II, p.77 (DPA, p.140), it. nosso: «[...] quicquid existit, Dei potentiam, quæ omnium rerum causa est, certo, & determinato modo exprimit, adeoque [...] exe o aliquis effectus sequi debet» («[...] tudo o que existe exprime de um certo e determinado modo a potência de Deus, que é causa de todas as coisas, e, por isso [...], *de tudo o que existe deve seguir-se algum efeito*).

587 A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, cit., pp.99-100.

fazem, no preciso momento em que o fazem, porque a tal são determinados. Deste ponto de vista, não há nenhuma diferença entre o *sábio* e o *ignorante*:

> Nem vemos que haja aqui alguma diferença entre os homens e os restantes indivíduos da natureza, ou entre os homens dotados de razão e os outros que ignoram a verdadeira razão, ou ainda entre os imbecis e dementes e as pessoas sensatas. Tudo o que cada coisa faz segundo as leis da sua natureza fá-lo com supremo direito, pois *age conforme está determinada por natureza e não pode sequer agir de outra forma.*[588]

O facto de conceber o exercício do *jus naturae* como uma actividade não exclusiva dos homens, mas comum à totalidade dos seres (sejam eles sábios ou imbecis, racionais ou irracionais, animados ou inanimados) representa, seguramente, um dos aspectos mais revolucionários da filosofia jurídica espinosana. Que os seres em geral existam e ajam "com supremo direito" não significa, porém, que tenham direito a tudo. Na verdade, apenas Deus tem um direito absoluto. Mas os limites do *jus* individual, consoante E. Balibar anota, «nada têm a ver com a proibição e com a obrigação: eles são simplesmente os limites *dum poder real*»[589]. Posto isto, é impossível que alguém ultrapasse ou transgrida a lei da natureza: o que quer que os indivíduos façam, fazem-no necessitados pela força da *lex naturae*. Depois, afigura-se também impossível ter direitos "virtuais" ou "por realizar": dado que a potência é poder *actual* (e não mera possibilidade), os indivíduos já realizam, a cada instante, tudo aquilo que podem (ou a que têm direito)[590]. Este reequacionamento do par *jus-potentia* terá importantes implicações políticas, como veremos no lugar próprio.

1.3 O *individuum* e os *jura communia*

Temos até aqui empregue de maneira indiscriminada o termo "indivíduo". Contudo, Espinosa atribuí-lhe um sentido muito específico, diferente daquele que assumia no quadro do chamado "individualismo possessivo"[591]. Para filósofos como Hobbes e Locke — ambos preconizadores da referida *démarche* —, os indivíduos eram os *átomos indivisíveis* de cujo congraçamento nascia a sociedade. Antes de essas partículas firmarem acordos entre si, não havia nenhum género de vínculo social ou jurídico a uni-las. Além disso, as leis e instituições *colectivamente* acordadas só se justificavam na medida em que fortalecessem a independência natural de *cada homem* perante os demais. Ora, para Espinosa, o

[588] *TTP*, XVI, G III, pp.189-190 (DPA, p.326), it. nosso: «Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines & reliqua naturæ individua, neque inter homines ratione præditos & inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes, & sanos. Quicquid enim unaquæque res ex legibus suæ naturæ agit, id summo jure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, nec aliud potest».
[589] E. Balibar, *Spinoza et la politique* [1985], translated by P. Snowdon, *Spinoza and Politics*, London and New York, Verso, 1988, p.103.
[590] Cf. D. P. Aurélio, Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa, Lisboa, Colibri, 2000, p.84 (de ora em diante, *Imaginação e Poder*); F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp.274-275; A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, cit., p.95.
[591] *Vide* C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

entendimento "atomista" do indivíduo — ou seja, o entendimento do indivíduo como uma entidade isolada, sem relações nem elos originários com as restantes entidades — não passa de pura abstracção: o indivíduo é sempre um ser colectivo e complexo (um "ser singular plural", na formulação de J-L. Nancy[592]), pelo que reduzi-lo a mero "corpúsculo de sobrevivência" — ou "de interesse" — redundaria em esvaziá-lo da sua consistência ontológica. Conquanto nunca elabore de forma circunstanciada a questão da "individualidade", Espinosa oferece, ao longo da *Ética*, várias pistas dispersas acerca do tópico. Essas indicações surgem adstritas a dois núcleos temáticos: a *teoria da causalidade* (*E* I-II) e a chamada *física dos corpos* (*E* II). Será, pois, sobre eles que agora nos debruçaremos.

Comece-se por atentar na definição inaugural da *Ética*: «por *causa de si* [*causa sui*] entendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente»[593]. O facto de a obra encetar com esta definição indicia, desde logo, que Espinosa considera a *causa sui* uma categoria de direito próprio[594]. Tradicionalmente, a *causa de si* era assimilada à *causa eficiente*. Mas se a *causa sui* consiste naquilo «cuja essência envolve a existência», já não se pode pensar nessa causa como algo *distinto do seu efeito*; quer dizer, já não se pode assimilá-la à *causa efficiens*[595]. Pois bem, se os efeitos da *causa sui* são dela inseparáveis, e se Deus é um ente auto-causado (*E* I P25 Sch), então:

> Tudo o que é, *é em Deus* e deve ser concebido por meio de Deus [...], e por isso [...] Deus é causa das coisas que *são nele*. Isto quanto ao primeiro ponto. Depois, fora de Deus não se pode dar nenhuma substância [...], isto é [...], nenhuma coisa que seja em si. E isto era o segundo ponto. Deus, por conseguinte, é *causa imanente*, não transitiva, de todas coisas.[596]

Chama-se *imanente* à causa cujos efeitos lhe são intrínsecos. Chama-se *transitiva*, em contraste, àquela causa cujos efeitos existem fora dela. Dado que Deus é a única substância existente, tudo o que existe deve ser um modo de Deus, e, enquanto tal, não pode existir senão *em Deus*[597]. Ora, se Deus é a causa de tudo quanto existe *nele*, não havendo, ademais, qualquer outra substância além da substância divina, Deus pode ser dito "causa imanente de todas as coisas". Não obstante, Espinosa entende que Deus continua a operar, em certo sentido, como uma *causa eficiente*, e di-lo *apertis verbis*: «[...] Deus é *causa eficiente* de

[592] J-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
[593] *E* I Def I, G II, p.45 (DPA, p.109), it. nosso: «Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens».
[594] Cf. G. Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique* [1970], Paris, Minuit, 2003, p.77.
[595] Cf. *ibid.*, pp.77-78.
[596] *E* I P18 Dem, G II, p.64 (DPA, p.127), it. nosso: «Omnia, quæ sunt, in Deo sunt, & per Deum concipi debent [...], adeoque [...] Deus rerum, quæ in ipso sunt, est causa, quod est primum. Deinde extra Deum nulla potest dari sunstantia [...], hoc est [...], res, quæ extra Deum in se sit, quod erat secundum. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens».
[597] Cf. C. Martin, "Immanence and Causation", in A. S. Campos (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, cit., p.15.

todas as coisas que podem cair sob um entendimento infinito» (*E* I P16 Cor I)[598]. Mas porquanto nada existe fora de Deus, a causalidade divina não consiste numa "causalidade eficiente transitiva", antes sim numa "causalidade eficiente imanente" — conforme ressalva Y. Melamed[599].

Note-se que a identificação de Deus como causa eficiente vem formulada no seguimento da preposição XVI, preposição essa que merece especial exame porque assinala a entrada no tema da *causalidade*. Espinosa enuncia aí o seguinte: «da necessidade da natureza divina devem seguir-se *infinitas coisas de infinitos modos* [*infinita infinitis modis*]»[600]. Que o mesmo é dizer: Deus produz uma infinidade de coisas ("infinita infinitis modis") através da infinidade de atributos ("infinita") que o constituem[601]. Ora, esta infinita produtividade divina traduz-se no *infinitus causarum nexus* (*E* V P6) entre coisas singulares:

> Qualquer coisa singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada por uma outra, que também é finita e tem uma existência determinada, e assim até ao infinito.[602]

Seria um erro representar a causalidade imanente de Deus (*E* I P18) como algo distinto da causalidade transitiva das coisas. Na verdade, elas coincidem exactamente[603]. Consoante P. Macherey frisa, «não há duas ordens de realidade — uma, substancial e infinita; a outra, modal e finita —, mas *uma única e mesma realidade contínua e indivisível*, determinada por *uma única lei de causalidade*, onde o finito e o infinito se encontram indissoluvelmente ligados»[604]. Precise-se, todavia, que este esquema causal é em tudo diferente dos esquemas lineares típicos. Para um autor como Descartes, por exemplo, as causas tinham prioridade ontológica sobre os efeitos. No esquema espinosano, pelo contrário, tal hierarquia desaparece. Isto porque, do ponto de vista da causalidade universal, a *existência* implica sempre *produção de efeitos*: «não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito» (*E* I P36)[605]. Ou seja, todas as coisas são, *em simultâneo*,

---

[598] *E* I P16 Cor I, G II, p.60 (DPA, p.124), it. nosso: «[...] Deum omnium rerum, quæ sub intellectum infinitum cadere, esse causam efficientem».
[599] Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.65.
[600] *E* I P16, G II, p.60 (DPA, p.123), it. nosso: «Ex necessitate divinæ naturæ, infinita infinitis modis [...] sequi debent».
[601] *Vide E* I P16 Dem. Cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Minuit, 1968, p.90.
[602] *E* I P28, G II, p.69 (DPA, p.132): «Quodcunque singulare, sive quævis res, quæ finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus hæc causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum».
[603] Cf. G. Deleuze, *Spinoza: Philosophie Pratique*, cit., pp.78-79.
[604] P. Macherey, *Hegel ou Spinoza* [1979], translated by S. Ruddick, *Hegel or Spinoza*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011, p.147, it. nosso.
[605] *E* I P36, G II, p.77 (DPA, p.140): «Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur».

causa de determinado(s) efeito(s) e efeito de determinada(s) causa(s). Assim, o *infinitus causarum nexus* não configura uma série linear (A causa B, B causa C, etc.), mas antes uma *rede* infinita de modos cuja actividade causal se imbrica das mais diversas maneiras (a acção de A sobre B é modelada por vários C's, que, a seu turno, são modelados por vários D's, etc.)[606].

Visto que os modos já estão, à partida, envolvidos em múltiplas relações causais, torna-se impossível pensar o indivíduo *isoladamente*. A complicação originária dos *individua* vem, aliás, bem explícita na definição VII da parte II da *Ética*:

> Por coisas singulares [*res singulares*], entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada. Mas se *vários indivíduos* [*plura Individua*] concorrem para uma acção, de maneira que sejam todos em simultâneo *causa de um mesmo efeito*, considero-os todos, nessa medida, como *uma só coisa singular*.[607]

Esta definição contraria a tendência de associar singularidade e indivisibilidade: caso *dois* (ou *mais*) indivíduos concorram para o mesmo efeito, passam a constituir uma mesma coisa singular. Isto significa que o indivíduo já não é algo isolado, mas parte integrante dum "complexo causal" onde se incluem outros indivíduos. Mais à frente, ainda na parte II da *Ética*, desloca-se o enfoque da complexidade "*inte*rindividual" para a complexidade "*intra*individual":

> Quando uns tantos corpos, da mesma ou de diferente grandeza, são de tal maneira pressionados pelos restantes que se comprimem uns contra os outros, ou então se eles se movem com o mesmo ou com diferentes graus de velocidade, de tal maneira que comunicam uns aos outros os seus movimentos segundo uma certa *proporção* [*ratione*], dizemos que esses corpos estão unidos entre si e que *compõem todos juntos um só corpo, ou seja, um indivíduo* [*omnia simul unum corpus, sive Individuum componere*], que se distingue dos restantes por esta união de corpos.[608]

O conceito de *individuum* aqui apresentado encontra-se nos antípodas da visão atomista. Para Espinosa, o indivíduo aparece não como um átomo indivisível, mas como um *composto de corpos* que, pese embora o seu dinamismo interno, mantém uma identidade fixa. Com efeito, nem a renovação dos componentes (*E* II P13 Lem IV)[609], nem a

---

[606] E. Balibar, Spinoza: From Individuality to Transindividuality, Delft, Eburon, 1997, p.14.

[607] *E* II Def VII, G II, p.85 (DPA, p.150), it. nosso: «Per res singulares intelligo res, quæ finitæ sunt, & determinatam habent existentiam. Quod si plura Individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero».

[608] *E* II P13 Def, G II, pp.99-100 (DPA, p.163), it. nosso: «Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversæ magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur».

[609] *E* II P13 Lem IV, G II, p.100 (DPA, p.164), it. nosso: «Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quædam corpora segregentur, & simul totidem alia ejusdem naturæ eorum loco succedant, retinebit Individuum suam naturam, uti antea, absque ulla ejus formæ mutatione» (Se alguns corpos se separarem de um corpo, ou indivíduo, que se compõe de vários corpos, e em simultâneo outros tantos da mesma natureza ocuparem o lugar deles, *o indivíduo conservará a sua natureza tal como anteriormente, sem nenhuma mudança de forma*).

variação de dimensões dos componentes (*E* II P13 Lem V)[610] nem os movimentos no espaço (*E* II P13 Lem VI e VII)[611] comprometem a identidade individual: a natureza (ou forma) do indivíduo conservar-se-á sempre inalterada, contanto que se conserve a mesma "ratio" de movimento e repouso (*ratio motus e quietis*) das suas partes. Todavia, Espinosa não se limita a dizer que o indivíduo é um complexo de relações em contínua mudança. Na verdade, esse composto dinâmico chamado "indivíduo" integra-se, ele próprio, noutros indivíduos mais complexos:

> [...] E, até aqui, concebemos um indivíduo que não se compõe senão de corpos que se distinguem entre si só pelo movimento e o repouso, pela rapidez e a lentidão, isto é, que se compõem de corpos simplicíssimos. Se concebermos agora um outro, *composto de muitos indivíduos de natureza diferente*, verificaremos que o mesmo pode ser afectado de muitos outros modos e, não obstante, conservar a sua natureza. [...], uma vez que cada uma das suas partes é composta de muitos corpos, cada uma delas poderá [...] mover-se ora mais devagar, ora mais rapidamente, e, por conseguinte, comunicar às restantes os seus movimentos mais depressa, ou mais devagar, sem nenhuma mudança da sua natureza. Se, além disso, concebermos um *terceiro género de indivíduos, composto por estes segundos*, verificaremos que o mesmo pode ser afetado de muitos outros modos, sem nenhuma mudança de forma. E, se continuarmos até ao infinito, conceberemos facilmente que *toda a natureza é um só indivíduo*, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos, sem nenhuma mudança do indivíduo no seu todo.[612]

Segue-se deste escólio que as noções de "todo" e "parte" são meramente relativas[613]: qualquer indivíduo pode ser considerado, ao mesmo tempo, um *todo composto de partes* e

---

[610] *E* II P13 Lem V, G II, p.101 (DPA, p.164), it. nosso: «Si partes, Individuum componentes, majores, minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, & quietis rationem servente, retinebit itidem Individuum suam naturam, ut antea, absque ulla formæ mutatione» (Se as partes que compõem um indivíduo se tornarem maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservem entre si a mesma razão de movimento e repouso que antes, *o indivíduo conservará a sua natureza como anteriormente, sem nenhuma mudança de forma*).

[611] *E* II P13 Lem VI, G II, p.101 (DPA, pp.164-165), it. nosso: «Si corpora quædam, Individuum componentia, motum, quem versus unam partem habent, aliam versus flectere cogantur, at ita, ut motus suos continuare possint, atque invicem eadam, qua antea, ratione communicare, retinebit itidem Individuum suam naturam, absque ulla formæ mutatione» (Se alguns dos corpos que compõem um indivíduo são coagidos a inflectir o seu movimento noutra direcção, de maneira a poderem continuar os seus movimentos e comunicá-los uns aos outros na mesma razão que antes, *o indivíduo conservará a sua natureza, sem nenhuma mudança de forma*); *E* II P13 Lem VII, G II, p.101 (DPA, p.165), it. nosso: «Retinet præterea Individuum, sic compositum, suam naturam, sive id secundum totum moveatur, sive quiescat, sive versus hanc, sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquæque pars motum suum retineat, eumque, uti antea, reliquis communicet» (Um indivíduo assim composto *conservará, além disso, a sua natureza*, quer se mova na sua totalidade, quer esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direcção, desde que cada parte conserve o seu movimento e o comunique às outras como anteriormente).

[612] *E* II P13 Lem VII Sch, G II, pp.101-102 (DPA, p.165), it. nosso: «[...] Atque hujusque Individuum concepimus, quod non, nisi ex corporibus, quæ solo motu, & quiete, celeritate, & tarditate inter se distinguuntur, hoc est, quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si jam aliud concipiamus, ex pluribus diversæ naturæ Individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici, reperiemus, ipsius nihilominus natura servata. Nam quandoquidem ejus unaquæque pars ex pluribus corporibus est composita, poterit ergo [...] unaquæque pars, absque ulla ipsius naturæ mutatione jam tardius, jam celerius moveri, & consequenter motus suos citius, vel tardius reliquis communicare. Quod si præterea tertium Individuorum genus, ex his secundis compositum, concipiamus, idem multis aliis modis affici posse, reperiemus, absque ulla ejus formæ mutatione. Et si sic porro infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione».

[613] *KV*, I, 2, §19, G I, pp.24-25: «[...] deel en geheel geen waare of dadelyke wezens zyn, maar alleen wezens van reeden em dienvolgende en zyn in de Natuur nog geheel nog deelen» ([...] o todo e a parte não são entes verdadeiros ou reais, mas entes da razão, por isso não há nem todo nem partes na natureza). Na carta 32 a Oldenberg (G IV, pp.169-176), Espinosa usa o célebre exemplo do verme no sangue — isto é, um elemento integrado num composto maior, que, por sua vez, se integra noutro composto ainda maior (o corpo humano) — para ilustrar a relatividade do "todo" e das "partes". *Vide Ep*. XXII, G IV, pp.171-172.

uma *parte inserida num todo*[614]. De facto, os corpos compreendem vários *ratios motus e quietis* com diferentes graus de complexidade. Se nos fosse dado conhecê-los progressivamente, avançando do mais simples para o mais complexo, perceberíamos que toda a natureza[615] é concebível como «um só indivíduo cujas partes [...] variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do Indivíduo na sua totalidade». Em resumo, todos os indivíduos (incluindo, obviamente, o "indivíduo humano") são, por essência, *seres relacionais*, isto é, seres que se compõem de relações e seres que compõem, eles mesmos, redes relacionais mais amplas.

Ora, o conceito metafísico de *individuum* acima bosquejado revelar-se-á decisivo para compreender a *originariedade do direito comum*: se o indivíduo já se encontra sempre, à partida, envolvido em relações complexas com outros indivíduos, deixa de ser possível reduzir a sociedade a um agregado de unidades isoladas que se juntaram com vista a assegurar os seus direitos individuais. Na realidade, não há quaisquer direitos unipessoais, mas apenas direitos *partilhados* — quer dizer, direitos detidos e exercidos *em comum*. Isto mesmo nos é explicado no parágrafo 15 do capítulo II do *TP*:

> [...] o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, *é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade*, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. [...] o direito de natureza, que é próprio do género humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm *direitos comuns* [*ubi homines jura habent communia*] e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles.[616]

Espinosa expõe aqui o carácter imaginário do direito individual. Contra a "opinião" de que o indivíduo detém um direito distinto do dos seus semelhantes, releva a interdependência e mútuo cruzamento dos direitos dos homens: os direitos individuais só existem, ou seja, só se tornam *efectivos*, onde existe um *direito comum* a suportá-los. Fora do domínio colectivo onde os indivíduos podem «repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles», ninguém tem direito a nada. De resto, os *jura communia* são não apenas condição de possibilidade, mas condição de pensabilidade, do *jus* individual. Nesse sentido, qualquer filosofia jurídica deve necessariamente ser também uma filosofia acerca do social e da existência colectiva[617]. Discutir direitos individuais sem olhar aos vínculos ontológicos que unem os homens seria, portanto, um erro ou, se tanto, um jogo

---

[614] Cf. W. Sacksteder, "Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza", *Philosophy and Phenomenological Society*, vol. 45, nº 3, 1985, pp.394-406; E. Balibar, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, cit., pp.16-17.

[615] Por "natureza" deve entender-se "Natura naturata". Sendo Deus (a "Natura naturans") *indivisível — E* I P13; E II P10 Sch I —, não pode constituir um indivíduo.

[616] *TP*, II, 15, G III, p.281 (DPA, pp.86-87), it. nosso: «(...) quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, & uniuscujusque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione, quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas. [...] Jus naturæ, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare, & colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, & ex communi omnium sententia vivere possunt».

[617] S. Visentin, *La Libertà Necessaria: Teoria e Pratica della Democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001, p.299 (de ora em diante, *La Libertà Necessaria*).

vazio de palavras. Igualmente errado seria conceber os *jura communia* como princípios abstractos ou como declarações de princípios. Em rigor, tais direitos correspondem apenas às actividades *reais* que os indivíduos desenvolvem *em comum* (por exemplo: «reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar»). Dito duma forma simples, os *jura communia* surgem sempre que certo número de indivíduos junta esforços em torno de objectivos concretos. Ora, esses direitos conaturais a qualquer agrupamento humano — do mais primitivo ao mais complexo — serão o gérmen a partir do qual se constituirá o estado, conforme veremos nos próximos capítulos.

2. A FORMAÇÃO NATURAL DA SOCIEDADE POLÍTICA

2.1 Génese da sociedade política no *TTP*

2.1.1 O *bellum omnia omnes* e a reprodução inicial do pacto hobbesiano

Os homens — consoante tentámos mostrar — são por definição seres *relacionais*. Isto não significa, contudo, que sejam seres *sociáveis*. Na verdade, ora se relacionam de forma *cooperativa*, ora se relacionam de forma *conflitual*. De acordo com a ontologia espinosana, o *conflito* aparece, aliás, como consequência necessária da dinâmica auto-afirmativa dos *conatus* individuais: se é certo que cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar na existência (*E* III P6), é também certo que «não se dá nenhuma coisa singular, da qual não se dê uma outra mais potente e mais forte [...], pela qual pode ser destruída» (*E* IV Ax)[618]. Assim sendo, o *esforço de perseverança em si* acaba sempre por esbarrar contra forças externas capazes de o limitar ou até destruir. Daqui resulta uma situação de "conflito ontológico" generalizado que envolve todos os modos finitos, incluindo os homens: «a força pela qual o homem persevera na existência é limitada e infinitamente superada pela potência das causas exteriores» (*E* IV P3)[619] — sejam estas causas outros homens ou outros modos finitos. Já sabemos que *jus* e *potentia* são coextensivos, por isso os indivíduos têm direito a fazer tudo aquilo que efectivamente fazem para resistir às forças contrárias ao seu *conatus* existencial. Ora o direito de natureza, embora livre de restrições morais ou racionais, está sujeito a um sem número de constrangimentos físicos. É justamente este paradoxo que leva os homens a estabelecer uma autoridade soberana com poder suficiente para garantir a segurança colectiva.

Antes de expor, em *TTP*, XVI, a sua própria visão do "pacto social", Espinosa imagina um cenário hipotético que, a concretizar-se, tornaria o Estado inútil: «se os homens fossem por natureza constituídos de modo a que não desejassem senão o que a *recta razão* indica, com certeza que a sociedade não necessitaria de quaisquer leis [...]» (*TTP* V)[620]. Porém,

> «nem todos [...] estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão [*regulas & legis rationis*]; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior

[618] *E* IV Ax, G II, p.210 (DPA, p.271): «Nulla res singularis [...] datur, qua potentior, & fortior non detur alia».
[619] *E* IV P3, G II, p.212 (DPA, p.273): «Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, & a potentia causarum externarum infinite superatur».
[620] *TTP*, V, G III, p.73 (DPA, pp.195-196): «Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas [...]».

> parte da vida [...]. E, todavia, eles têm entretanto de viver e conservar-se, tanto quanto depende de si, isto é, *pelo impulso apenas do apetite*, já que a natureza não lhes deu mais nada e lhes negou a potência actual de viver segundo a recta razão [...]. Assim, tudo aquilo que cada um, considerado unicamente sob o império da natureza, *julga que lhe é útil*, *quer conduzido pela razão, quer por impulso dos afectos*, é lícito, à luz do direito supremo de natureza, ele cobiçá-lo e pode adquiri-lo, pela força ou pela astúcia, por pedido ou, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento.[621]

No estado natural, apenas alguns indivíduos chegam a conhecer os ditames da razão. Todavia, isso não os torna superiores aos restantes. Seja quando seguem *regras racionais*, seja quando seguem *impulsos afectivos*, os homens obedecem a uma e a mesma lei da natureza — lei essa que os leva a fazer sempre aquilo que *se lhes afigura* mais conveniente à sua conservação. Neste particular, Espinosa distancia-se (novamente) do jusnaturalismo moderno. Para Grotius e Hobbes, os seres dotados de racionalidade eram os únicos seres com direitos porque só a razão podia apreender a lei natural. Espinosa, ao invés, rejeita qualquer ordem hierárquica entre os seres[622]: sejam eles racionais ou irracionais, animados ou inanimados, todos os entes têm o mesmo direito a existir e agir pois todos exprimem, a seu modo, uma parte da infinita potência de Deus. *A fortiori*, os ignorantes (embora movidos exclusivamente pelo "impulso do apetite") têm tanto direito a existir e agir quanto os sábios (que se regem sobretudo pelas leis da razão).

Como é evidente, se cada um tem o pleno direito de obter aquilo que deseja «pela força ou pela astúcia, [...] ou, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil», ninguém vive em segurança. Paradoxalmente, a livre (e legítima) afirmação dos *conatus* individuais gera uma situação de conflito universal onde se corre constante risco de morte. É esta permanente ameaça à sobrevivência que leva os indivíduos a querer abandonar o estado de conflito por eles mesmos causado:

> [...] não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, seguro e ao abrigo do medo, coisa que não pode verificar-se enquanto a cada um for lícito fazer tudo quanto quiser e não se conferirem à razão mais direitos do que ao ódio e à cólera. *Não há, efectivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e dolos, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si para o evitar*. Se tivermos, além disso, em conta que os homens, sem o auxílio mútuo, vivem necessariamente na miséria e não cultivam a razão, [...] ver-se-á com toda a clareza que, *para viver em segurança e o melhor possível*, eles tiveram necessariamente de *unir-se* [*in unum conspirare*] e, assim, fazer com que o direito que cada um tinha por natureza a tudo se

[621] *TTP*, XVI, G III, p.190 (DPA, pp.326-327), it. nosso: «Non [...] omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas & legis rationis, sed contra, omnes ignari omnium rerum nascuntur, & antequam veram vivendi rationem noscere possunt & virtutis habitum acquirere, magna ætatis pars [...] transit, & nihilominus interim vivere tenentur, seque, quantum in se est, conservare, nempe ex solo appetitus impulsu: quandoquidem natura iis nihil aliud dedit, & actualem potentiam ex sana ratione vivendi denegavit [...]. Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo naturæ imperio consideratur, sibi utile vel ductu sanæ rationis, vel ex affectuum impetu judicat, id summo naturæ jure appetere, & quacunque ratione, sive vi, sive dolo, sive precibus, sive quocunque demum modo facilius poterit, ipsi capere licet, & consequenter pro hoste habere eum, qui impedire vult, quominus animum expleat suum».

[622] Cf. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp.294-295; S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.160.

> exercesse colectivamente e fosse determinado, já não pela força e o apetite de cada um, mas pela potência e a vontade de todos em simultâneo.[623]

Conquanto se encontre, a maior parte do tempo, sob o domínio anárquico das paixões, o homem tem uma *ânsia natural pelos benefícios da razão*. Que benefícios são esses? Antes de mais, a possibilidade de viver seguro, sem recear a morte iminente. Depois, a possibilidade de viver «o melhor possível» — ou seja, a possibilidade de colher as vantagens de uma sociedade racionalmente organizada, onde a entreajuda, o comércio, o conhecimento científico e a divisão do trabalho tornam a existência não só suportável, como até aprazível[624]. A fim de desfrutarem destes benefícios, os indivíduos firmam um pacto pelo qual abdicam do seu direito individual a favor do colectivo. Nos termos do referido pacto, todos se comprometem a cumprir os estritos preceitos da razão, refrear as paixões hostis e tratar outrem como gostariam de ser tratados. De início, Espinosa reproduz assim, quase à risca, o modelo contratualista proposto por Hobbes. Mas o facto de o pacto decorrer dum processo *inteiramente passional*, em que as *legis rationis* só ganham força vinculativa *após* a constituição do Estado, é já prenúncio da ruptura adiante operada com a doutrina hobbesiana.

2.1.2 "Consensualismo instantâneo"

Até agora, temos estado a acompanhar os princípios gerais do contrato social, conforme apresentados no começo de *TTP*, XVI. Vimos que os homens, enquanto permanecem entregues à anarquia pré-política, vivem em constante sobressalto com a ameaça do confronto violento, sendo, por isso, levados a estabelecer um acordo que impõe a paz e os obriga a adoptar uma conduta racional. Porém, à medida que avançamos no

[623] *TTP*, XVI, G III, p.191 (DPA, p.327), it. nosso: «[…] nullus est, qui non cupiat secure extra metum, quoad fieri potest, vivere; quod tamen minime potest contingere, quamdiu unicuique ad lubitum omnia facere llicet, nec plus juris rationi, quam odio & irae conceditur; nam nullus est, qui inter inimicitias, odiam, iriam, & dolos non anxie vivat, quæque adeo, quantum in se est, non conetur vitare. Quod si etiam consideremos homines absque mutuo auxilio miserrime, & absque rationis cultu necessario vivere, […] clarissime videbimus homines ad secure, & optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi & appetitu uniuscujusque, sed ex omnium simul potentia, & voluntate determinaretur.

[624] As vantagens da vida em sociedade vêm elencadas em *TTP*, V: «Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, & maxime etiam necessaria; nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis & ars, & tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum, & conservandum. Vires, & tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere, & alia perplurima, ad vitam sustentandum efficere; ut jam taceam artes, & scientias, quæ etiam ad perfectionem humanæ naturæ, ejusque beatitudinem sunt summe necessariæ» (A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa a muitos esforços; de facto, se os homens não quisessem entreajudar-se, faltar-lhes-ia tempo e arte para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de acorrer a tudo aquilo de que um homem só necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria as forças e o tempo necessário se fosse obrigado a lavrar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e nas ciências, que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude), *TTP*, V, G III, p.73 (DPA, p.195).

capítulo dezasseis percebemos que esta primeira formulação do pacto é puramente provisória ou norteadora. Se os homens respeitassem sempre as "leis racionais", pelo simples facto de terem *prometido* respeitá-las, o contrato sustentar-se-ia por si só: «Quão longe, no entanto, estamos de poderem todos conduzir-se facilmente apenas pela razão! Cada um deixa-se levar a seu bel-prazer e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica lá o mínimo espaço para a razão» (*TTP*, XVI)[625]. Logo, *a mera promessa é insuficiente*: para que o pacto seja fielmente observado, os seus contraentes devem ter «esperança de um bem maior» ou «receio de um maior dano»[626]. Noutros termos, o pacto só se torna efectivo se estiver em concordância com a lei segundo a qual «um afecto não pode ser reprimido, nem suprimido, a não ser por um *afecto contrário e mais forte* do que o afecto a reprimir» (*E* IV P7)[627]. A fim de ilustrar este ponto, Espinosa recupera dois casos exemplificativos já antes tratados por Hobbes — a promessa ao ladrão que ameaça matar-me e a promessa de jejum[628] —, mas avalia-os de maneira diferente:

> [...] suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado [...] apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder dolosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe o que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, *pactuar dolosamente com ele tudo quanto ele quiser*. Ou, então, suponhamos que eu, sem qualquer fraude, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, a seguir, vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso manter sem graves prejuízos; na medida em que, pelo direito natural, *entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor*, tenho o supremo direito de *romper um tal pacto e dar o dito por não dito*.[629]

O problema aqui em causa é o de saber em que circunstâncias se fica vinculado pelas promessas feitas. Hobbes, como Grotius[630], defende o *cumprimento incondicional da palavra dada*, salvo quando um dos contraentes duvide da boa-fé da parte contrária. Esta doutrina costuma designar-se por "consensualismo integral", e diz que as promessas

---

[625] *TTP*, XVI, G III, p.193 (DPA, p.329): «[...] sed longe abest, ut omnes ex solo ductu rationis facile semper duci possint: nam unusquisque a sua voluptate trahitur; & avaritia, gloria, invidia, ira &c. sæpissime mens ita occupatur, ut nullus locus rationis relinquatur».

[626] *TTP*, XVI, G III, pp.192-193 (DPA, p.328), it. nosso: «Nam lex humanæ naturæ est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex motu majoris damni; nec aliquod malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni» (É uma lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que julga ser bom, a não ser na *esperança de um bem maior ou por receio de um maior dano*, nem suporte um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem).

[627] *E* IV P7, G II, p.214 (DPA, p.275), it. nosso: «Affectus nec coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiorem affectu coercendo».

[628] *Vide*, Hobbes, *Leviathan*, XIV.

[629] *TTP*, XVI, G III, p. (DPA, pp.328-329), it. nosso: «Quod ut Melius intelligatur, ponatur Latronem me cogere, ut ei promittam me mea bona, ubi vellit, ipsi daturum. Jam quandoquidem (...) meum jus naturale sola mea potentia determinator, certum est, quod, si possum dolo me ab hoc Latrone liberare, ipsi, quicquid velit, promittendo, mihi id naturæ jure facere licere, dolo scilicet, quicquid velit, pacisci. Vel ponatur, me absque fraude alicui promisisse me spatio viginti dierum non gustaturum cibum neque ullum alimentarum, & postea vidisse me stulte promisisse, nec sine damno maximo promisso stare posse, quandoquidem ex jure natural de duobus malis minus eligere teneor; possum ergo summo jure fidem talis pacti rumpere, & dictum, indictum ut sit, facere».

[630] Vide Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II, xi-xii.

assentes no *mútuo consentimento* devem ser sempre respeitadas. Portanto, se alguém prometer certa coisa a um ladrão em troca da vida, fica obrigado a entregar-lha essa coisa (isto, claro, assumindo que o bandido o poupou, cumprindo a sua parte do acordo). Ora, Espinosa, diferentemente de Grotius e de Hobbes, entende que os homens só se sentem compelidos a respeitar promessas por esperança dum bem maior ou medo dum mal maior. Avaliado sob este prisma, o pacto com o ladrão é inválido pois nada motivará o refém a cumprir a promessa quando desaparecer a ameaça de morte. De resto, ambos os envolvidos estão cientes disso no acto do contrato. Daí que o "dolo" cometido não configure um verdadeiro dolo — leia-se, uma manobra fraudulenta —, mas um dolo lícito (ou "dolus bonus", conforme indicado na anotação 32 do *TTP*). Teria havido fraude se fosse impossível ao bandido antecipar a ruptura da promessa. Contudo, ele deveria saber que, perante uma ameaça de morte, a lei natural não só não proíbe como exige a prática do dolo[631].

Quanto ao segundo caso em apreço, Hobbes considera *sempre nulo* o voto de jejum: dados os riscos acarretados pela abstinência prolongada de alimentos, ninguém pode, em quaisquer circunstâncias, fazer uma tal promessa. Já Espinosa, menos sensível à sacralidade dos contratos, julga que a promessa de jejum é *inicialmente válida*, mas fica sem efeito quando cessam os motivos para mantê-la — ou seja, quando cessam a esperança dum bem maior ou o receio dum mal maior. Quer nesta situação quer na anterior (exemplo do bandido), a única coisa que conta é a *vontade actual* do promitente. O consentimento — determinado pelo desejo de um bem maior ou pelo desejo de um mal menor — continua, pois, a ser, como em Grotius e em Hobbes, *conditio sine qua non* da validade contratual. Só que, agora, a *vontade passada* nunca pode sobrepor-se à *vontade presente*: uma vez findo o desejo de cumprir a promessa, finda também a "obrigação" de a cumprir. É a isto que A. Matheron chama "consensualismo instantâneo"[632].

Ao infirmar o princípio *pacta sunt servanda*, Espinosa afasta-se do jusnaturalismo e aproxima-se do "agudíssimo florentino". Efectivamente, já Maquiavel alertara: «Não pode [...] um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada [*osservare la fede*] quando tal observância se volta contra ele e se extinguiram os motivos que o fizeram prometer» (*P*, XVIII)[633]. As promessas assentam sempre numa certa relação de forças ou interesses.

631 A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin-Reprise, 1986, p.96.
632 *Ibid*., p.100.
633 *P*, XVIII, M, p.283 (DPA, p.196): «Non può [...] uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere». A mesma ideia reaparece em *D*, III, 42, M, p. 250: «[...] non è vergognoso non osservare quelle promesse che ti sono state fatte promettere per forza; e sempre le promesse forzate che riguardano il publico, quando e' manchi la forza, si romperanno, e fia sanza vergogna di chi le rompe. [...] E non solamente non si osservano intra i principi le promesse forzate, quando e' manca la forza; ma non si osservano ancora tutte le altre promesse, quando e' mancano le cagioni che le feciono promettere» ([...] não é vergonhoso romper promessas feitas sob a ameaça da força. E sempre que se obtiver, pela força, uma promessa relativa à coisa pública, essa promessa será quebrada — sem que isso traga vergonha a quem a quebrou — mal falte a força necessária para a impor. [...] As promessas forçadas que os príncipes arrancam uns aos outros não são, aliás, as únicas que se não respeitam quando desaparece a força que as motivou; tampouco se observam as demais promessas quando desaparecem as causas que estiveram na sua origem).

Enquanto esta relação se mantiver, o príncipe está "adstrito" ao cumprimento daquilo que prometeu. Mas caso as circunstâncias mudem e o pacto deixe de ser útil, romper a promessa torna-se tão necessário quanto o fora, inicialmente, professá-la[634]. Espinosa mais não faz, portanto, do que transpor o raciocínio acima exposto do plano diplomático para o plano do direito individual. Como é fácil de prever, esta "viragem maquiaveliana" obrigará a repensar o pacto fundador e o estatuto atribuído à autoridade soberana.

2.1.3 A conservação do direito natural no estado civil

Recapitulemos: antes de formarem uma comunidade jurídica, os homens vivem em perpétuo estado de guerra e contam apenas consigo mesmos para se defender. Conscientes da sua impotência, aterrados pela perspectiva de morte iminente, acordam um "pacto de paz" em que todos se comprometem a renunciar ao exercício irrestrito do *jus naturae*. Porém, a simples promessa não basta: dado que os homens fazem sempre aquilo que julgam mais útil, o contrato só será vinculativo enquanto o seu cumprimento for considerado vantajoso, isto é, enquanto se lhe associe a ideia dum "bem maior" ou dum "mal menor". Como garantir, então, que a utilidade do pacto nunca deixa de ser palpável? Segundo Espinosa, a resposta passa por uma *cedência total* das potências individuais à "sociedade", dando-lhe o *poder de castigar* (inclusive com a *pena capital*) aqueles que atentem contra o contrato firmado:

> A condição para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que todo o pacto seja sempre observado com a máxima fidelidade é, pois, a seguinte: cada um deve *transferir para a sociedade toda a potência que possui*, de forma a que só ela detenha, sobre todas as coisas, o supremo direito de natureza, isto é, o poder supremo, ao qual cada um é obrigado a obedecer, *livremente ou por receio da pena capital*.[635]

A julgar pelo conteúdo deste excerto de *TTP*, XVI, Espinosa parece subscrever o pressuposto hobbesiano de que o pacto envolve uma *cedência absoluta das potências*

---

[634] No *TP*, Espinosa faz-se eco desta posição: «Fides alicui data, qua aliquis solis verbis pollicitus est, se hoc, aut illum facturum, quod pro suo jure omittere poterat, vel contra, tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Nam qui potestatem habet solvendi fidem, is revera suo jure non cessit, sed verba tantum dedit. Si igitur ipse, qui naturæ Jure sui judex est, judicaverit, seu recte, seu prave [...] ex fide data plus damni, quam utilitatis sequi, ex suæ mentis sententia fidem solvendam esse censet, & naturæ Jure [...] eandem solvet» (A *palavra dada a alguém*, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, *permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa*. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente [...], que da promessa feita *resultam mais danos que vantagens*, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza [...] rompê-la-á), *TP*, II, 12, G III, p.280 (DPA, pp.85-86), it. nosso.

[635] *TTP*, XVI, G III, p.193 (DPA, p.330), it. nosso: «Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quæ adeo summum naturæ jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur».

individuais[636]. Mais à frente, contudo, já no capítulo dezassete, o autor ressalvará: «ninguém [...] pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, consequentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem»[637]. Se os homens cedessem, de facto, todo o seu poder, eles cessariam de existir, porque «a potência de qualquer coisa [...] não é senão a essência dada, ou actual, da mesma coisa» (*E* III P7 Dem)[638]. Isto significa que a concessão absoluta dos poderes individuais só pode ser formulada como *Gedankenexperiment*. Na realidade, os homens cedem apenas uma parte da sua potência, a saber, aquela parte cuja concessão lhe traz mais benefícios do que prejuízos. Portanto, até quando negam alguns dos possíveis efeitos das leis naturais que os constituem enquanto homens — quer dizer, até quando renunciam *parcialmente* ao poder de satisfazerem quaisquer apetites —, fazem-no seguindo essas mesmas leis constitutivas da sua "humanidade"[639].

Chegados aqui, perguntamos: fará sentido encarar o pacto social como um autêntico "contrato"? Se tomarmos este termo na acepção jurídica costumeira, temos de responder negativamente. Afinal, o pacto descrito por Espinosa não impende nenhuma obrigação definitiva sobre os pactuantes. No seu cerne, reduz-se ao *consenso provisório* que o soberano obtém a cada momento (e que a todo o momento corre o risco de perder):

> Concluímos daqui que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua *utilidade* e que, desaparecida esta, *no mesmo instante o pacto é abolido e fica sem eficácia*. É por isso uma insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre sem, ao mesmo tempo, tentar fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens [...].[640]

Longe de ficar irrevogavelmente estabelecida, a "vigência contratual" depende duma *contínua revalidação*. E isto por um motivo muito simples: ninguém *transfere* (nem pode transferir), de facto, o seu poder a outrem. A concordância — explícita ou tácita — que os indivíduos dão ao exercício das prerrogativas soberanas deve, pois, ser reiterada a cada novo instante. Espinosa insiste, é certo, na necessidade de uma cedência dos poderes individuais à *societas*, mas essa cedência — convém precisá-lo — só ocorre a nível *imaginário*: se alguém *imaginar* que cedeu o poder a outro, passará a representá-lo como mais poderoso e, por causa disso, dispor-se-á a obedecer-lhe daí em diante[641]. Embora se processe dum modo estritamente imaginário, essa transferência fictícia não deixa, portanto, de produzir

---

[636] *Vide*, Hobbes, *Leviathan*, XIV.
[637] *TTP*, XVII, G III, p.201 (DPA, p.339): «[...] nemo unquam suam potentiam & consequenter neque suum jus ita in alium transferrer poterit, ut homo esse desinat [...]».
[638] *E* III P 7 Dem, G II, p. 146 (DPA, p.209): «[...] cujuscunque rei potentia [...] nihil est præter ipsius rei datam, sive actualem essentiam».
[639] Cf. P. -F. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p.418.
[640] *TTP*, XVI, G III, p.192 (DPA, p.329), it. nosso: «Ex quibus concludimus pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur, & irritum manet. Ac propterea stulte alterius fidem in æternum sibi aliquem expostulare, si simul non conatur efficere, ut ex ruptione pacti ineundi plus damni quam utilitatis ruptorem sequatur [...]».
[641] Cf. A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, cit., p.99; S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.165.

efeitos reais. Mas caso desapareça a convicção geral na supremacia do poder soberano, o pacto perderá de imediato eficácia e tornar-se-á, na prática, nulo:

> [...] possui o supremo direito sobre todos aquele que possui o poder supremo de a todos obrigar pela força e a todos conter pelo receio da pena capital, universalmente temida. *Mas só manterá esse direito enquanto conservar este poder de fazer tudo o que quiser*; de outro modo, o seu poder será precário e ninguém que seja mais forte estará, a não ser que queira, obrigado a obedecer-lhe.[642]

Por aqui se vê que o estado natural persiste no interior do estado civil. Nem outra coisa seria de supor, pois o pacto não modifica, como que por artes mágicas, a natureza fundamentalmente afectiva do homem. Na verdade, limita-se a estabilizar o potencial agregador de certos afectos (medo/esperança). Mas as paixões que levam os homens a unir-se numa sociedade política são as exactas mesmas paixões que os determinavam antes de a sociedade ter sido constituída. Além disso, se os pactuantes perdessem toda a sua potência (ou direito) natural com a celebração do pacto, nunca chegaria sequer a formar-se uma potência (ou direito) soberano — porque o poder (ou direito) soberano não é mais do que a soma dos poderes (ou direitos) individuais. E caso dúvidas restassem a este respeito, a famosa carta L dissipá-las-á: «[...] a diferença entre mim e Hobbes [...] consiste nisto: *eu conservo sempre intacto o direito natural*, e defendo que, numa cidade, o direito do supremo magistrado só excede o dos súbditos na medida em que, pela sua potência, é superior a eles; *como sempre acontece no estado de natureza*»[643]. Ora, tudo considerado, o pacto dir-se-ia quase redundante: não tem, por si mesmo, força vinculativa; não confere um poder incontestável ao soberano; não impõe um autêntico corte com o estado natural. Será, em boa parte, essa redundância que motivará o abandono da linguagem contratualista no *TP*.

2.2 Génese da sociedade política no *TP*

2.2.1 Potência individual e potência multitudinária

Pese embora o seu tentame (até certo ponto, bem-sucedido) de adaptar o contratualismo à ontologia da *Ética*, Espinosa incorre numa inconsistência teórica que importa pôr em relevo: enquanto que na *Ética* o *individuum* vem caracterizado como um

[642] *TTP*, XVI, G III, p.193 (DPA, pp.329-330), it. nosso: «[...] illum summum jus in omnes habere, qui summam habet potestatem, qua omnes vi cogere, & metu summi supplicii, quod omnes universaliter timent, retinere potest: quod quidem jus tamdiu tantum retinebit, quamdiu hanc potentiam, quicquid velit, exequendi, conservabit; alias precario imperabit, & nemo fortior, nisi velit, ei obtemperare tenebitur».
[643] *Ep*. L, G IV, pp.238-239, it. nosso: «[...] discrimen inter me, & Hobbesium [...] in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet».

ser originariamente plural, isto é, um ser sempre já envolvido em múltiplas relações complexas com outros seres; no *TTP*, Espinosa perfilha (ou pelo menos assim parece) o individualismo atomista donde partem todas as doutrinas do contrato social. Teremos de esperar pelo *TP* para ver tal antinomia superada. Naquela que constitui a sua obra política maior, o nosso autor reconhece, enfim, algo que sempre estivera implícito na equação *jus sive potentia*: é impossível pensar o direito ou potência *individual* fora de um direito ou potência *comum*. Quer dizer, o direito ou potência individual, quando abstraído do direito ou potência colectiva na qual se estriba, afigura-se tão ínfimo que inviabiliza qualquer discurso significativo a seu respeito. Mas, esvaziado o conceito de indivíduo atomizado e, com ele, o método resolutivo-compositivo, como explicar a génese estatal? Eis o problema de que agora nos ocuparemos.

Nesta, conforme em muitas outras matérias, a perspectiva de Espinosa baseia-se numa crítica ao sistema hobbesiano. Recordemos, pois, que, para Hobbes, o poder estatal nasce mediante a cedência dos poderes individuais: «a única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros [...], é *conferir toda a sua força e poder* a um homem, ou a uma assembleia de homens [...]» (*Leviathan*, XVII)[644]. Contudo, visto ser «impossível que alguém transfira realmente a sua própria força a outrem, [...] transferir o poder e a força pessoais significa *depor* [*to lay by*] ou *renunciar* [*relinquish*] ao direito de resistir àquele a quem, destarte, se transfere esse direito» (*De Corpore*, I, vi, 10)[645]. Ora, diferentemente de Hobbes, que funda o poder comum numa *soma de renúncias*, Espinosa fundá-lo-á numa *soma de potências*:

> Se dois se põem de acordo e *juntam forças* [*si duo simul conveniant, & vires jungant*], juntos podem mais, e consequentemente têm mais direitos sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.[646]

Deduz-se daqui que os homens tendem, por si mesmos, a unir-se, porque só a conjugação das suas forças cria as condições necessárias para o exercício efectivo do poder (ou direito) individual. Deduz-se também que o estado, longe de ter origem num *fiat* instantâneo, é resultado da *contínua produção duma potência comum*. Finalmente, deduz-se que a produção desta potência comum se dá pela *cumulação*, não pelo *abandono* (real ou abstracto, pouco importa) dos poderes individuais. A emergência da sociedade política

[644] Hobbes, *Leviathan*, XVII, EW III, p.157 (trad. portuguesa, p.146, it. nosso): «The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another (...), is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men (...)».
[645] Hobbes, *De Corpore*, I, vi, 10, EW IV, p.123, it. nosso: «[...] because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, [...] it is to be understood, that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by, or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it».
[646] *TP*, II, 13, G III, p.281 (DPA, P.86), it. nosso: «Si duo simul conveniant, & vires jungant, plus simul possunt, & consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus, & quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris haberunt».

pode, pois, ser explicada através duma lei mecânica sobremaneira simples: quando determinado número de indivíduos se une, juntos têm mais força do que cada um deles em separado. Porém, Espinosa continua a recusar qualquer género de *appetitus societatis*. Tanto assim que o enredo argumentativo do *TP* — à semelhança do que acontecia no *TTP* — começa com a descrição dum estado de natureza conflitual (*TP*, II, 14)[647]. Mas este estado de natureza, ao contrário do pretendido pela generalidade dos pensadores contratualistas, é *congénito com o estado civil*: «[…] o direito de natureza […] dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns […]» (*TP*, II, 15)[648]. Ou seja: o momento em que os homens se juntam assinala, em simultâneo, o início da sociedade política e o início do estado natural[649]. Ora, como é bom de ver, tal "instante zero" nunca teve lugar. O que desde sempre houve foi uma dinâmica relacional complexa, feita de cooperação e conflito, ordem e desordem, lei e instintividade. Pelo conseguinte, o estado de natureza já não se apresenta como condição a superar, antes sim como dimensão constitutiva — logo, insuperável — da existência em comum.

Afastada a hipótese de ter ocorrido uma cedência dos poderes individuais, donde vem o *imperium* estatal? Este problema será solucionado em *TP*, II, 16. Aí, Espinosa esclarece que só existe um poder estatal na medida em que o estado, graças à sua capacidade para aplicar a potência conjugada de múltiplos indivíduos, é mais poderoso do que qualquer um deles sozinho:

> Onde os homens têm direitos comuns [*jura communia*] e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo […] que *cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele*, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou […] é coagido a isso pelo direito.[650]

Como ninguém tem outro direito senão aquele que a colectividade lhe reconhece, os *jura communia* determinam absoluta e imediatamente o *jus uniuscujusque*. Ainda assim, não há qualquer diferença qualitativa entre direito comum e direito individual. Se o direito comum se sobrepõe ao direito individual, isso acontece porque o primeiro é definido pela

---

[647] *TP*, II, 14, G III, p.281 (DPA, p.86), it. nosso: «Quatenus homines ira, invidia, aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur, & invicem contrarii sunt, & propterea eo plus timendi, quo plus possunt, magisque callidi, & astuti sunt, quam reliqua animalia & quia homines ut plurimum […], his affectibus natura sunt obnoxii; sunt ergo homines ex natura hostes» (Quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afecto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros, pelo que são tanto mais de temer quanto mais podem e quanto mais hábeis e astutos são do que os restantes animais. E uma vez que os homens estão a maior parte do tempo […] sujeitos por natureza a tais afectos, *os homens são por natureza inimigos*).

[648] *TP*, II, 15, G III, p.281 (DPA, p.87): «(…) Jus naturæ […] vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia […]».

[649] Cf. A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, cit., p.116.

[650] *TP*, II, 16, G III, pp.281-282 (DPA, p.87), it. nosso: «Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur, certum est […] eorum unumquemque tanto minus habere juris, quanto reliqui simul ipso potentiores sunt, hoc est, illum revera jus nullum in naturam habere præter id, quod ipsi commune concedit jus, cæterum quicquid ex communi consensu ipsi imperatur, teneri exequi, vel […] jure ad id cogi».

"potência da multidão" (*TP*, II, 17)[651] — potência esta que transcende sempre a do homem isolado. A *multitudinis potentia* está, contudo, longe de formar um bloco homogéneo e concorde; na verdade, é composta por uma multiplicidade de relações de *mútua subjugação*: enquanto participante da *multitudinis potentia*, o indivíduo aceita submeter-se ao poder dos demais, e, através dessa submissão, vê o seu próprio poder validado — isto, obviamente, se todos se submeterem *em simultâneo* à potência multitudinária[652]. Embora pareça contraditório, o poder do indivíduo só existe, portanto, quando combinado com um poder colectivo ao qual se sujeita[653].

Consoante A. S. Campos faz notar, já «não é o homem que explica a produção da potência da multidão; é a multidão que explica a produção da potência do homem»[654]. Onde antes se fazia derivar o estado de uma série de pactos entre indivíduos singulares, pré-existentes, agora o indivíduo e a "multidão" (ou "estado") são considerados co-constitutivos. A dificuldade, claro, reside em pensar a imanência do poder individual ao poder comum sem diluir por completo o primeiro. É justamente nesse sentido que Espinosa introduz a díade *sui juris-alterius juris* (*TP*, II, 9). Segundo esta distinção, tomada do direito romano, está-se *sob jurisdição de si próprio* (*sui juris*) quando se é senhor absoluto do comando das próprias acções — ou, nas palavras de Espinosa, quando se «pode viver segundo o próprio engenho» —; está-se *sob jurisdição de outrem* (*alterius juris*), pelo contrário, quando alguém adquire o poder de nos comandar[655]. Ora, em rigor, nenhum homem é totalmente *sui juris* nem totalmente *alterius juris*: o direito individual exprime-se sempre, em parte, como *sui juris* e, em parte, como *alterius juris*[656]. Vale dizer, um indivíduo pode submeter-se à potência multitudinária sem, com isso, ficar à sua completa mercê. Levando em conta que «o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade» (*TP*, II, 15), não faz sequer sentido pôr em termos dicotómicos o par *sui juris-alterius juris*: os outros têm direito sobre mim porque eu lhes reconheço esse direito, mas eu só lhes reconheço esse direito porque, ao validá-lo, forço-os a validar simultaneamente o meu próprio direito, e, mediante tal validação, torno-me (até certo ponto) *sui juris*.

Voltando ao problema inicial, percebemos que é absurdo supor qualquer começo absoluto da sociedade política. De facto, o conceito de *jura communia* evidencia o carácter

---

[651] *TP*, II, 17, G III, p.282 (DPA, p.87): «Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet» (Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado).
[652] Cf. A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, cit., p.125.
[653] Cf. *ibid.*
[654] *Ibid.*, p.124.
[655] *TP*, II, 9, G III, p.280 (DPA, p.84): «Præterea sequitur, unumquemque tamdiu alterius esse juris, quamdium sub alterius potestate est, & eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, & absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest» (Segue-se, além disso, que cada um está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que se pode viver segundo o seu próprio engenho).
[656] S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.292.

enganoso da contraposição entre um *bellum omnia omnes* e um estado civil criado (*ex nihilo*) por via contratual: em primeiro lugar, a originariedade do direito comum impossibilita a ideia de uma pura anarquia de homens isolados. Segundo, não merece a pena perscrutar o "instante genesíaco" do estado porque o estado desde sempre existiu, pelo menos em gérmen, no direito comum. Por fim, seria erróneo estabelecer um "antes" e um "depois" do conflito pois o conflito não desaparece com o "surgimento" da sociedade política. Isto porquê? Porque os homens jamais cessam de afirmar, "tanto quanto esteja em si", o seu próprio direito, e o acréscimo do *jus* de certo indivíduo só ocorre à custa do decréscimo do *jus* de outros indivíduos. Mas embora a auto-afirmação dos *conatus* individuais gere continuamente disputas, tais disputas dão-se dentro do horizonte intransponível de um direito comum. Ou seja, embora o conflito nunca finde, os homens permanecem unidos por vínculos indissolúveis de mútua dependência. Esses vínculos, ou *jura communia*, são portanto o substrato último, incriado, da sociedade política — sociedade que será tanto mais estável quanto maior for a prevalência dos ditos *jura* sobre os conflitos surgidos no seu seio.

2.2.2 Os "fundamentos naturais" do estado

Conforme temos vindo a frisar, a "teoria do estado" que Espinosa apresenta no *TP* opõe-se radicalmente à filosofia de Hobbes e dos demais autores contratualistas. Mas, para dizer a verdade toda, opõe-se também àquilo que ele próprio havia defendido no *TTP*. Afinal de contas, o primeiro tratado espinosano ainda insiste numa certa ideia — assaz peculiar, é certo — de pacto social. Como explicar então que Espinosa, partindo da mesma concepção básica de *jus naturale*, chegue a duas teorias estatais distintas (uma, de inegável pendor contratualista; outra, não-contratualista)? A questão é complexa, mas C. Lazzeri avança uma resposta plausível: quando escreve o *TTP*, Espinosa não havia ainda elaborado o conceito-chave de *mimetismo afectivo* — introduzido pela primeira vez na parte III da *Ética*[657]. Através desse conceito, será possível pensar a existência da sociedade política sem recurso à ficção jurídica do contrato. Já antes vimos que a sociedade política tem por única "origem" os direitos comuns. Agora, levando a análise mais longe, examinaremos a "matéria afectiva" de que tais direitos se compõem.

Em *TP*, I, 7, Espinosa alerta para o erro de se entender o estado como obra exclusiva da razão civilizada, quando na realidade se trata dum *fenómeno universal*, ínsito a todos os povos (dos mais primitivos aos mais sofisticados):

[657] C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p.284. A hipótese aventada por C. Lazzeri tem sido subscrita por vários outros comentadores, dentre os quais se destaca A. Matheron (*vide* A. Matheron, "Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*", in E. Curley and P. -F. Moreau (ed.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden/New York/København/Köln, E. J. Brill, 1990, pp.267-270).

> [...] uma vez que *todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil*, as causas e *fundamentos naturais* [*fundamenta naturalia*] do estado não devem pedir-se aos *ensinamentos da razão* [*rationis documenta*], mas deduzir-se da *natureza ou condição comum dos homens* [...].[658]

Mais do que apresentar uma tese especulativa, Espinosa limita-se a fazer, aqui, uma mera constatação de facto: as sociedades políticas constituem-se *naturalmente*, sem necessidade de qualquer deliberação racional prévia. Ou seja, os homens associam-se de maneira espontânea, porque as paixões lhes representam essa associação como útil, e não porque a razão os tenha "obrigado" a unir-se. Mas quais são, exactamente, os afectos que levam os homens a formar uma sociedade política? Espinosa elenca-os no parágrafo 1 do capítulo VI do *TP*:

> Dado que os homens [...] se conduzem mais pelo afecto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum *afecto comum* que uma multidão se põe *naturalmente de acordo* [*naturaliter convenire*] e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja [...], por uma *esperança* ou *medo comuns*, ou pelo *desejo de vingar algum dano comum*. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e obter o necessário para a vida, segue-se que os homens *desejam por natureza o estado civil* [...].[659]

Ao primeiro relance, este trecho pode ser lido em chave contratualista: temorosos dos riscos acarretados pela "solidão", os homens "acordam" submeter-se a uma autoridade capaz de garantir-lhes segurança. E o verbo "convenire" parece, com efeito, denotar a ideia de contrato jurídico. Repare-se, porém, que Espinosa não escreve "convenire", mas sim "naturaliter convenire". Ora, tal pormenor faz toda a diferença. Se a multidão se põe *naturalmente* de acordo, isso significa que não precisa do artifício contratual para formar uma sociedade política: o "processo instituinte" é determinado, do princípio ao fim, pelo *jogo cego dos afectos* (sejam eles o medo, a esperança ou o desejo de vingar algum dano comum).

Mas o que vem a ser, afinal, um *afecto comum*? Importa sublinhar, desde logo, que a expressão "afecto comum" não se reporta a nenhuma sorte de afecto extraordinário, fora do espectro vulgar de paixões, nem a um género universal de afecto[660]. Na verdade, consoante D. P. Aurélio elucida, reporta-se a «um *afecto partilhado concretamente* por um grupo de homens, em circunstâncias determinadas e por um período mais ou menos longo»[661]. Dito

---

[658] *TP*, I, 7, G III, p.276 (DPA, p.77), it. nosso: «[...] quia homines, sive Barbari, sive culti sint, consuetudines ubique jungunt, & statum aliquem civilem formant, ideo imperii causas, & fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex hominum communi natura, seu conditione deducenda sunt [...]».
[659] *TP*, VI, 1, G III, p.297 (DPA, p.115), it. nosso: «Quia homines [...] magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, & una veluti mente duci vele, nempe [...] vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi. Cum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere, & quæ ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere [...]».
[660] D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.226, it. nosso.
[661] Ibid.

doutra forma, trata-se da paixão específica (esperança/medo/desejo de vingança) que une múltiplos indivíduos numa única massa político-afectiva de estabilidade variável, traçando a fronteira entre um "dentro" e um "fora", um "nós" e um "eles". Em todo o caso, esta definição nada nos diz acerca do modo como efectivamente se forma o "afecto comum". De facto, ninguém está, à partida, ligado a outrem por vínculos passionais. Tais vínculos desenvolvem-se através do *processo de identificação imaginária* que Espinosa chama "mimetismo afectivo"[662]. Ora, a teoria da *affectuum imitatio* (*E* III P 27 Sch) aparece formulada pela primeira vez na *Ética*, com o fim de descrever a lógica contagiosa da afectividade intersubjectiva. Contudo, mais tarde, já no seu segundo tratado, Espinosa aplicaria a mesma teoria ao estudo da génese multitudinária. Vejamos como o filósofo resume o "mimetismo afectivo" em *TP*, I, 5:

> É, pois, certo — e na nossa *Ética* demonstrámos ser verdadeiro — que os homens estão necessariamente sujeitos aos afectos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, *cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia*. De onde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, eles acabem em contendas, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou.[663]

Conforme explanado na *Ética* (*E* III P 27), se *imaginarmos* que um ser semelhante a nós experimenta determinado afecto, tal *imaginação* basta para que sejamos afectados do mesmo afecto. Conseguintemente, quando vemos alguém sofrer compadecemo-nos dessa pessoa — Espinosa designa este afecto por *comiseração* (*E* III 27 Sch) — e desejamos libertá-la do sofrimento que a aflige (*E* III P 27 Cor III). Caso logremos pôr fim ao seu sofrimento, o outro alegrar-se-á e, em consequência, também nós experimentaremos alegria por *nos imaginarmos* como causa da alegria do outro — nisto consiste a *glória* (*E* III P 30 e *E* III P 30 Sch). Visto proporcionar uma sensação agradável, continuaremos a fazer tudo aquilo que *supomos* alegrar os nossos semelhantes — nisto consiste a *ambição de glória* (*E* III P 29 e *E* III P 29 Sch). Mas embora queiramos produzir o máximo de alegria nos outros, não abdicamos dos nossos próprios desejos. Para resolver esta contradição, esforçamo-nos por que os outros amem o que nós amamos e odeiem o que nós odiamos (*E* III P 31 e *E* III P 31 Cor). É assim que a *ambição de glória* se transforma em *ambição de*

---

[662] *E* III P 27, G II, p.160 (DPA, p.222): «Ex eo, quod rem nobis similem, & quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur» (Pelo facto de imaginarmos que uma coisa semelhante a nós, pela qual não experimentávamos nenhum afecto, é afectada por algum afecto, somos afectados por um afecto semelhante).

[663] *TP*, I, 5, G III, p. 275 (DPA, pp.75-76), it. nosso: «Est enim hoc certum, & in nostra Ethica verum esse demonstravimus, homines necessario affectibus esse obnoxios, & ita constitutos esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, & quibus bene est, invideant, & ut ad vindictam magis, quam ad misericordiam sint proni, & præterea unumquemque appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, & ut probent, quod ipse probat, & quod ipse repudiat, repudient unde fit, ut cum omnes pariter appetant primi esse, in contentiones veniant, et, quantum possunt, nitantur se invicem opprimere, et, qui victor evadit, magis glorietur, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit».

domínio (*E* III P 31 Sch)[664]. Finalmente, se outra pessoa obtiver determinada coisa que a levámos a desejar, desejaremos possuí-la nós mesmos e faremos todos os possíveis para tirar-lha. No entanto, o outro entristecer-se-á quando se vir privado daquilo que lhe dava alegria, nós compadecer-nos-emos dele, e o ciclo da *affectuum imitatio* recomeçará.

Os homens estão, pois, de tal forma constituídos que tendem *naturalmente* a partilhar os mesmos afectos dos seus semelhantes: só por imaginarmos que alguém experimenta certo afecto, somos afectados do mesmo afecto que imaginamos afectar essoutro. Ora, se este fenómeno de identificação mimética se repetir muitas vezes, gera-se um afecto comum com força suficiente para agregar múltiplos indivíduos num único corpo político. Dada, pois, a *naturalidade* do mimetismo afectivo, o artifício hobbesiano da "representação" torna-se completamente prescindível: ao passo que, em Hobbes, a vontade e juízo comuns apenas existiam se fossem personificados pelo soberano[665]; agora, a *affectuum imitatio* permite a convergência efectiva das diversas vontades numa série de "normas" que, através dessa convergência, se convertem em *direito comum*. A multidão, é certo, «quer ser conduzida como que por uma só mente». Mas a unidade que aqui está em causa não resulta de uma *unificação jurídico-representativa* nem de uma *fusão real* (porque os homens, apesar de tudo, conservam o seu direito e a sua vontade): trata-se tão-só duma "composição afectiva", que se traduz, politicamente, numa unidade de consenso[666] — nada mais do que isso. Ou seja, basta que haja uma *coincidência objectiva* dos múltiplos afectos individuais para que a sociedade política se constitua enquanto tal:

> O homem, tanto no estado natural, como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse. O homem, sublinho, em ambos os estados, é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer ou a omitir isto ou aquilo. A principal diferença entre um e outro estado é que no estado civil *todos temem as mesmas coisas* e é idêntica para todos a causa da segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um.[667]

Este trecho corrobora aquilo que acima dissemos: a "unificação política" dá-se quando certo grupo de indivíduos experimenta, *em comum*, o mesmo afecto (medo/esperança/desejo de vingança). Na realidade, é dessa comunhão passional, "massificada" pelo mimetismo afectivo, que nasce o consenso necessário para instituir leis *comummente* aceites. Mas se, por um lado, a *affectuum imitatio* fomenta paixões agregadoras, por outro, fomenta paixões desagregadoras como o ódio, a inveja e a ambição

---

664 Cf. A. Matheron, "Passions et institutions selon Spinoza" [1992], in F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D. Maruzzella and G. Morejón, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, p.138.

665 *Vide* Hobbes, *Leviathan*, XVI.

666 C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p.282.

667 *TP*, III, 3, G III, p. 285 (DPA, pp.94-95), it. nosso: «Homo namque tam in statu naturali, quam civili ex legibus suæ naturæ agit, suæque utilitati consulit. Homo, inquam, in utroque statu spe, aut metu ducitur ad hoc, aut illud agendum, vel omittendum; sed præcipua inter utrumque statum differentia est, quod in statu civili omnes eadem metuant, & omnibus una, eademque securitatis sit causa, & vivendi ratio; quod sane judicandi facultatem uniuscujusque non tollit».

(*E* III P 32 Sch)[668]. Quer dizer: conquanto possa "unificar" uma sociedade política, a dinâmica mimética pode também — pela multiplicação excessiva dos conflitos — causar o seu esboroamento. Trata-se, por isso, dum automatismo *ambivalente*, susceptível de fortalecer e destruir, em concomitância, os vínculos unificadores da *multitudo*. De quanto ficou exposto, conclui-se que os homens "acordam naturalmente" a instituição do estado, sem necessidade de recorrem a um artifício jurídico; no entanto, conclui-se ainda que esse acordo corre o constante risco de desaparecer sob os efeitos da mesma dinâmica afectiva que, em primeira instância, o havia possibilitado. Portanto, um estado só se conservará se reproduzir continuamente o consenso *espontâneo* do qual se originou. Veremos, mais adiante, de que modo ocorre essa reprodução.

[668] *E* III P 32 Sch, G II, p.165 (DPA, p.227), it. nosso: «Videmus itaque, cum hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, & quibus bene est, invideant, & [...] eo majore odio, quo rem, qua alium potiri imaginantur, magis amant. Videmus deinde, ex eadem naturæ humanæ proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidos, & ambitiosos» (Vemos, assim, como a natureza dos homens está frequentemente disposta de tal maneira que eles têm comiseração pelos que estão mal e invejam os que estão bem, e [...] com um ódio tanto maior, quanto mais amam a coisa que imaginam na posse de outrem. Vemos, além disso, que *da mesma propriedade da natureza humana de que se segue que os homens são misericordiosos, segue-se também que eles são invejosos e ambiciosos*).

3. A MULTIDÃO

3.1 Centralidade do conceito de *multidão*

3.1.1 Multidões abstractas e multidões concretas

Na passagem do primeiro para o segundo tratado, a filosofia espinosana emancipa-se, em definitivo, da tradição contratualista. Efectivamente, o *TP* constitui uma tentativa de conceptualizar a *multitudo* como multiplicidade irredutível à "síntese contratual", isto é, como realidade política com consistência própria, capaz de conferir a si mesma, pela simples interacção das suas forças componentes, esta ou aquela forma organizativa. Se, até aí, o enfoque se centrava na dialéctica entre indivíduo e estado, agora passa a centrar-se na actividade da massa multitudinária. Acentue-se que Espinosa, antes do *TP*, quase nunca usa o termo "multitudo": a *Ética* inclui uma única ocorrência da expressão (*E* V P 20 Sch); o *TTP*, apenas três (*TTP* Praef.; *TTP* XVII; *TTP* XVIII). E, nas raras ocasiões em que comparece, é empregue com um sentido bastante diverso daquele que virá a assumir posteriormente[669]. Qual, pois, o motivo da súbita explosão do conceito de *multitudo*? Podemos apontar, pelo menos, duas causas correlatas: 1) a necessidade que Espinosa sentiu de distinguir a sua perspectiva da de Hobbes; 2) o intento de dar plena "expressão política" aos princípios ontológicos da *Ética*.

Embora fosse termo correntio no séc. XVII, Hobbes confere à palavra "multitude" um significado técnico preciso: trata-se do agregado amorfo, desconexo e indiferenciado que precede a constituição duma "commonwealth". Na *multitude* hobbesiana, os indivíduos não se encontram unidos por quaisquer afinidades étnicas, históricas ou religiosas. Outrossim, não há nenhuma hierarquia natural entre eles. A multidão só ganha forma e ordem interna quando, por via do pacto unificador, se transmuda naquilo que Hobbes chama "povo":

> [...] constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um *povo* e o que é uma *multidão*. *O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma acção; mas nada disso se pode dizer de uma multidão*. Em qualquer governo, é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz a sua vontade através da vontade de um só homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, os súbditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante. E numa monarquia, *os súbditos são a multidão* e (embora pareça um paradoxo) *o rei é o povo*.[670]

[669] Voltaremos, mais à frente, a este assunto.

[670] Hobbes, *De Cive*, XII, 8, EW II, p.158 (tradução portuguesa de R. Janine Ribeiro, *Do Cidadão*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, pp.189-190, it. nosso): «[...] it is a great hindrance to civil government, especially monarchical, that men distinguish not enough between a *people* and a *multitude*. The *people* is somewhat that is *one*, having *one will*, and to whom *one action* may be attributed; none of these can properly be said of a

Dizer que a multidão consiste no *conjunto dos súbditos* equivale a dizer que a multidão, quando considerada em si mesma, não age nem tem vontade própria. Uma *multitude* só pode "querer" e "agir" por interposta pessoa do rei (ou da assembleia governante) a cuja soberania se sujeita a multiplicidade dispersa das vontades individuais. Conforme Hobbes escreve noutro lugar do *De Cive*, «nem devemos atribuir nenhuma acção à multidão como sendo sua: se todos ou vários concordarem em empreender algo, não se tratará de uma acção única, mas de *tantas acções quantos forem estes homens*»[671]. Ou seja, aquilo que vulgarmente se supõe serem actos multitudinários é, na realidade, o produto do concurso de múltiplos actos individuais. Visto, pois, que a multidão nunca age enquanto todo, os seus membros só formam uma *mesma massa colectiva* porque cada um deles, individualmente, aceitou submeter-se ao *mesmo soberano*.

De qualquer maneira, a existência política da *multitude* não dura senão um instante: o instante infinitesimal em que se celebra o *pactum subjectionis*. Mal este pacto seja firmado, a multidão desaparece para dar lugar ao povo. É, portanto, no *povo* — não na multidão — que se alicerça o estado nascido do contrato. Dir-se-ia até que, para Hobbes, "povo" e "estado" são termos quase sinónimos: onde há estado, há povo; onde o estado se dissolve, o povo dissolve-se também. Ora, se "povo" é sinónimo de estado, "multidão" é sinónimo de anarquia: «[...] numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, [...] *subsiste aquele estado de natureza em que todas as coisas pertencem a todos* [...]» (*De Cive*, VI, 1)[672]. Antes do pacto, existia o caos multitudinário; depois do pacto, existe a ordem imposta pela vontade una do soberano. Neste sentido, a *multitude* hobbesiana funciona, sobretudo, como *Grenzbegriff*, destinando-se a ilustrar, por contraste, os benefícios da alienação dos direitos em favor de um monarca (ou assembleia) absoluto.

Semelhantemente a Hobbes, Espinosa entende que o problema fundamental é o de converter a multidão numa sociedade política organizada. Mas, ao contrário de Hobbes, Espinosa rejeita que esse problema se resolva através da cedência total e permanente dos poderes (ou direitos) individuais. À uma, porque ninguém pode transferir para outrem toda a sua potência (*TTP*, XVII). Depois, porque, segundo o adágio "tantum juris quantum potentiae" (*TTP* XVI; *E* IV P37 Sch I; *TP*, II, 3; *TP*, II, 8), o poder supremo do estado só existe pela potência acumulada da multidão — se a multidão desaparecesse com o

multitude. The *people* rules in all governments. For even in *monarchies* the *people* commands; for the *people* wills by the will of *one man*; but the multitude are citizens, that is to say, subjects. In a *democracy* and *aristocracy*, the citizens are the *multitude*, but the *court* is the *people*. And in a *monarchy*, the subjects are the *multitude*, and (however it seem a paradox) the king is the *people*».

[671] Hobbes, *De Cive*, VI, 1, EW II, p.73 (trad. portuguesa, p.101, it. nosso): «Neither must we ascribe any action to the multitude, as its own; but if all or more of them do agree, it will not be an action, but as many actions as men».

[672] Hobbes, *De Cive*, VI, 1, EW II, p.73 (trad. portuguesa, p.102, it. nosso): «[...] in a multitude not yet reduced into one person, (...) there remains that same state of nature in which all things belong to all men [...]».

estabelecimento do estado, pura e simplesmente não haveria poder estatal. Portanto, é a própria *multitudo*, sem intervenção de terceiros, que se organiza e se constitui em comunidade política, determinando, por si mesma, as suas normas reguladoras:

> *Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado*. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se *democracia*; mas se for composto só por alguns eleitos, chama-se *aristocracia*; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se *monarquia*.[673]

Mais do que uma mera soma aritmética de poderes individuais, a *multitudinis potentia* é um complexo dinâmico de forças inter-relacionadas[674]. Os diferentes tipos de regime (democracia, aristocracia e monarquia) não correspondem senão a diferentes configurações desse complexo proteiforme. Em princípio, seria de esperar que a *multitudo* só fosse soberana num quadro democrático — afinal, democracia significa, literalmente, "governo do povo". Mas se o direito comum (ou estado) é sempre definido pela potência multitudinária, a multidão deve, dalgum modo, manter-se soberana mesmo quando vive em aristocracia ou em monarquia. Quer dizer, aristocracia e monarquia são, também elas, formas de auto-organização da *multitudo*. Isto porque a multidão, ainda que não controle directamente o "aparelho estatal", continua a exercer uma forte influência sobre as decisões governativas. De facto, como Espinosa anota em *TP*, VII, 31:

> [...] a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida à guarda desta.[675]

Nos regimes aristocráticos acontece algo semelhante: embora a maior parte da multidão se encontre excluída dos cargos políticos, é tal o medo que inspira à elite governante, que esta acaba por sentir-se compelida a atender aos seus desejos, necessidades e exigências:

> A razão pela qual, na prática, [a aristocracia] não é um estado absoluto não pode ser, portanto, senão o facto de a multidão meter medo aos que mandam e, deste modo,

---

673 *TP*, II, 17, G III, p.282 (DPA, pp.87-88), it. nosso: «Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicæ ex communi consensu habet, nempe jura statuendi, interpretandi, & abolendi, urbes muniendi, de bello, & pace decernendi, &c. Quod si hæc cura ad Concilium pertineat, quod ex communi multitudine componitur, tum Imperium Democratia appellatur, si autem ex quibusdam tantum selectis, Aristocratia, & si denique Reipublicæ cura, & consequenter imperium penes unum sit, tum Monarchia appellatur».

674 Cf. E. Balibar, *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p.73 (de ora em diante, *La crainte des masses*).

675 *TP*, VII, 31, G III, p.323 (DPA, p.154): «[...] multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse, modo efficiat, ut Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur, & ipfius multitudinis præsidio servetur».

> conseguir alguma liberdade para si, a qual reivindica e mantém, se não expressamente na lei, ao menos tacitamente.[676]

Contra a distinção rígida entre "governo do um", "governo dos poucos" e "governo dos muitos", Espinosa mostra que, embora diversos na forma, todos os regimes têm um fundo multitudinário. No *TP*, "multidão" é, pois, apenas outro nome para a irredutível multiplicidade da existência colectiva. Seja em democracia, seja em aristocracia, seja, até, em monarquia, os "muitos" persistem sempre, enquanto "muitos", na cena pública, impondo reivindicações, conformando a agenda política e condicionando, de um modo geral, a administração dos assuntos comuns[677]. Isto significa que a multidão — ao inverso do que pretendia Hobbes — não aparece como uma figura abstracta imediatamente negada pela sua "hipóstase representativa", antes sim como realidade histórica, duradoura e, em boa medida, irrepresentável; mas significa também que o consenso unânime, longe de ser a base pré-adquirida do estado, constitui o seu objecto impossível (ou ideal).

3.1.2 A matriz *democrática* da soberania

Antes do *TP*, a ideia de soberania andava associada à "utopia" de um domínio total da multidão: "deter soberania política" queria dizer, pois, "deter controlo absoluto sobre a massa dos súbditos". Espinosa foi porventura o primeiro teórico a distinguir uma coisa da outra, procurando pensar conjuntamente o absolutismo estatal e a liberdade multitudinária[678]. Daí que, no último capítulo do *TP*, a democracia venha designada como o "estado totalmente absoluto" (*omnino absolutum imperium*)[679], isto é, como o estado onde há uma perfeita coincidência entre o sujeito e o objecto da soberania. Com efeito, num regime democrático a multidão determina-se a si mesma sem que a sua multiplicidade de vontades seja reduzida, de antemão, a uma vontade unitária. Mas se a democracia é o *único* estado "totalmente absoluto", e se a soberania — segundo a definição clássica de Bodin — é, por essência, um poder absoluto, *em que medida se podem considerar soberanos os regimes não-democráticos* (*monarquia/aristocracia*)?

Espinosa rejeita, bem entendido, o absolutismo por direito divino. Do mesmo modo, rejeita a naturalização da soberania unipessoal ou oligárquica, «porquanto ninguém, a não

---

[676] *TP*, VIII, 4, G III, pp.325-326 (DPA, p.158): «Causa igitur, cur in praxi imperium absolutum non sit, nulla alia esse potest, quam quia multitudo imperantibus formidolosa est, quæ propterea aliquam sibi libertatem obtinet, quam, si non expressa lege, tacite tamem sibi vindicat, obtinetque».

[677] P. Virno, *Grammatica della moltitudine: Per una analisi delle forme di vita contemporanea* [2001], translated by I. Bertoletti, J. Cascaito and A. Casson, A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life, Los Angeles, Semiotext(e), 2004, p.21.

[678] L. Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* [1996], Paris, Vrin, 2012, p.243 (de ora em diante, "La stratégie du conatus").

[679] *TP*, XI, 1, G III, p.358 (DPA, p.207): «Transeo tandem ad tertium, & omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus» (Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático).

ser que queira, tem por direito natural de fazer a vontade a outrem» (*TP*, II, 18)[680]. Visto que o poder supremo do estado não dimana de qualquer origem transcendente nem pode ser naturalizado, Espinosa concluí — no capítulo XVI do *TTP* — que todos os regimes devem receber uma "sanção democrática" inicial:

> Penso, com isto, ter mostrado com clareza os fundamentos do *Estado democrático*, do qual eu preferi tratar antes de todos os outros, porque me parecia *o mais natural* e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem ao ponto de este nunca mais ter de o consultar daí em diante: transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte, e, nessa medida, *todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza*. [...] Abstenho-me, portanto, de falar nos fundamentos dos restantes regimes. Nem é necessário, para conhecer o respectivo direito, saber agora onde tiveram e ainda têm frequentemente a sua origem, *dado que, por aquilo que já dissemos, isso está mais que evidente. Quem quer que detenha a soberania* [*summam potestatem*] *— seja um só, alguns ou todos — possui, sem nenhuma dúvida, o supremo direito de ordenar aquilo que quiser*.[681]

O que caracteriza o estado de natureza é o facto de ser composto por indivíduos *juridicamente independentes*[682]. Efectivamente, diz-nos Espinosa, o direito natural dos homens «vai até onde for o seu desejo e a sua potência, sem que alguém esteja, com base em tal direito, *obrigado a viver de acordo com a maneira de ser de outrem* [*ex alterius ingenio vivere*]» (*TTP*, Praef)[683]. Os indivíduos desejam, decerto, abandonar o estado de natureza, mas desejam também manter, tanto quanto possível, a sua independência jurídica "pré-estatal"[684]. Assim se explica que prefiram a democracia em detrimento dos demais regimes. É que, em democracia, os homens transferem o seu direito para a maioria de que fazem parte — não para determinada pessoa ou grupo —, permanecendo, desta forma, numa situação de *igualdade* entre si. Se Espinosa se refere ao regime democrático como "o mais natural" dos regimes, é porque essa igualdade se assemelha bastante à igualdade existente no estado de natureza. Embora o corpo social, por razões não especificadas no supracitado trecho, possa atribuir-se um governo não-democrático, *todos os regimes* — incluindo a monarquia e a aristocracia — pressupõem, pois, uma *sanção democrática original*. Sem tal "pressuposto igualador", nenhuma hierarquia de poder seria justificável.

---

[680] *TP*, II, 18, G III, p.282 (DPA, p.88): «quandoquidem nemo Jure naturæ alteri, nisi velit, morem gerere tenetur [...]».
[681] *TTP*, XVI, G III, p.195 (DPA, p.332), it. nosso: «Atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto; de quo præ omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, & maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ira in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturale, æquales. (...) Reliquarum ergo potestatum fundamentis supersedeo, nec nobis, ut earum jus noscamus, scire jam opus est, unde ortum habuerint, & sæpe habeant; id enim ex modo ostensis satis superque constat. Nam quisquis summam habet potestatem, sive unus sit, sive pauci, sive denique omnes, certum est ei summum jus, quicquid velit, imperandi, competere».
[682] Cf. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p.277.
[683] *TTP*, XVI, G III, p.11 (DPA, p.131), it. nosso: «(...) jus naturali uniuscujusque [...] usque se extendit, quo uniuscujusque cupiditas & potentia se extendit, & quod nemo jure naturæ ex alterius ingenio vivere tenetur [...]»
[684] Cf. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p.278.

No *TP*, todavia, Espinosa vai mais longe, sugerindo que a democracia tem uma prioridade não somente *jurídica*, mas também *histórica*, sobre os restantes regimes:

> [...] *estou plenamente persuadido de que a maior parte dos estados aristocráticos, antes, foram democráticos*, ou seja, que uma multidão que procurava terras, após encontrá-las e cultivá-las, reteve na íntegra o direito igual de mandar, pois ninguém entrega voluntariamente o mando a outrem. Ora, se bem que cada um considere ser justo ter sobre o outro o mesmo direito que este tem sobre ele, julga contudo que é injusto o direito dos estrangeiros [...] ser igual ao seu [...]. Mas, entretanto, a multidão aumenta com a afluência de estrangeiros, os quais adoptam paulatinamente os costumes daquela gente, até que, por fim, já não se distinguem por nenhuma diferença a não ser o não possuírem direito de alcançar as honras. E enquanto o número deles cresce de dia para dia, o dos cidadãos, pelo contrário, diminui e, por múltiplas causas [...], negligenciam a república, enquanto os mais potentes não procuram senão reinar sozinhos. *Assim, paulatinamente, o estado é entregue a uns poucos e, por fim, devido às facções, a um só.*[685]

Todas as sociedades têm, de início, regimes democráticos. Porém, cedo ou tarde as democracias primitivas modificam-se com as inevitáveis transformações histórico-sociológicas atravessadas pelos povos[686]. É assim que a *summam potestatem* passa, sucessivamente, da multidão para os aristocratas e destes para o monarca. Importa referir, em todo o caso, que Espinosa não foi o primeiro a aventar a hipótese de uma *democracia originária*. Já Hobbes, antes dele, havia proposto algo semelhante. Tal como Espinosa, o filósofo inglês percebera que as soberanias monárquica e aristocrática não podiam fundar-se em si mesmas, tendo-se visto obrigado a admitir que todas as *civitates* (por instituição) foram, a princípio, democracias[687]. No parecer de Hobbes, quando os indivíduos se juntam para nomear um soberano, comprometem-se a aceitar a decisão da maioria, e, pelo simples facto de contraírem tal compromisso, constituem-se em assembleia democrática. No entanto, mal a soberania seja transferida para o monarca, ou conselho aristocrático, essa assembleia cessa de existir. Ora, ninguém pode ter obrigações para com entidades não-

---

685 *TP*, VIII, 12, G III, p.329 (DPA, pp.163-164), it. nosso: «[...] plane mihi persuadeo, pleraque Aristocratica imperia Democratica prius fuisse, quod scilicet quædam multitudo novas sedes quærens, iisque inventis, & cultis, imperandi æquale jus integra retinuit, quia nemo imperium alteri dat volens. Sed, quamvis eorum unusquisque æquum esse censeat, ut idem jus, quod alteri in ipsum est, ipsi etiam in alterum sit, iniquum tamen esse putat, ut peregrinis [...] æquale cum ipsis jus sit in imperio. [...] Sed interim multitudo ex peregrinorum confluentia augetur, qui paulatim illius gentis mores induunt, donec demum nulla alia diversitate dignoscuntur, quam hoc solo, quod adipiscendorum honorum jure careant; & dum horum numerus quotidie crescit, civium contra multis de causis minuitur. [...] Republicam negligunt, dum interea potentiores nihil studeant, quam soli regnare; & sic paulatim imperium ad paucos, & tandem ob factiones ad unum redigitur».

686 Cf. J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967, p.287.

687 Hobbes, *De Cive*, VII, 8, EW II, p.99 (trad. portuguesa, p.125): «An *aristocracy* or council of nobles endowed with supreme authority, receives its original from a democracy, which gives up its right unto it. Where we must understand that certain men distinguished from others, either by eminence of title, blood, or some other character, are propounded to the people, and by plurality of voices are elected (...). Which being done, it is clear that the people, considered as one person, its supreme authority being already transferred on these, is no longer now in being» (A aristocracia, ou seja, o governo em que a autoridade suprema está nas mãos dos nobres, nasce de uma democracia que renuncie do seu direito em favor deles. Devemos entender que nesse regime alguns homens, que se distinguem dos outros pela eminência de título, do sangue ou por qualquer outra característica, são propostos ao povo, que os elege por maioria dos votos [...]. Isto consumado, é claro que o povo, considerado enquanto uma pessoa, não mais existe, porque a sua autoridade suprema já foi transferida); *De Cive*, VII, 11, EW II, p.100 (trad. portuguesa, p.127): «As an *aristocracy*, so also a *monarchy* is derived from the power of the *people*, transferring its right, that is, its authority on one man» (Tal como a aristocracia, também a monarquia deriva do poder do povo, que transfere o seu direito — isto é, a sua autoridade — a um homem).

existentes; *ergo*, a partir do momento em que o rei, ou os aristocratas, são designados (pela maioria democrática) soberanos, ficam livres de quaisquer obrigações. Já os súbditos, visto terem pactuado respeitar a vontade maioritária, ficam obrigados a uma obediência rigorosa. Eis, pois, como a democracia originária comunica a sua autoridade absoluta aos outros sistemas governativos.

Embora concordando que as soberanias monárquica e aristocrática *derivam* duma democracia originária, Espinosa entende que essas formas de soberania, justamente porque *derivadas*, não podem considerar-se "absolutas" — nem na sua extensão, nem na sua duração. Quer em monarquia, quer em aristocracia, o acesso ao poder decisório está reservado a um pequeno número de pessoas. Pois bem, o estado só é *omnino absolutum* se todos (e não somente alguns privilegiados) tiverem direito a participar nas decisões políticas. De facto, quando a soberania pertence a uma assembleia «composta pela multidão comum» (*TP*, II, 17) nenhuma força lhe resiste; demais, ninguém senão a própria a multidão lhe pode pôr termo. E, conforme afiançado em *TP*, VII, 5, se a "multidão inteira" (*multitudo integra*) pudesse «pôr-se de acordo entre si», «nunca transferiria o seu direito para uns poucos, ou para um só»[688]. Acontece que, de regra, não chega a acordo, motivo pelo qual acaba por conceder a soberania decisória a um único indivíduo ou conselho. Todavia, cede apenas «aquilo que é absolutamente impossível ela própria ter em seu poder, ou seja, o dirimir as controvérsias e o decidir de forma expedita»[689]. Deste ponto de vista, o monarca, ou conselho aristocrático, é como que o "titular" de uma soberania que tem por único e verdadeiro "proprietário" a multidão. Consequentemente, a validade das decisões tomadas pelo rei (ou pelos aristocratas) depende sempre da *anuência* — passiva ou activa — *da maioria multitudinária*.

Pode, portanto, dizer-se que a democracia — ou melhor, a "sanção democrática" da *multitudo* — tem de facto *prioridade* sobre as restantes formas de soberania. A diferença entre Hobbes e Espinosa, como Matheron clarifica, é que, para Hobbes, a democracia originária consistia na «causa *transitiva* dos outros regimes: ela desaparecia logo depois de ter produzido os seus efeitos, transmitindo-lhes a totalidade das suas características. No *TP*, em contraste, trata-se duma causa *imanente*: visto que o *conatus* democrático está sempre a operar, a origem está sempre presente; caso contrário, deixaria de existir Estado»[690]. Ou seja, a democracia surge, ao mesmo passo, como governo específico e como substrato ontológico dos governos em geral. E se é certo que os regimes não-democráticos têm, pela sua própria natureza, uma soberania limitada, é também certo que se apresentarão tanto

[688] *TP*, VII, 5, G III, p.309 (DPA, p.134): «Ac proinde patet, quod multitudo integra nunquam jus suum in paucos, aut unum transferet, si inter ipsam convenire possit [...]».
[689] *TP*, VII, 5, G III, p.309 (DPA, pp.134-135): «[...] quod absolute in potestate ipsa habere nequit, hoc est, controversiarum diremptionem, & in decernendo expeditionem».
[690] A. Matheron, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes" [1985], in *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, cit., p.317.

mais absolutos (vale dizer, tanto mais estáveis) quanto mais se aproximarem da democracia — único estado totalmente absoluto.

3.2 Reabilitação de uma entidade política maldita

3.2.1 *Ultimi barbarorum*

Conquanto Espinosa defina a democracia como o "estado totalmente absoluto", alguns comentadores mostram-se cépticos relativamente à firmeza do seu democratismo. R. Prokhovnik, por exemplo, advoga que há, no *Tratado Político*, «uma nítida preferência pela aristocracia»[691]. De opinião semelhante é L. S. Feuer: «Espinosa via agora com maus olhos a agitação democrática. Sentia-se repugnado com a turba, com a sua crueldade, com a sua irracionalidade, e não mais se deixaria arrebatar de entusiasmo pela democracia»[692]. Ainda na mesma linha, Y. Melamed observa que «não é claro [no *TP*] se Espinosa prefere a aristocracia ou a democracia»[693]. Cabe reconhecer que as dúvidas acerca da orientação ideológica do filósofo são, em parte, legítimas. Desde logo porque, quando morre em 1677, Espinosa só havia escrito uns poucos parágrafos do(s) capítulo(s) dedicado(s) à democracia; *reliqua desiderantur*. L. S. Feuer sugere, aliás, que não foi por acaso que o *TP* ficou inacabado: «Será que [Espinosa] manteve a sua fé nas possibilidades da democracia? Ou será que chegou a um beco sem saída, incapaz de afirmar aquele espírito democrático que animara o *Tractatus Theologico-Politicus*? Terá ele parado perante um problema irresolúvel, insuperável, desconcertado pela turba, pelas sombras dos escravos a dançar em torno do corpo mutilado de Jan De Witt?»[694].

Feuer refere-se ao massacre brutal dos irmãos De Witt, ocorrido a 20 de Agosto de 1672. Em Junho desse ano, a República das Províncias Unidas fora invadida por um contingente de tropas francesas que a subjugaram em pouco tempo. A maioria das culpas pela rápida *débâcle* neerlandesa foi assacada ao então Grande Pensionário da Holanda, Jan de Witt. A 23 de Julho, num ambiente de grande turbulência social, Cornelis De Witt — irmão de Jan de Witt — é preso sob a falsa acusação de ter conspirado contra a vida do *Stadholder* (Guilherme de Orange). Depois dum longo interrogatório, vê-se formalmente ilibado a 20 de Agosto. Contudo, uma turba hostil aguarda-o no exterior de *Kastehij* (a cadeia de Haia onde se encontrava detido). Temendo pelo irmão, Jan De Witt acorre ao

691 R. Prokhovnik, "From Democracy to Aristocracy: Spinoza, Reason and Politics", *History of European Ideas*, vol. 23, nº 2/4, 1997, p.106.
692 L. S. Feuer, *Spinoza And The Rise Of Liberalism* [1958], London and New York, Routledge, 2017, p.161.
693 Y. Melamed, "Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination", in M. Lærke, J. E. H. Smith and E. Schliesser (ed.), *The Methodology of the History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.271.
694 L. S. Feuer, *Spinoza And The Rise of Liberalism*, cit., p.151.

referido cárcere com o intuito de escoltar Cornelis até local seguro. Mas, quando tentavam atravessar o portão de saída, a multidão encurralou-os e forçou-os a refugiar-se de novo no interior do edifício. Entretanto, espalha-se o rumor de que estava prestes a entrar em Haia um bando de salteadores partidários dos De Witt. Atiçada por este boato, a turbamulta atirou-se aos dois irmãos e, num frenesi de raiva, assassinou-os violentamente. Não satisfeitos, mutilaram os seus cadáveres e penduraram-nos, ainda ensanguentados, numa forca em praça pública[695].

Com a morte dos De Witt, finda a era da chamada *Ware Vrijheid* ("Verdadeira Liberdade"), período marcado por uma ampla tolerância político-religiosa e por uma descentralização democrática do poder. Segundo parece, Espinosa — que residia perto do local onde ocorreram os eventos em causa — ficou a tal ponto indignado com a atrocidade do linchamento, que chegou a planear sair à rua, durante a noite, para afixar uma tabuleta com a inscrição "Ultimi barbarorum" ("o cúmulo da barbárie")[696].

3.2.2 Evolução semântica do termo *multitudo*

É difícil saber ao certo qual foi o impacto dos acontecimentos trágicos de 1672 na filosofia política de Espinosa. Todavia, parece-nos manifesto exagero supor que operaram uma súbita "conversão elitista" no autor. Primeiramente porque, apesar de o capítulo sobre a democracia ter ficado inacabado, o *TP* contém todo um programa de "democratização" dos regimes aristocrático e monárquico. Depois porque, como se procurará mostrar, a evolução semântica do termo "multitudo" entre o *TTP* e o *TP* invalida a hipótese de que Espinosa tenha adoptado tardiamente uma postura elitista. Centrar-nos-emos, por ora, neste segundo ponto, deixando para mais tarde o exame do primeiro.

Em oposição ao que acontece no *TP*, onde o termo "multitudo" comparece com bastante frequência (mais precisamente, 69 vezes), no *TTP* registam-se apenas 3 ocorrências de "multitudo"[697]. Além disso, neste último tratado o vocábulo não reveste ainda a acepção específica que lhe será conferida ulteriormente. Ao invés, é empregue como sinónimo de dois outros termos mais frequentes: "vulgus" e "plebs". A "plebs", ou "communis plebs", corresponde ao estrato inferior da sociedade, incluindo todos aqueles que se encontram excluídos do poder. Para Espinosa, a existência da plebe está subordinada à vida corpórea e, por conseguinte, decorre num plano pré-racional[698]. É com base neste

[695] S. Nadler, *Spinoza: A Life* [1999], Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp.355-356.
[696] *Ibid.*, p.356.
[697] Nos escritos não-políticos, a palavra "multitudo" (e derivadas) é usada, esporadicamente, para designar um número grande e impreciso de indivíduos ou coisas. *Vide Ep.* XII; *Ep.* XXXIV; *Ep.* LXXXI; *Cogitata Metaphysica*; E V P 20 Sch.
[698] Cf. G. S. Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus»", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 39, nº 1, 1984, p.77.

pressuposto que o filósofo interpreta a linguagem da Escritura: se alguém quiser transmitir determinada doutrina a todo um povo (e não somente a um escol de eruditos), deve «adaptar os seus argumentos e as definições das coisas a ensinar à *compreensão da plebe*» (*TTP*, V)[699]. Pelo mesmo motivo, também o conteúdo da Escritura foi adaptado à "compreensão da plebe" (*ad captum plebis maxime accommodare*): não podendo os seus ensinamentos serem demonstrados logicamente, houve que os «comprovar apenas pela experiência» (*TTP*, V)[700].

Dada a fragilidade intelectual dos plebeus, estes são amiúde instrumentalizados por políticos que exploram a sua ira, medo e superstições para atingir fins pessoais:

> [...] semelhantes leis, que determinam aquilo em que cada um deve acreditar e proíbem que se diga ou escreva algo contra esta ou aquela opinião, foram frequentemente instituídas como concessão, ou antes, cedência à ira dos que não podem suportar os engenhos livres, mas que, por uma não sei que torva autoridade, podem facilmente *transformar em raiva a devoção da plebe amotinada e instigá-la contra quem eles quiserem*.[701]

Na maioria dos casos, "plebs" e "vulgus" são termos intercambiáveis. Mas enquanto que "plebs" tem *conotação sociológica* (remetendo para a ideia moderna de classe), "vulgus" tem sobretudo *conotação epistemológica*[702]: trata-se de uma categoria de indivíduos — geralmente, mas não necessariamente, oriundos de estratos sociais baixos — que se caracteriza por dois traços fundamentais: um conhecimento inadequado ou falso; um comportamento irascível e propenso a conflitos[703]. A natureza *ignorante* do vulgo manifesta-se, desde logo, na sua representação fabulosa de Deus:

> Quem quer que saiba alguma coisa mais do que o *vulgo* sabe que Deus não tem direita nem esquerda, que não se move nem permanece imóvel, que não está num determinado lugar mas que é absolutamente infinito e contém em si todas as perfeições. Isto, repito, sabem-no os que julgam as coisas por percepções do puro entendimento e não *conforme a imaginação é afectada pelos sentidos externos, como costuma fazer o vulgo*.[704]

Sendo este o "princípio judicativo" do vulgo, de nada valeria tentar demonstrar-lhe racionalmente a «verdade de quanto vem na Escritura», pois o vulgo, por norma, «ignora

---

[699] *TTP*, V, G III, p.77 (DPA, p.199), it. nosso: «(...) rationesque suas, & rerum docendarum definitiones ad captum plebis [...] maxime accommodare [...]».
[700] *TTP*, V, G III, p.77 (DPA, p.199).
[701] *TTP*, XX, G III, p.244 (DPA, p.389), it. nosso: «(...) similes leges, quibus scilicet imperator, quid unicuique credendum sit, & contra hanc aut illam opinionem aliquid dicere, vel scribere prohibetur, sæpe institutas fuisse ad largiendum, vel potius cedendum eorum ira, qui libera ingenia ferre nequeunt, & torva quadam authoritate seditiosæ plebis devotionem facile in rabiem mutare, & in quos volunt, instigare possunt».
[702] E. Balibar, *La crainte des masses*, cit., p.68.
[703] G. S. Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus» [continuazione]", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 39, nº 3, 1984, p.460.
[704] *TTP*, VI, G III, p.93 (DPA, pp.215-216), it. nosso: «Omnes enim, qui aliquantulum supra vulgum sapiunt, sciunt, Deum non habere dextram, neque sinistram, neque moveri, neque quiescere, neque in loco, sed absolute infinitum esse, & in eo omnes contineri perfectiones. Hæc, inquam, ii sciunt, qui res ex perceptionibus puri intellectus judicant, & non prout imaginatio a sensibus externis afficitur, ut vulgus solet [...]».

as demonstrações ou não tem vagar para elas» (*TTP*, VII)[705]. Ora, tal como acontecia com a "plebs", a irracionalidade do "vulgus" será *ocasionadora de conflitos*:

> [...] só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que [a superstição] persista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão [...]. Daí que seja tão fácil aos homens acabarem vítimas de superstições de toda a espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa só e na mesma superstição. É precisamente porque o *vulgo* permanece sempre na mesma miséria que ele nunca está por muito tempo tranquilo [...], inconstância esta que tem sido a *causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes*.[706]

Porém, já o dissemos, o "vulgus" não constitui uma classe sociopolítica: pertencem ao vulgo todos «aqueles que se debatem com os mesmos afectos» (*TTP*, Praef.)[707] — inconstância, superstição, ira, etc. —, independentemente da sua proveniência social. Conforme nota G. S. Battisti, esta *universalidade do vulgo* «abre uma dupla possibilidade: por um lado, passa a ser possível encontrar as mesmas características negativas [do vulgo] em grupos socialmente superiores; por outro lado, podemos imaginar um cenário em que os indivíduos componentes do "vulgus" — seja qual for a sua classe de origem — podem alcançar o conhecimento e a liberdade»[708].

Quanto ao termo "multitudo", raramente aparece, e o seu significado não se distingue de qualquer um dos outros termos que temos vindo a analisar. No primeiro dos três únicos trechos onde a palavra ocorre, Espinosa escreve: «[...] não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão» (*TTP*, Praef.)[709]. Acresce à *superstição* um segundo vício que a completa, a saber, a *inconstância*: «[...] os que conhecem quão *mutável* é a índole da multidão quase desesperam: porque ela não se rege pela razão, rege-se apenas pelos afectos [...]» (*TTP*, XVII)[710]. Da combinação dos dois defeitos anteriores — superstição e inconstância — resulta, enfim, a sua especial *disposição para ser manipulada*: «[...] a

---

[705] *TTP*, VII, G III, p.114 (DPA, p.238): «Nam fere omnia, quæ in Scriptis reperiuntur, deduci nequeunt ex principiis lumine naturali notis [...], adeoque de eorum veritate ex vi luminis naturalis nihil nobis constare potest [...]. Deinde si hæc sententia vera esset, sequeretur, quod vulgus, qui ut plurimum demonstrationes ignorat, vel iis vacare nequit [...]» (De facto, quase nada do que nela [na Escritura] se encontra é deduzível dos princípios conhecidos pela luz natural [...], pelo que, com base na força desta luz, não podemos provar a verdade de quanto vem na Escritura [...]. Depois, se esta tese fosse verdadeira, então o vulgo, que a maioria das vezes ignora as demonstrações ou não tem vagar para elas, nada poderia admitir a respeito da Escritura [...]).

[706] *TTP*, Praef., G III, p.6 (DPA, pp.126-127), it. nosso: «(...) ipsam non nisi spe, odio, ira, & dolo defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu [...]. Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitionis genere capiantur, tam difficile contra est efficere, ut in uno, eodemque perstent; imo quia vulgus semper æque miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, [...] quiæ quidem inconstantia multorum tumultum, & bellorum atrocium causa fuit [...]».

[707] *TTP*, Praef., G III, p.12 (DPA, p.132): «Vulgo ergo & omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad hæc legenda non invito [...]» (Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que se debatem com os mesmos afectos, a lerem este livro). A corroborar a ideia de transversalidade social do "vulgus", refira-se que Espinosa, numa passagem anterior, já havia salientado que *todos os indivíduos* estão sujeitos à superstição — isto é, o afecto característico do vulgo: «Ex hac itaque superstitionis causa clare sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxius [...]» (Se esta [o medo] é a causa da superstição, há que concluir [...] que *todos os homens lhes estão naturalmente sujeitos* [...]), *TTP*, Praef., G III, p.6 (DPA, p.126), it. nosso.

[708] G. S. Battisti, "Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus» [continuazione]", cit., p.468.

[709] *TTP*, Praef., G III, p.6 (DPA, p.127): «(...) nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio».

[710] *TTP*, XVII, G III, p.203 (DPA, p.341), it. nosso: «(...) qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt, de eo fere desperant, quia non ratione, sed solis affectibus gubernant [...]».

exemplo dos fariseus, os piores hipócritas, animados pela mesma raiva, a que chamam zelo pelo direito divino, perseguiram por toda a parte homens insignes pela sua honestidade [...], *incendiando contra eles a ira da multidão feroz*» (*TTP*, XVIII)[711]. Em resumo, Espinosa limita-se a reproduzir os estereótipos tradicionais que encontra nas suas fontes latinas (Quinto Cúrcio, Tácito, Salústio, etc.)[712] e em pensadores modernos como Justo Lípsio[713]. De qualquer modo, a "multitudo" tem, no *TTP*, um estatuto *marginal*, servindo principalmente de alternativa sinonímica aos vocábulos "plebs" e "vulgus".

Já no *TP*, a multidão deixa de ser um conceito acessório para passar a estar no centro da reflexão espinosana. Espinosa refere-se-lhe aí como sujeito da potência definidora do *imperium* (*TP*, II, 17). Ora, enquanto potência *instituinte*, a multidão engloba todos os membros da sociedade — monarca e súbditos, patrícios e plebeus, governantes e governados. Neste sentido, pode dizer-se que a "multitudo" é anterior a qualquer hierarquia ou distinção social[714]. Trata-se, pois, duma *totalidade*; não de uma parte (como o eram, no *TTP*, o "vulgus", a "plebs" e, por sinonímia, a própria "multitudo"). Outra novidade assinalável consiste na atribuição de um *papel político activo* à multidão: se antes se reduzia a instrumento submisso de vontades alheias, agora — consoante vimos — detém um significativo poder de influência nas decisões governativas (e isto ainda que o governo esteja nas mãos de um só indivíduo ou grupo de indivíduos escolhidos dentre a multidão).

No que concerne às faculdades intelectuais das massas, verifica-se igualmente uma inversão de perspectiva. Contrariando o tradicional elitismo antipopular, Espinosa declara, em certo passo do *TP*:

> "Talvez isto que escrevemos dê vontade de rir aos que restringem só à plebe vícios que são *inerentes a todos os mortais*, a saber, [...] que a plebe ou serve humildemente ou domina sobranceiramente, que é *alheia à verdade e ao juízo,* etc. A verdade é que *a natureza é só uma e é comum a todos*. Mas nós deixamo-nos enganar pela potência e pela cultura [...].[715]

Ou seja, a *ignorância* (assim como a soberba e demais vícios) não é uma prerrogativa da classe popular. Se há "assimetrias cognitivas" entre as elites e a plebe, essas assimetrias decorrem apenas de *diferentes condições de acesso à instrução*. Linhas abaixo, Espinosa leva este raciocínio ao seu corolário político, defendendo que, não fosse o *secretismo estatal*, a plebe seria perfeitamente capaz de ajuizar questões de interesse colectivo:

---

[711] *TTP*, XVIII, G III, p.225 (DPA, p.367), it. nosso: «[...] ad hoc Pharisæorum exemplum, pessimi quique hypocritæ eadem rabiê agitati, quam zelum juris divini vocant, viros probitate insignes [...] sævam multitudinem ira in eosdem incendendo».

[712] *Vide* W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, cit., pp.76-77.

[713] Vide J. Lípsio, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, IV, 5.

[714] R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium: Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000, p.155.

[715] *TP*, VII, 27, G III, p.319 (DPA, p.149), it. nosso: «Atque hæc, quæ scripsimus, risu forsan excipientur ab iis, qui vitia, quæ omnibus mortalibus insunt, ad solam plebem restringunt; nempe [...] quod plebs aut humiliter servit, aut superbe dominatur, nec ei veritas, aut judicium, &c. At natura una, & communis omnium est. Sed potentia, & cultu decipimur [...]». Espinosa adopta aqui a mesma posição sustentada por Maquiavel. *Vide supra*, parte I, capítulo 6.3.2.

> Não é para admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de estado são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas coisas que não podem ser escondidas. Suspender o juízo é, com efeito, uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo nas costas dos cidadãos e que eles não façam sobre isso juízos errados nem interpretem tudo mal é o cúmulo da estupidez.[716]

A nosso ver, este trecho infirma, por si só, a tese da pretensa oclofobia do Espinosa tardio: se a multidão se mostra ignorante em matérias de estado, isso não se deve a limitações naturais, mas a práticas governativas que a mantêm deliberadamente no obscurantismo. Subentende-se, pois, que, em vez de a excluir, é preferível incluí-la na vida política. Isto, porém, não significa que o nosso autor tivesse uma visão idealizante das massas. Espinosa estava certamente ciente da intolerância, violência e crueldade a que podia chegar a fereza multitudinária (sobretudo depois dos eventos de 1672). Donde afirmar, logo num dos primeiros parágrafos do *TP*: «a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites» (*TP*, I, 3)[717]. No entanto, ele também sabia que nenhum *imperium* pode alguma vez emancipar-se da *multitudo*, isto é, das suas exigências, das suas pressões e do seu contínuo assentimento. Assim sendo, a utopia elitista de uma multidão privada de poder, totalmente submetida ao estado, aparecer-lhe-ia com certeza, ingénua. Até porque, como se viu, sem a *multitudinis potentia*, o estado — seja qual for a sua forma específica — não existiria de todo.

3.3 O estado e as massas

3.3.1 *Multitudinis vigilantia*

Governantes e governados são, ao fim e ao cabo, dois modos de uma mesma substância multitudinária. Há, todavia, um conflito insuperável entre ambos — conflito esse que está inscrito na própria génese da sociedade política: é que os governados, embora consintam certo grau de coerção indispensável à salvaguarda dos *jura communia*, nunca «renunciaram ao seu próprio direito e transferiam para outrem a sua potência em termos tais que deixassem de ser temidos pelos que receberam deles o direito e a potência e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos [...] do que pelos inimigos» (*TTP*, XVII)[718]. Vale dizer, a potência dos governados jamais se esgota na potência dos governantes. Ora, como facilmente se percebe, esse *excesso potencial* constitui uma ameaça

[716] *TP*, VII, 27, G III, p.320 (DPA, p.149): «Denique quod plebi nulla veritas, neque judicium sit, mirum non est, quod præcipua imperii negotia clam ipsa agitantur, & non misi ex paucis, quæ celari nequeunt, conjecturam facit. Judicium enim suspendere rara est virtus. Velle igitur clam civibus omnia agere, & ne de iisdem prava judicia ferant, neque ut res omnes sinistre interpretentur, summa est inscitia».
[717] *TP*, I, 3, G III, p.274 (DPA, p.74): «[...] multitudo dirigi, seu quibus intra certos limites contineri debeat [...]».
[718] *TTP*, XVII, G III, P.201 (DPA, p.339): «[...] nunquam homines suo jura ita cesserunt, suamque potentiam in alium ita transtulerunt, ut ab iis ipsis, qui eorum jus, & potentiam acceperunt, non timerentur, & imperium, non magis propter cives [...] quam propter hostes periclitaretur [...]».

permanente para aqueles que governam. Em razão disso, os governantes procuram escamoteá-lo e reprimi-lo de todas as maneiras possíveis; mas os governados, não obstante os esforços contrários dos primeiros, acabam sempre por exercer a sua ingovernável "potência excedente", tornando visíveis, uma e outra vez, os limites do *imperium* estatal. A par dos "microconflitos" entre *conatus* individuais, temos, pois, um "macroconflito" que põe frente a frente dois grandes grupos: os governados (ou, se preferirmos, a multidão *qua* governados) e os governantes (ou, se preferimos, a multidão *qua* governantes). No presente capítulo, pretende-se oferecer uma panorâmica geral desse antagonismo, evidenciando as suas principais características e implicações. Para tanto, mobilizar-se-ão alguns dos poucos, mas elucidativos, excertos onde Espinosa lhe faz referência.

Quando nos debruçamos sobre o tema em pauta, acode-nos à mente, de imediato, a teoria maquiaveliana dos *umori*. Que paralelismos podem ser estabelecidos entre um e outro dissenso? (1) Primeiro, governantes e governados apresentam-se, à semelhança de *grandi/popolo*, *estruturalmente idênticos*[719]: «[…] a natureza é a mesma em todos. *Todos* se enchem de soberba com a dominação, se não temem são terríveis [*terrent, nisi paveant*] […]» (*TP*, VII, 27)[720]. Colige-se daqui que nenhum dos referidos grupos tem qualquer superioridade moral sobre o oposto. No fundo, governantes e governados só se distinguem pela *posição política* que ocupam: uns governam; os outros obedecem. (2) Demais, tal como os *umori* antagónicos descritos nos *Discorsi*, as categorias governantes/governados surgem como categorias *relacionais*; logo, apenas faz sentido considerá-las no âmbito do nexo opositivo que simultaneamente as une e contrapõe[721]. Fica assim excluída a possibilidade de uma coincidência absoluta dos grupos oponentes. Mas fica também excluída a possibilidade de superar o antagonismo pela elisão duma das partes. (3) Por último, analogamente ao dissídio humoral, o dissenso entre governantes e governados produzirá efeitos salutares (veremos, a seguir, em que consistem estes efeitos). As abordagens de Maquiavel e de Espinosa diferem, contudo, num aspecto importante: em Maquiavel, o conflito decorre no interior da própria sociedade, reflectindo-se, depois, ao nível institucional; em Espinosa, pelo contrário, o conflito opõe *directamente* a multidão — ou a sua maior parte — às instâncias governativas.

O facto de os governados nunca abdicarem (nem poderem abdicarem) por inteiro da sua potência leva a que os governantes os encarem como virtuais inimigos, adoptando contra eles uma estratégia de *guerra preventiva*. Não se trata, obviamente, dum confronto aberto, mas sim duma guerra subreptícia, dissimulada, onde os governantes, preocupados em conservar o poder, armam contínuas emboscadas aos seus próprios cidadãos:

---

[719] Cf. *supra*, capítulo 5.2.3.
[720] *TP*, VII, 27, G III, p.320 (DPA, p.150), it. nosso: «[…] natura omnibus eadem est; superbiunt omnes dominatione: terrent, nisi paveant […]».
[721] Cf. *supra*, capítulo 4.1.2.

> É [...] certo que a cidade corre sempre mais perigos por causa dos cidadãos que dos inimigos [...]. De onde se segue que aquele a quem foi conferido todo o direito do estado *temerá sempre mais os cidadãos que os inimigos* e, por conseguinte, *esforçar-se-á por precaver-se a si, não por atender aos súbditos, antes lhes armando ciladas* [...].[722]

Sugere-se aqui que a política, parafraseando Lenine, é a continuação da guerra por outros meios. Ora, ao indicar que o conflito natural se prolonga no estado civil, Espinosa está, em simultâneo, a expor a autêntica natureza da paz hobbesiana, a qual não passa, na realidade, duma *guerra furtiva* que o governante (em nome da segurança e a coberto do título de "soberano") move aos governados[723]. De resto, podemos ler todo o aparato jurídico do *Leviatã* como um *complexo sistema de defesa contra movimentos de massas*. O que é, por exemplo, o conceito abstracto de "people" senão um expediente destinado a neutralizar a "multitude" concreta? Hobbes, muito mais do que Espinosa, vivia assombrado pelo *terror da multidão*, cujos desmandos, violências e anarquia convulsionaram a Inglaterra do seu tempo. Se se tiver isso em conta, compreende-se que o verdadeiro fim do contrato hobbesiano não é tanto acabar com a guerra, mas impor às massas, pelo medo, uma obediência absoluta. E, como adverte o autor do *TP*:

> Da cidade cujos súbditos, *transidos de medo*, *não pegam em armas*, deve antes dizer-se que *está sem guerra* do que dizer-se que *tem paz*. Porque a paz não é *ausência de guerra*, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência, com efeito [...], é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade de cuja paz depende da *inércia dos súbditos* [...] mais correctamente se pode dizer uma *solidão* do que uma cidade.[724]

Este passo encerra uma crítica à definição de paz avançada por Hobbes. Recorde-se que, para o filósofo inglês, a guerra corresponde àquele «tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito. [...] *Todo o tempo restante é de paz*» (*Leviathan*, XIII)[725]. Espinosa recusa semelhante entendimento *negativo*, definindo a paz como resultado de uma *positiva* vontade de obedecer (e não como simples "ausência de guerra"). Por ilógico que pareça, isto significa que a paz não apenas não exclui, mas requer a existência de conflito, pois os cidadãos só se dispõem à observância voluntária das decisões soberanas quando têm liberdade para contradizê-las, contestá-las e até opor-se-lhes. Casos há, decerto, onde os governados, obrigados pelo medo ou pela força, prestam

---

[722] *TP*, VI, 6, G III, p.299 (DPA, p.118), it. nosso: «Est [...] certum, quod Civitas semper magis propter cives, quam propter hostes pericliterur [...]. Ex quo sequitur, quod is, in quem totum imperii Jus delatum est, magis cives, quam hostes semper timebit, & consequenter sibi cavere, & subditis non consulere, sed insidiari conabitur [...]».

[723] L. Bove, "Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza", in Filippo del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p.12.

[724] *TP*, V, 4, G III, p.296 (DPA, p.113), it. nosso: «Civitas, cujus subditi, metu territi, arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeant. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quæ ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium [...] constans voluntas id exequendi, quod ex communi Civitatis decreto fieri debet. Illa præterea Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, [...] rectius solitudo, quam Civitas dici potest».

[725] Hobbes, *Leviathan*, XIII, EW III, pp.112-113 (trad. portuguesa, p. 111, it. nosso): «[...] the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war [...]. All other time is PEACE».

uma obediência cega aos governantes. No entanto, esses regimes estão mais próximos da "solidão" natural do que do estado civil. É o que se passa, designadamente, com o despotismo turco:

> A experiência [...] parece [...] ensinar que é do interesse da paz e da concórdia conferir todo o poder a um só. Com efeito, *nenhum estado resistiu sem qualquer alteração assinalável tanto tempo como o dos Turcos* e, pelo contrário, não há nenhum menos durável do que foram os populares ou democráticos, nem onde se tenham desencadeado tantas revoltas. *Mas se a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz.*[726]

Espinosa coloca aqui uma questão política de fundo, a de saber qual dos dois valores prevalece: se a segurança da ordem, se a liberdade do dissenso. Quando se privilegia a segunda, o estado corre maiores riscos e, por consequência, tende para uma maior volubilidade; quando se privilegia a primeira, o estado fica menos exposto a súbitas alterações, mas, em contrapartida, os governados acabam reduzidos à condição de servos. Seja como for, e embora Espinosa pareça admiti-la para efeitos de argumentação, a alternativa entre ordem e dissenso é uma falsa alternativa. De facto, os regimes onde o soberano (a pretexto da ordem) governa autoritariamente não eliminam o dissenso: limitam-se a reprimi-lo. Só que, com o tempo, o conflito volta sempre a manifestar-se. E visto reprimirem qualquer forma de oposição, os governos autoritários são, aliás, aqueles contra os quais surgem as revoltas mais violentas. Já em regimes abertos ao dissenso, é raro darem-se levantamentos violentos. Isto porque o povo pode influenciar e controlar os governantes sem, para tal, ter de recorrer à força:

> Seja [...] *conduzido pelo medo da multidão*, seja *para pôr do seu lado a maioria da multidão armada*, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos, isto é, [...] aquela que é mais útil à maior parte do estado. [...] Deste modo, estará maximamente sob jurisdição de si próprio e terá maximamente o estado, quando atender maximamente à *salvação comum da multidão*.[727]

Ou seja, é o "medo da multidão" que constrange os governantes (no caso, o monarca) a governar *em benefício da colectividade*, e não *em benefício próprio*. E conquanto reconheça que, por vezes, eles são levados a servir o interesse público pela simples "generosidade de ânimo", Espinosa considera uma «estultícia exigir a outro o que ninguém pode conseguir de si mesmo, a saber, que *vele antes por outrem do que por si*» (*TP*, VI,

[726] *TP*, VI, 4, G III, p.298 (DPA, pp.116-117), it. nosso: «[...] experiential [...] docere videtur, pacis, & concordiæ interesse, ut omnis potestas ad unum conferatur. Nam nullum imperium tamdiu absque ulla notabili mutatione stetit, quam Turcarum, & contra nulla minus diuturna, quam popularia, seu Democratica fuerunt, nec ulla, ubi tot seditiones moverentur. Sed si servitium, barbaries & solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius».

[727] *TP*, VII, 11, G III, p.312 (DPA, p.138), it. nosso: «Rex [...], sive multitudinis metu ductus, vel ut sibi armatæ multitudinis majorem partem devinciat, sive animi generositate ductus, ut scilicet utilitati publicæ consulat, illam semper sententiam, quæ plurima suffragia habuerit, hoc est [...], quæ imperii majori parti est utilior, firmabit [...]; atque adeo tum maxime sui juris erit, & imperium maxime habebit, quando maxime communi multitudinis saluti consulit».

3)[728]. Daí a importância da "multitudinis vigilantia" (*TP*, VIII, 4), que funciona como um garante da "salvação comum", escrutinando continuamente o exercício do poder e prevenindo os abusos dos governantes. Com o crescente uso de tecnologias securitárias, o termo "vigilância" adquiriu, nos últimos anos, conotações negativas. Porém, não nos devemos esquecer de que, a par da *vigilância estatal da sociedade*, há também uma *vigilância social do estado*. Este controlo, é facto, tem os seus inconvenientes: complica o processo decisório, retarda a implementação de certas medidas, etc. Portanto, a *multitudinis vigilantia* não torna o governo eficaz (longe disso), mas torna-o, sem dúvida, mais democrático. E a liberdade do dissenso, da crítica, da oposição, é aquilo que faz duma comunidade um verdadeiro estado político, porque, afinal, como vimos, uma *Civitas* privada de dissenso «mais correctamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade».

3.3.2 Direito de resistência

Contudo, a experiência mostra que a *multitudinis vigilantia* nem sempre logra impedir os desmandos dos governantes. Quando tal sucede, levanta-se o problema de saber se os cidadãos podem ou não derrubar o regime vigente. Ora, salvo pontuais afloramentos na literatura e historiografia clássicas (como sejam a tragédia Antígona ou o episódio da expulsão dos Tarquínios), a temática da *resistência* permaneceu quase inexplorada durante longo tempo. Tomás de Aquino foi, acaso, o primeiro a abordá-la no contexto da sua reflexão sobre o "tiranicídio". Para Aquino, é legítimo resistir aos governantes, e, se necessário, tirar-lhes a vida, sempre que eles tomem o poder de maneira violenta ou sempre que excedam os limites da sua autoridade[729]. Mais tarde, já no séc. XVI, o tópico da resistência será reexaminado fora do debate escolástico acerca do tiranicídio. Após o massacre de S. Bartolomeu (1572), começaram a circular vários libelos huguenotes onde se indagava da possibilidade — ou obrigação — de remover, inclusive pelas armas, um soberano que violasse a lei divina. Em face dos excessos cometidos naquele tempo, os autores desses panfletos recusavam o absolutismo, pugnando pelo regresso ao modelo da monarquia limitada (daí terem passado à história com o nome de "monarchomaques"[730]).

Dentre os referidos libelos, sobressai o intitulado *Vindiciae contra tyrannos*, da autoria de um tal Junius Brutus[731], pseudónimo que visava ocultar a verdadeira identidade

[728] *TP*, VI, 3, G III, p.298 (DPA, p.116), it. nosso: «Et sane stultitia est ab alio id exigere, quod nemo a se ipso impetrare potest, nempe, ut alteri potius, quam sibi vigilet [...]».
[729] Tomás de Aquino, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, dist.44, q.2, a.2.
[730] Termo cunhado por William Barclay (*De Regno et Regali Potestate*, 1600) a partir do grego *monarchos* ("monarca") e *makomai* ("combater"). Originalmente uma designação depreciativa dada aos pensadores huguenotes, a palavra "monarchomaque" passou depois a designar qualquer opositor à monarquia.
[731] Pseudónimo inspirado em Marcus Junius Brutus, o assassino de César. Tradicionalmente, atribui-se a autoria do texto a Hubert Languet ou a Philippe Duplessis Mornay. *Vide* J. Brutus, "Editor's Introduction", in *Vindiciae,*

do panfletista. Quando a vontade soberana colide com a lei divina, qual das duas deve prevalecer? Este o dilema que se põe no panfleto[732]. Segundo Brutus, o poder real nasceu de um "duplo pacto" (*duplex foedus*), «o primeiro entre Deus, o rei e o povo, que convertia o povo no povo de Deus; o segundo entre o rei e o povo, estatuindo que aquele fosse obedecido enquanto governasse com rectidão»[733]. Quer dizer, o pacto celebrado entre Deus e os hebreus teria precedido o estabelecido entre os últimos e Saul (primeiro rei israelita)[734]. Com base nisso, Brutus conclui que se deve obedecer, antes de mais, à vontade divina, e apenas depois aos poderes temporais. Razão pela qual não só «é lícito que Israel [o povo] resista se o rei violar a lei ou a igreja de Deus», como «será culpado do mesmo crime e sofrerá a mesma pena [que o rei]»[735] caso descure o dever de resistir-lhe.

Receando, todavia, que a sua posição seja mal interpretada, Brutus apressa-se a precisar, logo abaixo, quem compõe exatamente o "povo" de que fala: «"O quê?", podem vocês perguntar; "Deve uma inteira multidão — esse monstro, digo eu, com inúmeras cabeças — precipitar-se furiosamente contra este problema, como se estivesse em formação de batalha. Que ordem pode haver numa semelhante turba (…)?" Quando falamos da totalidade do povo [*universo Populo*], referimo-nos àqueles que receberam a sua autoridade do povo, a saber, os magistrados»[736]. Cabe, pois, aos *representantes populares*, não à *multitudo*, o direito de resistência. É verdade que todos, representantes e representados, estão obrigados ao cumprimento dos mandamentos religiosos; mas os magistrados, além da obrigação de observarem a lei divina, devem ainda assegurar que os demais súbditos a observam[737]. É esta responsabilidade adicional que lhes dá o direito de punir (*ius gladii*) qualquer ofensor da dita lei — seja ele um indivíduo comum ou o próprio monarca: «visto não ter concedido a espada a indivíduos privados, Deus não exige que a usem. Aos indivíduos privados diz-se "Embainha a tua espada", e aos magistrados, "Não empunhes a espada em vão". Os primeiros pecam se a desembainharem, os últimos são culpados de grave negligência se não a usarem quando necessário»[738].

Por norma, o direito de resistir está reservado aos representantes populares. Mas esta regra admite uma excepção: caso o soberano seja ilegítimo, qualquer indivíduo pode resistir-lhe. Brutus recupera, assim, a distinção medieval entre *tyrannus secundum titulum* (isto é, o tirano usurpador) e *tyrannus secundum regimen* (isto é, o rei que, embora

contra tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over the prince, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp.lv-lxxvi (de ora em diante, *Vindiciae*).
[732] Cf. J. Brutus, *Vindiciae*, *ibid*., q.I, p.16.
[733] J. Brutus, *Vindiciae, ibid*., q.I, p.21.
[734] Cf. J. Terrel, *Les théories du pacte social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001, p.78 (de ora em diante, Les théories du pacte social).
[735] J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.II, p.45.
[736] J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.II, pp.45-46. A expressão "populo" tem aqui o sentido estritamente jurídico de corporação (*universitas*). Trata-se, pois, de uma colectividade sem existência empírica independente dos seus representantes. Cf. J. Terrel, *Les théories du pacte social*, cit., pp.80-81.
[737] J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.II, pp.59-60.
[738] J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.II, p.60.

legítimo, governa de «modo contrário às leis e aos contratos [*pacta*]»[739]). Se, na segunda situação, somente os magistrados têm autoridade para depor o príncipe; na primeira, «nenhuma promessa, contrato ou obrigação [...] constitui impedimento», de forma que «é lícito a uma pessoa privada [*privatus quislibet*] derrubar este género de tirano»[740]. Em qualquer dos casos, porém, a resistência deriva a sua licitude do pacto originário, ou seja, do *pactum subjectionis* pelo qual todos os súbditos se comprometeram a guardar a lei divina. Neste sentido, o *jus resistendi* proposto por Brutus *permanece inteiramente dentro do esquema contratualista*. Quando dado povo se insurge, deve ter em vista um único objectivo: cumprir e fazer cumprir o pacto sagrado que o fundou enquanto povo. Ora, ao contrário dos monarcómacos, para quem o direito de resistência era como que uma "cláusula contratual", vinculada a imperativos transcendentes, Espinosa concebê-lo-á como um direito *inerente à própria multidão* — ou antes, à potência multitudinária.

Consoante atrás ressaltado, o "pacto" espinosano não pressupõe qualquer transferência *definitiva* de direitos para o soberano: assim que o contrato perde *utilidade* — por outras palavras, assim que se alteram as circunstâncias que determinaram a *multitudo* a aceitar o contrato —, finda a "obrigação" de obedecer. Pelo conseguinte, a resistência já não pode ser compreendida em termos duma pena jurídica, e muito menos em termos dum dever moral; mas sim como uma *resposta quase orgânica, ou instintiva, aos abusos do soberano*. Soberano este cujo poder, apesar de teoricamente absoluto, encontra um limite no *jus naturae* dos governados:

> Se, de facto, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva; de igual modo, embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, *não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea*; entendemos, sim, que ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súbditos para com a cidade, e retiradas as quais se retira também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade.[741]

Espinosa põe aqui em foco a sempre iminente possibilidade de contradição entre o governo e as leis naturais: da mesma forma que é *fisicamente* impossível convencer uma mesa a comer erva, ou ordenar a um homem que voe, assim também é impossível, segundo a *lex naturae*, exigir aos governados que «olhem como honroso o que provoca riso ou náusea» — vale dizer, exigir-lhes que *tolerem o intolerável*. Uma vez ultrapassado esse

739 J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.III, p.140.
740 J. Brutus, *Vindiciae,* cit., q.III, p.150.
741 *TP*, IV, 4, G III, p.293 (DPA, p.107), it. nosso: «Si enim ex. gr. dico, me jure posse de hac mensa, quicquid velim, facere, non hercle intelligo, quod jus habeam efficiendi, ut hæc mensa herbam comedat; sic etiam, tametsi dicimus homines non sui, sed Civitati juris esse, non intelligimus, quod homines naturam humanam amittant, & aliam induant; atque adeo quod Civitas jus habeat efficiendi, ut homines volent, vel quod æque impossibile est, ut homines cum honore adspiciant ea, quæ risum movent, vel nauseam; sed quod quædam circumstantiæ occurrant, quibus positis ponitur subditorum erga Civitatem reverentia; & metus, & quibus sublatis metus, & reverentia, & cum his Civitas una tollitur».

limite da tolerabilidade, extingue-se a "reverência" dos governados e, com ela, a composição afectiva donde emana a autoridade estatal. É certo que «o contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las», competindo *exclusivamente* ao soberano «o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum [*communis salutis*] violá-las, ou outra coisa» (*TP*, IV, 6)[742]. Mas quando «elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo *o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação*, a cidade, por isso mesmo, *dissolve-se e cessa o contrato*» (*TP*, IV, 6)[743].

Actos como «assassinar e espoliar súbditos, raptar virgens e coisas semelhantes» (*TP*, IV, 4)[744] transformam o exercício do poder num *exercício de violência*. Pois bem, «só pela *força* é lícito aos súbditos repelir a *força*»; logo, se a *multitudo* — em resposta às agressões sofridas — depuser o soberano, essa deposição dá-se «não pelo direito civil, mas pelo direito de guerra» (*TP*, VII, 30)[745]. Longe de ser um poder legal, ou um preceito sagrado, a resistência é, pois, uma resposta defensiva que excede qualquer enquadramento normativo. O que não significa que entre no domínio da anomia ou da excepção. À uma, porque, conquanto fora da alçada daquilo que hoje chamamos "direito positivo", a resistência obedece à necessidade da *lex naturae*, que dita que todos os *conatus* se esforcem, tanto quanto possam, por perseverar em si mesmos, opondo-se a quaisquer forças externas que os procurem limitar ou destruir. À outra, porque, se virmos bem, a beligerância insurreccional consiste num mero recrudescimento da guerra surda que *quotidianamente* se trava entre governantes e governados.

Está claro que, para Espinosa, não faria sentido usar a distinção *tyrannus secundum titulum/tyrannus secundum regimen* para decidir da justeza de determinada revolta. Pouco interessa se o poder foi adquirido de modo legítimo ou ilegítimo, pela lei ou pela astúcia. Aquilo que verdadeiramente importa é a *efectiva experiência e percepção* que dele têm os indivíduos que lhe estão sujeitos. Tanto mais que, mesmo sendo o lídimo titular da *potestas*, mesmo governando em vista da *communis salutis*, o soberano pode, por qualquer medida inaceitável, causar a "indignação da maioria" (*TP*, III, 9), e, em resultado disso, ver-

[742] *TP*, IV, 6, G III, p.294 (DPA, p.108): «Contractus, seu leges, quibus multitudo jus suum in unum Concilium, vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare. At judicium de hac re, an scilicet communis salutis intersit, easdem violare, an secus, (…) qui imperium tenet, jure ferre potest».
[743] *TP*, IV, 6, G III, p.294 (DPA, p.109), it. nosso: «Quod si tamen ejus naturæ sint, ut violari nequeant, nisi simul Civitatis robur debilitetur, hoc est, nisi simul plerorumque civium communis metus in indignationem vertatur, eo ipso Civitas dissolvitur, & contractus cessat […]»
[744] *TP*, IV, 4, G III, p.293 (DPA, p.293): «[…] subidtos […] trucidade, spoliare, virgines rapere, & similia […]».
[745] *TP*, VII, 30, G III, p.322 (DPA, p.152), it. nosso: «[…] Rex non jure civili, sed jure belli dominandi potentia privari potest, vel ipsius vim vi solummodo repellere subditis licet» ([…] o rei pode ser privado da potência de mandar, não pelo direito civil, mas por direito de guerra, ou seja, só pela força é lícito aos súbditos repelir a força dele).

se deposto do cargo. Está também claro que, para o nosso autor, cabe à maioria multitudinária — aquele "mostro de mil cabeças" que, nas *Vindicae contra tyrannos*, vinha descrito como politicamente inepto — tomar em mãos a tarefa de organizar e garantir a sua própria defesa. Ou seja, onde antes era prerrogativa de uns poucos magistrados, o *ius gladii* passa agora a ser uma incumbência de todos os cidadãos cujo "medo e reverência" se converteram em "indignação".

A resistência constitui, portanto, uma *potentia de facto* (e não *de jure*). O que há de novo nisto, como bem o resume W. Montag, é que o acto de resistir «já não se trata duma questão de legalidade, ou dum direito à insurgência contra a opressão. Ao invés, está em causa uma física do poder, de acções e reacções, de relações entre quantidades de força opostas. Os homens são, por natureza, levados a associarem-se na revolta. E tal associação não é fruto de qualquer mediação: é simplesmente o que acontece. Há resistência e revolta, e sempre continuará a haver enquanto existir uma força oposta à da multidão»[746]. No entanto, se, de facto, do *TP* se deduz que, em fidelidade aos seus pressupostos ontológicos, Espinosa recusa que a resistência possa ser objecto de *mediação representativa* (pois o *poder de resistir* é um *poder imanente* à própria *multitudo*), há uma outra forma de mediação que o autor considera não só admissível, mas necessária. Falamos, bem entendido, da *mediação institucional*. Para que uma sociedade não se ache permanentemente à beira da ruptura — algo que, pelos riscos inerentes, contrariaria a finalidade mesma da associação política —, deve, dalgum modo, filtrar a virulência dos seus antagonismos internos. Como veremos no próximo capítulo, será justamente esse o papel das *instituições*.

[746] W. Montag, *Bodies, Masses, Power*, cit., pp.102-103.

4. SENTIDO GERAL DAS INSTITUIÇÕES

4.1 A "ciência política" do *TP*

4.1.1 O método reflexivo

À semelhança de Hobbes, Espinosa percebe que as sociedades propendem naturalmente para o desequilíbrio. Hobbes acreditava que esta propensão só podia ser corrigida mediante uma rigorosa *técnica de regulação do estado*[747]. Até aí, defende o autor, a filosofia política não passara duma troca de opiniões mais ou menos sólidas, mais ou menos variáveis, mas sempre destituídas de critério científico[748]. Donde nunca haver produzido nenhum conhecimento verdadeiro nem nenhum resultado útil. A fim de erigi-la em autêntica ciência, cumpria subordiná-la a princípios certos, seguros e dedutíveis *a priori*. Noutros termos, cumpria aplicar à filosofia política o mesmo método das matemáticas. Era este, em resumo, o escopo visado pela *nuova scienza* que Hobbes se propôs fundar. E quanto a Espinosa? Dever-se-á admitir que seguiu igual orientação?

No *Tratado da Reforma do Entendimento*, Espinosa enuncia explicitamente a sua concepção de *método*: «[...] o método nada mais é do que o *conhecimento reflexivo*, ou a *ideia da ideia*. E como não há ideia da ideia se, primeiro, não houver uma ideia, segue-se que não haverá método se, primeiro, não houver ideia» (*TIE*, § 38)[749]. Contra Descartes — e contra boa parte dos pensadores modernos —, Espinosa afirma aqui que todo o "discurso do método", toda a epistemologia, já pressupõe, à partida, o exercício do poder cognoscitivo que tem por objecto[750]. Como sabido, Descartes entendia que, para chegar à verdade, era preciso primeiro determinar as condições da sua apreensão. Ora, Espinosa inverte tal ordem de prioridades: de acordo com o filósofo, o "conhecimento reflexivo", ou a "ideia da ideia", não é condição de possibilidade do conhecimento verdadeiro mas sim o seu efeito ou resultado[751]. Vale dizer, o método não precede o processo cognitivo: *reflecte-o*. De conseguinte, só podemos reconhecer a veracidade das ideias quando *já* efectivamente temos ideias verdadeiras.

---

747 Cf. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by E. M. Sinclair, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1952, p.152.
748 *Vide* Hobbes, *De Cive*, Preface.
749 *TIE*, § 38, G II, pp.15-16 (trad. portuguesa, p.53, it. nosso): «[...] Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideæ; & quia non datur idea ideæ, nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur, nisi prius detur idea».
750 Seguimos aqui de perto a interpretação exposta por P. Macherey em *Hegel ou Spinoza,* cit., pp.33-76.
751 P. Macherey, *ibid*., p.43.

Ao insistir na primazia do método sobre a actividade cognitiva[752], Descartes corre o risco de cair num *regressus ad infinitum*:

> Sabendo nós que modo de conhecimento nos é necessário, importa abordar a via e método por que possamos conhecer, com tal conhecimento, as coisas que nos é indispensável conhecer. Para isso, note-se, desde já, que não se trata aqui de *busca até ao infinito*, isto é, para encontrar o melhor método de descobrir a verdade, não é necessário outro método para descobrir o método de descoberta da verdade; e, para descobrir o segundo método, não é preciso um terceiro e assim até ao infinito: com efeito, *assim nunca se chegaria ao conhecimento da verdade nem sequer a qualquer conhecimento*.[753]

Espinosa reproduz aqui a incontornável objecção céptica ao projecto cartesiano: se a cognição dependesse dum método, o conhecimento deste método requereria, por sua vez, a validação de um segundo método, e assim sucessivamente, de modo que nunca poderíamos conhecer nada com certeza. No intuito de ilustrar esta dificuldade, o autor recupera — dando-lhe embora outro sentido — um exemplo usado pelo próprio Descartes nas *Regulae ad Directionem ingenii*:

> Passa-se com isto o mesmo que com os instrumentos materiais, a respeito dos quais se poderia argumentar da mesma forma. Assim, para forjar o ferro, é preciso um martelo e para ter um martelo é preciso fabricá-lo: para isso, são necessários outro martelo e outros instrumentos, os quais, para se obterem, requerem outros instrumentos, e assim até ao infinito; *e aí está como seria vão tentar provar que os homens não têm nenhum poder de forjar o ferro*.[754]

Na oitava *Regula*, Descartes compara o seu método com o das "artes mecânicas": tal como o ferreiro deve, de início, servir-se de certas ferramentas preexistentes (pedras, blocos informes de ferro, pedaços de madeira), quem quiser conhecer a verdade deve, antes de tudo, aplicar determinados *preceitos inatos* que garantem a correcta condução da prática cognitiva (nisto consiste precisamente o método)[755]. O problema, diria o céptico, é que esses preceitos têm, por seu turno, de apoiar-se noutros preceitos, e assim por diante, sem jamais chegar a um fundamento último. Caberá, então, concluir que o conhecimento é inalcançável? Espinosa rejeita semelhante conclusão. Achar que os homens nada podem conhecer porque não dispõem dum "método originário" seria como achar que os ferreiros são incapazes de forjar porque não encontram martelos pré-fabricados na natureza. Que os ferreiros forjem o ferro é um facto. Portanto, há que supor que, a princípio, utilizaram os

---

[752] Descartes, *Regulae ad Directionem ingenii*, IV.

[753] *TIE*, § 30, G II, p.13 (trad. portuguesa, p.47, it. nosso): «<dat is> postquam novimus, quænam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda est Via, & Methodus, qua res, quæ sunt cognoscendæ, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum, quod hic non datibur inquisitio in infinitum; scilicet, ut inveniatur optima Methodus verum investigandi, non opus est alia Methodo, ut Methodus veri investigandi investigetur; &, ut secunda Methodus investigetur, non opus est alia tertia, & sic in infinitum: tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur».

[754] *TIE*, § 30, G II, p.13 (trad. portuguesa, p.47, it. nosso): «Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corpórea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, & ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo, aliisque instrumentis opus est, quæ etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, & sic in infinitum; & hoc modo frustra aliquis probare conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi».

[755] P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, cit., p.46.

instrumentos que tinham à mão. Da mesma forma, *o conhecimento é um facto*. Ninguém pode negar que os homens conhecem certas coisas — conquanto apenas as conheçam *imperfeitamente*. Temos, pois, de presumir que, de início, foram capazes de produzir conhecimento dum modo espontâneo, sem recurso a quaisquer preceitos orientadores[756]:

> Mas, assim como ao princípio os homens puderam, com instrumentos naturais, embora dificultosa e imperfeitamente, fazer certas coisas muito fáceis e, conseguidas estas, levaram a cabo outra difíceis com menor trabalho e maior perfeição, e passando desta forma gradualmente de artefactos muito simples aos instrumentos e dos instrumentos a outros artefactos e instrumentos, chegaram ao ponto de realizar muitas coisas e tão difíceis com pequeno esforço, *assim também o entendimento, por sua força inata, produz para si instrumentos intelectuais*, através dos quais alcança outras forças para outras obras intelectuais e, destas obras outros instrumentos, ou seja, o poder de levar mais longe a investigação, progredindo assim gradualmente até atingir a culminância da sabedoria.[757]

Nos primórdios da sua existência, o homem começou por fabricar os primeiros utensílios com as próprias mãos, usando, depois, essas ferramentas rudimentares para fazer outras mais complexas. Analogamente, produziram as primeiras ideias pela mera *potência natural do seu intelecto*, e, com base em tais ideias simples, foram pouco a pouco concebendo outras mais elaboradas, até construírem um imenso edifício de saber. Espinosa demonstra assim que a cognição não tem começo (nem termo). O que não significa, repare-se, que não haja um método cognitivo. Significa, isso sim, que o método é *engendrado no próprio decurso da actividade cognoscente* (e não antes). Ou seja, ao invés de constituir uma condição do conhecimento, a "ideia da ideia", visto só ser apreensível *retrospectivamente*, constitui o seu produto ou reflexo. E se isto vale para o conhecimento em geral, valerá também, por maioria de razão, para a ciência política. Na realidade não se pode definir, em abstracto, nenhum método ou técnica de regulação do estado. A haver semelhante técnica, terá de ser colhida, *a posteriori*, da prática política concreta, conforme Espinosa assevera em *TP*, I, 3:

> E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que *a experiência já mostrou* todos os géneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida e contida dentro de certos limites, de tal modo que *não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto*.[758]

---

[756] P. Macherey, *ibid*., p.47.

[757] *TIE*, § 31, G II, p.13 (trad. portuguesa, p.49, it. nosso): «Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quædam facillima, quamvis laboriose, & imperfecte, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore, & perfectius confecerunt, & sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, & ab instrumentis ad alia opera, & instrumenta pergendo, eo pervenerunt, ut tot, & tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alia vires acquirit ad alia opera intellectualia, & ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, & sic gradatim pergit, donec sapientiæ culmen attingat».

[758] *TP*, I, 3, G III, p.274 (DPA, p.74), it. nosso: «Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia Civitatum genera, quæ concipi possunt, ut homines concorditer vivant, & simul media, quibus multitudo dirigi, seu quibus intra centros limites contineri debeat, ostendisse: ita ut non credam, nos posse aliquid, quod ab experientia, sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum expertum, compertumque sit».

Vê-se daqui que Espinosa afasta a pretensão quimérica de fixar, aprioristicamente, uma ciência estatal infalível. A política tem, decerto, a sua própria racionalidade, mas não podemos conhecê-la senão dum modo *retrospectivo*, pelo exame atento da "experiência". Portanto, e voltando à questão inicial, se as sociedades são por natureza instáveis, elas tendem também a descobrir, *espontânea e irreflectidamente*, maneiras de regular a instabilidade para que propendem. Todo o *TP* se centrará no estudo e cotejo sistemático dessas formas de auto-regulação.

4.1.2 *Politici* e *Philosophi*

Já tivemos ensejo de apontar algumas das diferenças que distinguem o segundo do primeiro tratado, como sejam o abandono do contratualismo e a emergência da multidão enquanto principal sujeito político. Mas a estas acrescem outras duas merecedoras de destaque: a marginalização da temática religiosa[759] (antes matéria central da reflexão espinosana) e a perda de preponderância da história (sobretudo da história "sagrada"), que, no *TTP*, era tida por fonte incontroversa de ensinamentos. Tais diferenças decorrem da diversa natureza dos tratados. O *TTP* tinha uma manifesta vocação *interventiva*, o que obrigava Espinosa a adoptar a linguagem daqueles a quem polemicamente se dirigia. Já o *TP*, embora não alheio ao contexto político epocal, é de pendor predominantemente *teórico*. Neste sentido, o segundo tratado aproxima-se muito mais da *Ethica* do que do *TTP*. Não é, aliás, por acaso que o *Tractatus Politicus* principia com uma quase citação de *E* III Praef.:

> Os *filósofos* concebem os afectos com que nos debatemos como *vícios* em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais sensatos) detestá-los. Crêem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens, não *como são*, mas *como gostariam que eles fossem*. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética [...].[760]

[759] A questão "teológico-política" aparece apenas em dois passos do segundo tratado: *TP*, VII, 25 e *TP*, VIII, 46.
[760] *TP*, I, 1, G III, p.273 (DPA, p.73), it. nosso: «Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quæ homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, & sapientiæ culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quæ nullibi est, multis modis laudare, & eam, quæ revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt: unde factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint (...)». São evidentes as semelhanças entre este excerto e o Prefácio à Parte III da *Ethica*: «Plerique, qui de Affectibus, & hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quæ communes naturæ leges sequuntur, sed de rebus, quæ extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturæ ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt. Humanæ deinde impotentiæ, & inconstantiæ causam non communi naturæ potentiæ, sed, nescio cui naturæ humanæ vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, detestantur» (A maior parte dos que escreveram sobre os afectos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Até parece que concebem o homem na natureza como um império num império. Na verdade, crêem que o homem, mais do que seguir a ordem da natureza, a perturba, que tem uma potência absoluta sobre as suas próprias acções e que não é determinado por ninguém a não ser ele próprio. Depois, atribuem a causa da impotência e da inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, razão por que a deploram,

Conforme S. Visentin sugere[761], esta crítica alveja, muito provavelmente, os autores da chamada escola neo-estóica, doutrina ao tempo bastante em voga no meio académico holandês[762]. O conceito-chave do neo-estoicismo é o conceito de *constantia*. Nos termos de Justo Lípsio — figura maior da referida escola —, a constância define-se como uma força mental imóvel, ou seja, como uma firmeza indiferente à variação fortuita das circunstâncias[763]. Se a constância é fruto da "recta razão", a inconstância é resultado da "opinião". A *opinio*, por estar ligada à sensibilidade corpórea, muda ao sabor do acaso, originando toda a sorte de males privados (dor, pobreza, morte) e públicos (guerra, pestilência, fome, tirania)[764]. É, pois, tarefa do filósofo educar os homens no disciplinamento das paixões que continuamente os arrastam de infortúnio em infortúnio. Ora, a rigorosa contraposição que o neo-estoicismo estabelece entre razão e afectos não poderia deixar de afigurar-se, aos olhos de Espinosa, puro dislate. Efectivamente, escreve ele, no já mencionado Prefácio à Parte III da *Ethica*: aqueles que crêem que o homem tem poder absoluto sobre si mesmo concebem-no como "um império num império", quer dizer, concebem-no "não como é, mas como gostariam que fosse". Cegados por um moralismo que os impede de encarar a natureza humana sem ridicularizá-la, deplorá-la ou desprezá-la, os *philosophi* nunca conceberam «política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de oiro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária» (*TP*, I, 1)[765].

Espinosa reporta-se aqui à exacta mesma estirpe de pensadores que Maquiavel condenara por imaginarem «repúblicas e principados que não foram jamais vistos» (*P*, XV) em vez de irem atrás da *verità effettuale della cosa*. O utopismo desses *philosophi* contrasta com o realismo dos *politici*:

> Os políticos, pelo contrário, crê-se que em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, *enquanto houver homens, haverá vícios*. Daí que ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas *artes* que uma *experiência* de longa data ensina e que os homens, *conduzidos mais pelo medo que pela razão*, costumam usar, pareçam adversários da religião, principalmente dos teólogos, os quais crêem que os poderes soberanos devem tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras de piedade que tem um homem particular. É no entanto inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos.

ridicularizam, desprezam ou, como acontece a maioria das vezes, abominam), *E* III Praef, G III, p.137 (DPA, p.201).

[761] S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.265.

[762] Para um estudo do neo-estoicismo na sua vertente moral e política, consultar G. Oestreich, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Ausgewählte Ausfsätze* [1969], B. Oestreich and H. G. Koeningsberger (ed.), translated by D. McLintock, *Neostoicism and the early modern state*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[763] *Vide* J. Lípsio, *De Constantia*, I, 4.

[764] Cf. G. Oestreich, *Neostoicism and the early modern state*, cit., p.19.

[765] *TP*, I, 1, G III, p.273 (DPA, p.73): «[…] nunquam Politicam conceperint, quæ possit ad usum revocari, sed quæ pro Chimæra haberetur, vel quæ in Utopia, vel in illo Poëtarum aureo sæculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset».

> Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, *não ensinaram nada que se afastasse da prática*.[766]

Porque é que há mais a aprender com os *politici* do que com os *philosophi*? Porque aqueles, ao revés destes, diferenciam a política da moral, compreendendo que o poder segue uma lógica própria, avessa a qualquer espécie de ditames transcendentes. Todavia, o saber dos *politici* não constitui um saber formal. Trata-se antes duma *arte* (ou *téchne*), adquirida pela prática e assente na convicção de que "enquanto houver homens, haverá vícios". Os vícios (entenda-se, as *paixões*) são, aliás, a matéria da *ars* do político — que manobra, acicata e sofreia os apetites populares conforme lhe convém[767]. Apesar de estarem tão sujeitos às paixões como os restantes indivíduos («ao procuram precaver-se da malícia humana [...] conduzidos *mais pelo medo que pela razão*»), os *politici* sabem não confundir realidade com utopia, ser com dever-ser. É tal realismo que os torna, já não diríamos mais sábios, mas mais eficazes do que os *philosophi*.

4.1.3 *Politica more geometrico demonstrata*

Tendo como líquido que a experiência já deu a conhecer todas as soluções políticas possíveis — soluções essas cuja eficácia dá a medida da sua justeza —, Espinosa julga ocioso congeminar sobre leis e modelos estatais inéditos, nunca antes aplicados:

> [...] os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, que hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que *a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado* e que os homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto.[768]

Embora movidos apenas pelo instinto de conservação pessoal, os *politici* souberam intuir, mais ou menos irreflectidamente, as instituições que melhor quadram às exigências da vida colectiva. Sobeja aos políticos a perspicácia que falta aos filósofos. É essa sagacidade prática, aliada a um total desprendimento de preconceitos moralistas, que lhes permite ler o contexto empírico e agir em conformidade. Assim mesmo, o saber experimental dos

---

[766] *TP*, I, 2, G III, pp.273-274 (DPA, p.74), it. nosso: «At Politici contra hominibus magis insidiari, quam consulere creduntur, & potius callidi, quam sapientes æstimantur. Docuit nimirum eosdem experientia, vitia forte, donec homines. Humanam igitur malitiam prævenire dum student, idque iis artibus, quas experientia longo usu docuit, & quas homines, magis metu, quam ratione ducti, exercere solent, Religioni adversari videntur, Theologis præcipue, qui credunt summas potestates debere negotia publica tractare secundum easdem Pietatis regulas, quibus vir privatus tenetur. Ipsos tamen Politicos multo felicius de rebus Politicis scripsisse, quam Philosophos dubitari non potest. Nam quoniam experientiam magistram habuerunt, nihil docuerunt, quod ab usu remotum esset».

[767] A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, pp.111-112.

[768] *TP*, I, 3, G III, p.274 (DAP, p.74), it. nosso: «[...] homines ita comparati sunt, ut extra commune aliquod jus vivere nequeant; jura autem communia, & negotia publica a viris acutissimis, sive astutis, sive callidis instituta, & tractata sunt; adeoque vix credibile est, nos aliquid, quod communi Societati ex usu esse queat, posse concipere, quod occasio, seu casus non obtulerit, quodque homines, communibus negotiis intenti, suæque securitati consulentes, non viderint».

politici não é ainda autêntico conhecimento. Da *experientia* colhe-se somente o termo último duma cadeia causal inapreensível pela percepção imediata[769]. Ora, só há verdadeiro conhecimento quando se conhece cabalmente as causas dos efeitos que a experiência revela. O que quer dizer que a ciência política começa, mas não acaba, nos dados histórico-empíricos. Para entender adequadamente a mecânica das "sociedades comuns", não basta, de facto, elencar o conjunto de leis, instituições e sistemas governativos cuja eficácia já foi historicamente comprovada; é necessário, por um exame retrospectivo, explicar-lhes a causalidade subjacente. Neste aspecto, a ciência política deve ter o mesmo *rigor demonstrativo* das demais formas de conhecimento racional: «Quando [...] apliquei o ânimo à política, não pretendi *demonstrar com razões certas e indubitáveis* [*certa, & indubitata ratione demonstrare*], ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática» (*TP*, I, 4)[770] .

Como bem viu P. Macherey, Espinosa propõe-se — no seguimento da orientação traçada para a *Ethica* — desenvolver uma "Politica more geometrico demonstrata"[771], isto é, uma ciência capaz de demonstrar a necessidade e adequação dos mecanismos jurídico-institucionais actualmente existentes. Através dessa ciência, que A. Tosel descreve como "teoria da prática"[772], e que passa por uma dedução dos princípios efectivos das "sociedades comuns", Espinosa evita, a um tempo, o eleatismo utópico dos *philosophi* e o empirismo irreflexo dos *politici*. Donde devem deduzir-se semelhantes princípios? Da "natureza humana", que consiste no *fundo afetivo* da vida individual e colectiva:

> E para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma *liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas*, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as acções humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afectos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como *vícios* da natureza humana, mas como *propriedades* que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenómenos do mesmo género pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incómodos, são contudo *necessários e têm causas certas*, mediante as quais tentamos entender a sua natureza.[773]

Via de regra, o comportamento dos homens é determinado por afectos que escapam ao seu controlo. Daí a frequência com que se arrependem de actos que julgam ter cometido

---

[769] S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.271.

[770] *TP*, I, 4, G III, p.274 (DPA, p.75), it. nosso: «Cum [...] animum ad Politicam applicuerim, nihil quod novum, vel inauditum est, sed tantum ea, quæ cum praxi optime conveniunt, certa, & indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanæ naturæ conditione deducere, intendi».

[771] P. Macherey, "Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison", in E. Curley and P. -F. Moreau (ed.), *Spinoza: Issues and Directions*, cit., p.331.

[772] A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, cit., p.105.

[773] *TP*, I, 4, G III, pp.274-275 (DPA, p.75), it. nosso: «& ute a, quæ ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res Mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira invidia, gloria, misericordia, & reliquæ animi comotiones, non ut humanæ naturæ vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quæ ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris æstus, frigus, tempestas, tonitru, & alia hujusmodi, quæ, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur [...]».

de mote próprio (quando, na verdade, foram movidos a cometê-los pela força das paixões). É o que acontece, por exemplo, nos casos em que agem sob o império do ódio, da ira ou da inveja. Os filósofos tendem a tratar esta questão em termos puramente morais, encarando as paixões como "vícios" a extirpar. Espinosa, pelo contrário, pretende estudar os afectos «com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas», ou seja, com a mesma *objectividade* e *neutralidade* com se investigam linhas, superfícies e figuras geométricas. O que pressupõe o abandono de ideias preconcebidas sobre como devem os homens comportar-se. Se a natureza «é uma e a mesma em toda a parte» (*E* III Praef)[774], e se o homem faz parte da natureza (visto nada haver fora dela), a sua existência insere-se na mesma rede de causas e efeitos onde estão inseridas as restantes coisas. Tendo isto presente, percebe-se que os afectos não são vícios nem desvarios, mas antes — como qualquer outro fenómeno físico (tempestades, trovões, etc.) — *resultado necessário de causas certas*. Uma teoria política que se queira útil, e não mera especulação abstracta, terá pois, forçosamente, de atender à natural e irresistível influência que as paixões exercem tanto sobre o indivíduo como sobre a sociedade no seu todo.

4.1.4 Os limites da ciência política

Em face do que antecede, ocorre perguntar o seguinte: se os homens se encontram "*necessariamente* sujeitos aos afectos" ("homines necessario affectibus esse obnoxios", *TP*, I, 5)[775], que margem de intervenção resta à ciência política? Não estará ela condenada a ser uma disciplina descritiva, impotente para modificar o jogo autónomo das paixões que governam a existência humana? É o que tencionamos agora averiguar, enquadrando esta questão na problemática mais genérica da relação entre liberdade e necessidade.

A carta LVIII, a Schuller, contém porventura a melhor definição daquilo que Espinosa entende por *liberdade*:

> Digo ser livre o que existe e *age exclusivamente pela necessidade da sua natureza* [*ex solo suæ naturæ necessitate existit, & agit*]; e *coagido* [*Coactam*] o que por outra coisa [*ab alio*] é determinado a existir e a operar de certa e determinada maneira. Deus, por exemplo, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade da sua natureza [...]. Note bem: eu não faço consistir a liberdade numa decisão livre [*libero decreto*], mas na *livre necessidade* [*libera necessitate*].[776]

Para Espinosa, a liberdade deve ser entendida como *necessidade intrínseca*, ou seja, como determinação que tem por causa a própria essência (*E* I Def 7). Constata-se, pois, que

---

[774] *E* III Praef, G II, p.138 (DPA, p.202): «[...] est namque natura semper eadem, & ubique una [...]».
[775] *TP*, I, 5, G III, p.275 (DPA, p.75).
[776] *Ep*. LVIII, G IV, p.265, it. nosso: «Ego eam rem liberam esse dico, quæ ex solo suæ naturæ necessitate existit, & agit; Coactam autem, quæ ab alio determinatur, ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suæ naturæ necessitate existit. [...] Vides igitur me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere».

a noção espinosana de liberdade nada tem a ver com a noção de contingência nem com a de livre-arbítrio. Constata-se ainda que o oposto da liberdade não é a *necessidade* — à qual está ligada pela essência, ou natureza — mas a *coacção*, isto é, a determinação por uma causa externa. Assim definida, a liberdade pertence ao reino da necessidade (e não ao da possibilidade): é livre aquilo cuja essência o *necessita* a existir e a operar de certa e determinada maneira — eis o que Espinosa pretende exprimir com o oxímoro "livre necessidade".

Nesta perspectiva, apenas Deus, ou a substância, é livre: «[...] fora dele, não pode ser coisa alguma pela qual ele seja determinado ou coagido a agir e, por conseguinte, Deus age pelas simples leis da sua natureza e sem ser coagido por ninguém» (*E* I P17 Dem)[777]. Já o homem, dada a sua condição de modo ou coisa singular, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado por outra causa (*E* I P28). Tal dependência ontológica em relação a causas extrínsecas coloca-o ao nível das restantes coisas finitas: «[...] o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões [*necessario passionibus esse semper obnoxium*], e *segue a ordem comum da natureza* e obedece-lhe e adapta-se-lhe» (*E* IV P4 Cor)[778]. Conquanto não passe duma "pars naturae" (*E* IV P4), isto é, duma parte entre partes, sujeito (por via afectiva) à mesma necessidade que impele, por exemplo, uma pedra a cair, o homem julga-se absolutamente livre.

De acordo com Espinosa, esta "falsa consciência de liberdade"[779] nasce do facto de ignorarmos as causas pelas quais somos determinados: «[...] os homens opinam que são livres, uma vez que estão conscientes das suas volições e do seu apetite, mas nem por sonhos pensam nas causas que os dispõem a ter apetite e a querer, dado que as ignoram» (*E* I App)[780]. Ora, como E. Giancotti-Boscherini faz notar, a "verdadeira liberdade" não consiste num livre-arbítrio imaginado; consiste, isso sim, na «consciência da necessidade e na capacidade de agir tendo em conta o sistema de condições dentro do qual se desenrola a acção»[781]. Por outras palavras, consiste na apercepção de que estamos sujeitos à lei universal da determinação causal, e de que não ocupamos qualquer posição privilegiada na natureza:

> A potência humana é [...] bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Não temos, por isso, um poder absoluto de adaptar ao nosso uso as coisas

[777] *E* I P17 Dem, G II, p.61 (DPA, p.124): «[...] nihil extra ipsum esse potest, a quo ad agendum determinetur, vel cogatur, atque adeo Deus ex solis suæ naturæ legibus, & a nemine coactos agit».
[778] *E* IV P4 Cor, G II, p.213 (DPA, p.274), it. nosso: «[...] hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communeque Naturæ ordinem sequi, & eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accomodare».
[779] Tomamos a expressão de E. Giancotti-Boscherini, "La Question Du Matérialisme Chez Spinoza", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 31, nº 119/120 (1/2), 1977, p.191.
[780] *E* I App, G II, p.78 (DPA, p.141): «[...] omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, & quod omnes appetitum habent suum utile quærendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se líberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, & de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, & volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant».
[781] E. Giancotti-Boscherini, "La Question Du Matérialisme Chez Spinoza", in cit., p.191.

> exteriores. Contudo, suportaremos com equanimidade o que nos acontece [...] se *estivermos conscientes* [...] *de que somos uma parte da natureza no seu todo, cuja ordem seguimos*.[782]

A compreensão dos limites do poder humano leva-nos a reconhecer o carácter ilusório do livre-arbítrio. Esta tomada de consciência não implica, porém, uma aceitação resignada da realidade. Ainda que seja incapaz de modificar as leis a que (enquanto parte da natureza) está submetido, o homem pode, até certo ponto, usá-las em benefício próprio[783]. O que tanto se aplica às leis físicas como às leis do determinismo afectivo. De facto, apesar da inelutabilidade dos afectos, eles não deixam de ser passíveis de usos socialmente úteis. Cabe justamente à ciência política descobrir os usos que essas forças passionais podem ter — sendo claro que, para tal, deve primeiro entender a necessidade causal que as governa. Conclui-se, portanto, que a ciência política, se não logra alterar nem suprimir as paixões, logra com certeza dar-lhes utilidade, canalizando-as e orientando-as para certos fins específicos.

4.2 Natureza e instituições

4.2.1 Virtude privada e virtude do estado

A preocupação em ligar o estudo da política ao estudo da causalidade afectiva não é exclusiva de Espinosa. Também Hobbes procurara articulá-los, defendendo que o primeiro não pode prescindir do segundo: «para conhecer as propriedades do estado [*Commonwealth*] é preciso, antes, conhecer as disposições, afecções e costumes dos homens» (*De Corpore*, I, i, 9)[784]. O conhecimento das paixões pertence ao ramo da "filosofia civil" que Hobbes designa por "ética". O outro ramo da "filosofia civil" — secundário, em relação à "ética" — é a "política", que trata dos "direitos civis dos súbditos" (*De Corpore*, I, i, 9). Foi essa a hierarquia científica que presidiu à redacção do *Leviathan*, obra onde Hobbes se concentra, primeiramente, no "homem" e só depois no "estado". De acordo com o autor inglês, as paixões humanas dividem-se em dois tipos fundamentais: dum lado temos as "paixões belicosas", que incluem a competição, a desconfiança e a glória; doutro temos as "paixões pacíficas", que incluem o medo da morte, o desejo daquelas coisas indispensáveis a uma vida confortável e a esperança de as conseguir (*Leviathan*, XIII). No estado natural, prevalecem as "paixões belicosas". No estado civil verifica-se o oposto.

[782] *E* IV App 32, G II, p.276 (DPA, p.331), it. nosso: «Sed humana potentia admodum limitata est, & a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quæ extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. [...] Attamen ea, quæ nobis eveniunt contra ide [...] si conscii simus [...] nosque partem totius naturæ esse, cujus ordinem sequimur».
[783] Cf. E. Giancotti-Boscherini, "La Question Du Matérialisme Chez Spinoza", in cit., p.196.
[784] Hobbes, *De Corpore*, I, i, 9, EW IV, p.12: «[...] for the knowledge of the properties of a commonwealth, it is necessary first to know the dispositions, affections, and manners of men [...]».

Contudo, as "paixões pacíficas" não têm força bastante para se imporem por si mesmas. É, na verdade, a *razão* que dita a paz, obrigando cada um a fazer o que mais convém à sua auto-preservação (*Leviathan*, XIV).

Além de assumir que as paixões são as mesmas em todos os homens, Hobbes assume, pois, que todos os homens têm a capacidade de apreender racionalmente a lei da natureza — isto é, aquela lei que manda renunciar ao *jus in omnia*, quando os outros também o façam, e na medida em que tal se considere necessário para a paz e para a sobrevivência (*Leviathan*, XIV). Da observância dessa lei depende o respeito pelo pacto no qual se funda o estado. Daí que, entre os vários deveres do soberano, conste o de garantir a *educação política dos súbditos*, ou seja, o dever de informar o povo sobre os fundamentos e razões dos direitos essenciais da soberania (*Leviathan*, XXX). Hobbes raciocina do seguinte modo: se se demonstrar aos súbditos que, atendendo aos riscos da anarquia natural, é do seu interesse viver sob a autoridade de um soberano capaz de assegurar-lhes segurança, eles não poderão deixar de concluir, logicamente, pela necessidade da obediência. Mas, como Espinosa contrapõe, «se os homens, por instituição da natureza, tivessem de conduzir-se pela razão, todos eles se conduziriam necessariamente pela razão» (*TP*, II, 18)[785]. De maneira que não só seria escusado explicar-lhes porque devem obedecer ao estado, como também escusada seria a própria existência do estado.

Os conflitos passionais — que, em Hobbes, eram produto dum erro ou incompreensão do interesse próprio — são, em Espinosa, fenómenos naturais: «[...] não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tanto estes como aqueles são *efeitos da natureza*» (*TP*, II, 5)[786]. Por mais lógicas e prudentes que sejam as leis da razão, por mais acertadas e justas que pareçam na teoria, hão-de, na prática, demonstrar-se insuficientes para modificar o comportamento predominantemente *impulsivo* dos homens. Ao postular uma faculdade inata de auto-controlo e auto-disciplina racional — algo que, de resto, vai contra a sua própria antropologia das paixões —, Hobbes incorre no mesmo erro dos utopistas criticados nos primeiros parágrafos do *TP*:

> [...] a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afectos; mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que 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 doirado dos poetas, ou seja, com uma fábula.[787]

[785] *TP*, II, 18, G III, p.282 (DPA, p.88): «[...] si homines ex naturæ instituto tenerentur ratione duci, tum omnes necessario ratione ducerentur».
[786] *TP*, II, 5, G III, p.277 (DPA, p.81), it. nosso: «[...] nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates illas, quæ ex aliis causis in nobis ingenerantur: quandoquidem tam hæ, quam illæ effectus naturæ sunt [...]».
[787] *TP*, I, 5, G III, p.275 (DPA, p.76): «[...] rationem multum quidem posse affectus coërcere, & moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis præscripto vivant, sæculum Poëtarum aureum, seu fabulam somniet».

Levando em conta a maneira como o mais dos homens se conduz, seria irracional basear todo o edifício do estado no pressuposto de que tanto governantes como governados cumprirão certos preceitos racionais. Igualmente irracional seria admitir-se que o povo, uma vez instruído no catecismo da teoria política hobbesiana (quer dizer: uma vez persuadido da inequívoca utilidade da obediência), jamais pensaria em rebelar-se ou desobedecer. É para Espinosa claro que, em vez de alimentar semelhantes ilusões, cumpre instaurar *instituições ajustadas ao real comportamento dos homens*:

> [...] um estado cuja salvação [*salus*] depende da palavra dada por alguém [*ab alicujus fide pendent*] e cujos assuntos só podem ser correctamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar *ordenadas de tal maneira* [*res ejus publicæ ita ordinandæ sunt*] que aqueles que as administram, *quer se conduzam pela razão, quer pelos afectos*, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa, para a segurança do estado [*imperii securitatem*], com que ânimo os homens são induzidos a administrar correctamente as coisas, *contanto que as coisas sejam correctamente administradas*. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma *virtude privada* [*privata virtus*], ao passo que a segurança é a *virtude do estado* [*imperii virtus*].[788]

No parecer de Hobbes, a conservação do estado dependia da conduta dos homens, e designadamente da sua fidelidade ao pacto fundador. Ora, Espinosa sustenta aqui a tese inversa: é antes o estado — ou, mais precisamente, o sistema institucional — que os *constrange* a agir dum modo conforme à *imperii securitatem*[789]. Se o estado estivesse suspenso da "virtude privada", inevitável seria que se dissolvesse em pouco tempo. Daí que, para garantir a estabilidade estatal, haja que jogar com os móbeis *reais* dos indivíduos de maneira que sirvam (voluntária ou involuntariamente) o interesse público. Cabe, pois, ao próprio estado "produzir" as acções — ou efeitos — que possibilitam a sua manutenção. E essa responsabilidade, ressalte-se, é relativa ao comportamento dos governantes mas também ao dos governados: «[...] tal como os vícios, a excessiva licença e a contumácia dos súbditos devem imputar-se à cidade, a sua virtude e a constante observância das leis devem [...] atribuir-se acima de tudo à virtude e ao direito absoluto da cidade [...]» (*TP*, V, 2)[790]. Espinosa não quer com isto dizer que o estado tem a obrigação de educar os súbditos acerca da utilidade da obediência, mas, antes, que deve, com base nas suas efectivas motivações, determiná-los necessariamente a adoptar um comportamento virtuoso, consonante com as leis da cidade.

---

[788] *TP*, I, 6, G III, p.275 (DPA, p.76), it. nosso: «Imperium [...] cujus salus ab alicujus fide pendet, & cujus negotia non possunt recte curari, nisi ii, qui eadem tractant, fide velint agere, minime stabile erit; sed, ut permanere possit, res ejus publicæ ita ordinandæ sunt, ut qui easdem administrant, sive ratione ducantur, sive affectu, induci nequeant, ut male fidi sint, ceu prave agant. Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur; animi enim libertas, seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas».

[789] C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p.326.

[790] *TP*, V, 3, G III, p.295 (DPA, p.112): «[...] sicut subditorum vitia, nimiaque licentia, & contumácia Civitati imputanda sunt, ita [...] eorum virtus, & constans legum observantia maxime Civitatis virtuti, & juri absoluto tribuenda est [...]».

Se os homens desejassem sempre aquilo que lhes é mais útil, não haveria precisão de instituições: qualquer pessoa desejaria, por si só, cumprir as regras possibilitadoras da vida em sociedade (e dos evidentes benefícios que ela traz). Acontece, porém, que os homens são movidos mais pelo *apetite cego* do que pelo *interesse* (*TP*, II, 5). É por isso que o estado tem forçosamente de ser instituído «de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que *todos sejam levados, espontaneamente ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão* [...]» (*TP*, VI, 3)[791]. O "realismo institucional" de Espinosa atinge nestas linhas a sua máxima expressão: do ponto de vista político, é indiferente se as acções têm motivações virtuosas ou censuráveis, racionais ou afectivas, conscientes ou inconscientes; apenas interessa que elas concordem *objectivamente* com o prescrito pela razão. No caso dos governantes, tal significa "administrar correctamente" os assuntos que lhes competem, pondo o direito público acima dos apetites privados (*TTP*, XVII). No caso dos governados, significa absterem-se da "excessiva licença", da "contumácia" e de quaisquer comportamentos contrários às leis comuns.

Vemos, portanto, que Espinosa não está preocupado em encontrar o *fundamento racional* do mando e da obediência. A sua preocupação centra-se, sim, em estudar o *poder racionalizador* das instituições, ou seja, o poder que as instituições têm de produzir comportamentos racionais. Espinosa, como Hobbes, reconhece a grande influência que as paixões exercem sobre o homem. A diferença é que o primeiro, ao contrário do último, percebe que nenhum pacto logra neutralizá-las em definitivo, devendo por isso acautelar-se o efeito corruptor e anarquizante que podem ter. Neste ponto, Espinosa aproxima-se de Maquiavel: «[...] é necessário a quem edifica uma república e institui as suas leis pressupor que todos os homens são propensos ao mal, e que todos estão predispostos a usar a sua malignidade logo que se lhes ofereça ocasião» (*D*, I, 3)[792]. Só compreendendo que os homens não tendem naturalmente para a virtude (nem para a razão), e que — por isso — o funcionamento das instituições não deve depender nem do "ânimo" dos governantes nem do dos governados, será possível instaurar um estado estável e duradouro.

---

[791] *TP*, VI, 3, G III, p.298 (DPA, p.116), it. nosso: «[...] imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agat, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte, vel vi, vel necessitate coacti sint ex rationis præscripto vivere [...]». Esta exigência já aparece formulada, quase nos mesmos termos, em *TTP*, XVII: «[...] norunt quippe omnes, quid sceleris fastidium præsentium & rerum novandarum cupiditas, quid præceps ira, quid contemta paupertas frequenter suadeant hominibus, quantunque eorum animos occupent agitentque. His ergo omnibus prævenire & imperium ita constituere, ut nullus locus fraudi relinquatur, imo omnia ita instituere, ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis præferant, hoc opus, hic labor est» ([...] ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de coisas novas, a ira cega e o desprezo pela pobreza levam frequentemente os homens e quanto lhes ocupam e agitam os ânimos. Obviar, pois, a tudo isto e constituir um Estado de maneira a não deixar lugar para a fraude, mais ainda, *instituir tudo de forma a que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados*, aí é que está o problema), *TTP*, XVII, G III, p.204 (DPA, p.342), it. nosso.

[792] *D*, I, 3, M, p.83: «[...] è necessario a chi dispone una republica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione [...]».

4.2.2 *Naturae instituta*

Do que ficou dito, é ponto assente que as instituições, em lugar de suprimirem os afectos, operam por uma *contínua* regulação dos efeitos desagregadores que estes têm na sociedade. Cabe, todavia, insistir em que as instituições não apenas não suprimem as forças afectivas, mas até se apoiam nelas:

> [...] ao lançar os fundamentos é necessário atentar acima de tudo nos *afectos* humanos. E não basta ter mostrado o que convém que seja feito, é principalmente necessário mostrar o que poderá fazer-se para que os homens, quer se conduzam pelo afecto ou pela razão, tenham direitos ratificados e fixos. Com efeito, *se os direitos do estado, ou seja, a liberdade pública* [*imperii jura, sive libertas publica*]*, se apoia unicamente no fraco auxílio das leis, não só os cidadãos não terão nenhuma garantia de a manter* [...]*, como, inclusive, ela estará em extinção*.[793]

Conforme se fez notar em capítulo anterior[794], o estado nasce quando um grande número de indivíduos experimenta, em comum, o mesmo medo, a mesma esperança ou o mesmo desejo de vingança. É tal "convergência afectiva" que permite a uma multidão pôr-se de acordo quanto às leis fundamentais que a estruturam politicamente — e isso, dum modo espontâneo (*naturaliter convenire*), sem necessidade de recorrer a qualquer artifício contratual. Agora, Espinosa adianta que os afectos, além de desempenharem um papel central no "processo instituinte" do estado, são ainda essenciais à sua conservação. Porquê? Porque, dada a impotência das leis perante as paixões, a única maneira de o estado se manter consiste em usar essas mesmas paixões para sua própria defesa. Vale aqui, novamente, o princípio de que «um afecto não pode ser reprimido, nem suprimido, a não ser por um afecto contrário e mais forte do que o afecto a reprimir» (*E* IV P7). Ou, para colocá-lo nos termos do problema em causa: as paixões desagregadoras do estado — isto é, as paixões que causam comportamentos atentatórios dos *imperii jura* — não podem ser contrariadas senão pela mobilização de outras paixões de efeito oposto.

Note-se bem: argumentar que os direitos do estado se originam e se apoiam nas paixões não equivale a dizer que haja, dum lado, o domínio natural, preexistente, das paixões, e, do outro lado, o domínio artificial dos direitos estatais. Como sabemos, os *jura communia* existem desde que existem homens. Onde quer que os homens aliem esforços para a satisfação das suas necessidades, aí encontramos direitos comuns. Ora, os *imperii jura* não passam duma forma sofisticada de *jura communia*, pelo que também aqueles, à semelhança destes, se encontram inscritos na ordem natural. A imanência da natureza ao estado está especialmente patente no uso que Espinosa faz do termo "institutum" e do seu

---

[793] *TP*, VI, 2, G III, p.308 (DPA, p.132), it. nosso: «(...) in jaciendis fundamentis maxime humanos affectus observare necesse est, nec ostendisse sufficit, quid oporteat fieri, sed apprime, qui fieri possit, ut homines, sive affectu, sive ratione ducantur, jura tamen rata, fixaque habeant. Nam si imperii jura, sive libertas publica solo invalido legum auxilio nitatur, non tantum nulla ejus obtinendæ erit civibus securitas [...], sed etiam exitio erit.

[794] *Vide supra*, capítulo 2.2.2.

correspondente verbal "instituere". No contexto da obra espinosana, "instituere" assume a acepção genérica de "colocar" ou "estabelecer". Logo, "institutum" é simplesmente o que é *colocado*, ou *estabelecido*, seja em consequência directa da causalidade da natureza — "institutum naturae" (*TTP*, XVI), "naturae instituta" (*TP*, II, 18), "ex naturae instituto" (*TP*, II, 18) —, seja por intermédio duma sociedade política — "ex Civitatis instituto" (*TP*, III, 3)[795]. Ao referir-se às "regras da natureza de cada indivíduo" (*TTP*, XVI) pelo vocábulo "institutum", Espinosa parece estar a sinalizar que existe uma *continuidade funcional* entre a instituição natural e a instituição civil. E, de facto, se virmos bem, elas exercem funções idênticas: ambas enquadram a acção dentro de certos limites fixos, ambas "propõem" modelos operatórios eficazes, ambas optimizam o dispêndio de esforços, ambas organizam a relação dos homens ao mundo (físico e social), ambas são, em suma, formas imanentes que a vida — num caso, a vida do indivíduo; noutro, a vida em sociedade — se dá a si mesma para se preservar e se desenvolver tanto quanto possível.

Isto leva-nos a encarar sob um novo aspecto a tese espinosana de que o estado natural persiste no estado civil[796]. Para Hobbes, já o sabemos, a emergência do *statu civili* pressupõe o fim do *statu naturali*. Espinosa, pelo contrário, considera que o estado natural se mantém sempre intacto, e, o que é mais, considera que é dele que o organismo político tira o poder conservador e expansivo[797]. Nas palavras de R. Esposito, o estado civil já «não implica a negatividade do estado de natureza, mas radica nele, canalizando-lhe a potência para instituições capazes de salvaguardar a sua existência»[798]. Ora, do mesmo modo que o estado civil não extingue a potência natural — antes a coloca ao serviço da sociedade —, também não abole as instituições da natureza: limita-se a aperfeiçoá-las e a aumentar-lhes a eficácia. O que significa que, em última análise, as instituições políticas continuam ainda a ser *naturae instituta* (embora mais complexos, mais perfeitos e mais eficientes do que os que governam a vida no estado natural). Deixa, assim, de ter sentido pensar na ordem político-institucional como um dispositivo transcendente que obriga os homens a agir de maneira contrária à sua natureza. O papel das instituições não é reprimir nem modificar a natureza individual, mas sim oferecer-lhe as condições para que ela se afirme e desenvolva maximamente[799]. Algo que Espinosa enfatiza no capítulo XX do *TTP*: «[…] o seu fim último [da república] não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, *libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto*

795 M. Walther, "Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza: Eine kritische Theorie politischer Institutionen", in G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler & M. Walther (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaflichen Umbruch, Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Oplanden, Westdeutscher Verlag, 1990, p.253.
796 *Vide supra*, capítulo 2.1.3.
797 Cf. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p.162.
798 *Ibid.*, p.163.
799 D. P. Aurélio, *Imaginação e Poder*, cit., p.168.

possível, em segurança; isto é, *a fim de que ele preserve o melhor possível*, sem prejuízo para si ou para os outros, *o seu direito natural a existir e a agir*»[800].

4.2.3 A refracção institucional dos impulsos

O estado tem, pois, por finalidade reduzir ao máximo os constrangimentos que limitam o exercício do *jus naturae* individual. Sob este ponto de vista, pode dizer-se que o estado incrementa francamente a liberdade dos cidadãos. No entanto, a liberdade só se realiza em comum, ou seja, só se exerce em cooperação ou em conflito[801]; donde a necessidade dum *imperium*, ou poder, que harmonize a liberdade de cada indivíduo com a liberdade dos demais:

> Se os homens fossem por natureza constituídos de modo a que não desejassem senão o que a recta razão indica, com certeza que a sociedade não necessitaria de quaisquer leis [...]. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram o que lhes é útil, mas não pelo ditame da recta razão, antes arrastados pela concupiscência e as paixões [...] julgam úteis as coisas que desejam. *Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder* [*imperio*] *e a força* [*vi*]*, nem, por conseguinte, sem leis que moderem e coíbam a concupiscência e os desenfreados impulsos dos homens.*[802]

O termo "imperium" reveste, em Espinosa, vários sentidos, embora com diferenças e gradações amiúde quase imperceptíveis: tanto pode significar "Estado", na acepção de "autoridade sobre um território delimitado" (*TP*, VIII, 2; *TP*, VIII, 3; *TP*, VIII, 14; *TP*, IX, 13; etc.), como pode significar "aparelho administrativo" (*TP*, VI, 18; *TP*, VIII, 17; etc.), "regime político" (*TTP*, XVI; *TP*, VI, 2; *TP*, VII, 26; etc.), "governo imperial" (*TP*, VII, 14), "comando militar" (*TP*, VI, 10; *TP*, VIII, 9) ou ainda "soberania" (*TP*, II, 17; *TP*, III, 2; *TP*, VII, 14; etc.)[803]. Mas, no trecho acima citado, "imperio" tem o sentido puro de "poder", ou, mais especificamente, de "poder coercivo". Diz-nos o nosso autor que, sem a ameaça dessa coerção, os homens agiriam ao sabor exclusivo dos impulsos, e, por consequência, ninguém poderia exercer em segurança o seu *jus naturae*. Nessa medida, o "imperio" aparece como a própria condição da *societas*.

Para Espinosa, seria absurdo conceber a liberdade em termos duma absoluta auto-determinação, ou duma total ausência de constrangimento, como igualmente absurdo seria

---

[800] *TTP*, XX, G III, pp.240-241 (DPA, p.385), it. nosso: «(...) finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, & alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, & operandum absque suo, & alterius damno optime retineat».

[801] D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.393.

[802] *TTP*, V, G III, pp.73-74 (DPA, pp.196-197), it. nosso: «Jam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas [...]. Verum longe aliter cum humana natura constitutum est; omnes quidem suum utile quærunt, at minime ex sanæ rationis dictamine, sed perplurimum ex sola libidine, & animi affectibus abrepti [...] res appetunt, utilesque judicante. Hinc sit, ut nulla societas possit subsistere, absque imperio, & vi, & consequenter legibus, quæ hominum libidinem, atque effrænatum impetum moderentur, & cohibeant».

[803] Para uma análise aprofundada dos vários significados que "imperium" assume, particularmente no *TP*, consultar C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, pp.61-63.

pretender que o estado deve garantir semelhante liberdade aos súbditos. Livre, no sentido de determinado unicamente pela sua necessidade intrínseca, apenas Deus o é. Já os homens, quer no *statu naturali* quer no *statu civili*, são sempre determinados por causas externas. Ora, se o estado é incapaz de assegurar uma liberdade absoluta, não deixa de ser certo que, ao impor um *imperium* ou coacção geral sobre a colectividade, reduz a coacção particular sobre os indivíduos (isto é, reduz o grau de condicionamento externo a que está sujeita a sua potência de existir e agir). O que os torna não absolutamente livres mas, pelo menos, mais livres do que se vivessem na anarquia.

É claro que os homens só até certo ponto aceitam a coacção estatal: «a natureza humana [...] *não tolera ser totalmente coagida* e, como diz Séneca, o Trágico, os poderes violentos ninguém os aguenta por muito tempo» (*TTP*, V)[804]. Este o motivo pelo qual «as leis, qualquer que seja o Estado, devem ser instituídas [*institui*] de forma a que os homens se sintam constrangidos [*retineantur*], não tanto pelo medo como pela *esperança de algum bem* que desejam acima de tudo» (*TTP*, V)[805]. Esperança, segundo a definição apresentada na *Ethica*, é a "alegria inconstante" que nasce da imagem de algo que pode vir a acontecer — ou que pode ter acontecido —, mas de cuja ocorrência não estamos certos (*E* III P18 Sch II). "Conter pela esperança" significa, portanto, acenar aos cidadãos com a possibilidade de bens futuros — que tanto podem ser benefícios materiais (*TTP*, XVII; *TP*, II, 10; *TP*, IX, 14) como "honras do estado" (*TP*, X, 8) — no sentido de os induzir à obediência. Há, contudo, certos impulsos que nem pela esperança nem pelo medo se logram conter:

> Quem tudo quer fixar nas leis acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. *Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente de se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm.* Quanto males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e doutras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis proibi-las [*imperio legum prohiberi nequeunt*], apesar de realmente se tratar de vícios.[806]

Espinosa refere-se por diversas vezes a este conjunto de "vícios" que resistem a qualquer contenção directa[807]. Entende o autor que, pese embora as suas consequências negativas, é preferível tolerá-los a proibi-los. Isto porque a interdição só contribui para estimular o desejo do proibido, ou seja, só incentiva ainda mais os comportamentos viciosos que visa conter: «para evitar estes males [a busca de distinção pelo fausto e o luxo], muitos procuraram estabelecer leis sobre os gastos, mas em vão. [...] longe de refrearem os desejos

---

[804] *TTP*, V, G III, p.74 (DPA, p.196), it. nosso: «[...] non (...) humana natura patitur absolute se cogi, & ut Seneca Tragicus ait, violenta imperia nemo continuit diu [...]».
[805] *TTP*, V, G III, p.74 (DPA, p.196), it. nosso: «(...) leges in quocunque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu, quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur [...]».
[806] *TTP*, XX, G III, p.243 (DPA, p.387), it. nosso: «qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius, quam corriget. Quæ prohiberi nequeunt, necessario concedenda sunt, tametsi inde sæpe damnum sequatur. Quot enim mala ex luxu, invidia, avaritia, ebrietate, & aliis similibus oriuntur? feruntur tamen hæc, quia imperio legum prohiberi nequeunt, quamvis revera vitia sint [...]».
[807] Além do excerto citado, há pelo menos duas outras ocasiões em que Espinosa menciona os "vícios" em questão: *TP*, X, 4 e *TP*, X, 6.

e o apetite dos homens, muito pelo contrário, excitam-nos» (*TP*, X, 5)[808]. Todavia, os "legisladores" não estão condenados a assistir, impotentes, aos efeitos dissolventes desses vícios:

> [...] aqueles vícios que são comuns em tempo de paz, [...] *nunca devem ser proibidos directa, mas indirectamente*, quer dizer, lançando fundamentos do estado que façam, não que a maioria procure viver sabiamente, porque isso é impossível, mas que se conduza pelos *afectos que mais úteis sejam para a república*. Assim, deve mormente procurar-se que os ricos sejam, *se não parcos, pelo menos avaros*. Com efeito, não há dúvida de que, se este afecto da avareza, que é universal e constante, for alimentado pelo *desejo de glória*, a maioria dos homens colocará sem pejo o maior empenho em aumentar o que é seu, por forma a ter acesso às honras e a evitar a suprema vergonha.[809]

O que Espinosa aqui afirma é que os impulsos, ainda quando irreprimíveis, podem ser regulados. Como? Através de instituições que, por assim dizer, os "refractam", alterando a sua orientação original. Não se trata, repara-se, de substituir um impulso por outro — o exemplo aduzido indica exactamente isso, porquanto ambos os comportamentos em causa (esbanjamento e avareza) procedem do *desejo de distinção*. Tão-pouco se trata de extinguilos — o que define os "afectos viciosos" é a sua inextinguibilidade. Trata-se, sim, de promover uma prossecução modificada desses impulsos naturais; ou seja, trata-se de fazê-los passar por um "filtro institucional" que, ao inflectir-lhes o sentido espontâneo, restrinja (sem proibir) os efeitos negativos deles decorrentes. No caso exemplificativo que Espinosa apresenta, tal procedimento consiste em redireccionar a ambição (aristocrática, entenda-se) para a disputa de cargos e honras. Este redireccionamento tem dois resultados salutares: condiciona, dum modo indirecto, os gastos fúteis — visto que incentiva a procura da influência adquirida pela acumulação de riqueza —; põe a ambição ao serviço da sociedade, obrigando aqueles que ambicionam cargos (mas também aqueles que os detêm) a demonstrar dignidade e competência política, sob pena de verem comprometidas as suas aspirações. No fundo, portanto, o papel das instituições é ainda e sempre o mesmo: racionalizar, tanto quanto possível, os comportamentos naturalmente seguidos pelos cidadãos.

[808] *TP*, X, 5, G III, p.355 (DPA, pp.202-203): «Ad hæc mala vitandum multi conati sunt leges sumptuarias, condere, sed frustra. [...] hominum cupiditates, & libidinem frenent, quin contra easdem intendant [...]».
[809] *TP*, X, 6, G III, pp.355-356 (DPA, p.203), it. nosso: «[...] communia illa pacis vitia [...] nunquam directe, sed indirecte prohibenda esse, talia scilicet imperii fundamenta jaciendo, quibus fiat, ut plerique, non quidem sapienter vivere studeant (nam hoc impossibile est), sed ut iis ducantur affectibus, ex quibus Reipublicæ major sit utilitas. Atque adeo huic rei maxime studendum, ut divites si non parci, avari tamen sint. Nam non dubium est, quin, si hic avaritiæ affectus, qui universalis est, & constans, gloriæ cupidine foveatur, plerique rei suæ sine ignominia augendæ summum ponant studium, quo honores adipiscantur, & summum dedecus vitent».

4.3 A institucionalização da potência comum

4.3.1 *Potentia multitudinis* e *Potestas*

Até ao momento, concentrámo-nos na maneira como as instituições regulam o comportamento individual. Cabe agora focar a maneira como regulam a existência da colectividade política. Sabe-se que o estado se forma mediante o processo de identificação imaginária que Espinosa apoda de *affectuum imitatio*. Conforme visto anteriormente, é este "mimetismo afectivo" que leva múltiplos indivíduos a unirem-se (espontaneamente) numa única massa afectiva[810]. No entanto, se a dinâmica mimética fomenta afectos agregadores, também fomenta, em simultâneo, uma série de afectos conflituais (ódio, inveja, etc.) que, no limite, podem causar a desagregação do corpo social. Portanto, o mito da multidão concorde não passa disso mesmo: um mito. Na realidade, a *multitudo* é sempre atravessada por clivagens, atritos e dissensos internos. Daí que tenha de transferir — embora apenas em imaginação — a sua potência para uma *potestas* (para um "poder instituído", diríamos nós hoje) capaz de exprimi-la de modo unívoco, ou seja, capaz de conduzi-la "como que por uma só mente":

> [...] o direito do estado, ou dos *poderes soberanos* [*summarum potestatum*], não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela *potência* [*potentia*], não já de cada um, mas da *multidão*, que é *conduzida como que por uma só mente* [*quae una veluti mente ducitur*]; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale a sua potência.[811]

A expressão "summa potestas" (ou "summae potestates") tem, em Espinosa, um duplo significado: por vezes designa o conceito de "soberania" ou "poder soberano" (*TTP*, XVI; *TP*, VI, 5; *TP*, VII, 5; *TP*, VII, 25); outras vezes, como acontece aqui, designa o titular concreto da soberania, quer dizer, o indivíduo ou assembleia que efectivamente exercem o poder soberano (*TP*, I, 2; *TP*, III, 17; *TP*, IV, 4). Cabe à *summa potestas* a autoridade absoluta para definir e impor leis comuns, autoridade essa que deriva do facto de a sua vontade ser "tida por vontade de todos" (*TP*, III, 5). O "poder soberano" é, pois, um "expediente decisório" que a *multitudo* cria com vista a ordenar o turbilhão das múltiplas paixões, interesses e opiniões que continuamente a percorrem. Nessa medida, ele constitui condição necessária do estado civil (*TP*, III, 3): sem a existência duma instância que decide e legisla em nome da colectividade, não seria possível a um agregado de indivíduos, por grande que fosse a sua convergência afectiva, organizar-se em comunidade política.

---

[810] *Vide supra*, capítulo 2.2.2.

[811] *TP*, III, 2, G III, pp.284-285 (DPA, pp.93-94): «[...] imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse præter ipsum naturæ Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quæ una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est, quod sicuti unusquisque in statu natural, sic etiam totius imperii corpus, & mens tantum juris habet, quantum potentia valet [...]».

Se, em teoria, a *potestas* está isenta de restrições, sendo a sua situação equiparável à do homem no estado natural, na prática ela esbarra contra os limites que a *potentia multitudinis* lhe opõe. É certo que a *multitudo*, para adquirir forma, precisa dum "poder soberano" que a conduza *quae una veluti mente*. É também certo que a *multitudo*, visto imaginar ter cedido o seu direito à *summa potestas*, toma-a como mais poderosa, e, em virtude disso, julga-se obrigada a obedecer-lhe. Mas o poder, lembremos, não é totalmente transferido para o soberano: os súbditos conservam sempre uma parte da sua potência, potência esta que se oporá a quaisquer forças contrárias (incluindo, claro, a do próprio soberano). Pelo conseguinte, a *potentia multitudinis* exprime-se ao mesmo tempo *através* da *potestas* e *contra* a *potestas*, numa oposição que vai da simples crítica, passando pela desobediência, até ao levantamento insurreccional. Semelhante oposição não finda nunca, porque ela é intrínseca à *potentia multitudinis*: por um lado, a potência multitudinária desdobra-se necessariamente em *summa potestas*, a qual tende sempre a apropriar-se ou abusar do seu poder público (o poder de legislar e decidir em nome de todos); por outro, desdobra-se em resistência à lei, impedindo o soberano (ou assembleia soberana) de a fixar em definitivo[812].

Isto posto, não tem cabimento pensar a *potentia multitudinis* como um sujeito constituinte, no sentido habitual do termo. É A. Tosel quem o anota: «a potência [da multidão] não se confunde nem com a dos súbditos, nem com a do governo; ela é um sistema de relações que implica, no seu percurso em elipse, o duplo foco que constituem a actividade da potência da massa e a do poder estatal. *O soberano perde toda a sua figuração subjectiva*. Ele é o circuito das relações massa-poder enquanto processo que não pode estabilizar-se a não ser como processo de institucionalização da potência comum»[813]. Ou seja, contrariamente ao que ocorre no contratualismo — mas também no constitucionalismo moderno —, onde a lei dimana da vontade dum sujeito político concreto (o povo, a nação, etc.), em Espinosa a lei reenvia para um autor indeterminado (e indeterminável), cuja identidade se dilui na dinâmica opositiva da *potentia multitudinis*. Sem dúvida, há pontos de convergência entre as forças que compõem a potência multitudinária; todavia, essa convergência, ou, se quisermos, esse consenso, é sempre *parcial* (visto que se faz invariavelmente acompanhar por dissensos) e *provisório* (visto que está sujeito a constantes modificações). Portanto, não só não existe um personificador claro da vontade constituinte como nem sequer existe, em rigor, uma tal vontade.

Mas se assim é, se o conflito é imanente à massa, não se lhe podendo, por isso, atribuir qualquer género de vontade unitária, e se, mesmo depois de instaurado o estado civil, esse conflito persiste contra e à margem da *potestas*, como consegue a sociedade manter um

[812] D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.63.
[813] A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp.259-260, it. nosso.

nível mínimo de coesão e consistência? A resposta dá-no-la A. Tosel no excerto há pouco citado: *graças às instituições*. São, de facto, as instituições que lhe asseguram a continuidade dum substrato, ou fundo comum, para além das suas divisões, divergências e dissídios internos. Ressaltemos que por "instituições" deve entender-se aqui não só os órgãos políticos em sentido estrito, mas também, como observa D. P. Aurélio, todos os «costumes, direitos consuetudinários, linguagens e símbolos partilhados»[814], isto é, todos os elementos que compõem aquilo que vulgarmente chamamos de "cultura". Mediante as instituições, escreve ainda o mesmo autor, «a *potestas* tende a tornar-se impessoal, diluindo-se o poder numa teia de razões e de interesses [...]. Mas tende igualmente a tornar-se intemporal, já por incorporar nas decisões a experiência e a memória comuns, encadeando assim o presente no passado, já por evitar, na medida em que "as instituições não morrem", o vazio de poder e os respectivos custos»[815]. Deste modo, as instituições funcionam como mecanismos de auto-regulação da *potentia multitudinis*, os quais ela produz e reproduz *cegamente* no processo do seu próprio desenvolvimento.

4.3.2 A *mens communis* como "lugar vazio do poder"

Ressalve-se: ao dizermos que a *potentia multitudinis* se regula a si mesma, não queremos dizer que esteja absolutamente livre de *mediação*. Queremos sim dizer que a sua actividade é mediada de modo anónimo, difuso, irreflexivo, sem que essa mediação seja incumbência de um indivíduo ou grupo particular. Autores há, porém, que sustentam que a mediação não tem qualquer lugar no pensamento político espinosano. É o caso de A. Negri: «Em Espinosa não há começo [...], mas também *não há sinal de mediação*»[816]. Politicamente falando, tal significa, segundo Negri, que a *potentia multitudinis* se afirma sempre "contra o poder"[817] (nunca *através* dele), e que a única soberania possível é a soberania democrática[818]. Soberania entendida não como exercício pontual dum direito, mas como expressão *imediata*, contínua, da "inexaurível produtividade da prática constitutiva"[819]: «O *imperium democraticum*, na medida em que é *omnino absolutum*, [...] não está limitado por nenhuma Constituição (leia-se, Constituição política positiva): transcende-a sempre dinamicamente [...]. O *imperium democraticum* é um "poder constituinte"»[820].

[814] D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.288.
[815] *Ibid.*, p.270.
[816] A. Negri, "L'anomalia selvaggia. Potere e potenza in Baruch Spinoza", in *Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 2006, p.84, it. nosso.
[817] *Ibid.*, p.242.
[818] *Ibid.*, "Postfazione", p.393.
[819] *Id.*, "Spinoza Sovversivo", in *ibid.*, p.389.
[820] *Ibid.*

Embora defensável, esta leitura (conforme tem sido amiúde apontado) apresenta várias dificuldades. Primeiro, postula uma oposição total entre *potentia* e *potestas*, ignorando que a potência se afirma simultaneamente contra e *através* do poder institucional[821]. Depois, parte do pressuposto de que a instituições constituem potências autónomas quando, na verdade, elas são mecanismos decisórios/reguladores imanentes à própria *multitudinis potentia*[822]. Finalmente, concebe o *imperium democraticum* como a expressão imediata, ilimitada, dum poder constituinte[823] inexaurível, esquecendo — na certeira observação de D. P. Aurélio — que «o *imperium* é sempre a "potência da multidão conduzida como que por uma só mente"», e que «em qualquer Estado, em qualquer regime, *existe sempre um operador que realiza e actualiza essa unificação da mente da multidão*»[824]; mas esquecendo também que, ao contrário do "poder constituinte" moderno, que é um poder consensual, originado na vontade concorde do "povo", a potência multitudinária é uma potência intrinsecamente conflitual[825] — não só porque está em permanente conflito com a *potestas*, senão porque está dividida, no seu próprio interior, em múltiplas forças antagónicas.

É certo, como bem viu Negri, que *potentia multitudinis* e poder constituinte têm em comum uma inesgotável operosidade transformadora, quer dizer, uma inesgotável capacidade para criar e reconfigurar a ordem política. A diferença é que enquanto o poder constituinte transforma o "objecto constituído" sem ser por ele transformado, a *potentia multitudinis* consiste num processo *instituinte* em que "sujeito" e "objecto" se transformam reciprocamente — usamos, de propósito, o termo "instituinte" para distinguir este processo do processo "constituinte". Se a democracia se apresenta como o melhor dos regimes, é justamente por ser o que melhor se adapta a semelhante dinâmica transformadora. Com efeito, numa democracia ninguém pode monopolizar o poder. A "mens communis", isto é,

---

821 Cf. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., p.161.

822 Cf. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., pp.328-329; A. S. Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, cit., p.133.

823 Na obra *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Negri aprofunda esta analogia entre a multidão espinosana e o conceito de poder constituinte: «O movimento do poder constituinte é infatigável [...]. Mas o poder constituinte vive nesta crise contínua, impulsionando o seu próprio devir. [...] A história da constituição do político é aqui [em Espinosa] sustentada pela imparável e progressiva expansão da *cupiditas*, que é a força determinante da constituição do social, determinada na formação de instituições políticas que resultam do entrelaçamento das singularidades da multidão, e que são superadas e exaltadas pela absolutez da síntese democrática. Trata-se do momento da interpretação plena da soberania e da vontade de todos», A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, cit., p.304.

824 D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes*, cit., p.397, it. nosso.

825 Seguimos aqui a opinião expressa por F. Del Lucchese no artigo "Spinoza and Constituent Power": «[...] um povo que, enquanto sujeito absoluto, quer e determina livremente o que quer, impondo uma forma legal à matéria das relações sociais. Nada disso existe na filosofia de Espinosa. A vontade não muda de natureza na transição da esfera individual para a colectiva: a *multitudinis voluntas* só aparece uma vez no *Tratado Político* e Espinosa não lhe devota especial atenção, ligando-a não ao poder constituinte, mas ao poder executivo (*TP*, VII, 25). [...] Contra a quimera da vontade [...], Espinosa privilegia um entretecimento mais complexo de razão e desejo. Um desejo que, *não obstante o mito da unidade e da homogeneidade*, começa a revelar o que permaneceu oculto nas construções modernas do poder constituinte, a saber, *a sua dimensão polémica e conflitual*», F. Del Lucchese, "Spinoza and Constituent Power", cit., p.192.

o lugar a partir do qual se impõem as normas comuns, permanece aí como que "vazio"[826], subtraindo-se a qualquer tentativa de ocupação definitiva. É em seu torno que se travam os conflitos. É em seu nome que se enunciam as diversas interpretações concorrentes do interesse público[827]. Mas tal interesse, na realidade, não existe. Ou antes: só existe na medida em que determinada força social, ou determinada corrente de opinião, se torna hegemónica, materializando em leis o entendimento que dele tem. Por mais consolidada, porém, que uma ordem política pareça, ela há-de ser inevitavelmente transformada ou subvertida pela dinâmica da potência multitudinária. Isto porque a *potentia multitudinis*, no dizer de Tosel, é um «processo infinito. Não se subjectiva nem na multidão nem nas formas de poder; circula por todo o lado. Está em todo o lado e em lado nenhum»[828]. Ora, a despeito de a democracia ser o regime que melhor exprime, institucionalmente, essa constante circulação da potência comum, esta ocorre, como veremos adiante, em todos os tipos de regime.

[826] Referimo-nos aqui, obviamente, à já mencionada concepção lefortiana de "lugar vazio do poder". *Vide supra*, parte I, capítulo 5.2.1.
[827] A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p.260.
[828] *Ibid*., p.261.

5. Configurações institucionais

5.1 *Optimus imperii statu*

Embora não seja essa a estrutura formal da obra, o *TP* pode ser dividido em duas secções distintas: a primeira secção, que vai do capítulo I ao capítulo V, trata da constituição genérica da "multitudinis potentia sive imperium"; a segunda secção, que vai do capítulo VI ao capítulo XI, trata das formas particulares que o estado assume. Tradicionalmente, o estudo das diferentes formas estatais estava subordinado à questão do "melhor regime". É ainda no âmbito deste velho debate que Hobbes, por exemplo, apresenta a sua defesa da monarquia[829]. Ora, Espinosa não está tanto interessado em fazer uma análise comparativa dos vários géneros de estado, mas sim — como explica no parágrafo 1 do capítulo V, que é uma espécie de capítulo-charneira entre as duas secções referidas —, em determinar a "melhor situação para cada estado" (*optimo cujuscunque imperii statu*):

> [...] mostrámos que o homem está *maximamente sob jurisdição de si próprio* [*maxime sui juris esse*] quando se conduz pela razão e, por consequência [...], está maximamente sob jurisdição de si própria e é maximamente potente [*maxime potentem, maximeque sui juris esse*] aquela cidade que está fundada na razão e por ela é dirigida. Como, porém, a melhor regra de vida [*optima vivendi ratio*] para se manter tanto quanto possível a si mesmo é aquela que é instituída pelo que a razão prescreve, segue-se que o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem estando maximamente sob jurisdição de si próprios. Com efeito, não afirmamos ser feito da melhor maneira tudo aquilo que dizemos ser feito segundo o direito: [...] uma coisa é mandar e cuidar da república *segundo o direito*, outra é mandar *da melhor maneira* e governar da melhor maneira a república. E uma vez que já tratámos genericamente do direito de cada cidade, é altura de tratarmos da *melhor situação para cada estado* [*optimo cujuscunque imperii statu*].[830]

Tal como já o fizera em *TP*, III, 7, Espinosa aplica aqui a noção de *sui juris* à *Civitas* no seu todo. Lembremos que, para o filósofo, um indivíduo está *sob jurisdição de si próprio* quando é senhor absoluto do comando das próprias acções, ou seja, quando "vive segundo o próprio engenho" (*TP*, II, 9). Conseguintemente, uma cidade *sui juris* será uma cidade onde todos os cidadãos participam nas decisões políticas, quer dizer, onde a soberania pertence a uma assembleia "composta pela multidão comum" (*TP*, II, 17). Algo que, claro está, só acontece em democracia, único estado *omnino absolutum*. Contudo, a democracia

[829] *Vide* Hobbes, *Leviathan*, XIX.

[830] *TP*, V, 1, G III, pp.294-295 (DPA, pp.111-112), it. nosso: «[...] ostendimus hominem tum maxime sui juris esse, quando maxime ratione ducitur, & consequenter [...] Civitatem illam maxime potentem, maximeque sui juris esse, quæ ratione fundatur, & dirigitur. Cum autem optima vivendi ratio ad sese, quantum fieri potest, conservandum ea sit, quæ ex præscripto rationis instituitur; sequitur ergo id omne optimum esse, quod homo, vel Civitas agit, quatenus maxime sui juris est. Nam non id omne, quod jure fieri dicimus, optime fieri affirmamus: [...] aliud est jure imperare, & Reipublicæ curam habere, aliud optime imperare, & Rempublicam optime gubernare. Postquam itaque de jure cujuscunque Civitatis in genere egimus, tempus est, ut de optimo cujuscunque imperii statu agamus».

nem sempre é viável: «uma multidão que se habituou a outra forma de estado não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o estado e mudar toda a sua arquitectura» (*TP*, VII, 26)[831]. A forma concreta do corpo político impõe-se, pois, como um dado de facto que nenhuma engenharia institucional pode alterar, sob pena de demolir por completo o edifício do estado. O que não significa, no entanto, que não seja possível idear estratégias para *optimizar* as *Civitates* existentes, tornando-as maximamente *sui juris*, sem com isso lhes perverter o princípio constitucional. Que critérios devem nortear essa optimização?

> Qual seja, porém, a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que *o melhor estado* [*imperium optimum*] *é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos* [*jura*] *se conservam inviolados*. É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súbditos quanto à *má situação do estado*. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, os afectos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, consequentemente, *não manter o direito de cidade absoluto*.[832]

A optimização do estado deve, pois, estar orientada para dois objectivos correlacionados: a salvaguarda da paz (interna/externa), e a salvaguarda dos "jura fundamentalia". Objectivos estes cuja obtenção requer, por parte dos "legisladores", um diagnóstico acurado das falhas estruturais que cada regime apresenta (ou tende a apresentar). De facto, visto que a natureza humana é igual em todo o lado, as revoltas, as guerras e as violações das leis têm de atribuir-se à "má situação do estado", isto é, às contradições ou disfunções intrínsecas à estrutura organizativa do *imperium*, e não aos "vícios" dos indivíduos que sob ele vivem[833]. Como corrigir tais disfunções? Através do estabelecimento dum complexo de instituições, regras e procedimentos que, pelo mero jogo do seu funcionamento articulado, assegurem a concórdia entre os cidadãos, e, com ela, a manutenção de um "direito de cidade" (tanto quanto possível) "absoluto".

Evidentemente, quando Espinosa fala do "melhor estado" (*imperium optimum*), o autor está a pensar num ordenamento político inédito. Ele próprio, aliás, o declara: «[…]

---

[831] *TP*, VII, 26, G III, p.319 (DPA, p.148): «[…] multitudo, quæ alii imperii formæ assuevit, non poterit sine magno eversionis periculo totius imperii recepta fundamenta evellere, & totius imperii fabricam mutare». Voltaremos a esta questão mais à frente.

[832] *TP*, V, 2, G III, p.295 (DPA, p.112), it. nosso: «Qualis autem optimus cujuscunque imperii optimus sit status, facile ex fine status civilis cognoscitur: qui scilicet nullus alius est, quam pax, vitæque securitas. Ac proinde illud imperium optimum est, ubi homines concorditer vitam transigunt, & cujus jura inviolata servantur. Nam certum est, quod seditiones, bella, legumque contemptio, sive violatio non tam subditorum malitiæ, quam pravo imperii statui imputanda sunt. Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt. Hominum præterea naturales affectus ubique iidem sunt; si itaque in una Civitate malitia magis regnat, pluraque peccata committuntur, quam in alia, certum est, id ex eo oriri, quod talis Civitas non satis concordiæ providerit, nec jura satis prudenter instituerit, & consequenter neque Jus Civitatis absolutum obtinuerit».

[833] Espinosa comunga, portanto, da opinião maquiaveliana de que os homens não nascem "bons", ou "civilizados": "são as leis que os fazem bons" (*D*, I, 3).

ainda que nenhum estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do estado monárquico [...]» (*TP*, VII, 30)[834]. Daqui se vê que, efectivamente, Espinosa idealiza "modelos institucionais" até então nunca aplicados; mas vê-se também que esses modelos, longe de constituírem puras hipóteses teóricas, ou utopias desligadas da realidade, são produto de uma análise informada pela experiência, designadamente, a experiência histórica da República Holandesa. Ora, se Espinosa se esforça por dar "sustentação empírica" às propostas avançadas na "segunda secção" do *TP*, é porque pretende (embora nunca o diga) que elas sejam encaradas como soluções viáveis para os problemas que afectavam, ou poderiam vir a afectar, as Províncias Unidas daquele tempo.

Note-se que, à época, a República Holandesa atravessava um período de crise e divisão política: de um lado, encontravam-se os "Regentes", partido da burguesia comercial e do regime oligárquico vigorante; do outro, os "Orangistas", partido que congregava parte da nobreza e do povo, e que pretendia que o *Stadholder* ganhasse um estatuto quase real. Por norma, o *Stadholder* era um mero funcionário dos Estados da província (ou províncias) onde exercia funções. Todavia, em Abril de 1674, e mercê dos seus triunfos militares durante a Terceira Guerra Anglo-Holandesa, Guilherme III será nomeado *Stadholder* vitalício e hereditário. No início do ano seguinte, para grande choque de Amsterdão e de outras grandes cidades, os Estados da Guéldria oferecem-lhe o título de "Duque", título que lhe garantiria, na prática, a soberania daquela região[835]. Perante a forte oposição que a proposta suscitou, o príncipe de Orange viu-se, no entanto, obrigado a recusar tal dignidade, numa cedência que foi vista como um claro sinal de fraqueza[836]. A partir daí, a sua influência decairá progressivamente[837], a ponto de, em 1676 (data em que se julga ter Espinosa começado a redigir o *TP*[838]), a probabilidade dum golpe monárquico parecer muito baixa; mas não tão baixa que fosse inteiramente descurável.

Esta a encruzilhada histórica que serve de pano de fundo à reflexão espinosana sobre o *imperium optimum*. Uma reflexão preocupada em descobrir a "melhor" configuração dos vários géneros de governo — correspondentes às várias tendências descortináveis no horizonte político neerlandês daquele tempo —, mas que evita cair no dogmatismo: «E, para além destas, podem excogitar-se, em qualquer estado, outras medidas consentâneas com a

[834] *TP*, VII, 30, G III, p.321 (DPA, p.151), it. nosso: «[...] quamvis nullum, quod sciam, imperium his omnibus, quas diximus, conditionibus institutum fuerit, poterimus tamen ipsa etiam experientia ostendere, hanc Monarchici imperii formam optimam esse [...]».
[835] Cf. J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp.814-815
[836] *Ibid.*, pp.816-817.
[837] *Ibid.*, p.818
[838] *Vide* S. Nadler, *Spinoza: A Life*, cit., p.398.

natureza do lugar e o engenho da nação [...]» (*TP*, X, VII)[839]. Espinosa não afirma, portanto, que um estado *só* funcionará se receber um dos diferentes modelos expostos no *TP*; ele apenas afirma, e demonstra, *more geometrico*, que *se* forem implementados, o estado funcionará da melhor maneira possível[840]. No que se segue, procuramos dar uma visão sumária desses modelos, identificando as suas principais características e os problemas que visam resolver. Dada a incompletude do capítulo XI, dedicado à democracia, deixamos de parte as (escassas) observações que Espinosa faz acerca do sistema democrático, e discutiremos somente os dois outros sistemas: monárquico e aristocrático.

5.2 Monarquia

5.2.1 Órgãos governativos

Como dissemos, apesar do fracasso da intentona de Guilherme III, o espectro monárquico continuava ainda a pairar sobre a República Holandesa. Ciente disto, Espinosa procura conceber a "melhor situação" para uma possível futura monarquia. Que forma assumiria tal estado? Deveria ele ser uma monarquia absoluta, semelhante à que então existia em França, onde todos os poderes se encontravam concentrados na pessoa do rei; ou, pelo contrário, deveria ele tomar a forma de uma "monarquia constitucional", limitada, como a que viria a surgir em Inglaterra, anos mais tarde, com a *Glorious Revolution*. Espinosa prefere claramente o segundo modelo. Por que motivo? Porque, conforme declara em *TP*, VII, 1, os reis «não são deuses, mas homens que se deixam muitas vezes apanhar pelo canto das sereias. Se, por conseguinte, dependesse tudo da vontade inconstante de um só, nada estaria fixo»[841]. Daí que um *imperium Monarchicum*, para ser estável, deva apoiar-se num conjunto de *jura* (ou *fundamenta*) firmes que nem o próprio rei poderá abolir: «[...] com efeito, os *fundamentos do estado* [*imperii fundamentis*] devem ser tidos como *decretos eternos do rei*, de tal maneira que os seus funcionários lhe obedecerão completamente se, quando ele der alguma ordem que repugne aos fundamentos do estado, se negarem a executar o que ele mandou» (*TP*, VII, 1)[842].

Espinosa sabe, contudo, que nunca existiu (nem nunca existirá) uma verdadeira monarquia absoluta, isto é, uma monarquia onde o monarca controla, sozinho, a totalidade do aparelho estatal. Na realidade os reis, como os demais mortais, têm uma potência finita,

[839] *TP*, X, VII, G III, p.356 (DPA, p.204): «Et præter hæc alia in quocunque imperio cum natura loci, & gentis ingenio consentanea excogitari possunt [...]».
[840] A. Matheron, "Passions et institutions selon Spinoza", cit., p.151.
[841] *TP*, VII, 1, G III, p.308 (DPA, p.132): «Reges [...] non Dii, sed homines sunt, qui Syrenum capiuntur sæpe cantu. Si igitur omnia ab inconstanti unius voluntate penderent, nihil fixum esset».
[842] *TP*, VII, 1, G III, p.307 (DPA, p.131), it. nosso: «[...] nam fundamenta imperii veluti Regis æterna decreta habenda sunt, adeo ut ejus ministri ei omnino obediant, si, quando aliquid imperat, quod imperii fundamentis repugnat, mandata exequi velle negent».

pelo que governam sempre com a ajuda de "comandantes", "conselheiros", "amigos", e todos aqueles que, duma ou doutra maneira, lhe são próximos (*TP*, VI, 5). Quer dizer que o regime «que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas *tácito*, e por isso mesmo *péssimo*» (*TP*, VI, 5)[843]. Numa monarquia deste género, o rei não passa dum mero joguete: embora julgue mandar, quem manda de facto são as "forças ocultas" que gravitam e lutam em seu torno. O que, além de causar uma constante instabilidade política, solapa a base de apoio, ou consentimento, no qual se funda a própria *potestas* monárquica, pois o rei, ao invés de servir o interesse público, servirá apenas interesses privados. Como impedir que a monarquia se torne numa aristocracia dissimulada? Noutros termos: como assegurar que o monarca é, e se mantém, efectivamente soberano? Para tal, segundo Espinosa, «é necessário lançar fundamentos firmes [...] dos quais resulte a segurança do monarca e a paz da multidão, de tal modo que *o monarca esteja tanto mais sob jurisdição de si próprio* [*maxime sui juris sit*] *quanto mais atender à salvação da multidão*» (*TP*, VI, 8)[844]. Que *fundamenta* são esses?

Em primeiro lugar, dado que ninguém suporta sozinho o peso imenso da governação, convém estabelecer um conselho encarregado de assistir ao monarca no exercício das suas funções. Esta assembleia, frise-se, terá um poder meramente *consultivo*: o conselho deliberará, votará e comunicará os pareceres que considera mais convenientes ao "bem público"[845], mas a última palavra caberá sempre ao rei[846]. Intermediário único entre cidadãos e monarca, o conselho deve ser visto como os "sentidos externos" ou "corpo" da *Civitas*, «através da qual a mente [isto é, o soberano] concebe a situação da cidade e faz aquilo que decide que é o melhor para si» (*TP*, VI, 19)[847]. Como garantir, porém, a justeza dos pareceres emitidos pelos conselheiros reais? Instituindo um *procedimento de selecção* que maximize a representatividade da assembleia. Os seus membros serão, assim, escolhidos entre "famílias" provenientes de todas as regiões[848] e classes sociais[849], de molde que obtenha mais votos «aquilo que for do interesse da maior parte dos súbditos» (*TP*, VII, 4)[850]. Mas a esta regra, de ordem geral, acrescem outras mais específicas. O conselho deverá compor-se, pelo menos, de mil e oitocentos membros[851], por forma a reduzir o risco de

[843] *TP*, VI, 5, G III, p.298 (DPA, p.117), it. nosso: «[...] imperium, quod absolute Monarchicum esse creditur, sit revera in praxi Aristocraticum, non quidem manifestum; sed latens, & propterea pessimum».
[844] *TP*, VI, 8, G III, p.299 (DPA, p.118), it. nosso: «(...) fundamenta jacere firma [...] ex quibus Monarchæ securitas, & multitudini pax sequatur; ac proinde, ut Monarcha tum maxime sui juris sit, cum maxime multitudinis saluti consulit».
[845] *TP*, VI, 17.
[846] *TP*, VI, 25.
[847] *TP*, VI, 19, G III, p.302 (DPA, p.122): «[...] per quod mens Civitatis statum concipit, & per quod mens id agit, quod sibi optimum esse decernit».
[848] *TP*, VI, 11.
[849] *TP*, VII, 4.
[850] *TP*, VII, 4, G III, p.309 (DPA, p.134): «[...] id majori subditorum parti utile erit, quod in hoc Concilio plurima habuerit suffragia».
[851] *TP*, VI, 15.

corrupção[852]. Cada família pode propor até cinco candidatos[853], com no mínimo cinquenta anos, devendo um dos candidatos propostos ser jurista[854]. Deste modo, assegurar-se-á que os membros do conselho têm suficiente experiência e conhecimento para o cargo que vão desempenhar. Finalmente, cumpre que os conselheiros tenham um mandato máximo de cinco anos, sendo obrigatória a renovação anual de uma parte deles[855], porquanto, caso contrário, haveria sempre o perigo de abusarem do seu estatuto[856].

A assembleia reunir-se-á em sessão plenária, no mínimo, quatro vezes ao ano, «para exigir contas da administração do estado aos funcionários, conhecer o estado das coisas e ver se além disso há mais alguma coisa a decidir» (*TP*, VI, 24)[857]. No final de cada sessão, comunicar-se-á ao rei o resultado das deliberações efectuadas. Se não se chegar a um parecer unânime, apresentar-se-lhe-ão as propostas que obtiverem pelo menos cem votos[858]. O rei terá, então, o direito de escolher, autonomamente, aquela que julgar mais adequada, mas nunca poderá decidir «contra a mente de todo o conselho» (*TP*, VII, 5)[859]: visto que é impossível que algum aspecto da matéria discutida escape a um tão grande número de indivíduos; e visto que, por conseguinte, a melhor solução, ou seja, a que melhor atende à *salus populi*, há-de encontrar-se entre as várias propostas avançadas pela assembleia, decidir algo contrário a todas elas seria violar a lei suprema, ou supremo direito do rei, que é a *salvação do povo*[860].

Uma vez decididas as medidas a adoptar, competirá também ao conselho *levá-las a efeito*[861]. Contudo, como é impraticável que um tão grande número de indivíduos se ocupe em permanência da administração pública, devem eleger-se cinquenta conselheiros para tratar dos assuntos correntes entre as sessões plenárias[862]. Este comité reunir-se-á diariamente num local próximo da residência real, tendo a seu cargo a gestão do erário, o planeamento de obras defensivas, e todas as demais funções do magno conselho, «salvo não poderem tratar de assuntos novos sobre os quais nada está estabelecido» (*TP*, VI, 24)[863]. Ora, além do poder consultivo e executivo, o *Concilio* terá ainda um *poder de controlo*: caber-lhe-á defender os direitos fundamentais do reino[864]; fiscalizar a legalidade e

[852] *TP*, VII, 9.
[853] *TP*, VI, 15.
[854] *TP*, VI, 16.
[855] *TP*, VI, 15.
[856] *TP*, VII, 13.
[857] *TP*, VI, 24, G III, p.303 (DPA, p.123): «[…] rationem administrationis imperii a ministris exigent, ut rerum statum noscant, & si quid præterea statuendum sit, videant».
[858] *TP*, VI, 25.
[859] *TP*, VII, 5, G III, p.310 (DPA, p.135): «[…] non autem contra totius Concilii mentem quicquam decernere […]».
[860] *TP*, VII, 5.
[861] *TP*, VI, 18.
[862] *TP*, VI, 24.
[863] *TP*, VI, 24, G III, p.303 (DPA, p.124): «[…] præterquam illud, quod de rebus novis, de quibus nihil decretum est, consulere non possint».
[864] *TP*, VI, 17.

imparcialidade das sentenças proferidas pelos juízes[865]; vigiar as despesas da corte[866] e dos embaixadores[867]; caber-lhe-á igualmente supervisionar a educação dos filhos do rei[868]; controlar a licitude do matrimónio real[869] e, por último, garantir o cumprimento das regras de sucessão ao trono[870].

5.2.2 Sistema militar e regime de propriedade

Partindo da convicção de que uma monarquia, para ser estável, deve assentar em *fundamenta* inamovíveis, e de que o monarca, para manter-se soberano, deve atender à salvação da multidão, Espinosa arquitecta, como vimos, um complexo sistema de órgãos governativos cuja função é, por um lado, salvaguardar os fundamentos estatais e, por outro, oferecer ao rei a possibilidade de governar conforme os "interesses da maior parte dos súbditos". O problema é que esses órgãos, por si sós, não têm suficiente força impositiva. A fim de garantir que o monarca, uma vez inteirado das opiniões expressas em conselho, obedecerá de facto à vontade maioritária, deve haver um exército popular capaz, se necessário, de obrigá-lo a tal[871].

Semelhante "militia" formar-se-á «*apenas por cidadãos*, sem exceptuar nenhum, e por mais ninguém, de maneira que todos tenham de ter armas e ninguém seja admitido no número dos cidadãos a não ser depois de ter preparação militar e se comprometer a exercitá-la em determinadas alturas do ano» (*TP*, VI, 10)[872]. Em vez de um exército profissional, composto por mercenários, teríamos, portanto, um exército cívico, composto pelos mesmos indivíduos que ocupam (ou podem vir a ocupar) os órgãos governativos da *Civitas*[873]. Cada família constituirá a sua própria *militia*, dividida em coortes e legiões, com chefes vitalícios[874]. Todavia, só em caso de guerra poderá eleger-se um comandante supremo, e apenas por um ano, sem possibilidade de reeleição[875]. É que, como ensina a história sagrada e profana, ninguém deve comandar o exército tempo suficiente para adquirir "glória militar", para se sobrepor ao monarca, ou para comprar a lealdade dos militares «através da liberalidade e das restantes artes, habituais nos chefes, com que estes

[865] *TP*, VI, 26.
[866] *TP*, VI, 34.
[867] *TP*, VI, 33.
[868] *TP*, VI, 20.
[869] *TP*, VI, 36.
[870] *TP*, VI, 37.
[871] *TP*, VII, 11.
[872] *TP*, VI, 10, G III, pp.299-300 (DPA, p.119), it. nosso: «Militia ex solis civibus, nullo excepto, formanda est, & ex nullis aliis; atque adeo omnes arma habere teneantur, & nullus in civium numerum recipiatur, nisi postquam exercitium militare didicerit, illudque signatis anni temporibus exercere pollicitus fuerit».
[873] A proposta de constituição dum "exército cívico" tem subjacente uma crítica à organização militar holandesa, cuja excessiva dependência de mercenários contribuiu, decisivamente, para a derrota frente à França em 1672.
[874] *TP*, VI, 10.
[875] *TP*, VI, 10.

buscam a servidão para os outros e o mando para si» (*TP*, VII, 17)[876]. Ainda com o mesmo objectivo de prevenir o aparecimento dum César, os comandantes devem ser eleitos de entre os conselheiros ou ex-conselheiros reais, ou seja, de entre homens que, pela sua idade avançada, tenderão a preferir a segurança ao aventureirismo[877].

Durante os períodos de paz, os membros do exército não deverão receber qualquer salário. Em tempo de guerra, pelo contrário, deverá estabelecer-se um estipêndio diário, mas só terão direito a ele os solados que vivam do seu trabalho quotidiano. Quanto aos chefes e oficiais das coortes, não devem obter nenhum proveito além dos despojos dos inimigos[878]. A "maior recompensa do exército", diz-nos Espinosa, é a "liberdade" (*TP*, VII, 22)[879] — ou seja, a possibilidade de permanecer, o máximo possível, sob a jurisdição de si próprio. Se assim não fosse, quer dizer, se os soldados se movessem pela procura do lucro (que é o que inevitavelmente ocorre quando se profissionalizam), a *militia* deixaria de ser um factor de estabilidade, para passar a ser um factor de instabilidade, confusão e anarquia. Ademais, se o exército se compusesse exclusivamente de militares profissionais, o conselho seria menos sensível às consequências negativas da guerra: mas visto que todos os cidadãos, sem exceptuar nenhum, terão de cumprir serviço militar, a maioria do conselho empenhar-se-á em manter a paz, pois «os seus filhos e parentes, que se dedicam aos cuidados domésticos, serão obrigados a dedicar-se às armas e a ir como soldados para a guerra, de onde nada poderão trazer para casa a não ser vãs cicatrizes» (*TP*, VII, 7)[880].

A fim de salvaguardar a paz e a unidade social, seria também indispensável, segundo Espinosa, *extinguir a propriedade imobiliária*[881]. De facto, as sociedades — como a França do séc. XVII — onde determinada elite detém, perpétua e hereditariamente, a maior parte da terra, vivendo em exclusivo de rendas fundiárias, tendem a ser sociedades mais atomizadas e desunidas: cada um se preocupa apenas com o seu pedaço de terra, sem nunca estabelecer relações além do círculo dos que lhe são próximos. Ora, se os campos, o solo e, se possível, também as casas fossem nacionalizadas, tornando-se propriedade do soberano[882], todos os cidadãos se veriam forçados a viver de actividades comerciais, e isto, por sua vez, levá-los-ia necessariamente a estreitar laços[883]. Como A. Matheron faz notar, "nacionalização não significa, aqui, colectivização"[884]: o monarca arrendará a terra aos

[876] *TP*, VII, 17, G III, p.315 (DPA, p.142): «[…] liberalitate, & reliquis artibus, ducibus assuetis, quibus alienum servitium, & sibi dominationem quærunt». Há neste passo uma clara referência a Guilherme III, o qual, mercê da popularidade que adquiriu enquanto líder militar, esteve perto de tornar-se soberano da Holanda.
[877] *TP*, VII, 17.
[878] *TP*, VI, 31.
[879] *TP*, VII, 22, G III, p.316 (DPA, p.145): «[…] summum militiæ præmium libertas est».
[880] *TP*, VII, 7, G III, p.311 (DPA, p.136): «[…] & affines curis domesticis intenti, studium ad arma in bello applicare, & militatum ire cogentur, unde domum nihil præter gratuitas cicatrices referre poterunt».
[881] *TP*, VI, 12.
[882] *TP*, VI, 12.
[883] *TP*, VII, 8.
[884] A. Matheron, "Passions et institutions selon Spinoza" [1992], in *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, cit., p.154.

súbditos, os quais cultivarão e comercializarão individualmente os seus produtos. No entanto, cultivá-la-iam enquanto arrendatários, não enquanto proprietários. Esta diferença é decisiva porque implica o fim da imobilização do capital na compra de terras[885]. Teríamos, assim, uma plena "economia de mercado", ou seja, uma economia onde o enriquecimento só seria possível através de investimentos comerciais ou financeiros.

Contrariamente, portanto, ao que se passava no regime de propriedade feudal, o dinheiro, ou melhor, a *circulação do dinheiro*, funcionaria aí como um elemento aglutinador e pacificador da sociedade: «[…] será igual para todos o perigo originado pela guerra, uma vez que todos, por causa do lucro, se dedicarão ao comércio, ou emprestarão o seu dinheiro uns aos outros, […] devendo por isso *tratar de negócios que estão interligados ou que requerem os mesmos meios para se desenvolver*» (*TP*, VII, 8)[886]. Quer dizer, ainda que os homens, independentemente do sistema económico, ajam sempre por interesses egoístas — «cada um busca com o máximo afecto o seu interesse privado, […] e não defende a causa de outrem senão na medida em que acredita, com isso, consolidar o que é seu» (*TP*, VII, 4)[887] —, as relações comerciais e de crédito torná-los-iam mutuamente dependentes. Interdependência essa que, além de fortalecer os vínculos entre indivíduos, facilitaria ainda o processo de tomada de decisões políticas, pois «sobre os assuntos comuns e sobre as artes da paz, a mente da maioria deste conselho será uma só e quase sempre a mesma» (*TP*, VII, 8)[888].

5.2.3 Justiça e religião

Assim como o exército e a economia, também a religião seria organizada em moldes que garantissem a paz social. A fim de impedir o predomínio dos poderes espirituais sobre os civis, competirá ao soberano, e não aos sacerdotes, o direito de decidir sobre questões sagradas[889]. Porém, este *jus circa sacra* só poderá ser exercido em certas circunstâncias bem definidas: «No que respeita à religião, absolutamente nenhum templo deve ser edificado à custa das urbes, nem estatuídos direitos em matéria de opiniões, *a menos que sejam sediciosas e subvertam os fundamentos da cidade*» (*TP*, VI, 40)[890]. Ou seja, tirando os casos em que uma seita professe doutrinas subversivas, o soberano não poderá interferir,

[885] *Ibid.*
[886] *TP*, VII, 8, G III, p.311 (DPA, pp.136-137), it. nosso: «[…] omnibus ex bello par propemodum periculum est: nam omnes lucri causa mercaturam exercere, vel argentum suum invicem credere […]; atque adeo negotia tractare debebunt, quæ vel invicem intricata sunt, vel quæ eadem media, ut promoveantur, requirunt […]».
[887] *TP*, VII, 4, G III, p.309 (DPA, pp.309): «[…] unusquisque suum privatum utile summo cum affectu quærat, […] & alterius causam eatenus defendat, quatenus rem suam eo ipso stabilire credit […]».
[888] *TP*, VII, 8, G III, p.311 (DPA, p.137): «[…] Concilii maximæ parti circa res communes, & pacis artes una plerumque, eademque erit mens».
[889] Este tópico é longamente discutido nos capítulos XIX e XX do *TTP*.
[890] *TP*, VI, 40, G III, p.307 (DPA, p.129), it. nosso: «Ad Religionem quod attinet, nulla plane templa urbium sumptibus ædificanda, nec jura de opinionibus statuenda, nisi seditiosæ sint, & Civitatis fundamenta evertant».

nem positiva nem negativamente, na actividade dos credos religiosos. Sem estas limitações, seria fácil ao rei, ou a qualquer magistrado influente, usar a religião como meio para expandir o seu poder pessoal[891].

Quanto à *justiça*, convém instituir um outro *Concilio*, formado exclusivamente por juristas, cujo escopo consistirá em «dirimir os litígios e aplicar as penas aos delinquentes» (*TP*, VI, 26)[892]. Para assegurar a imparcialidade e justeza deste conselho, Espinosa recomenda que se observem as seguintes disposições: os juízes devem ser em número elevado (no mínimo, cinquenta e um[893]), de modo que seja impossível subornar a maioria deles[894]; cada família terá apenas um representante na assembleia judicial[895]; os juízes serão eleitos com mandatos de duração limitada (dois ou três anos, no máximo[896]), devendo uma parte deles renovar-se anualmente[897]; nenhum veredicto poderá ser pronunciado sem a presença de todos os magistrados[898]; o voto será secreto, e não público[899]; as sentenças só se tornarão efectivas depois de revistas e ratificadas pelo comité executivo do magno conselho[900]. Além disso, no intuito de estimular a diligência dos juízes, entregar-se-lhe-ão (em lugar dum estipêndio anual) a receita das multas cobradas e, bem assim, os bens confiscados aos condenados à morte[901]. Mas não haverá o perigo de os magistrados, levados pela avareza, ditarem sentenças excessivamente severas? Espinosa entende que não. Primeiro, porque a sua *avaritia* será «temperada pelo medo dos que lhe vão suceder» (*TP*, VII, 21)[902]; depois porque, dada a impossibilidade de adquirirem terra, eles terão de investir em negócios ou empréstimos que envolvem os concidadãos, «estando, por isso, mais obrigados a atender aos seus interesses do que a armar-lhes ciladas» (*TP*, VII, 21)[903] .

Esta, em resumo, a "melhor forma do estado monárquico", isto é, a forma monárquica que melhor assegura a concórdia e a conservação dos direitos fundamentais. Qual a sua característica distintiva? Como ressalta da análise feita, aquilo que a caracteriza é o facto de quase esvaziar os poderes do rei. Senão vejamos: o monarca, embora soberano, não pode suprimir nem modificar as instituições básicas do estado (quer dizer, a *militia* cívica, o conselho magno, o comité executivo, o colégio de juízes, etc.); designa os conselheiros, mas só pode escolhê-los de entre os candidatos propostos pelas famílias; é a ele que cabe tomar as decisões mais importantes, mas nunca poderá decidir «contra a mente de todo o

[891] Espinosa tem aqui em mente, com certeza, a Guilherme III, cuja ascensão política muito se deveu ao apoio ideológico que a igreja calvinista lhe forneceu.
[892] *TP*, VI, 26, G III, p.304 (DPA, p.125): «[…] lites dirimere, & pœnas ex deliquentibus sumere […]».
[893] *TP*, VI, 27.
[894] *TP*, VII, 21.
[895] *TP*, VI, 27.
[896] *TP*, VII, 21.
[897] *TP*, VI, 27.
[898] *TP*, VI, 28.
[899] *TP*, VI, 28.
[900] *TP*, VI, 26.
[901] *TP*, VI, 29; VII, 21.
[902] *TP*, VII, 21, G III, p.316 (DPA, p.144): «[…] metu succedentium temperantur […]».
[903] *TP*, VII, 21, G III, p.316 (DPA, p.144): «[…] atque adeo iis magis consulere, quam insidiari coguntur […]».

conselho»; detém o "gládio da cidade", mas tal gládio corresponde, na realidade, à «vontade da própria multidão, ou da sua parte mais válida» (*TP*, VII, 25)[904]. E as estas limitações, somam-se outras ainda não mencionadas: não será lícito ao monarca dividir o estado entre os filhos[905]; não lhe será lícito ceder o *imperium* a outrem, a não ser com a conivência da *multitudo*[906]; e, sobretudo, não lhe será lícito nomear os seus próprios sucessores: «morto [...] o rei, morre de certo modo a cidade, o estado civil volta ao natural e, por consequência, o poder soberano volta naturalmente à multidão [...]. Deste modo, é evidente que *ninguém sucede por direito ao rei, a não ser quem a multidão quer que seja sucessor* [...]» (*TP*, VII, 25)[907]. Ora, sendo tantas as restrições impostas ao poder real, o rei, ou, mais exactamente, o cargo de rei, fica reduzido a um magistrado com competência decisória. Quer dizer, ele deixa de estar no centro do estado monárquico, e passa a ser uma simples peça na complicada engrenagem governativa que o move. Por estranho que pareça, no entanto, se as referidas limitações reduzem a *potestas* do rei, convertendo-o num magistrado como qualquer outro, elas reforçam também a sua *potentia* efectiva. Com efeito, o monarca, quando limitado no seu poder, tem maior disposição para velar pelo *salus populi*; e quanto mais o monarca atende ao *salus populi*, mais está sob jurisdição de si próprio, ou seja, mais firme e incontestada é a sua autoridade. Espinosa reconhece, decerto, que nenhum estado foi instituído segundo todas as condições acima elencadas, mas acredita que a "melhor monarquia" será justamente aquela onde (como no seu modelo) o rei governe sempre, quer queira quer não, conforme o interesse dos súbditos.

5.2.4 O exemplo aragonês

Embora reconheça o carácter ideal, inédito, do modelo monárquico por si imaginado, Espinosa diz que houve um povo perto de o concretizar: «Há só um exemplo que não quero passar em silêncio, porque me parece digno de ser recordado: é o estado dos aragoneses, que, possuídos de uma lealdade singular para com os seus reis e de igual constância, conservaram invioladas as instituições do reino» (*TP*, VII, 30)[908]. O autor começa, então, por lembrar que os aragoneses, uma vez livres da ocupação moura, decidiram atribuir-se um governo monárquico[909]. Não conseguindo, todavia, pôr-se de acordo quanto às

[904] *TP*, VII, 25, G III, p.319 (DPA, p.148): «[...] Regis gladius [...] sit revera ispius multitudinis, sive validioris ejus partis voluntas [...]».
[905] *TP*, VI, 37.
[906] *TP*, VII, 25.
[907] *TP*, VII, 25, G III, pp.318-319 (DPA, p.148), it. nosso: «mortuo [...] Rege obiit quodammodo Civitas, & status Civilis ad naturalem, & consequenter summa potestas ad multitudinem naturaliter redit [...]. Atque adeo apparet, neminem Regi jure succedere, nisi quem multitudo successorem vult [...]».
[908] *TP*, VII, 30, G III, p.321 (DPA, p.151): «[...] attamen unum exemplum, quod memoria dignum videtur, silentio præterire nolo; nempe Arragonensium imperium, qui singulari erga suos reges fide affecti, & pari constantia regni instituta inviolata servaverunt».
[909] Para a história do estado aragonês, Espinosa baseia-se em "Las obras y relaciones" de Antonio Perez, livro de que Espinosa tinha um exemplar na sua biblioteca. Sobre a influência de Antonio Perez na filosofia de

"condições" do poder real, pediram conselho ao Sumo Pontífice Romano (Gregório VII), o qual lhes recomendou que «não escolhessem um rei sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação» (*TP*, VII, 30)[910]. Antes de se eleger o monarca, estabeleceu-se, assim, um conjunto de *jura* que a todos pareceram "justíssimos"[911]. Seguindo o exemplo dos éforos lacedemónios, estabeleceu-se também um conselho supremo, com a função de defender os "direitos fundamentais" do estado. Para assegurar a democraticidade deste conselho — designado como "Dezassete" —, estatuiu-se que os seus membros seriam escolhidos não por votação, mas por sorteio (ficando o rei excluído do mesmo)[912]. Enquanto "supremos intérpretes" dos *jura* comuns, cabia aos Dezassete «o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças proferidas contra qualquer cidadão por outros conselhos, políticos ou eclesiásticos, ou mesmo pelo rei, de tal modo que qualquer cidadão teria o direito de levar também o próprio rei perante este tribunal» (*TP*, VII, 30)[913].

Inicialmente, os Dezassete tinham ainda o poder de eleger e depor o monarca. Todavia, esse direito foi-lhes retirado no reinado de Pedro, o Punhal, mudança que os súbditos só aceitaram na condição de «poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do estado em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado» (*TP*, VII, 30)[914]. Deste modo, a "constituição" aragonesa passou a garantir formalmente aquele direito de resistência que é sempre inerente à *multitudo* (mesmo quando o estado, ou a lei positiva, não lho garante). Quer dizer: o poder de depor o rei, em rigor, não foi extinto, mas simplesmente transferido para a multidão, que daí em diante passou a ser o juiz ou supervisor imediato da conduta do monarca — «com esta condição, não aboliram tanto o direito anterior, como o *corrigiram*» (*TP*, VII, 30)[915].

Vemos, portanto, que o ordenamento aragonês preenche os dois principais quesitos que Espinosa considera necessários à estabilidade da monarquia, a saber: existência de uma assembleia com amplo poder de controlo sobre o rei; existência de um corpo civil capaz de defender-se, pela força das armas, dos abusos contra ele cometidos. É certo que Aragão, no fim do séc. XVI, foi subjugada por Filipe II, deixando desde então de ser um estado

Espinosa, consultar H. Méchoulan, "Spinoza, lecteur de Antonio Perez", *Ethnopsychologie*, vol. 29, 1974, pp.289-301.

[910] *TP*, VII, 30, G III, p.321 (DPA, p.151): «[…] ne Regem eligerent, nisi institutis prius ritibus satis æquis, & ingenio gentis consentaneis […]».

[911] *TP*, VII, 30.

[912] *TP*, VII, 30.

[913] *TP*, VII, 30, G III, pp.321-322 (DPA, p.152): «[…] jus absolutum […] omnes sententias in civem quemcunque ab aliis Conciliis tam Politicis, quam Ecclesiasticis, vel ab ipso Rege latas revocandi, & damnandi, ita ut quilibet civis jus haberet ipsum etiam Regem coram hoc judicio vocandi».

[914] *TP*, VII, 30, G III, p.322 (DPA, p.152): «[…] ut potuerint, & possint arma capere contra vim quamcunque, qua aliquis imperium ingredi in ipsorum damnum velit, imo contra ipsum Regem & principem futurum hæredem, si hoc modo (imperium) ingrediatur».

[915] *TP*, VII, 30, G III, p.322 (DPA, p.152), it. nosso: «Qua sane conditione præcedens illud jus non tam aboleverunt, quam correxerunt».

soberano. Mas este facto, ao contrário do que parece, só vem provar a solidez e equilíbrio *interno* da monarquia aragonesa, cujos *jura* fundamentais «se mantiveram inviolados por um inacreditável espaço de tempo» (*TP*, VII, 30)[916], e que assim permaneceriam por mais tempo ainda, não fosse a vicissitude da invasão de Castela.

5.3 Aristocracia centralizada

5.3.1 Órgãos governativos

Depois de tratar do regime monárquico, Espinosa passa a descrever aquela que é, no seu entender, a "melhor situação" (*optimo statu*) para um estado aristocrático. De novo o mesmo problema básico: como garantir que o soberano, ou, no caso, a assembleia soberana, esteja maximamente sob jurisdição de si própria? O que equivale a perguntar (situando a questão no contexto da história política holandesa): como se poderia ter evitado a queda do governo dos Regentes e de De Witt? Quais as falhas, ou deficiências, que este governo apresentava (e não soube corrigir)? O que fazer para que, de futuro, se não repitam os eventos de 1672? Consoante vimos, a principal fragilidade do sistema monárquico era estar demasiado centrado na pessoa do rei. Ora, este problema não se põe, evidentemente, quando a soberania pertence a uma assembleia de aristocratas:

> Em primeiro lugar, a potência de um só homem [...] é de longe incapaz de suster todo o estado, coisa que ninguém poderá dizer, sem manifesto absurdo, de um conselho suficientemente grande: quem, com efeito, afirma que um conselho é suficientemente grande nega, ao mesmo tempo, que ele seja incapaz de suster o estado. *O rei, portanto, precisa absolutamente de conselheiros, mas um conselho deste tipo, de modo algum*. Depois, *os reis são mortais e os conselhos, pelo contrário, são eternos* [...]. Terceiro, o estado monárquico é muitas vezes precário, seja pela pouca idade do rei, seja pela sua doença, ou pela sua velhice, ou por outras causas, enquanto *a potência do conselho, pelo contrário, se mantém sempre idêntica*. Quarto, a vontade de um só homem é particularmente variável e inconstante e, por isso, todo o direito do estado monárquico é vontade do rei explicitada [...], mas nem toda a vontade do rei deve ser direito, coisa que não pode dizer-se da vontade de um conselho suficientemente grande. Com efeito, na medida em que o próprio conselho [...] não precisa de conselheiros nenhuns, *toda a sua vontade explicitada deve necessariamente ser direito*.[917]

[916] *TP*, VII, 30, G III, p.322 (DPA, p.153): «[...] incredibili temporis spatio inviolate manserunt [...]».
[917] *TP*, VIII, 3, G III, p.325 (DPA, pp.157-158), it. nosso: «Nam primo unius hominis potentia integro imperio sustinendo [...] longe impar est, quod sine manifesto aliquo absurdo de Concilio satis magno enunciare nemo potest: qui enim Concilium satis magnum esse affirmat, simul negat idem imperio sustinendo esse impar. Rex igitur Consiliariis omnino indiget, Concilium autem hujusmodi minime. Deinde Reges mortales sunt, Concilia contra æterna [...]. Tertio Regis imperium vel ob ejus pueritiam, ægritudinem, senectutem, vel aliis de causis sæpe precarium est; hujusmodi autem Concilii potentia econtra una, eademque semper manet. Quarto unius hominis voluntas varia admodum, & inconstans est: & hac de causa imperii Monarchici omne quidem jus est Regis explicata voluntas [...]: at non omnis Regis voluntas jus esse debet, quod de voluntate Concilii satis magni dici nequit. Nam quandoquidem ipsum Concilium [...] nullis Consiliariis indiget, debet necessario omnis ejus explicata voluntas jus esse».

Podemos, pois, em resumo, afirmar que a maior solidez da aristocracia se deve a uma maior despersonalização e distribuição do poder. Mas esta distribuição, para não ferir o princípio essencial do regime, tem de basear-se na sistemática exclusão da plebe, a qual, tirando raras excepções, não poderá aceder a cargos públicos: «[...] a condição deste estado será a melhor se ele for instituído de forma a que se aproxime maximamente do estado absoluto, isto é, que a multidão seja de temer o menos possível e *não mantenha nenhuma liberdade senão aquela que, segundo a constituição do próprio estado, lhe deve ser necessariamente atribuída* [...]» (*TP*, VIII, 5)[918]. É verdade que, em teoria, qualquer indivíduo poderia ser cooptado para o conselho dos patrícios[919]. No entanto, para estes, serão sempre os ricos, os parentes ou os amigos que parecerão os "melhores"[920], de maneira que o conselho acabará por compor-se apenas de indivíduos oriundos das classes endinheiradas. Teríamos, assim, não uma aristocracia de sangue, hereditária, mas uma aristocracia burguesa — semelhante à então existente na Holanda, em Veneza ou em Génova —, onde a riqueza seria o único factor de distinção social[921].

Qual a diferença entre este regime e o regime democrático? De acordo com Espinosa, a diferença está em que na aristocracia o "direito de governar" (*gubernandi jus*), isto é, o direito a integrar os órgãos governativos, depende da "escolha" (*electione*), enquanto na democracia depende de um «certo direito inato ou adquirido por fortuna» (*jure quodam innato, vel fortuna adepto*). Ora, se, ao contrário do que tradicionalmente se supunha, aquilo que define a aristocracia é o modo de acesso ao governo, e não o número de governantes, «*mesmo que a multidão de um estado esteja toda incluída no número dos patrícios*, desde que esse direito não seja hereditário nem se transmita a outros por uma lei comum, o estado será totalmente aristocrático, na medida em que ninguém, a não ser os expressamente *escolhidos*, está incluído no número dos patrícios» (*TP*, VIII, 1)[922]. Embora, como daqui se vê, não haja qualquer limite máximo de *Optimates*, Espinosa fixa um limite mínimo, abaixo do qual não pode o número deles descer sem pôr em perigo a soberania do conselho e a própria existência do regime.

Tal limite, diz-nos o autor, deve ser determinado em função da grandeza do *imperio*. Assim, para governar um estado de dimensão média (*mediocris imperii magnitudine*), bastariam, em princípio, cem patrícios[923]. O problema é que estes tenderão sempre a

[918] *TP*, VIII, 5, G III, p.326 (DPA, p.159), it. nosso: «[...] hujus imperii conditionem optimam fore, si ita institutum fuerit, ut ad absolutum maxime accedat, hoc est, ut multitudo, quantum fieri potest, minus timemda sit, nullamque libertatem obtineat, nisi quæ ex ipsius imperii constitutione ipsi necessario tribui debet [...]».
[919] *TP*, VIII, 1.
[920] *TP*, XI, 2.
[921] Cf. S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.361.
[922] *TP*, VIII, 1, G III, pp.323-324 (DPA, pp.155-156), it. nosso: «[...] tametsi imperii alicujus integra multitudo in numerum Patriciorum recipiatur, modo illud jus hæreditarium non sit, nec lege aliqua communi ad alios descendat, imperium tamen Aristocraticum omnino erit, quandoquidem nulli, nisi expresse electi, in numerum Patriciorum recipiuntur».
[923] *TP*, VIII, 2.

cooptar os próprios filhos ou outros familiares como seus sucessores, de sorte que o conselho, ao invés de se compor dos mais competentes, compor-se-á dos mais "afortunados" (ou seja, daqueles que tiverem a fortuna de pertencer à família dos *Optimates*). E visto que, entre cem homens, apenas três sobressaem pela "habilidade" e pela "prudência", o governo acabaria por ficar nas mãos de um pequeno grupo de patrícios, os quais — levados pela "cobiça humana" — facilmente poderiam «chamar tudo a si e aplanar [...] o caminho para a monarquia» (*TP*, VIII, 2)[924]. Tomando isto em conta, Espinosa estima que um estado de grandeza média deve ter, pelo menos, cinco mil *Optimates*[925], pois assim «nunca se dará o caso de não se encontrarem cem que sejam excelentes pela virtude anímica» (*TP*, VIII, 2)[926]. Ademais, para que a potência do conselho se mantenha superior à da multidão, deve observar-se a "primeira lei" (*primaria Lex*) do estado aristocrático, que diz que tem de haver sempre, no mínimo, *um patrício por cada cinquenta habitantes*[927]. Ora, esta proporção (*ratione*) só se conservará se o conselho crescer na mesma medida em que cresce a população. De resto, diz Espinosa, pode o número de patrícios ser muito maior que o de plebeus e o estado manter a forma aristocrática: «só na sua escassez é que existe perigo» (*TP*, VIII, 13)[928].

Quem poderá candidatar-se ao conselho dos *Optimates*? Em princípio, qualquer indivíduo maior de trinta de anos[929], excluindo os estrangeiros, os que casaram com uma mulher estrangeira, os ex-condenados, os servos e os que vivem de um "ofício servil"[930]. Ao contrário do que acontecia, por exemplo, no sistema veneziano, o cargo de patrício não poderá ser transmitido hereditariamente[931]. Esta disposição tem dois benefícios: primeiro, impede que o "direito de mandar" (*jus imperandi*) fique concentrado em certas famílias[932]; segundo, abre a todos os ricos (mesmo os de extracção plebeia) o acesso ao conselho, acabando assim por servir como um incentivo indirecto ao desenvolvimento da actividade económica[933]. Quais as funções dessa assembleia? Caberão ao conselho "supremo" todas as prerrogativas inerentes à *summa potestas*, a saber: criar e ab-rogar leis, eleger os novos patrícios e designar os funcionários públicos[934]. Dada a extensão dos seus poderes, o *Concilio* não deverá ser encabeçado por ninguém: «Alguns costumam criar para este conselho um dirigente, ou príncipe, ora vitalício, como os venezianos, ora temporário, como

924 *TP*, VIII, 2, G III, p.324 (DPA, p.156): «[...] omnia ad se trahere, & [...] viam ad Monarchiam sternere poterit (...)».
925 *TP*, VIII, 2.
926 *TP*, VIII, 2, G III, p.324 (DPA, p.157), it. nosso: «Hac enim ratione nunquam deërit, quin centum reperiantur animi virtute excellentes [...]».
927 *TP*, VIII, 13.
928 *TP*, VIII, 13, G III, p.330 (DPA, p.164): «[...] in sola eorum paucitate periculum est».
929 *TP*, VIII, 15.
930 *TP*, VIII, 14.
931 *TP*, VIII, 14.
932 *TP*, VIII, 14.
933 *TP*, X, 6 e 7.
934 *TP*, VIII, 17.

os genoveses, mas com tanta precaução que resulta bastante claro que não é sem grande perigo para o estado que se faz isso. E, decerto, *não podemos duvidar que, com esta medida, o estado chega a monárquico*» (*TP*, VIII, 18)[935].

Embora permaneça sempre soberana, a assembleia suprema será coadjuvada por um conselho menor, investido do poder executivo. Ao conselho menor, ou "senado", competirá: tratar das fortificações das cidades, atribuir patentes militares, cobrar impostos, gerir as relações diplomáticas com outros estados, organizar as embaixadas no estrangeiro e administrar os "assuntos públicos" em geral[936]. Porém, as decisões senatoriais mais importantes, como as concernentes à guerra e à paz, só serão aplicadas se o conselho supremo as ratificar[937] . Quanto à composição do senado, o *supremo Concilio* deve eleger, entre os seus membros, quatrocentos senadores (ou seja, a duodécima parte dos patrícios)[938]. Os mandatos senatoriais serão anuais, com possibilidade de reeleição após dois anos, dando a todos os patrícios a esperança de virem um dia a ocupar o cargo. Mas como garantir o correcto funcionamento deste órgão governativo? Vale dizer: como garantir que os senadores desempenharão a sua função com zelo e competência? Primeiro, fixando em cinquenta anos a idade mínima para admissão no senado[939]. Depois, reservando-lhes uma percentagem da receita obtida pelo pagamento de taxas alfandegárias — medida que os tornará diligentes na defesa da paz, porquanto o comércio externo é sempre maior em tempos de paz do que em tempos de guerra[940].

Como todos os conselhos numerosos, o senado reunir-se-á apenas em certas datas pré-estabelecidas, e não diariamente. Assim sendo, há que estabelecer comités de senadores para gerir os "assuntos do estado" nos períodos entre as assembleias plenárias[941]. Eleitos por dois ou três meses[942], esses senadores — a quem Espinosa chama "cônsules" — terão as seguintes incumbências: convocar, quando necessário, reuniões senatoriais, executar os decretos emitidos pelo senado, examinar a correspondência enviada aos conselhos, e, por fim, decidir que matérias merecem ser levadas ao senado[943]. Para reduzir o risco de corrupção dos comités consulares, mas sem comprometer a sua presteza operacional, devem nomear-se cerca de trinta patrícios para o cargo[944]. Sempre que o senado for convocado, os cônsules apresentarão os assuntos a tratar e pronunciar-se-ão sobre eles: se

[935] *TP*, VIII, 18, G III, p.331 (DPA, p.166), it. nosso: «Huic Concilio solent quidam Rectorem, seu Principem creare, vel ad vitam, ut Veneti, vel ad tempus, ut Genuenses, sed tanta cum cautione, ut satis appareat, id non sine magno imperii periculo fieri. Et sane dubitare non possumus, quin imperium hac ratione ad Monarchicum accedat […]».
[936] *TP*, VIII, 29.
[937] *TP*, VIII, 29.
[938] *TP*, VIII, 30.
[939] *TP*, VIII, 30.
[940] *TP*, VIII, 31.
[941] *TP*, VIII, 33.
[942] *TP*, VIII, 35.
[943] *TP*, VIII, 33.
[944] *TP*, VIII, 35.

houver um parecer consular unânime, este será imediatamente submetido à votação do senado; se houver diferentes pareceres, serão apresentados por ordem decrescente de votos obtidos. Caso o senado não aprove nenhuma das opiniões apresentadas, a assembleia será suspensa até que o comité chegue a uma proposta mais satisfatória[945].

Além dos órgãos descritos — conselho supremo, senado e cônsules —, deve, enfim, instituir-se um conselho autónomo, acima dos restantes, dotado do poder de "fiscalização constitucional"[946]. Os seus membros — a quem Espinosa chama de "síndicos" — estarão encarregados de fazer respeitar a *primaria lex*[947], convocar o conselho supremo[948], propor as questões a serem aí tratadas[949], superintender as actividades do senado[950], conferir a legalidade das sentenças judiciais[951] e julgar qualquer funcionário público que viole as regras inerentes à função que exerce[952]. Para que tal conselho conserve sempre a sua potência, «o número de síndicos deve estar para o número de patrícios como o número destes para o da multidão, isto é [...], na proporção de 1 para 50» (*TP*, VIII, 22)[953]. Os síndicos serão nomeados vitaliciamente[954] — caso contrário, poderiam mais tarde vir a ingressar nos mesmos órgãos que se encontram sob a sua alçada —, mas terão de ter, no mínimo, sessenta anos, «para que não se tornem arrogantes com um mandato demasiado longo» (*TP*, VIII, 21)[955].

Como promover a eficiência deste conselho? Em primeiro lugar, dado que «ninguém defende a causa alheia senão na medida em que acredita consolidar com isso a própria», deve providenciar-se para que os síndicos «tirem tanto mais proveito para si quanto mais zelarem pelo bem comum» (*TP*, VIII, 24)[956]. Assim, ao invés de receberem um vencimento fixo, eles serão remunerados com emolumentos ou prémios de dedicação[957]: sempre que alguém for designado *optimate*, deverá pagar aos síndicos uma soma considerável[958]; além disso, ser-lhes-á entregue a receita dos impostos cobrados aos patrícios faltosos, e, bem assim, uma parte dos bens confiscados aos funcionários delinquentes[959]; por último, cada chefe de família terá de pagar-lhes, anualmente, um pequeno tributo, «a fim de que, por aí, eles possam conhecer o número de habitantes e, deste modo, observar se os patrícios

945 *TP*, VIII, 36.
946 *TP*, VIII, 20.
947 *TP*, VIII, 25.
948 *TP*, VIII, 26.
949 *TP*, VIII, 26.
950 *TP*, VIII, 32.
951 *TP*, VIII, 40.
952 *TP*, VIII, 20.
953 *TP*, VIII, 21, G III, p.332 (DPA, p.168): «[...] Syndicorum numerus ad Patriciorum numerum debet esse, ut horum numerus ad numerum multitudinis, hoc est [...], ut 1 ad 50».
954 *TP*, VIII, 21.
955 *TP*, VIII, 21, G III, p.332 (DPA, p.168): «[...] ne longa admodum dominatione nimium superbiant [...]».
956 *TP*, VIII, 24, G III, p.333 (DPA, p.169): «[...] nemo [...] alterius causam defendit, nisi quatenus rem suam eo ipso stabilire credit [...] tum maxime sibi consulant, cum maxime communi bono invigilant».
957 *TP*, VIII, 24.
958 *TP*, VIII, 25.
959 *TP*, VIII, 25.

perfazem a respectiva quota-parte» (*TP*, VIII, 25)[960]. De nada valeriam, porém, tais incentivos pecuniários se os síndicos se achassem expostos a ameaças comprometedoras da sua segurança e independência. Daí ser ainda necessário colocar uma parte do exército à disposição deles[961].

5.3.2 Sistema militar e regime de propriedade

Ao exército impende a tarefa de defender não só os síndicos, mas todo o patriciado, quer dizer, todos os membros que compõem o corpo soberano[962]. E esta, note-se, é uma das principais diferenças entre o regime monárquico e o regime aristocrático: em monarquia, conforme sublinhámos, o exército tinha como função proteger os súbditos contra os abusos do rei; aqui, pelo contrário, o papel do exército consiste em proteger os patrícios contra as eventuais revoltas dos súbditos (por "súbditos", entenda-se a massa plebeia). Claro está que em aristocracia não pode haver uma *militia* cívica: se toda a população fosse militarmente activa, seria fácil à plebe — que, por norma, é a classe mais numerosa — tomar o controlo do exército. Para impedir que tal aconteça, a *militia* deve compor-se somente de soldados profissionais e patrícios habilitados na "arte militar"[963].

Contudo, e nisto o sistema aristocrático não difere do monárquico, só em caso de guerra poderá eleger-se um comandante supremo (ou um "chefe" de divisão), o qual terá de ser escolhido de entre os patrícios, e apenas por um ano, sem possibilidade de reeleição[964]. Doutro modo, qualquer *dux* poderia adquirir suficiente popularidade para, usando o exército, se assenhorear do estado e impor uma tirania. Sem dúvida, os regimes aristocráticos, graças à descentralização política que implicam, correm menos risco de sofrer golpes cesaristas. Não obstante, observa Espinosa, «acontece frequentemente que os patrícios são oprimidos pelos seus chefes; e isto é ainda maior dano para a república [do que para a monarquia], pois quando se depõe um monarca não se faz uma mudança de estado, mas só de tirano, ao passo que, no estado aristocrático, tal não pode acontecer sem o desabamento do estado e a ruína dos seus maiores homens, coisas de que Roma deu funestíssimos exemplos» (*TP*, VIII, 9)[965].

Uma vez que, como dissemos, o exército deverá ser formado por soldados profissionais, com direito a um estipêndio fixo, seria economicamente irracional proibir os

[960] *TP*, VIII, 25, G III, p.333 (DPA, p.169): «[…] ut inde numerum inhabitantium cognoscere possint, atque adeo observare, quotam ejus partem Patricii efficiant».
[961] *TP*, VIII, 23.
[962] *TP*, VIII, 9.
[963] *TP*, VIII, 9.
[964] *TP*, VIII, 9.
[965] *TP*, VIII, 9, G III, p.328 (DPA, pp.161-162): «[…] fit […] sæpe, ut Patricii a suis Ducibus opprimantur, idque multo majori Reipublicæ damno; quippe quando Monarcha e medio tollitur, non imperii, sed tantummodo Tyranni mutatio fit. At in imperio Aristocratico fieri id nequit absque eversione imperii, & maximorum virorum clade. Cujus rei funestissima exempla Roma dedit».

súbditos de nele ingressarem. Porquê? Porque os súbditos, ao revés dos mercenários estrangeiros, investirão o vencimento no seu próprio país[966]. Ao que acresce que os que combatem *pro aris et focis*, combatem sempre com grande ardor e empenho — empenho que será ainda maior se tiverem acesso (pelo mérito) a cargos de chefia militar[967]. Mas da mesma forma que não se deve proibir o ingresso de súbditos no exército, não se deverá ilegalizar a contratação de militares estrangeiros: «[…] estabelecer uma lei que, pelo contrário, proibisse os patrícios de contratar soldados estrangeiros quando a coisa o exige, seja para sua defesa e para reprimir revoltas, seja por quaisquer outros motivos, além de ser imprudente, seria também contra o direito soberano dos patrícios [*summo Patriciorum juri*] » (*TP*, VIII, 9)[968].

De qualquer modo, mesmo que a *milita* se componha de soldados autóctones, estes terão, perante a lei, um estatuto igual ao dos soldados estrangeiros. Ou seja: não lhes será reconhecido nenhum direito civil nem político[969]. Mas visto que os súbditos são como estrangeiros no seu próprio estado, estando impedidos de desempenhar funções públicas (a não ser que enriqueçam), seria imprudente privá-los de um dos poucos direitos que lhes resta: o *direito à propriedade imobiliária*. De facto, «na medida em que não têm nenhuma participação no estado, facilmente abandonariam nas adversidades todas as urbes, se fosse lícito levarem os bens que possuem para onde quisessem» (*TP*, VIII, 10)[970]. A fim de prevenir tais êxodos em massa, os campos e herdades deverão ser-lhes *vendidos* (e não *alugados*, como acontecia no regime monárquico), na condição de entregarem ao estado, todos os anos, parte do seu rendimento[971].

5.3.3 Justiça e religião

Além das diferenças já apontadas, monarquia e aristocracia diferem ainda em termos de organização religiosa. Se, no sistema monárquico, o perigo estava em que o rei, ou algum magistrado influente, usasse a religião como meio para expandir o seu poder pessoal; no sistema aristocrático, onde a *potestas* se distribui por diversas instâncias, e onde, portanto, é mais difícil a um indivíduo sozinho apoderar-se do estado, o perigo está em que os patrícios se dividam em múltiplas seitas antagónicas[972]. Ora, de acordo com Espinosa, a

966 *TP*, VIII, 9.
967 *TP*, VIII, 9.
968 *TP*, VIII, 9, G III, p.327 (DPA, p.161): «[…] contra legem stabilire, ne Patriciis militem extraneum liceat conducere, quando res postulat, vel ad sui defensionem, & seditiones coërcendas, vel ob alias quascunque causas, præterquam quod inconsultum est, repugnaret etiam summo Patriciorum juri […]».
969 *TP*, VIII, 9 e 10.
970 *TP*, VIII, 10, G III, p.328 (DPA, p.162): «[…] subditi, qui nullam in imperio partem habent, facile omnes in adversis urbes desererent, si bona, quæ possident, portare, quo vellent, liceret».
971 *TP*, VIII, 10.
972 *TP*, VIII, 46.

única maneira de impedir semelhante sectarismo consiste em vincular todos os *Optimates* a uma mesma "religião estatal"[973].

Constituiria isto, porventura, um atentado à liberdade religiosa? Não. Primeiro, porque essa religião teria de assentar em dogmas "simplicíssimos e maximamente universais"[974], ou seja, em dogmas facilmente aceitáveis por qualquer indivíduo[975]. Depois, porque só seriam obrigados a segui-la aqueles que decidissem, de livre vontade, juntar-se ao patriciado[976]. Quanto aos restantes (quer dizer, os súbditos, ou não-cidadãos), teriam liberdade para professar o credo que bem entendessem[977]. Demais, poderiam erigir tantos templos quantos quisessem, mas pequenos e distantes, por forma a evitar grandes ajuntamentos[978]. Já os templos consagrados à "religião da pátria" (*patriæ Religioni*), conviria que fossem tão amplos e magnificentes quanto possível[979]. E dado que se trataria de uma "religião estatal", caberia aos próprios magistrados oficiar e presidir às cerimónias litúrgicas. Caso contrário, isto é, se a religião ficasse a cargo de sacerdotes independentes do controlo político, correr-se-ia o risco de criar um *imperium in imperio*.

No que respeita à *justiça*, o regime aristocrático quase não se distinguirá do monárquico. Tal como no estado monárquico, caberá aos juízes dirimir litígios entre privados (sejam eles patrícios ou plebeus) e aplicar penas aos delinquentes (inclusive os patrícios, síndicos e senadores, sempre que transgridam as leis gerais)[980]; tal como no estado monárquico, os juízes terão de ser em número elevado[981]; tal como no estado monárquico, cumprirão mandatos curtos, devendo uma parte deles retirar-se todos os anos[982]; tal como no estado monárquico, as votações dos juízes serão secretas[983]; tal como no estado monárquico, as suas sentenças estarão sujeitas a fiscalização (fiscalização esta

---

973 *TP*, VIII, 46.
974 *TP*, VIII, 46.
975 No fundo, esta religião corresponderia à "fides catholica" que Espinosa descreve no capítulo XIII do *TTP*: «[...] nemo dubitet, commune hominum ingenium varium admodum esse, nec omnes in omnibus æque acquiescere, sed opiniones diverso modo homines regere, quippe quæ hunc devotionem, eæ ipsæ alterum ad risum, & contemtum movent, hinc sequitur, ad fidem catholicam, sive universalem nulla dogmata pertinere, de quibus inter honestos potest dari controvérsia [...]. Ad fidem ergo catholicam ea solummodo dogmata pertinente, quæ erga Deum obedientia absolute ponit, & quibus ignoratis, obedientia est absolute impossibilis; de reliquis autem, prout unusquisque, quia se ipsum melius novit, sibi, ad se in amore Justitiæ confirmandum, melius esse viderit, sentire debet. Et hac ratione, puto, nullum locum controversiis in Ecclesia relinqui» ([...] dado que ninguém duvida que a maneira de ser habitual dos homens é extramente diversa, que nem todos estão de acordo acerca de tudo e que, pelo contrário, as opiniões regem os homens de maneira diferente e que as mesmas que levam um à devoção provocam noutro o escárnio e o desprezo, segue-se que *à fé católica, ou seja, universal, não pertence nenhum dogma a respeito do qual se possa gerar alguma controvérsia entre homens honestos*. [...] Assim, só pertencem à *fé universal* aqueles dogmas que a obediência a Deus pressupõe absolutamente e cuja ignorância torna a obediência de todo em todo impossível; quanto aos outros, cada qual, na medida em que se conhece melhor que ninguém, deve julgar o que melhor lhe parecer para se fortalecer no amor da justiça. Com tal critério, penso, não haverá na Igreja lugar para controvérsias), *TTP*, XIII, G II, p.177 (DPA, p.311), it. nosso.
976 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988, p.490.
977 *TP*, VIII, 46.
978 *TP*, VIII, 46.
979 *TP*, VIII, 46.
980 *TP*, VIII, 38.
981 *TP*, VIII, 38.
982 *TP*, VIII, 39.
983 *TP*, VIII, 41.

que ficará a cargo dos síndicos)[984]; tal como no estado monárquico, entregar-se-lhe-ão a receita das multas cobradas e, bem assim, os bens confiscados aos delinquentes[985]. A única (embora significativa) diferença é que, em aristocracia, os plebeus estarão excluídos do acesso ao foro judicial[986]. Esta exclusão será, contudo, de certa maneira compensada pelo facto de poderem apelar para os síndicos, os quais, movidos pelo desejo do aplauso popular, «não perderão nenhuma ocasião que se lhes ofereça de revogar sentenças ilegais proferidas pelo tribunal, de investigar qualquer juiz e de infligir penas aos iníquos» (*TP*, VIII, 41)[987].

5.4 Aristocracia policêntrica

Até aqui, temos tratado da aristocracia centralizada e da "melhor situação" para este *imperium*. Vamos agora ocupar-nos da segunda forma de aristocracia: a *aristocracia policêntrica* (objecto do capítulo IX do *TP*). Nas aristocracias centralizadas — como a romana, a genovesa ou a veneziana —, a *summa potestas* pertencia a uma única urbe, e era nela que se sediavam todos os órgãos governativos, judiciais e administrativos que antes descrevemos. Já na aristocracia policêntrica — como era a holandesa —, a soberania pertencerá a várias urbes, cada uma com o seu patriciado e com as suas próprias instituições. Ou seja: a par de um conselho supremo, haverá ainda uma multiplicidade de conselhos locais, dependentes do supremo, mas dotados de grande autonomia política. Ora, dada a impossibilidade de reunir numa mesma assembleia todos os patrícios dos diferentes conselhos regionais, o primeiro problema que se põe é o da distribuição de assentos no *supremo Concilio*:

> Para podermos deduzir correctamente o que nesta matéria é preciso fazer, com base na natureza e na condição deste estado, e qual a *proporção* [*ratione*] para se instituírem os seus conselhos, deve ter-se em conta o seguinte: [...] todas as urbes estarão associadas e unidas, não como confederadas, mas como constituintes de um único estado, embora de tal maneira que *cada urbe mantenha no estado tanto mais direito quanto mais potente for do que elas*. Com efeito, quem procura a igualdade entre desiguais procura uma coisa absurda. Decerto os cidadãos consideram-se iguais em mérito, porquanto a potência de cada um, comparada com a potência de todo o estado, não tem nenhum significado. Mas a potência de cada urbe *constitui uma parte já grande da potência do próprio estado*, tanto maior quanto maior é a urbe, e por isso não podem ter-se todas por iguais. Pelo contrário, *da mesma forma que a potência, também o direito de cada uma delas deve medir-se pela sua grandeza*.[988]

[984] *TP*, VIII, 41.
[985] *TP*, VIII, 41.
[986] *TP*, VIII, 40.
[987] *TP*, VIII, 41, G III, p.343 (DPA, p.183): «[...] data occasione non omittent sententias contra leges fori prolatas revocare, & quemcunque judicem examinare, & pœnas ex iniquis sumere».
[988] *TP*, IX, 4, G III, p.347 (DPA, pp.190-191), it. nosso: «Verum ut recte, quid in hac re fieri oporteat, & qua ratione hujus imperii Concilia instituenda sint, ex ipsius natura, & conditione concludere possimus, hæc consideranda sunt [...] omnes urbes non ut confœderatæ, sed ut unum imperium constituentes invicem sociatæ, & unitæ sint, sed ita, ut unaquæque urbs tanto plus juris in imperium, quam reliquæ obtineat, quanto reliquis est potentior; nam qui inter inæquales æqualitatem quærit, absurdum quid quærit. Cives quidem æquales merito æstimantur, quia uniuscujusque potentia cum potentia totius imperii comparata nullius est considerationis. At urbis cujuscunque potentia magnam partem potentiæ ipsius imperii constituit, & eo

Isto significa, em resumo, que os assentos no conselho serão distribuídos consoante a potência relativa das diferentes cidades. Mas visto que a tarefa da assembleia suprema é criar e ab-rogar as leis fundamentais, e visto que as leis fundamentais, uma vez instituídas, devem conservar-se, tanto quanto possível, inalteradas, tal assembleia só se reunirá em circunstâncias muito excepcionais, quando for necessário "reformar o próprio estado" (*ipsum imperium reformare*)[989]. Por outro lado, haverá um senado e um foro supremos em permanente funcionamento[990]. No essencial, eles desempenharão as mesmas funções que desempenhavam na aristocracia centralizada — a única diferença é que agora o senado terá também autoridade para dirimir litígios entre as urbes[991]. Quanto ao recrutamento para estes órgãos, caberá aos conselhos locais (e não ao conselho supremo) eleger o lote de senadores e juízes a que a sua potência relativa lhes dá direito[992].

De resto, exceptuando nos "assuntos comuns do estado"[993] (como as declarações de guerra e paz, a escolha dos chefes militares ou a escolha dos embaixadores no estrangeiro[994]), as cidades *sui juris* — isto é, as cidades que, pela sua grandeza, gozam de "direito de cidade"[995] — serão soberanas em todas as matérias. Competir-lhes-á, pois, o poder de decretar e ab-rogar as leis regionais[996], construir fortificações militares[997], ampliar as muralhas[998], impor impostos[999], escolher os oficiais médios do exército[1000] e designar os magistrados regionais (membros do conselho, senadores, síndicos, cônsules, juízes, etc.)[1001]. Em relação às urbes que, dada a sua diminuta potência, "não estão sob jurisdição de si próprias", se se localizarem no mesmo território do estado, e se os seus habitantes forem da mesma língua e nacionalidade, deverão ficar sob a alçada administrativa da cidade autónoma mais próxima[1002].

No entender de Espinosa, a "condição" da aristocracia policêntrica é melhor do que a da aristocracia centralizada. E isto por várias razões. Primeiro, «os patrícios de cada urbe, por mor da humana cupidez, procurarão, tanto na urbe como no senado, manter e, se possível, aumentar o seu poder; assim, esforçar-se-ão quanto puderem por atrair a si a multidão e, consequentemente, levar por diante o estado, *mais através de favores do que*

majorem, quo ipsa urbs major est; ac proinde omnes urbes æquales haberi nequeunt. Sed ut uniuscujusque potentia, ita etiam ejusdem jus ex ipsius magnitudine æstimari debet».
[989] *TP*, IX, 6.
[990] *TP*, IX, 5 e 6.
[991] *TP*, IX, 5.
[992] *TP*, IX, 6.
[993] *TP*, IX, 5.
[994] *TP*, IX, 6.
[995] *TP*, IX, 2.
[996] *TP*, IX, 5.
[997] *TP*, IX, 5.
[998] *TP*, IX, 5.
[999] *TP*, IX, 5.
[1000] *TP*, IX, 7.
[1001] *TP*, IX, 10, 11 e 12.
[1002] *TP*, IX, 13.

do medo» (*TP*, IX, 14)[1003]. Depois, ainda na mira de ganharem influência, os *Optimates* esforçar-se-ão igualmente por aumentar o seu número, já que, quantos mais forem, mais senadores poderão eleger para o conselho supremo, e, conseguintemente, mais peso ganharão dentro do estado[1004]. Graças a isso, o risco de haver uma excessiva desigualdade numérica entre patrícios e plebeus será bastante reduzido. Acresce que este estado, por ter diversos centros políticos em vez de uma "capital" soberana, será impossível de dominar num "golpe súbito"[1005]. Enfim, e ao contrário do que acontecia no sistema anterior, onde só se atendia ao bem das urbes periféricas na medida em que fosse do interesse da metrópole, no sistema policêntrico será necessário atender aos interesses discordantes das várias cidades com representação política[1006].

Como Espinosa acentua, tal descentralização tornaria certamente mais difícil o processo deliberativo[1007]. Em contrapartida, porém, produzir-se-iam decisões mais democráticas, e, sobretudo, mais racionais:

> [...] se é verdade que enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, também é por outro lado verdade que, se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afecto, perece a liberdade e o bem comum. Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas *consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se* e, desde que tentem todos os meios, *acabam por encontrar o que querem, o que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes*.[1008]

Com este argumento, Espinosa pretende refutar a opinião dos que consideravam que De Witt caíra por causa da sua permissividade face aos debates e contendas entre as diferentes províncias confederais[1009]. No parecer do autor, a queda do regime dewittiano devera-se, não às disputas provinciais, mas à "defeituosa situação do estado" (*deformi imperii statu*) e à "escassez de governantes"[1010]. Ou seja: o que Espinosa censura a De Witt é ele não ter corrigido as falhas estruturais da República Holandesa — designadamente, o seu monarquismo atávico, que se traduzia por uma excessiva concentração de poder na pessoa do *Raadpensionaris*[1011] —, nem assegurado a efectiva soberania da classe dirigente sobre a massa dos súbditos. Subentende-se, claro, que se De Witt tivesse aplicado os princípios expostos em *TP*, VIII, não só haveria evitado a tragédia de 1672, como haveria

[1003] *TP*, IX, 14, G III, pp.351-352 (DPA, p.196), it. nosso: «[...] uniuscujusque urbis Patricii, more humanæ cupidinis, suum jus tam in urbe, quam in Senatu retinere, et, si fieri potest, augere studebunt; atque adeo, quantum poterunt, conabuntur multitudinem ad se trahere, & consequenter imperium beneficiis magis, quam metu agitare [...]».
[1004] *TP*, IX, 14.
[1005] *TP*, IX, 15.
[1006] *TP*, IX, 15.
[1007] *TP*, IX, 14.
[1008] *TP*, IX, 14, G III, p.352 (DPA, pp.196-197), it. nosso: «[...] si, dum Romani deliberant, perit Sagunthus, dum contra pauci ex solo suo affectu omnia decernunt, perit libertas, communeque bonum; sunt namque humana ingenia hebetiora, quam ut omnia statim penetrare possint; sed consulendo, audiendo, & disputando acuuntur, et, dum omnia tentant media, ea, quæ volunt, tandem inveniunt, quæ omnes probant, & de quibus nemo antea cogitasset». Esta mesma ideia encontra-se no capítulo XVI do *TTP*: «[...]
[1009] R. Prokhovnik, *Spinoza and Republicanism*, New York, Palgrave MacMillan, 2004, p.174.
[1010] *TP*, IX, 14.
[1011] *TP*, IX, 14.

instituído um regime político inabalável: «posso, portanto, afirmar absolutamente que o estado, quer o que é detido por uma só urbe, quer principalmente aquele que é detido por várias, é *eterno*, quer dizer, *não pode ser dissolvido por nenhuma causa interna, nem assumir uma outra forma*» (*TP*, X, 10)[1012].

Chegados aqui, estamos em condições de traçar um panorama crítico da "aristocracia ideal" de Espinosa. Como referimos no capítulo anterior, a principal característica deste regime reside na sistemática marginalização política da plebe: não havendo uma *militia* popular, os plebeus, embora constituíssem a grande maioria da população, seriam impotentes para impor a sua vontade; só adquiririam direitos cívicos se enriquecessem; privados de representantes nas assembleias governativas, não teriam maneira de exprimir as suas queixas e reivindicações; ligados ao território por bens imóveis, ver-se-iam forçados a optar entre uma emigração arriscada ou uma serventia remediada. Mas, se abstrairmos destas restrições à liberdade política da plebe, verificaremos que há vários *elementos democratizantes* na aristocracia ideada por Espinosa: o *gubernandi jus* não poderia transmitir-se por herança (nem por qualquer outra via); os patrícios seriam escolhidos pela riqueza, e não pelo sangue; os mandatos governativos teriam uma duração limitada; as instituições fiscalizar-se-iam mutuamente; os plebeus, ainda que excluídos dos órgãos políticos e judiciais, poderiam desempenhar certos cargos públicos (como o de "secretário do conselho"[1013] ou "tribuno do erário"[1014]); além disso, teriam acesso à carreira militar, gozariam de total liberdade religiosa, teriam os seus direitos defendidos pelos síndicos e estariam a salvo de receber leis humilhantes: «E não há aqui que temer [...] algum perigo de servidão humilhante para a plebe. Com efeito, a vontade de um *tão grande conselho* não pode ser determinada pela volúpia quanto pela *razão*, visto que os homens [...] não podem conduzir-se como que por uma só mente senão quando desejam coisas honestas ou que, pelo menos, tenham aspecto de honestas» (*TP*, VIII, 6)[1015].

De tudo o que ficou exposto, parece lícito afirmar-se, em síntese, que quanto mais democrática for a "situação" de um estado, maior será a eficácia das suas instituições, maior a obediência dos seus súbditos, e, consequentemente, mais absoluto o direito (ou poder) do soberano. No caso da monarquia, são duas — recordemo-lo — as medidas que Espinosa propõe para o incremento da democraticidade política: criação duma assembleia de conselheiros e constituição de um exército popular. No caso da "aristocracia ideal",

[1012] *TP*, X, 10, G III, p.358 (DPA, p.206): «Possum igitur absolute affirmare, cum imperium, quod una sola Urbs, tum præcipue illud, quod plures Urbes tenent, æternum esse, sive nulla interna causa posse dissolvi, aut in aliam formam mutari».
[1013] *TP*, VIII, 44.
[1014] *TP*, VIII, 45.
[1015] *TP*, VIII, 6, G III, p.326 (DPA, p.159), it. nosso: «Neque hinc [...] ullum ab eodem infensi servitii periculum plebe metuendum. Nam Concilii adeo magni voluntas non tam a libidine, quam a ratione determinari potest; quippe homines [...] nec una veluti mente duci possunt, nisi quatenus honesta appetunt, vel saltem quæ speciem honesti habent».

conforme ainda agora vimos, as medidas propostas passam, essencialmente, pela desfeudalização dos cargos públicos e pelo alargamento das assembleias governativas. Trata-se, pois, em ambos os modelos, de abrir vias de acesso (directas ou indirectas) ao estado, e de, com isso, aumentar o intercâmbio de impulsos, forças, e informação entre o "corpo" e a "mente" da *Civitas*. Numa palavra, trata-se de fazer com que a *potestas* seja tanto quanto possível determinada pela dinâmica da *potentia multitudinis*. Sucede, porém, que os regimes não-democráticos (monarquia/aristocracia) pressupõem, por natureza, a existência dum grupo (súbditos/plebeus) a quem é negado o direito de intervir e de contribuir para a vida política. Assim sendo, embora passíveis de "reformas democratizantes", esses estados nunca poderão ser totalmente determinados pela potência comum. Quer dizer: embora se lhes possa dar uma organização mais aberta e democrática, esses estados, em consequência do seu próprio princípio constitucional, nunca darão margem a que se estabeleça um circuito "absoluto" da massa ao poder. Portanto, como sublinha Espinosa, «a dar-se um estado absoluto, este é realmente o que é detido por toda a multidão» (*TP*, VIII, 3)[1016].

5.5 Teocracia

5.5.1 As origens democráticas de Israel

Como antes foi dito, a "segunda parte" do *TP* constitui uma sorte de programa rectificativo dos três tipos clássicos de *imperio*: monarquia, aristocracia e democracia. Mas há um quarto tipo de sistema político que merece a atenção de Espinosa: referimo-nos à teocracia, tratada em pormenor no capítulo XVII do *TTP*. Que razões levaram o autor a debruçar-se sobre semelhante forma de estado? Importa, primeiro que tudo, ter presente o peso da história israelita no imaginário protestante da Holanda do seiscentos. Era, então, crença comum que os holandeses, à semelhança dos hebreus do Antigo Testamento, haviam sido eleitos por Deus. Convictas desta eleição divina, algumas franjas mais radicais da igreja calvinista pretendiam reproduzir na Holanda o esquema teocrático do regime mosaico. Tal projecto não era, porém, exclusivo do clero ortodoxo: era igualmente perfilhado por parte da *intelligentsia* académica, que via no estado hebreu um modelo constitucional de cunho republicano adequado às recém-nascidas Províncias Unidas e alternativo ao da república romana, demasiado ligada histórica e geograficamente à Igreja Católica[1017]. Este, em linhas gerais, o ambiente ideológico onde se situa a reflexão espinosana acerca da teocracia

[1016] *TP*, VIII, 3, G III, p.325 (DPA, p.158): «[…] si quod imperium absolutum datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet».
[1017] S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., pp.105-106.

israelita. Uma reflexão que se desenvolve em dois planos: o plano mais imediatamente polémico, ou político, em que Espinosa discute a viabilidade de aplicar o sistema teocrático à Holanda da época; e o plano especulativo, em que usa a narrativa bíblica para pensar as condições e limites daquilo que pode chamar-se "democracia primitiva". Qual a génese desta "proto-democracia"? Qual o papel que Moisés aí desempenhou? Quais os termos do pacto que lhe deu origem? É o que seguidamente tentaremos esclarecer.

No seu tratamento da história israelita, Espinosa começa por referir que os hebreus, uma vez libertos da longa escravatura no Egipto, e tendo readquirido o *jus naturale ad omnia*, resolveram ceder este direito a Deus, comprometendo-se a prestar-lhe total obediência:

> [...] os Hebreus, após terem saído do Egipto, já não estavam sujeitos ao direito de outra nação e podiam legitimamente instituir à vontade novos direitos e ocupar as terras que quisessem. [...] Colocados, pois, neste *estado de natureza*, decidiram, a conselho de Moisés, em quem tinham a máxima confiança, não transferir o seu direito para nenhum de entre os mortais, mas somente para Deus, e todos, sem hesitação, *prometeram em uníssono* obedecer integralmente aos seus mandamentos e não reconhecer outro direito senão o que ele próprio estatuísse por revelação profética. E esta promessa ou transferência de direito para Deus processou-se do mesmo modo que nós tínhamos dito que acontece em qualquer sociedade, quando os homens decidem renunciar ao seu direito natural. Porque foi através de um pacto explícito [...] e de um juramento, que eles *renunciaram livremente*, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, ao seu direito natural e o transferiam para Deus.[1018]

Três aspectos fundamentais ressaltam desta descrição: primeiro, o facto de todos os hebreus participarem no pacto com Deus; segundo, o facto de o celebrarem de modo livre (ou, pelo menos, sem coacção externa); terceiro, e mais importante, o facto de esse pacto se realizar segundo os moldes teóricos do contrato social. Com efeito, como no modelo conceptual do contrato, temos aqui uma massa de indivíduos que, a princípio, se acham numa situação equivalente ao estado natural, e que, por um acordo unânime de submissão, se constituem em corpo político unitário. Mas o que levou os hebreus a submeterem-se, abdicando da independência jurídica que ainda há pouco haviam conquistado? Espinosa explica-o linhas abaixo:

> Foi exactamente [...] *por acreditarem que só podiam manter-se graças à divina potência*, que transferiram para Deus toda a sua potência natural de se manterem, a qual antes talvez julgassem ter em si mesmos, e, consequentemente, todo o seu direito. Deus ficou, portanto, a ser o único detentor do Estado dos Hebreus e só este, por força do pacto, tinha direito a

[1018] *TTP*, XVII, G III, p.205 (DPA, pp.343-344), it. nosso: «[...] postquam Hebræi Ægypto exiverunt nullo alterius nationis jure amplies tenebantur, sed iis ad lubitum nova jura instituere, & quas volebant, terras occupare licebat. [...] Igitur in hoc statu naturali constituti, ex consilio Mosis, cui omnes maximam fidem habebant, suum jus in neminem mortalium, sed tantum in Deum transferre deliberaverunt, nec diu cunctati omnes æque uno clamore promiserunt, Deo ad omnia ejus mandata absolute obtemperare, nec aliud jus agnoscere, nisi quod ipse revelatione Prophetica ut jus statueret. Atque hæc promissio, sive juris in Deum translatio eodem modo facta est, ac in communi societate supra concepimus fieri, quando homines jure suo naturali cedere deliberant. Expresse enim pacto [...] & juramento jure suo naturali libere, non autem vi coacti, neque minis territi cesserunt, & in Deum transtulerunt».

> chamar-se o *Reino* de Deus, da mesma forma que a Deus se podia chamar o *Rei* dos Hebreus.[1019]

Se os hebreus se submeteram a Deus, foi, pois, porque o imaginavam como garante da sua existência colectiva. E visto que, em resultado do pacto fundador, Deus ficou soberano do estado israelita, os seus mandamentos deixaram de ser simples preceitos religiosos para adquirirem o estatuto de leis civis: «Este o motivo por que a um tal Estado pôde chamar-se "teocracia", porquanto os seus cidadãos não estavam subordinados a nenhum direito a não ser o direito revelado por Deus» (*TTP*, XVII)[1020]. Ao fazerem da divindade um rei-legislador, os hebreus limitam-se, no fundo, a erigir em sistema político aquele preconceito finalista de que Espinosa fala no apêndice à parte I da *Ética*, e que consiste em pensar-se que Deus rege o mundo à medida do homem[1021]. Trata-se da operação inversa à da monarquia por direito divino: já não é o monarca que se deifica; é Deus que é aclamado rei[1022]. Ora, depois de, num primeiro momento, caracterizar o estado hebraico como estado teocrático, Espinosa evidencia, em seguida, a natureza *imaginária* da transferência jurídica que o fundou:

> Tudo isto, no entanto, *era mais uma opinião que uma realidade*. De facto, os Hebreus mantiveram em absoluto o direito estatal, como se verá pelo que vou dizer a seguir, isto é, pela maneira e pelo método com que se administrava este Estado e que eu me proponho explicar aqui. Dado que os Hebreus não transferiram para ninguém o seu direito e todos eles, *como numa democracia*, a ele renunciaram igualmente, proclamando em uníssono "tudo o que Deus disser (*sem nenhum intermediário explícito* [*nullo expresso mediatore*]) nós o faremos", segue-se que, em virtude deste pacto, todos ficaram a ser completamente iguais, a ter idêntico *direito a consultar Deus* [*jus Deum consulendi*] e a receber e interpretar as leis e todos ficaram igualmente detentores de toda a administração do Estado.[1023]

Daqui resulta claro que o autor vislumbra na teocracia hebraica um regime análogo ao democrático, quer dizer, um regime onde os cidadãos participam e influem directamente na condução dos assuntos públicos. Se, antes, Espinosa assinalara que Deus foi aclamado soberano por decisão livre e unânime do povo judeu, agora ele mostra que, mesmo depois do pacto, os hebreus conservaram (ainda que sob outra forma) a liberdade de que gozavam a princípio. Mas, além de livres, os hebreus conservaram-se também iguais, pois, não

---

[1019] *TTP*, XVII, G III, p.206 (DPA, p.344), it. nosso: «Nam hoc ipso, quod se sola Dei potentia servari posse crediderunt, omnem suam naturalem potentiam se conservandi, quam ex se habere antea forte putaverant, in Deum transtulerunt, & consequenter omne suum jus. Imperium ergo Hebræorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti Regnum Dei jure vocabatur, & Deus jure etiam Rex Hebrærorum».

[1020] *TTP*, XVII, G III, p.206 (DPA, p.345): «Et hac de causa hoc imperium Theocratia vocari potuit; quandoquidem ejus cives nullo jure nisi a Deo revelato tenebantur».

[1021] Cf. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p.199.

[1022] Cf. *ibid*., p.198.

[1023] *TTP*, XVII, G III, p.206 (DPA, p.345), it. nosso: «Verum enimvero hæc omnia opinione magis, quam re constabant. Nam Hebræi revera jus imperii absolute retinuerunt, ut ex jam dicendis constabit; nempe ex modo, & ratione, qua hoc imperium administrabatur, & quam hic explicare constitui. Quandoquidem Hebræi suum jus in nullum alium transtulerunt, sed omnes æque ut in Democratia suo jure cesserunt, unoque ore clamaverunt, quicquid Deus loquetur (nullo expresso mediatore) faciemus, hinc sequitur omnes ab hoc pacto æquales prorsus manisse, jusque Deum consulendi, legesque accipiendi, & interpretandi omnibus æquale fuisse, & absolute omnem imperii administrationem omnes æque tenuisse.»

havendo entre eles e Deus qualquer "intermediário", todos tinham um direito igual a consultá-lo. Com a consagração deste direito, estava-se, de algum modo, a reconhecer o direito universal à profecia, dando a cada indivíduo a possibilidade de obter e interpretar, por si mesmo, as ordens do divino soberano[1024]. Porém, os hebreus haveriam de mostrar-se impreparados para a comunicação imediata com Deus: quando, pela primeira vez, se lhe dirigiram no intuito de receberem as leis políticas, ficaram aterrados, porque, aos olhos da sua imaginação rude e impressionável, Deus aparecia como um "fogo imenso" que ameaçava devorá-los. É neste impasse que emerge a figura mediadora de Moisés, em quem os hebreus, desesperados de pavor, viam alguém capaz de os representar junto da temível divindade:

> Então, cheios de medo, foram novamente a Moisés: *eis que ouvimos Deus a falar no meio do fogo e não há razão para que queiramos morrer; este fogo imenso devorar-nos-á com certeza; se tivermos de ouvir outra vez a voz de Deus, por certo morreremos. Vai tu, pois, escuta todas as palavras do nosso Deus e serás tu* (não Deus) *a falar-nos: a tudo o que Deus te disser nós obedeceremos e havemos de cumpri-lo.*[1025]

Esta promessa anula o primeiro pacto e põe fim à breve "experiência democrática" hebreia, tornando o *jus Deum consulendi*, que antes era um direito universal, numa prerrogativa exclusiva de Moisés. A partir daí, Moisés passou, na prática, a reinar sobre os hebreus, já que, enquanto único intérprete das leis divinas, podia ordenar-lhes o que bem entendesse, sem estar sujeito a qualquer controlo superior. Nada impedia, portanto, que ele usasse a sua posição privilegiada para eleger alguém como futuro herdeiro do cargo em que fora investido, o que, a verificar-se, converteria o estado numa verdadeira monarquia. Contudo, Moisés não o fez: «Em vez disso, legou aos seus sucessores um Estado administrado de tal forma que não se lhe pode chamar nem popular, nem aristocrático, nem monárquico, mas sim *teocrático*» (*TTP*, XVII)[1026].

Longe, pois, de conceber Moisés como um simples monarca, Espinosa concebe-o como o fautor da constituição política israelita. Constituição essa que Moisés, graças à sua extraordinária potência imaginativa (e não através do intelecto)[1027], soube adaptar ao "engenho" dos hebreus, criando leis condizentes com as crenças, usos e costumes por que se regiam antes do pacto: «Se repararmos agora nas revelações a Moisés, verificamos que elas *estavam ajustadas a estas suas opiniões* [dos Judeus]. Na verdade, como ele acreditava

---

[1024] Cf. S. Visentin, *La Libertà Necessaria*, cit., p.135.

[1025] *TTP*, XVII, G III, pp.206-207 (DPA, p.345): «Pleni igitur metu Mosen de novo sic adeunt, *ecce Deum in igne loquentem audivimus, nec causa est, cur mori velimus; hic certe ingens ignis nos vorabit; si eterum nobis vox Dei audienda est, certe moriemur. Tu igitur adi, & audi omnia Dei nostri dicta, & tu* (non Deus) *nobis loqueris: Ad omne, quod Deus tibi loquetur, obediemus idque exequemur*».

[1026] *TTP*, XVII, G III, p. 208 (DPA, p.347), it. nosso: «[…] sed imperium ita administrandum successoribus reliquit, ut nec populare, nec aristocraticum, nec monarchicum, sed Theocraticum vocari potuerit».

[1027] *TTP*, II, G III, p.29 (DPA, p.149), it. nosso: «Ex superiori capite, ut jam indicavimus, sequitur Prophetas non fuisse perfectiore mente præditos, sed quidem potentia vividius imaginandi, quod Scripturæ narrationes abunde etiam docente» (Do capítulo anterior, como já referimos, resulta que os profetas não foram dotados de uma mente mais perfeita mas sim de uma *potência de imaginar mais viva*, conforme as narrativas da Escritura abundantemente ensinam).

que a natureza de Deus estava sujeita aos condicionalismos que referimos, a saber, a misericórdia, a benevolência, etc., Deus revelou-se-lhe *de acordo com tal opinião* e sob estes atributos» (*TTP*, XVII)[1028]. O que daqui se infere é que a imaginação mosaica, embora "mais viva", constitui um prolongamento do imaginário popular. E. Balibar tem, pois, razão quando afirma que «Moisés, em última análise, pertence à multidão, sendo apenas o vector de uma causalidade imanente: é a potência "natural" dos próprios hebreus que, por seu intermédio, se realiza na constituição de um dado regime político»[1029]. No mesmo sentido vai a interpretação de L. Bove: «Se devemos ler o exemplo da sociedade hebraica como um exemplo de auto-organização do Estado, é porque o movimento real da constituição é absolutamente imanente. Quem, com efeito, senão o próprio povo hebreu é o autor da crença na sua eleição, da língua hebraica, dos hábitos, das opiniões e dos costumes sem os quais as leis enunciadas por Moisés não teriam sentido algum para esse povo?»[1030]. Moisés foi, sem dúvida, o responsável pela feitura da constituição israelita, mas as normas e representações aí plasmadas, essas já de há muito existiam no imaginário hebreu. Moisés mais não fez, portanto, que institucionalizá-las, transformando em ordem política aquilo que antes era um código cultural relativamente informal.

5.5.2 Mecanismos de controlo dos governantes

Quando comparado com a teocracia originária, o regime mosaico, já o frisámos, apresenta-se bastante menos democrático, pois coloca nas mãos do profeta (e não nas do povo) o *jus Deum consulendi*. Moisés sabia, no entanto, que, depois da sua morte, ninguém gozaria da mesma autoridade excepcional que lhe era reconhecida, e sabia também que os hebreus, tendo saído recentemente de um secular cativeiro no reino do Egipto, e sendo, de natureza, "insubmissos" (*TTP*, V), nunca consentiriam em obedecer a um monarca ordinário. Daí que tenha tomado várias providências para impedir, futuramente, a concentração do poder num único indivíduo.

Dentre as referidas medidas, Espinosa destaca, em primeiro lugar, a repartição da soberania por dois órgãos distintos: um órgão "consultivo", incumbido de interpretar as leis e de dar as respostas de Deus, e um órgão "administrativo", incumbido do governo efectivo do estado. O conselho consultivo compunha-se dum colégio sacerdotal que tinha à cabeça Aarão, irmão de Moisés, na qualidade de "sumo pontífice". Por razões mais adiante

[1028] *TTP*, II, G III, pp.39-40 (DPA, p.159), it. nosso: «Si jam ad Mosis revelationes attendamus, eas hisce opinionibus accomodatas fuisse reperiemus; nam quia credebat Dei naturam illas, quas diximus, pati conditiones, nempe, misericordiam, benignitatem &c., ideo Deus, ad hanc ejus opinionem, & sub hisce attributis ipsi revelatus fuit [...]».
[1029] E. Balibar, "*Jus-Pactum-Lex*: On The Constitution of the Subject in the *Theologico-Political Treatise*", in W. Montag and T. Stolze (ed.), *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p.181.
[1030] L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p.212.

pormenorizadas, Moisés determinou que só eram elegíveis para sacerdotes os membros da tribo de Levi. Ciente, porém, da grande influência que o sacerdócio conferia aos Levitas e da necessidade de a limitar, dispõe que eles não poderão aceder a cargos governativos nem deter propriedade privada[1031]. Sempre com o mesmo objectivo de restrição do poder da classe sacerdotal, dispõe ainda que seria proibido ao sumo pontífice propor, decretar ou anular leis: «A ninguém, com efeito, deu o direito de consultar Deus onde quisesse e a sós: consequentemente, não deu a ninguém a autoridade, que ele próprio tinha, de estatuir leis e de as revogar [...]. O sumo pontífice tinha, efectivamente, o direito de interpretar as leis e de dar as respostas de Deus, mas não cada vez que quisesse, como Moisés; só quando lhe fosse solicitado pelo chefe dos exércitos, pelo Conselho Supremo ou por outras autoridades semelhantes» (*TTP*, XVII)[1032]. Quer dizer: ao contrário das respostas (*responsa*) dadas por Moisés, as respostas pontifícias não tinham o estatuto de "decretos" (*decreta*); só depois de aceites pelos poderes civis é que adquiriam força de lei.

Ora, se o pontífice estava proibido de legislar, os "administradores" — entenda-se, o chefe dos exércitos e o Conselho Supremo (composto pelos líderes das dozes tribos) — estavam proibidos de consultar Deus. Sem esta proibição, diz-nos Espinosa, nada os impediria de dobrar a lei aos seus interesses pessoais: «Os que administram o Estado ou são seus detentores, qualquer crime que cometam tentam apresentá-lo sempre como uma espécie de direito [...], o que conseguem com facilidade quando toda a interpretação do direito depende unicamente deles. É, com efeito, evidente que eles extraem daí a máxima liberdade para fazerem tudo quanto querem e o apetite lhes sugere; pelo contrário, *boa parte dessa liberdade é-lhes tirada se o direito de interpretar as leis pertencer a um outro* [...]» (*TTP*, XVII)[1033]. Através da separação dos poderes, Moisés procura, portanto, contrariar os abusos praticados por parte dos governantes; mas, mais do que isso, procura garantir que Deus, ou melhor, a lei divina, se mantém o verdadeiro e único soberano do estado hebraico.

Para tal contribuía também o facto de essa lei ser bem conhecida da população em geral (e não apenas dos sacerdotes): «todo o povo estava obrigado a reunir-se, de sete em

---

[1031] *TTP*, XVII, G III, p.208 (DPA, p.348): «[...] si cum his jus eadem imperandi haberet, nihil restabat, ut absolutus esset monarcha, sed eo privatus erat, & absolute tota tribus Levi communi imperio ita destituta fuit, ut ne quidem partem cum reliquis tribubus habuerit, quam jure possideret, unde saltem vivere posset [...]» (Se [Aarão] tivesse também o direito de impor essas mesmas leis, não faltaria nada para que fosse um monarca absoluto. Faltava-lhe, no entanto, esse direito, uma vez que a tribo de Levi ficou a tal ponto arredada do poder comum que não teve sequer, como as outras tribos, direito a possuir uma parcela de terra de onde pudesse ao menos tirar o sustento).

[1032] *TTP*, XVII, G III, p.209 (DPA, p.349): «Nam nemini jus dedit, Deum solus et, ubi vellet, consulendi, & consequenter nemini authoritatem dedit, quam ipse habebat, leges statuendi, & abrogandi [...]: summus enim pontifex jus quidem habebat leges interpretandi, & responsa Dei dandi, at non ut Moses, quandocunque volebat, sed tantum ab imperatore, vel summo concilio vel similibus rogatus».

[1033] *TTP*, XVII, G III, p.212 (DPA, pp.352-353), it. nosso: «Qui imperium administrant, vel qui id tenente, quicquid facinoris committunt, id semper specie juris adumbrare [...], quod facile etiam obtinent, quando tota juris interpretatio ab iis solis pendet. Nam non dubium est, quin eo ipso maximam ad omnia, quæ volunt, & eorum appetitus suadet, libertatem sumant, & contea magnam iisdem adimi, si jus leges interpretandi apud alium sit [...]».

sete anos, num determinado lugar, a fim de ser instruído nas leis pelo pontífice, além de cada um, a sós, dever ler e reler constantemente e com a maior atenção o livro da lei» (*TTP*, XVII)[1034]. Não podiam, pois, os "príncipes" pecar sem incorrer no "ódio teológico" do povo, o qual, mercê do seu contínuo estudo do preceituário divino, era capaz de fiscalizar, por si próprio, a conduta dos governantes[1035]. Por outro lado, e simultaneamente, esse estudo habilitava o povo a detectar eventuais erros, abusos ou omissões nas interpretações pontifícias da lei.

Outra importante medida para "conter o desejo desenfreado dos chefes" foi a instituição dum exército popular. Por determinação de Moisés, ficou estabelecido que todos os cidadãos, dos 20 aos 60 anos, seriam incorporados na *militia*. Ficou igualmente estabelecido que os chefes não podiam, em nenhuma circunstância, contratar mercenários estrangeiros. E isto, segundo Espinosa, «foi da maior importância, visto ser certo que os príncipes só com um exército ao qual pagam ordenado podem oprimir o povo, ao passo que não há nada que eles mais receiem do que a liberdade dos soldados seus concidadãos, de cuja virtude, trabalho e sangue abundantemente derramado nasceu a liberdade e a glória do Estado» (*TTP*, XVII)[1036]. De notar, a este respeito, que o perigo dum golpe cesarista era quase inexistente. Primeiro, porque os soldados não lutavam em nome do príncipe, mas sim em nome de Deus — que era a quem reconheciam como verdadeiro soberano —, e, por isso, não avançavam para combate enquanto não recebessem, por intermédio do pontífice, uma ordem divina nesse sentido[1037]. Depois, porque «todos os príncipes dos Hebreus estavam ligados entre si apenas pelo vínculo da religião; nessa medida, se algum deles a renegasse e começasse a violar o direito divino de cada um, podia ser tido pelos outros como inimigo e legitimamente subjugado» (*TTP*, XVII)[1038].

Havia, enfim, um último factor que concorria para conter os governantes dentro dos limites da lei: o receio de um novo profeta, ou seja, o receio do surgimento dum indivíduo

---

[1034] *TTP*, XVII, G III, p.212 (DPA, p.353): «[…] universus populus jussus est singulis septem annis certo in loco congregari, ubi a Pontifice leges edoceretur, & præterea ut unusquisque solus continuo, & summa cum attentione librum legis legeret, & perlegeret […]».

[1035] *TTP*, XVII, G III, p.212 (DPA, p.353): «Principes igitur maxime sui saltem causa curare debebant, ut omnia secundum leges præscriptas, & omnibus satis perspectas administrarent […]; alias summum subditorum odium, quale Theologicum esse solet, fugere non poterant» (Os príncipes deviam, portanto, até no seu próprio interesse, procurar administrar tudo segundo as leis prescritas e bem conhecidas de todos […]. Caso contrário, seria impossível escaparem ao pior ódio dos súbditos, o qual costuma ser o ódio teológico).

[1036] *TTP*, XVII, G III, pp.212-213 (DPA, p.353): «[…] permagni fuit momenti; nam certum est Principes sola militia, cui stipendia solvunt, populum opprimere posse. Deinde eos nihil magis timere quam libertatem militum concivium, quorum virtute, labore, & magno sui sanguinis impendio imperii libertas & gloria parta est».

[1037] *TTP*, XVII, G III, p.213 (DPA, p.354): «Si haec […] militum concivium libertas humani imperii principes, qui soli totam laudem victoriarum usurpare solent, retinet, multo magis Hebræorum principes coercere debuit, quorum milites non pro Principis, sed pro Dei gloria pugnabant, & solo Dei responso accepto prœlium committebant» (Se […] esta liberdade dos exércitos de concidadãos inibe os príncipes de um Estado simplesmente humano, que costumam usurpar só para si toda a glória das vitórias, quanto mais não deve ela ter inibido os príncipes dos Hebreus, cujas tropas combatiam, não tanto pela glória do príncipe, mas pela glória divina, e que não se entregavam ao combate enquanto não recebessem a resposta de Deus).

[1038] *TTP*, XVII, G III, p.213 (DPA, p.354): «[…] omnes Hebræorum Principes solo religionis vinculo associati erant: quare, si aliquis ab eadem defecisset, jusque divinum uniuscujusque violare incepisset, eo hostis a reliquis haberi potuerat, & jure opprimi».

suficientemente popular para se atribuir (como Moisés) o "direito supremo de mandar" (*jus summum imperandi*): «E o certo é que tais profetas podiam sem problemas *levar atrás de si um povo oprimido* e convencê-lo, com os mais simples sinais, daquilo que quisessem. Já quando as coisas andavam *correctamente administradas*, o príncipe podia, pelo contrário, providenciar a tempo, de maneira que o profeta tivesse primeiro de comparecer no seu tribunal [...]» (*TTP*, XVII)[1039].

5.5.3 Mecanismos de controlo dos governados

Do mesmo passo que procurou coibir os abusos dos governantes, Moisés tomou várias providências para conter os excessos dos governados. Em primeiro lugar, conhecendo o "carácter insubmisso" dos hebreus (que não toleravam ser coagidos pela força), fundiu a religião com o estado, «a fim de que o povo cumprisse o seu dever, não tanto por medo, como por devoção» (*TTP*, V)[1040]. Tal teocratização, além de ter induzido os hebreus à obediência voluntária, inspirou-lhes um amor e uma lealdade inquebrantáveis para com a sua pátria: «Temos agora de ver por que razão o povo se continha, mas também isso os fundamentos do Estado indicam com toda a clareza. De facto, se repararmos neles, [...] ver-se-á imediatamente que deviam despertar um amor tão singular nos ânimos dos cidadãos que não havia nada mais difícil de acudir à cabeça de alguém que trair a pátria ou desertar e que todos deviam, pelo contrário, estar-lhe tão ligados que preferiam morrer a serem dominados por estrangeiros» (*TTP*, XVII)[1041].

Juntava-se a este "patriotismo" o profundo ódio que os hebreus consagravam às outras nações. Ódio que nascia da crença de que o seu reino era o reino de Deus (quer no sentido político, quer até no sentido territorial), e de que o seu povo, enquanto único povo eleito, tinha por inimigos todos os demais[1042]. A reforçar o xenofobismo dos israelitas estava o grande contraste entre os seus ritos e os ritos praticados pelos estrangeiros[1043]; mas estava

---

[1039] *TTP*, XVII, G III, p.213 (DPA, p.354), it. nosso: «[...] & non dubium est, quin tales populum oppressum facile ad se trahere poterant, & levibus signis, quicquid vellent, persuadere; cum contra si res recte administrabantur, princeps in tempore providere poterat, ut Propheta prius ejus judicio stare deberet [...]».

[1040] *TTP*, V, G III, p.75 (DPA, p.197): «[...] ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret».

[1041] *TTP*, XVII, G III, p.214 (DPA, p.355): «Videndum jam, qua ratione populus retinebatur: sed hanc, etiam imperii fundamenta clarissime indicant; si quis enim ad ea [...] attendere velit, videbit statim hæc amorem, adeo singularem in civium animis parere debuisse, ut nihil difficilius aliquis in mentem inducere potuerit, quam patriam prodere, vel ab ea deficere: sed contra omnes ita affecti esse debuerint, ut extrema potius, quam alienum imperium paterentur».

[1042] *TTP*, XVII, G III, p.214 (DPA, p.355): «[...] postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infensissimo» ([...] depois de transferirem o seu direito para Deus, acreditaram que o seu reino era o reino de Deus e que só eram filhos de Deus, enquanto as outras nações eram inimigas de Deus, razão por que estas lhes inspiravam o ódio mais profundo).

[1043] *TTP*, XVII, G III, p.215 (DPA, p.356): «Quotidianus [...] cultus non tantum diversus omnino erat [...], sed etiam absolute contrarius. Quare ex quotidiana quadam exprobratione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmius animis hærere potuit» ([...] o culto quotidiano não era só inteiramente diferente [...]: era, além disso, absolutamente contrário. Desta quotidiana recriminação devia, por isso, nascer um ódio permanente e mais arreigado nos ânimos que qualquer outro).

também a própria hostilidade que as outras nações lhes retribuíam[1044]. Ora, se é certo que os hebreus, como consequência desta hostilidade, ficaram numa situação de total isolamento, mesmo em relação a povos vizinhos, a verdade é que, durante muito tempo, ninguém logrou dominá-los, tal era o fervor com que resistiam aos ataques e invasões externas: «Em que medida é que tudo isto [...] contribui [...] para fortalecer os ânimos dos Hebreus de modo a suportarem tudo pela pátria com uma constância e uma virtude ímpares? A razão explica-o com toda a clareza e a própria experiência o confirma. De facto, enquanto a Cidade esteve de pé, *nunca eles puderam permanecer sob um poder estrangeiro*, razão pela qual Jerusalém era vulgarmente conhecida por *cidade rebelde* [...]» (*TTP*, XVII)[1045].

Se, no plano internacional, os israelitas viviam em estado de guerra permanente, a nível interno, ao invés, reinava a maior concórdia. Uma concórdia devida, em parte, à sua comum devoção patriótica, em parte à sua comum xenofobia (que, no caso dos hebreus, era apenas a outra face do patriotismo), mas, sobretudo, à completa ritualização da sua vida quotidiana: «Além disso, [...] persuadia-os a rigorosa disciplina de obediência em que eram educados e segundo a qual *tudo o que faziam devia reger-se por uma determinada prescrição da lei*: não era lícito lavrar à sua vontade, mas só em certas épocas, em certos anos [...]; do mesmo modo, só era lícito semear e ceifar de determinada maneira e num dado momento; toda a sua vida, em suma, era um *contínuo exercício de obediência* [...]» (*TTP*, XVII)[1046]. Estes ritos, ou "cerimónias" (*cærimoniæ*), apesar da conotação religiosa que se lhes atribuía, diziam apenas respeito à "felicidade transitória" (*temporanea fœlicitas*). Quer dizer: tratava-se de acções moralmente indiferentes, cujo cumprimento estava associado à promessa de bens mundanos (honra, riqueza, prazeres, saúde, etc.) e não espirituais[1047]. Duas foram as finalidades com que Moisés instituiu tais cerimónias: 1) cimentar o sentimento de pertença comunitária — já que «a maior parte delas só podia ser celebrada

[1044] *TTP*, XVII, G III, p.215 (DPA, p.356): «[...] nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio; nam nationes eos contra odio infensissimo habere debuerunt» (Não faltava sequer aquela causa que habitualmente faz com que um ódio se torne cada vez mais aceso, ou seja, a reciprocidade, já que as nações estrangeiras deveriam ter por eles o ódio mais profundo).
[1045] *TTP*, XVII, G III, p.216 (DPA, p.356), it. nosso: «Quantum autem hæc omnia [...] Hebræorum animos firmare valuerint ad omnia singulari constantia & virtute pro Patria tolerandum, ratio quam clarissime docet, & ipsa experientia testata est. Numquam enim stante urbe, sub alterius imperio durare potuerunt, & ideo Hierosolymam rebellem civitatem vocitabant [...]».
[1046] *TTP*, XVII, G III, p.216 (DPA, p.357), it. nosso: «Præterea [...] conducebat summa obedientiæ disciplina, qua educabantur, quod scilicet omnia ex determinato legis præscripto, facere debebant: non enim ad libitum arare licebat, sed certis temporibus & annis [...]: sic etiam non nisi certa ratione certoque tempore seminare, & metere licebat, & absolute eorum vita continuus obetientiæ cultus era [...]».
[1047] *TTP*, V, G III, p.70 (DPA, p.192): «Quod autem cæremoniæ nihil ad beatitudinem juvent, sed quod tantum imperii temporaneam fœlicitatem respiciant, etiam ex ipsa Scriptura constat, quæ pro cæremoniis nihil nisi corporis comoda, & delicias promittit, & pro sola lege divina universali beatitudinem» (Quanto ao facto de as cerimónias em nada contribuírem para a beatitude e, pelo contrário, dizerem apenas respeito ao contingente interesse do Estado, ele consta igualmente da Escritura, a qual não promete senão comodidades e prazeres corporais pela observância das cerimónias, e só pela observância da lei divina universal promete a beatitude).

pela *sociedade em conjunto*» (*TTP*, XVII)[1048]; 2) estender a lei a todos os âmbitos da existência diária (desde o trabalho, à alimentação, ao vestuário e ao próprio lazer), de maneira que «os homens não fizessem nada por sua própria deliberação [*ex proprio decreto*] [...] e reconhecessem, por contínuas acções e meditações, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos ao direito de outrem» (*TTP*, V)[1049].

Como último factor de coesão social, Espinosa refere a existência, entre o povo judeu, duma estrutura socioeconómica igualitária. Todos os hebreus, fossem eles príncipes ou cidadãos comuns, tinham direito a receber uma parcela igual de terras, que lhes era entregue a título de propriedade inalienável. Outrossim, na altura do Jubileu, todos tinham direito a recuperar os bens que eventualmente houvessem necessitado de vender. Ou seja: de cinquenta em cinquenta anos, a terra era "redistribuída" e os indivíduos voltavam à mesma situação de igualdade em que dantes se encontravam (*TTP*, XVII). Ora, este sistema redistributivo, ao garantir a cada um o seu próprio quinhão de solo, não só reduzia a conflitualidade interna como assegurava que os cidadãos, ligados à pátria pelo "interesse" (*utilitas*) — que é, segundo Espinosa, «a força e a vida de todas as acções humanas» (*TTP*, XVII)[1050] —, jamais sequer pensavam em abandoná-la.

5.5.4 Declínio e queda da teocracia hebraica

Nos termos em que aparece descrita no *TTP*, a teocracia exprime, portanto, a tentativa, por parte de Moisés, de legar aos hebreus um estado minimamente estável, coerente e, senão democrático — os hebreus, conforme vimos, estavam inaptos para autogovernarem-se —, pelo menos poliárquico, com separação e limitação dos poderes. Na base do regime mosaico encontrava-se o culto do Deus-rei, a quem os israelitas consideravam não apenas divindade transcendente, mas autêntico soberano (*supremæ imperii Majestatis*). Daí o terem-lhe erigido um templo como "casa" ou "corte" própria. Templo esse que, a mando de Moisés, se construiu a expensas de todo o povo, de molde que «a casa onde Deus iria ser consultado fosse *de direito comum*» (*TTP*, XVII)[1051], quer dizer, de molde que a corte divina constituísse património colectivo, e não de um só indivíduo. Da comunidade do templo, como Moisés percebeu, dependia a própria sustentação do regime teocrático. É que o templo, no imaginário dos hebreus, era o lugar da "suprema majestade",

[1048] *TTP*, V, G III, p.69 (DPA, p.191): «[...] cæremoniæ [...] institutæ [...] ut maxima ex parte ab universa societate [...] exerceri potuerint [...]».
[1049] *TTP*, V, G III, p.76 (DPA, p.198), it. nosso: «[...] ut homines nihil ex proprio decreto, [...] & continuis actionibus, & meditationibus faterentur, se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse».
[1050] *TTP*, XVII, G III, pp.215-216 (DPA, p.356): «[...] utilitas, quæ omnium humanarum actionum robur & vita est [...]».
[1051] *TTP*, XVII, G III, p.208 (DPA, p.347), it. nosso: «[...] ut domus, ubi Deus consulendus erat, communis esset juris».

e para que a ficção do Deus-rei funcionasse, esse lugar devia permanecer-lhe exclusivamente reservado; nenhum homem, nem mesmo o sumo pontífice, podia ocupá-lo. Aconteceu, porém, que, pouco depois da morte de Moisés, os hebreus atribuíram-se um "rei mortal", feito de carne e osso, cuja corte deixou de ser o templo comum para passar a ser o palácio privado. Esta mudança, segundo Espinosa, assinala o início da monarquia, mas assinala igualmente o início do paulatino processo de desintegração do estado israelita. Já vimos quais os mecanismos que Moisés instituiu a fim de controlar os excessos de governantes e governados. Importa agora ver como e porque é que tais mecanismos falharam.

De acordo com a explicação tradicional, a decadência da teocracia mosaica devera-se a certas características psicológicas/raciais dos hebreus. Ora, Espinosa vai rejeitar esta hipótese explicativa:

> Falta agora averiguar também as causas por que se afastaram os Hebreus tantas vezes da lei, por que foram tantas vezes subjugados e como pôde, enfim, o Estado ser completamente destruído. Dir-se-á talvez que tal aconteceu por causa da *rebeldia desta gente*. Mas isto é infantil! Por que é que esta nação foi mais rebelde que as outras? Seria por natureza? *A natureza não cria nações, cria indivíduos*, os quais são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados, e só estes dois últimos aspectos, *as leis e os costumes*, podem fazer com que cada nação tenha uma maneira de ser singular, uma condição singular e, finalmente, preconceitos singulares.[1052]

Ou seja: se os hebreus eram um povo particularmente insubmisso, essa insubmissão deveu-se a determinadas leis ou costumes adquiridos (não a uma sua suposta constituição natural). E dentre as várias leis causadoras de rebeliões do povo judeu, Espinosa releva a que estatuiu a entrega do *jus Deum consulendi* aos Levitas. De início, lembremos, a intenção de Moisés fora conceder o sacerdócio aos primogénitos de cada tribo; «mas, a partir do momento em que todos, com excepção dos Levitas, adoraram o bezerro, os primogénitos foram repudiados e considerados impuros, sendo os Levitas eleitos em seu lugar» (*TTP*, XVII)[1053]. Esta decisão teve um efeito corrosivo na coesão social, pois, embora os sacerdotes estivessem excluídos dos cargos políticos, eles passaram a constituir uma casta fechada, com privilégios especiais (designadamente, o de viverem às custas do povo, sem terem de trabalhar). Aproveitando-se da indignação popular contra tal classe privilegiada, «houve logo muitos, e que não eram plebeus, que [...] viram aqui um pretexto para acreditar que Moisés não tinha instituído nada por mandato divino mas por sua iniciativa [...]. Foram,

[1052] *TTP*, XVII, G III, p.217 (DPA, p.358), it. nosso: «Superest jam, ut causas etiam inquiramos, quare factum sit, ut Hebræi toties a lege defecerint, cur toties subacti fuerint, & cur tandem imperium omnino vastari potuerit. At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur hæc natio reliquis contumacior fuit? an natura? Hæc sane nationes non creat, sed individua, quæ quidem in nations non distinguuntur nisi ex diversitate linguæ, legum & morum receptorum, & ex his duobus, legibus scilicet & moribus, tantum oriri potest, quod unaquæque natio singular habeat ingenium, singularem conditionem & denique singularia præjudicia».

[1053] *TTP*, XVII, G III, p.218 (DPA, p.359): «[...] sed postquam omnes præter Levitas, vitulum adoraverunt, repudiati & impurati sunt primogeniti, & Levitæ eorum loco eletti [...]».

por isso, ter com ele em agitado tumulto, gritando que eram todos igualmente santos e que ele, contra o direito, se alçara acima de todos» (*TTP*, XVII)[1054].

Moisés sufoca de imediato a revolta, massacrando aqueles que nela participaram. Mas «a bem dizer», observa Espinosa, «era mais o fim da sedição do que o início da concórdia»[1055]. Depois da morte do profeta, seguiram-se novas «alterações, grande liberdade para fazer tudo, a licenciosidade e a preguiça, razão pela qual tudo se começou a deteriorar, até que, subjugados por diversas vezes, *romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal* [...]» (*TTP*, XVII)[1056]. Malgrado, pois, as providências que tomou, Moisés nada conseguiu senão adiar a degeneração da teocracia em monarquia. Uma degeneração que, afinal, segundo Espinosa, bem podia ter sido evitada, se se houvesse dado o sacerdócio aos primogénitos de cada tribo (como inicialmente previsto). Dessa forma, todos os cidadãos participariam, por intermédio dalgum parente, na administração das coisas sagradas; todos acatariam as "divinas respostas" dos sacerdotes; e todos consentiriam, de bom grado, que eles beneficiassem dum estatuto privilegiado[1057]. Moisés, porém, movido pela cólera, decidiu reservar aos Levitas o direito de acesso ao sacerdócio, comprometendo assim à nascença a estabilidade social de um estado que, doutra maneira, "teria podido ser eterno"[1058].

Ora, conquanto acreditasse que a teocracia hebraica, tal como a concebe no capítulo XVII do *TTP*, podia ter durado indefinidamente, Espinosa frisa que não seria possível nem recomendável imitá-la: «[...] uma tal forma de Estado poderia, talvez, ser útil a homens que quisessem viver isolados e sem comércio externo, fechar-se no interior das suas fronteiras e cortar com o resto do mundo, mas de forma nenhuma a homens para quem ter contactos com os outros é uma necessidade» (*TTP*, XVIII)[1059]. Os hebreus, conforme vimos, estavam

---

[1054] *TTP*, XVII, G III, p.219 (DPA, p.360): «[...] multi, & non de plebe viri [...] hinc occasionem ceperunt credendi Mosen nihil ex mandato divino, sed ad libitum omnia instituere [...]; quaproter ipsum tumultu concitato adeunt clamantes omnes æque sanctos esse, ipsumque supra omnes contra jus extolli».

[1055] *TTP*, XVII, G III, p.219 (DPA, p.360): «Quare tunc temporis seditio magis desierat, quam concordia cœperat».

[1056] *TTP*, XVII, G III, p.219 (DPA, pp.360-361), it. nosso: «Unde magnæ mutationes, magnaque ad omnia licentia, luxus & socordia, quibus omnia in deterius ire cœperunt, donec sæpe subacti jus divinum plane ruperunt, & regem mortalem voluerunt [...]».

[1057] *TTP*, XVII, G III, pp.218-219 (DPA, pp.359-360): «Quod si ex prima intentione Respublica constituta fuisset, jus omnibus tribubus & honor æqualis semper fuisset, & omnia securissime sesti habuisqui aliud mallent, quam suos consanguineos, fratres & parentes, ex pietate Religionis alere? quam ab iisdem legum interpretationem edoceri? & quam denique ab iisdem divina responsa expectare?» (Se a república tivesse sido constituída de acordo com a primeira intenção, todas as tribos teriam sempre igual direito e dignidade e todos se teriam mantido em perfeita segurança. Quem, com efeito, quereria violar o direito sagrado dos seus consanguineos? Que outra coisa prefeririam a sustentar gente do mesmo sangue, irmãos e pais, por piedade religiosa, aprender com eles a interpretação das leis, esperar deles, enfim, as divinas respostas?).

[1058] *TTP*, XVII, G III, p.220 (DPA, p.362): «His videmus, quomodo Religio in Hebræorum Rempublicam introducta fuerit, & qua ratione imperium æternum esse potuerit, si justa legislatoris ira in eodem persistere concessisset. Sed quia id fieri non potuit, tandem interire debuit» (Vemos, assim, de que modo a religião foi introduzida na república dos Hebreus e em que medida o seu Estado teria podido ser eterno se a justa cólera do legislador o tivesse deixado continuar na mesma. Mas como não foi possível isto acontecer, ele teve, por fim, de ser destruído).

[1059] *TTP*, XVIII, G III, p.221 (DPA, p.363): «[...] talis imperii forma iis forsan tantum utilis esse posset, qui sibi solis absque externo commercio vivere, seseque intra suos limites claudere, & a reliquo orbe segregari velint, at minime iis, quibus necess est cum aliis commercium habere».

firmemente persuadidos de que o seu dever, enquanto povo eleito, era isolar-se completamente das nações estrangeiras. Só que os povos em geral, e os holandeses do séc. XVII em especial, não conseguiriam, de todo, viver numa semelhante condição de isolamento. Daí que Espinosa entenda, contra muitos contemporâneos seus, que a teocracia mosaica constituíra uma experiência única e irrepetível. De resto, diz-nos Espinosa, mesmo que fosse possível imitar o estado hebreu, não seria aconselhável fazê-lo. É certo que nesse estado, diferentemente do que acontece nos regimes não-teocráticos, ninguém tinha de obedecer a nenhum semelhante, porque o único soberano (ao menos na imaginação popular) era Deus. Mas para abolir o domínio do homem pelo homem, Moisés instaurou outra tirania: a tirania impessoal e sem rosto de um férreo preceituário divino. Tirania tanto mais efectiva quanto não era experimentada como tal — «de tão habituados a ela, a obediência já nem devia parecer-lhes escravidão» (*TTP*, XVII)[1060]. Ora, o fim da "república", consoante se lê no último capítulo do *TTP*, «não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos»[1061]; é, pelo contrário, fazer com que todos (sejam eles doutos ou ignorantes) possam usar *livremente* do seu corpo e da sua mente. Dito doutro modo: o fim da "república" não consiste em escravizar os cidadãos; consiste, isso sim, em garantir-lhes, na medida do possível, o livre exercício do seu *jus sive potentia*. Torna-se assim claro que o estabelecimento duma teocracia, espécie de grande máquina totalitária à qual tudo se deve sacrificar (inclusive, se necessário, o direito natural de existir), seria contrário à própria finalidade do estado e da vida em comum. É por isso, em suma, que Espinosa considera o regime teocrático não só irrealizável, como, sobretudo, indesejável.

[1060] *TTP*, XVII, G III, p.216 (DPA, p.357): «[…] eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus […] videri debuit».
[1061] *TTP*, XVII, G III, p.241 (DPA, p.385): «Non […] finis Reipublicæ est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere […]».

6. O Estado entre a história e a eternidade

6.1 Estado, mudança e conservação

6.1.1 A insolubilidade da *Civitas*

Consoante se vê de várias passagens já transcritas, a problemática da dissolução (ou morte) estatal aflora amiúde em ambos os tratados, recebendo aí um tratamento que, embora disperso e indirecto, é de sumo interesse para entender o alcance da ciência política espinosana. Espinosa, diga-se, não foi o único a abordar o referido problema. Trata-se duma preocupação comum a todos os autores contratualistas, os quais, na sua maioria, consideram o estado um corpo mortal que, bem ou mal constituído, está inevitavelmente condenado à dissolução[1062]. E quanto a Espinosa? Acaso pensa o filósofo que o corpo político, tal como o corpo humano, tem uma morte certa, inevitável; ou julga, pelo contrário, que o estado pode ser eterno? A resposta, como se procurará evidenciar, depende do que entendermos, a rigor, por "estado". Se com este termo nos referirmos à sociedade politicamente organizada, é lícito afirmar que o estado, para Espinosa, nunca "morre". A confirmá-lo estão os dois primeiros parágrafos de *TP*, VI:

> [...] os homens desejam por natureza o estado civil, *não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo*.[1063]
>
> Das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade [*Civitate*], *nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam* (como nas restantes sociedades acontece muitas vezes); *mudam-lhe, sim, a forma por uma outra* [*ejusdem formam in aliam mutent*], se as contendas não puderem ser acalmadas mantendo a face da cidade [*Civitatis facie*].[1064]

Temos, pois, de um lado, a *Civitas*, que é o nome que Espinosa dá à sociedade política; do outro, a *facies civitatis*, que consiste na forma particular que essa sociedade assume. Enquanto a *Civitas* é produto da tendência natural dos homens para a associação, apresentando-se, por isso, como um facto constante e indestrutível, a *facies civitatis* é produto da contingência histórica, podendo mudar ao longo do tempo. Ora, se a *Civitas* tem uma consistência própria, independente da forma específica que reveste em dado período, então a queda do estado, ao contrário do que pensavam Hobbes e Locke, não conduz

[1062] *Vide* Hobbes, *Leviathan*, XXIX; Locke, *Second Treatise of Government*, XIX; Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 11.
[1063] *TP*, VI, 1, G III, p.297 (DPA, p.115), it. nosso: «[...] statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant».
[1064] *TP*, VI, 2, G III, p.297 (DPA, p.115), it. nosso: «Ex discordii igitur, & seditionibus, quæ in Civitate sæpe concitantur, nunquam fit, ut cives Civitatem dissolvant (ut in reliquis societatibus sæpe evenit), sed ut ejusdem formam in aliam mutent, si nimirum contentiones sedari nequeunt servata Civitatis facie».

necessariamente à anarquia. Para os referidos autores, lembremos, as sociedades corriam o permanente risco de se dissolver ou desagregar numa multidão de indivíduos isolados. Ou seja, no seu entender, o regresso ao estado de natureza era uma possibilidade real que devia a todo o custo evitar-se. Ora, no contexto da filosofia espinosana, onde o homem é inconcebível fora da rede de relações que o constitui, e onde a existência social é co-originária à existência individual[1065], tal hipótese não faz qualquer sentido. Mesmo em alturas de grande conflitualidade, os indivíduos, segundo Espinosa, permanecem indissoluvelmente unidos por um fundo comum. Falamos, claro está, dos *jura communia*, que existem onde quer que existam dois ou mais homens, e que são como que o substrato inalterável das mudanças formais da *Civitas*.

Nesta permanência através da mudança, o corpo político assemelha-se ao corpo humano: «Não ouso, de facto, negar que o corpo humano, mantendo embora a circulação sanguínea e outras coisas em virtude das quais se considera que o corpo vive, possa, não obstante, *transformar-se numa outra natureza totalmente diferente da sua* [*in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*]. Nenhuma razão, com efeito, me obriga a sustentar que o corpo não morre a não ser que se converta em cadáver [...]» (*E* IV P39 Sch)[1066]. Ou seja, no parecer de Espinosa, a "morte" corporal pode dar-se pela simples transformação, sem que haja, forçosamente, decomposição cadavérica (para ilustrar este ponto, o autor cita o conhecido exemplo do poeta amnésico[1067]). Do mesmo modo, um estado pode "morrer", isto é, "transformar-se noutra natureza", sem que isso implique a sua dissolução ou queda na anarquia[1068]. Inspirado pela teoria clássica da *anacyclosis*, Espinosa chega mesmo a defender que os estados são, por essência, mutáveis, passando sucessivamente da democracia à aristocracia, e da aristocracia à monarquia (*TP*, VIII, 12). O facto, porém, de tal evolução ser concebida como um "declínio" — do regime "mais absoluto" (democracia) para o regime "menos absoluto" (monarquia) — denota, da parte do autor, uma visão negativa quanto à mudança política. Visão essa que, conforme veremos,

[1065] *Vide supra*, capítulo 1.3.

[1066] E IV P39 Sch, G II, p.240 (DPA, p.298), it. nosso: «Nam negare non audeo Corpus humanum, retenta sanguinis circulatione, & aliis, propter quæ Corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam Corpus non mori, nisi mutetur in cadaver [...]».

[1067] E IV P39 Sch, G II, p.240 (DPA, pp.298-299): «Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam Hispano Poeta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, & quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen præteritæ suæ vitæ tam oblitus, ut Fabulas, & Tragœdias, quas fecerat, suas non crediderit esse, & sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculæ etiam linguæ fuisset oblitus» (Na verdade, acontece às vezes um homem sofrer tais transformações, que não é fácil dizer que ainda é o mesmo, conforme eu ouvi contar de um certo poeta espanhol, o qual tinha sido atingido por uma doença e, embora tivesse recuperado, ficou contudo tão esquecido da sua vida passada, que não acreditava serem seus os contos e as tragédias que havia escrito e poderia, sem dúvida, ser tido por uma criança adulta se também tivesse esquecido a língua materna).

[1068] Foi F. Zourabichvili quem primeiro notou este paralelismo entre a transformação corporal e a transformação política. Cf. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, *passim* (de ora em diante, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*).

está especialmente patente no final de *TTP*, XVIII, onde se examina a fundo o tópico da revolução.

6.1.2 O problema da revolução

Já em páginas anteriores aludimos ao choque produzido em Espinosa pelo linchamento dos irmãos De Witt. Mas houve outro acontecimento sangrento que sobremaneira o impressionou, e que, ao contrário do primeiro, aparece explicitamente tratado na sua obra, a saber: a decapitação de Carlos I de Inglaterra, em 1649. Será este evento que levará Espinosa, um republicano convicto, a criticar o regicídio e toda a sorte de golpes revolucionários em geral. Tal crítica, notemo-lo desde já, não tem cariz moral nem jurídico: do ponto de vista da *lex naturae*, as revoluções (ainda quando violentas) apresentam-se sempre "justas" ou "legítimas", quer dizer, apresentam-se sempre como expressão da dinâmica auto-afirmativa dos *conatus* individuais. Se o filósofo toma uma posição "anti-revolucionária", é na verdade porque as revoluções, de regra, *fracassam*, acabando inadvertidamente por reproduzir, sob outro aspecto, os próprios males contra que se desencadeiam. Eis como Espinosa põe o problema:

> Aqui, porém, não posso deixar de frisar que [...] não é menos perigoso afastar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque um povo *acostumado* [*assuetus*] à autoridade do rei e só por ela refreado desprezará e porá a ridículo uma autoridade inferior. Por isso, se afasta um, ser-lhe-á necessário [...] eleger outro em lugar do anterior, *e este, mesmo que o não queira, será necessariamente um tirano*. Com efeito, como é que ele pode olhar para as mãos de cidadãos manchadas de sangue pelo assassínio de um rei, cidadãos que se vangloriam de um parricídio como de uma boa acção que praticaram unicamente para que lhe servisse a ele de exemplo? É evidente que, se quer ser rei e não reconhecer o povo como juiz dos reis e seu senhor, se não quer reinar precariamente, tem de vingar a morte do seu antecessor e dar por sua vez um exemplo, de modo a que o povo não ouse cometer de novo tal façanha. Ser-lhe-á, porém, difícil vingar a morte do tirano com o assassínio de cidadãos se, ao mesmo tempo, não fizer sua a causa daquele a quem sucede, não aprovar os seus actos e não seguir, por conseguinte, todas as suas pisadas. *Daí que o povo tenha mudado tantas vezes de tirano, sem nunca abolir a tirania nem substituir o Estado monárquico por um outro de forma diferente* [*imperium monarchicum in aliud alterius formæ mutare*].[1069]

Dois são os factores, segundo Espinosa, que determinam o fracasso do tiranicídio, ambos eles de ordem psicológica ou afectiva: 1) o apego popular à forma habitual de

[1069] *TTP*, XVIII, G III, pp.226-227 (DPA, pp.368-369), it. nosso: «[...] hic præterire nequaquam possum, non minus pericolosum etiam esse Monarcham e medio tollere, tametsi omnibus modis constet eundem tyrannum esse: Nam populus regiæ authoritati assuetus, eaque sola retentus, minorem contemnet, & ludibrio habebit, ac proinde, si unum e medio tollat, necesse ipsi erit [...] alium loco prioris eligere, qui non sponte, sed necessario tyrannus erit. Nam qua ratione videre poterit civium manus cæde regia cruentatas, eosque parricidio, tanquam re bene gesta, gloriari? quod non, nisi ad exemplum in ipsum solum statuendum, commiserunt. Sane, si Rex esse vult, nec populum Regum judicem, suumque dominum agnoscere, nec precario regnare, prioris mortem vindicare debet, & contra sui causa exemplum statuere, ne populus iterum tale facinus committere audeat. At mortem tyranni civium nece non facile vindicare poteri, nisi simul ejusdem prioris tyranni causam defendat, ejusque facta approbet, & consequenter omnia prioris tyranni vestigia sequatur. Hinc igitur factum, ut populus sæpe quidem tyrannum mutare, at nunquam tollere, nec imperium monarchicum in aliud alterius formæ mutare potuerit».

autoridade e 2) o terror inspirado pela morte do tirano. Do primeiro resulta que um povo pode derrubar certo monarca despótico, mas não a própria monarquia — à qual continua sempre ligado pela força do hábito. Do segundo resulta que o sucessor do tirano, para evitar o destino do último, vê-se obrigado, ainda que contra vontade, a seguir-lhe as pisadas, assassinando súbditos, fazendo-se temer pela violência, e convertendo-se assim, ele mesmo, num novo déspota. Quer dizer: longe de pôr termo à tirania, o tiranicídio, no final de contas, põe apenas termo à vida do tirano, sem afectar minimamente as condições que possibilitaram a sua emergência. Para comprová-lo, basta percorrer o Antigo Testamento, onde se relata como os hebreus, apesar das suas sucessivas revoltas, nunca conquistaram uma verdadeira liberdade, «pois *embora eliminassem o tirano, as causas da tirania ficavam*: a única coisa que faziam era comprar, a preço de muito sangue de cidadãos, um novo tirano» (*TTP*, XVII)[1070]. Contudo, nem só a história bíblica demonstra a inviabilidade do tiranicídio:

> O povo inglês deu, a este respeito, um exemplo fatal. Primeiro, procurou motivos para, sob a capa do direito, liquidar o monarca; uma vez eliminado este, o mínimo que pôde fazer foi mudar a forma do Estado; porém, depois de muito sangue derramado, acabou por saudar *um novo monarca sob outro nome* (como se toda a questão fosse apenas de nome), o qual não poderia manter-se de outro modo senão destruindo radicalmente a estirpe régia, matando os amigos do rei ou simples suspeitos de o serem e perturbando, através da guerra, o lazer da paz, sempre propício aos boatos, a fim de que a plebe, distraída e virada para coisas novas, afastasse a ideia de um outro regicídio. Só já tarde é que o povo se apercebeu de que, pela salvação da pátria, a única coisa que tinha feito fora violar o direito do rei legítimo e *mudar tudo para pior*. Decidiu, por isso, *voltar atrás* assim que pôde, e *não descansou enquanto não viu tudo reposto no seu estado anterior*.[1071]

Espinosa refere-se aqui, evidentemente, à efémera república inglesa, e mais em particular ao Protectorado de Oliver Cromwell (1653-1659). Protectorado esse que, segundo Espinosa, foi uma monarquia em tudo menos no nome, porquanto o estado ficou sob absoluto domínio do ditador. Na tentativa de se libertarem do despotismo, os ingleses acabaram, pois, por fazer subir ao poder outro déspota, aliás mais brutal e violento que o anterior (Carlos I). Como explicar semelhante desfecho? Como explicar que da revolução

---

[1070] *TTP*, XVII, G III, p.220 (DPA, p.362), it. nosso: «[…] nam etsi Tyrannum e medio tollerent, manebant tamen causæ: Quare nihil aliud faciebant, quam novum Tyrannum multo civium sanguine emere». É notória a coincidência entre este inciso e o conteúdo de *TP*, V, 7, onde Espinosa, referindo-se ao "agudíssimo Maquiavel" (*acutissimus Machiavellus*), escreve assim: «Si quem […] bonum habuit, ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur, ut ostenderet, quam imprudenter multi Tyrannum e medio tollere conantur, cum tamen causæ, cur princeps sit Tyrannus, tolli nequeant […]» (Se […] ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por *remover o tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas* […]), *TP*, V, 7, G III, pp.296-297 (DPA, p.114), it. nosso.

[1071] *TTP*, XVIII, G III, p.227 (DPA, p.369), it. nosso: «Hujus rei fatale exemplum populus Anglicanus dedit, qui causas quæsivit, quibus specie juris monarcham e medio tolleret; at, eo sublato, nihil minus facere potuit, quam formam imperii mutare, sed post multum sanguinem effusum hoc perventum est, ut novus monarcha alio nomine salutaretur (quase tota quæstio de solo nomine fuisset), qui nulla ratione persistere poterat, nisi stirpem regiam penitus delendo, regis amicos vel amicitia suspectos necando, & otium pacis rumoribus aptum, bello disturbando, ut plebs novis rebus occupata, & intenta cogitationes de cæde regia alio diverteret. Sero igitur animadvertit populus se pro salute patriæ nihil aliud fecisse, quam jus legitimi regis violare, resque omnes in pejorem statum mutare. Ergo gradum, ubi licuit, revocare decrevit, nec quievit, donec omnia in pristinum suum statum restaurata vidit».

republicana tenha saído uma tirania? Para Espinosa, consoante vimos atrás, a resposta é simples: os ingleses estavam *acostumados* (*assuetus*) à autoridade unipessoal do rei — ou, o que vai dar ao mesmo, *não* estavam acostumados a ser governados por vários indivíduos —, de maneira que preferiram um *Lord Protector* a uma soberania parlamentar, sem adivinharem as consequências futuras desta escolha.

Ora, tal como o tiranicídio e os golpes republicanos, também as revoluções monárquicas (processos de transição de república para monarquia) encerram riscos consideráveis:

> Vemos, enfim, como é fatal para um povo que *não está habituado a viver sob reis* [*sub regibus non consuevit vivere*] e que já tem leis instituídas *eleger um monarca*. Porque, nem este conseguirá manter um tão grande poder, nem a autoridade régia poderá suportar leis e direitos do povo instituídos por alguém com autoridade inferior à sua e, muito menos ainda, ser levada a defendê-las, sobretudo porque no momento da sua instituição não pôde ser tido minimamente em conta o rei, mas apenas o povo ou o Conselho, que julgava deter o reino. Assim, se o rei defendesse os antigos direitos do povo, pareceria mais seu escravo do que seu senhor. O novo monarca tentará, por isso, introduzir a todo o custo leis novas, reformar em seu proveito os direitos do Estado e reduzir o povo a uma condição tal que este não possa retirar a dignidade aos reis tão facilmente como lha dá.[1072]

Como por aqui se percebe, o conservadorismo espinosano é um "conservadorismo de princípio", avesso às mudanças políticas em geral (e não apenas às mudanças republicanas). Na base desse conservadorismo encontra-se a convicção de que as revoluções, por implicarem uma modificação abrupta das leis e dos costumes populares, só podem ter dois desfechos: ou a tirania (isto é, a imposição violenta da nova autoridade) ou, após breve período de "pseudo-transformação" revolucionária, o regresso ao regime antes vigente. Estamos, note-se, perante uma perspectiva muito próxima da que Maquiavel expõe em *Discorsi*, I, 16: «Que é difícil um povo *habituado a viver sob um príncipe* preservar, posteriormente, a liberdade, acaso a adquira — como aconteceu com Roma depois da expulsão dos Tarquínios —, demonstram-no infinitos exemplos que lemos nas memórias da história antiga. Esta dificuldade é compreensível porque esse povo comporta-se como um animal bruto que, embora de natureza feroz e selvagem, foi criado em cativeiro e servidão, e que, vendo-se mais tarde abandonado à sua sorte num campo aberto, [...] torna-se presa do primeiro que procura encarcerá-lo de novo»[1073]. À semelhança, pois, de Espinosa,

[1072] *TTP*, XVIII, G III, p.226 (DPA, p.368), it. nosso: «Denique videmus, quam exitiale sit populo, qui sub regibus non consuevit vivere, quique jam leges conditas habet, Monarcham eligere: Nam nec ipse tantum imperium sustinere, nec regia authoritas pati poterit leges, & jura populi ab alio minoris authoritatis instituta, & multo minus animum inducere ad easdem defendendum, præsertim quia in iis instituendis nulla ratio Regis, sed tantum populi, vel concilii, qui regnum tenere putabat, haberi potuit; atque adeo Rex jura populi antiqua defendendo, ejus potius servus, quam dominus videretur. Novus ergo Monarcha summo studio novas leges statuere conabitur, & jura imperii in suum usum reformare, & populum eo redigere, ut non tam facile Regibus dignitatem adimere possit, quam dare».

[1073] *D*, I, 16, M, p.99, it. nosso: «Quanta difficultà sia a uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, perservare dipoi la libertà, se per alcuno accidente l'acquista, como l'acquistò Roma dopo la cacciata de' Tarquinii, lo dimostrono infiniti esempli che si leggono nelle memorie delle antiche istorie. E tale difficultà è ragionevole; perché quel popolo è non altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia

Maquiavel mostra-se céptico quanto às possibilidades de êxito das revoluções — sejam elas de sentido republicano ou monárquico: «[...] é tão difícil e perigoso pretender libertar um povo que quer viver servo como *pretender fazer servo um povo que quer viver livre*» (*D*, III, 8)[1074]. Mas enquanto para Maquiavel a implantação da república romana representa um caso excepcional de revolução bem-sucedida, para Espinosa esse evento só em aparência foi uma revolução:

> Objectar-se-á, talvez, com base no exemplo dos Romanos, que um povo pode facilmente afastar um tirano; julgo, no entanto, que tal exemplo vem confirmar em absoluto a nossa tese. É verdade que o povo romano podia afastar mais facilmente um tirano e mudar a forma de Estado, visto que o direito de eleger o rei e o seu sucessor estava nas mãos do próprio povo e este não se tinha ainda habituado, de tal maneira estava cheio de agitadores e revoltosos, a obedecer aos reis. Tanto que, dos seis que tinha tido, assassinara três. E, todavia, *a única coisa que ele fez foi eleger, em vez de um, vários tiranos* que o mantiveram miseravelmente, com guerras externas e internas, sempre em conflito, até que, por fim, o Estado caiu de novo nas mãos de um monarca, *mudando apenas de nome*, tal como em Inglaterra.[1075]

Espinosa distingue, portanto, três grandes períodos na evolução da história romana: um primeiro período de monarquia precária, marcado por vários regicídios (metade dos reis morreram assassinados) e pela constante efervescência do povo, que não estava ainda acostumado à autoridade real; um segundo período de domínio oligárquico sob vestes republicanas; e um terceiro período de regresso à monarquia, com a concentração *de facto* do poder na pessoa do *princeps* (Augusto). Ou seja: a despeito das múltiplas mudanças por que passou ao longo da sua existência, Roma permaneceu sempre, essencialmente, uma tirania (*limitada* a princípio, *plural* depois, e, por fim, *absoluta*)[1076]. Neste aspecto, diz-nos Espinosa, o estado romano é comparável ao estado inglês — e, acrescentaríamos nós, ao estado hebreu —, que mudou de nome e de tirano, sem nunca verdadeiramente mudar de essência. Caso oposto é o dos holandeses, os quais, após se terem libertado do jugo espanhol, conseguiram em definitivo extinguir as condições da tirania:

> No que respeita, porém, aos Estados da Holanda, nunca eles tiveram, que eu saiba, reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferido o direito estatal [*jus imperii*]. Conforme os próprios Estados Soberanos da Holanda fazem saber, por determinação publicada no tempo do conde Leicester, eles sempre reservaram para si a autoridade de advertir os condes da sua obrigação e conservaram o poder necessário para defender esta sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos, para se vingarem deles, *caso*

stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, [...] diventa preda del primo che cerca rincatenarlo».

[1074] *D*, III, 8, M, pp.212-213, it. nosso: «[...] tanto è difficile e pericoloso volere fare libero uno popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo uno popolo che voglia vivere libero».

[1075] *TTP*, XVIII, G III, p.227 (DPA, p.369), it. nosso: «At forsan aliquis exemplo populi Romani objiciet, populum facile posse tyrannum e medio tollere, sed ego, eodem nostram sententiam omnino confirmari existimo: Nam quamvis populus Romanus longe facilius tyrannum e medio tollere, & formam imperii mutare potuerit, propterea quod jus regem, ejusque successorem eligendi penes ipsum populum erat, & quod ipse (utpote ex seditiosis, & flagitiosis hominibus conflatus) nondum regibus obedire consueverat; nam ex sex, quos antea habuerat, tres interfecerat; tamen nihil aliud fecit, quam loco unius plures tyrannos eligere, qui ipsum externo, & interno bello misere conflictum semper habuerunt, donec tandem imperium iterum in monarcham, mutato etiam tantum, ut in Anglia, nomine, cessit».

[1076] Cf. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, cit., p.253, nota 2.

> *degenerassem em tiranos*, e para os limitarem de modo a que lhes fosse impossível fazer fosse o que fosse sem autorização e aprovação dos Estados.[1077]

O sucesso extraordinário da revolução holandesa deveu-se, pois, ao estabelecimento de mecanismos que impossibilitavam (ou tornavam extremamente difícil) eventuais subversões monárquicas do novo regime — a que se aliava o facto de o povo não estar habituado a viver sob reis. Como prova da solidez das instituições republicanas, Espinosa lembra o *putsch* falhado de Guilherme II de Orange (1650): «Donde se conclui que esteve sempre nas mãos dos Estados o direito de soberania, *que o último dos condes tentou usurpar*, muito longe, portanto, de se terem desfeito dele quando restauraram o seu primitivo poder, que já haviam quase perdido» (*TTP*, XVIII)[1078]. Sem dúvida, os acontecimentos em breve mostrariam — de maneira trágica — que os monarquistas, apesar do fracasso de 1650, não se davam por definitivamente vencidos. Mas em 1670 Espinosa ainda julga bastarem as lições da história (antiga e recente) para dissuadi-los dos seus intentos: «Confirma-se, assim, por estes exemplos, aquilo que dissemos: o regime próprio de cada Estado deve manter-se e não pode sequer ser alterado sem se correr o risco de total ruína do mesmo» (*TTP*, XVIII)[1079].

6.2 Do idealismo institucional à prática instituinte

6.2.1 A *facies civitatis* como sistema de relações

No precedente capítulo, expuseram-se os motivos por que Espinosa considera as revoluções, de regra, indesejáveis. Mas, perguntamos, acredita ele que uma *Civitas* pode evitar em absoluto as mudanças de regime, mantendo eternamente a mesma *facies* (ou forma)? É de crer que sim. Pelo menos, afirma-o, ou sugere-o, em relação aos modelos políticos que apresenta na "segunda parte" do *TP*: a monarquia constitucional e a aristocracia policêntrica[1080]. Trata-se, em ambos os casos, de estados sem falhas estruturais,

[1077] *TTP*, XVIII, G III, pp.227-228 (DPA, pp.369-370), it. nosso : «Quod autem ad Ordines Hollandiæ attinet, hi nunquam, quod scimus, Reges habuerunt, sed comites, in quos nunquam jus imperii translatum fuit: Nam, ut ipsi Præpotentes Ordines Hollandiæ in inductione, tempore comitis Leycestriæ ab ipsis edita, palam faciunt, sibi authoritatem semper reservaverunt, ad eosdem comites sui officii monendum, & potestatem sibi retinuerunt ad hanc suam authoritatem, & civium libertatem defendendum, seseque de iisdem, si in tyrannos degenerarent, vindicandum, & eos ita retinendum, ut nihil, nisi concedentibus, & approbantibus ordinibus, efficere possent».

[1078] *TTP*, XVIII, G III, p.228 (DPA, p.370), it. nosso: «Ex quibus sequitur, jus supremæ majestatis semper penes ordines fuisse, quod quidem ultimus comes conatus est usurpare; quare longe abest, quod abe o defecerint, cum pristinum suum imperium pæne jam amissum restauraverunt».

[1079] *TTP*, XVIII, G III, p.228 (DPA, p.370): «His igitur exemplis id, quod diximus, omnino confirmatur, quod scilicet uniuscujusque imperii forma necessario retinenda est, nec absque periculo totalis ipsius ruinæ mutari potest».

[1080] Cf. *TP*, VII, 1 e 30; *TP*, VIII, 9 e 10. Além dos modelos apresentados no *TP*, há ainda o exemplo histórico da teocracia hebraica, a qual "podia ter durado indefinidamente" (*TTP*, XVIII) se tivesse conservado a sua constituição original.

capazes, portanto, de se regularem a si mesmos, espontânea e continuamente, pelo mero funcionamento das suas regras, procedimentos e instituições. Para aclarar em que consiste essa homeostasia, parece-nos útil conceber os referidos estados como *individua*, na acepção espinosana do termo[1081]. De acordo com a definição de Espinosa, lembremos, os *individua* são complexos cujos componentes «comunicam uns aos outros os seus movimentos *segundo uma certa proporção* [*certa quadam ratione*]» (*E* II P13 Def). Tais *individua*, adianta ainda o autor, podem sofrer diversas modificações — renovação dos componentes (*E* II P13 Lem IV), variação de dimensões dos componentes (*E* II P13 Lem V), etc. — sem perder a identidade formal, contanto que se conserve sempre a mesma "ratio" de movimento e repouso entre as partes que os compõem. Ora, algo de semelhante acontece com os regimes do *TP*: também eles podem, sem se dissolverem, experimentar mudanças composicionais, desde que as suas "proporções" (*rationes*) constitutivas se mantenham sempre inalteradas.

Referimo-nos, nomeadamente, à proporcionalidade representativa (de famílias, classes e regiões) no conselho da monarquia ideal (*TP*, VII, 4 e 18). Mas referimo-nos também à proporção de forças entre *Optimates* e plebeus na aristocracia ideal: «A primeira lei deste estado deve ser a que determina a *proporção* [*ratio*] do número de patrícios relativamente à multidão. Deve, efectivamente [...], haver entre esta e aqueles uma *proporção* tal que aumente, com o crescimento da multidão, o número de patrícios. E esta proporção [...] deve ser aproximadamente de um para cinquenta» (*TP*, VIII, 13)[1082]. Além das leis mencionadas, que são leis respeitantes à relação governantes-governados, Espinosa propõe ainda uma série de regras respeitantes às relações intra e inter-institucionais. Falamos, por exemplo, da regra que determina que o *Concilio* monárquico seja composto igualmente por "veteranos" e "novatos" (*TP*, VI, 16)[1083], ou da regra que determina que o

[1081] Sobre a extensão do conceito de "indivíduo" ao estado, há duas teses opostas: (1) uma tese "naturalista", que é a que A. Matheron preconiza, e que considera que o estado, como todos os seres naturais, é um *individuum* com *mens* e *conatus* próprios; (2) uma tese "artificialista", que é a que Den Uyl e Rice defendem, e que considera que o estado constitui, essencialmente, um artefacto (não uma entidade física), pelo que só em sentido metafórico se lhe pode chamar "indivíduo". Não nos deteremos aqui longamente nesta discussão. Basta-nos dizer que, em termos de análise interpretativa, é lícito e frutuoso pensar o estado como *individuum*, independentemente de saber se se trata dum indivíduo físico ou metafórico. Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., pp.346-348; A. Matheron, "L'état, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?" [2003], in F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D. Maruzzella and G. Morejón, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, cit., pp.179-200; D. Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983, pp.70-80; L. Rice, "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology", in E. Curley and P. -F. Moreau (ed.), *Spinoza: Issues and Directions*, cit. *Vide* ainda E. Guillemeau, "Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza", in J. Carvajal e M. Luisa de la Cámara (ed.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp.121-140; L. Rubio, "La política como física del poder en Spinoza", *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 17, nº 1, 2014, pp.33-57.

[1082] *TP*, VIII, 13, G III, p.330 (DPA, p.164), it. nosso: «Primaria hujus imperii Lex esse debet, qua determinatur ratio numeri Patriciorum ad multitudinem. Ratio enim [...] inter hanc, & illos habenda est, ita ut pro incremento multitudinis Patriciorum numerus augeatur. Atque hæc [...] debet esse circiter ut I ad 50».

[1083] *TP*, VI, 6, G III, p.301 (DPA, p.121): «Causa autem, cur necesse sit singulis annis ex unaquaque familia unum eligere, est, ne Concilium jam ex inexpertis Novitiis, jam ex Veteratis, & rerum expertis componeretur, quod necessario fieret, si omnes simul recederent, & novi succederent» (A razão por que é necessário escolher, todos

número de síndicos esteja para o número de patrícios como o número de patrícios para o dos plebeus (*TP*, VIII, 22).

Qual a função destas *leis proporcionais*? Antes de mais, corrigir os desequilíbrios específicos de cada regime, como sejam a tendência geral das monarquias para se transformarem em aristocracias dissimuladas — isto é, monarquias onde o rei governa de acordo com os interesses do pequeno grupo que sobre ele tem ascendente, e não de acordo com o «interesse da maior parte dos súbditos» (*TP*, VII, 4)[1084] —, ou a tendência geral das aristocracias para se transformarem em oligarquias impotentes — isto é, aristocracias em que o número e a força dos plebeus excede em muito a dos *Optimates*[1085]. Depois, prevenir certas patologias comuns a todos os regimes, como o nepotismo, o clientelismo, a perpetuação nos cargos, etc. Em terceiro lugar, assegurar que os diferentes órgãos (legislativo, executivo, fiscalizador, judicial) funcionam de maneira harmoniosa, trabalhando em conjunto para a salvaguarda do estado. Finalmente, garantir que tal harmonia não é afectada por eventuais contracções ou expansões populacionais, quer dizer, garantir que as partes que compõem o estado se relacionam sempre "segunda uma certa proporção".

Este último aspecto afigura-se especialmente importante se considerarmos que o crescimento do corpo cívico é, ou deve ser, um dos imperativos do estado. Algo que Espinosa salienta no capítulo VI do *TP*, ao discutir a possibilidade de os estrangeiros se tornarem súbditos de pleno direito da coroa: «[...] àqueles que nasceram de pais estrangeiros e foram educados no estado será lícito adquirirem aos quiliarcas de uma família, por um preço estabelecido, o direito de cidadania e inscreverem-se no rol dessa família. Mesmo se os quiliarcas, por causa do lucro, admitirem algum estrangeiro no número dos seus cidadãos por um preço abaixo do estabelecido, nenhum prejuízo daí pode surgir para o estado; pelo contrário, *devem descobrir-se meios através dos quais se possa mais facilmente aumentar o número de cidadãos e se dê uma grande afluência de homens*» (*TP*, VI, 32)[1086]. Porquê? Porque, como Espinosa argumenta mais à frente, a potência, ou direito, de um estado será tanto maior quanto maior for o número dos seus cidadãos (*TP*, VII, 18). Claro está, porém, embora Espinosa o não diga explicitamente, que tal relação só se verificará se estivermos

os anos, um conselheiro por família é evitar que o conselho seja composto ora por novatos inexperientes, ora por veteranos e especialistas nos assuntos, o que aconteceria necessariamente se todos saíssem ao mesmo tempo e fossem substituídos por novos).

[1084] *Vide supra*, capítulo 5.2.1.

[1085] *Vide supra*, capítulo 5.3.1.

[1086] *TP*, VI, 32, G III, p.305 (DPA, p.127), it. nosso: «Qui [...] ex peregrinis parentibus in ipso imperio nati, & educati sunt, iis constituto aliquo pretio Jus civis ex Chiliarchis alicujus familiæ emere liceat, & in catalogum ejusdem familiæ referantur: nec imperio, tametsi Chiliarchæ lucri causa aliquem peregrinum infra constitutum pretium in numerum suorum civium receperint, aliquod inde detrimentum oriri potest; sed contra media excogitanda, quibus facilius civium augeri possit numerus, & magna hominum detur confluentia». Tal como a constituição monárquica, também a constituição aristocrática prevê a possibilidade de os estrangeiros adquirirem o *Jus civis*. A única diferença é que no estado monárquico a cidadania seria adquirida pelo pagamento de uma taxa fixa, ao passo que no estado aristocrático seria como que "conquistada" pela acumulação de riqueza. Cf. *TP*, VIII, 14 e *TP*, X, 7.

perante estados susceptíveis de, graças às suas leis proporcionais, crescerem sem se deformarem. De outra maneira, o aumento do corpo cívico não apenas não incrementaria, como até reduziria a *potentia sive jus* estatal.

6.2.2 O conceito de "retorno aos princípios" revisitado

Ora, se, como ainda agora vimos, uma das condições indispensáveis à estabilidade do estado é que as suas instituições se relacionem segundo uma *ratio* invariável, a outra condição é que essas instituições convenham ao "engenho" (*ingenium*) popular. De nada serve, com efeito, conceber um sistema institucional proporcionalmente equilibrado se depois, na prática, ele for incompatível com os costumes e fisionomia própria do povo a que se destina. O que não significa, bem entendido, que as instituições não tenham qualquer influência sobre o *ingenium*. Na verdade, este é, até certo ponto, determinado por aquelas; mas há muitos outros factores — entre os quais a língua, o ambiente físico ou as experiências políticas passadas — que intervêm na sua formação, e que escapam completamente à acção jurídico-institucional[1087]. Para que as instituições, além de coerentes, sejam eficazes, há pois que organizá-las tendo em conta tal limitação.

Foi assim que procedeu Moisés, elaborando uma *lex* «sobretudo adaptada à maneira de ser e à conservação» (*maxime ad ingenium & singularem conservationem* [...] *accommodata fuerit*, *TTP*, IV)[1088] dos hebreus; mas foi igualmente assim que procederam os aragoneses, os quais, uma vez livres do domínio mouro, não elegeram um rei «sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação [*ingenio gentis consentaneis*]» (*TP*, VII, 30)[1089]. Donde o carácter exemplar das constituições em causa (mosaica e aragonesa). Exemplaridade que não reside apenas no seu equilíbrio formal, senão também, como agora se compreende, na sua "conveniência sociológica", isto é, na sua conformidade com os costumes e temperamento singular dos povos por elas regidos. O que quer dizer que o que torna as aludidas constituições *exemplares* é simultaneamente o que as torna *irrepetíveis* — consoante Espinosa frisa, de maneira expressa, em relação à constituição de Moisés (*TTP*, XVIII). Na realidade, visto que não há dois povos iguais, nenhuma constituição, por bem-sucedida que tenha sido, por meritórios que sejam alguns dos seus aspectos, pode tomar-se como modelo absoluto: ao invés, cada povo tem de descobrir, ele mesmo, a forma constitucional apropriada ao seu *ingenium* particular.

Este nexo entre *ingenium* e constituição está praticamente ausente da reflexão política moderna. Para um autor como Hobbes, por exemplo, a "conveniência"

[1087] Cf. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p.352.
[1088] *TTP*, IV, G III, p.61 (DPA, p.183).
[1089] *TP*, VII, 30, G III, p.321 (DPA, p.151).

(*convenience*) de um governo mede-se apenas pela sua capacidade de garantir a paz e a segurança (*Leviathan*, XIX). E como a monarquia lhe parece a forma de governo mais capaz de cumprir tais fins, Hobbes concluí que ela é a que melhor convém a todos os povos, independentemente dos seus costumes, da sua história ou dos seus traços temperamentais. Opinião diferente tem Espinosa, que considera que os *ingenia* ditam, em grande medida, as condições dentro das quais os estados se formam[1090], e que, portanto, não há *uma* única constituição ideal, mas tantas quantos os *ingenia* particulares existentes. Só que, apesar disso, apesar de entender que há uma constituição adequada a cada povo, Espinosa reconhece que tal conveniência é sempre *provisória*, pois dado que o *ingenium*, longe de permanecer sempre igual, *muda com as gerações*, não existe ordenamento constitucional tão conveniente, tão adaptado à maneira de ser do povo, que não acabe, cedo ou tarde, por desactualizar-se.

Acentue-se: ao dizermos que os *ingenia* são mutáveis, não queremos dizer que mudem por completo ao longo do tempo. Decerto, cada povo apresenta características mais ou menos fixas (a insubmissão dos hebreus[1091], o facciosismo violento dos romanos[1092], a lealdade monárquica dos aragoneses[1093], etc.), que, no seu conjunto, constituem uma espécie de fundo temperamental constante. Mas com o passar das gerações, e por efeito do jogo afectivo, verificam-se, sobre esse fundo permanente, diversas variações culturais, ou comportamentais, cuja alternância descreve em geral um movimento cíclico de ascensão e decadência:

> Os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros ferozes fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos, e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto e o luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adorar os alheios, ou seja, a ser servos.[1094]

[1090] Cf. P. -F. Moreau, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, cit., p.428.

[1091] *TTP*, V, G III, p.75 (DPA, p.197), it. nosso: «is itaque virtute, qua pollebat, divina jura constituit, & populo præscripsit: at in iis summam curam gessit, ut populus, non tam metu, quam sponte suum officium faceret; ad quod hæc duo eum maxime cogebant, populi scilicet ingenium contumax [...], & instans bellum [...]»(Deste modo, através desta virtude que o distinguia, ele [Moisés] instituiu o direito divino e prescreveu-o ao povo, tendo, no entanto, o maior cuidado a fim de que este cumprisse a sua obrigação, não tanto por medo, mas de livre vontade. Foram sobretudo duas as razões que o obrigaram a agir assim: o *carácter insubmisso do povo* [...] e a ameaça de guerra [...]).

[1092] *TTP*, XVII, G III, p.204 (DPA, p.342), it. nosso: «Testis invictissima ab hostibus Romanorum Respublica, toties a suis civibus vista & miserrime oppressa, ac præcipue in bello civili Vespasiani contra Vitellium» (Prova disto é a república romana, invencível face aos inimigos e *tantas vezes vencida e miseravelmente oprimida pelos seus cidadãos*, em particular na guerra civil de Vespasiano contra Vitélio).

[1093] *TP*, VII, 30, G III, p.321 (DPA, p.151), it. nosso: «[...] attamen unum exemplum, quod memoria dignum videtur, silentio præterire nolo; nempe Arragonensium imperium, qui singulari erga suos reges fide affecti, & pari constantia regni instituta inviolata servaverunt» (Há só um exemplo que não quero passar em silêncio, porque me parece digno de ser recordado: é o estado dos aragoneses, que, *possuídos de uma lealdade singular para com os seus reis* e de igual constância, conservaram invioladas as instituições do reino).

[1094] *TP*, X, 4, G III, p.355 (DPA, p.202): «Homines enim in pace deposito metu paulatim ex ferocibus & barbaris civiles, seu humani, & ex humanis molles, & inertes fiunt, nec alius alium virtute, sed fastu, & luxu excellere studet; unde pátrios mores fastidire, alienos induere, hoc est, servire incipiunt».

Tal como Maquiavel antes dele, Espinosa acredita, portanto, que todas as sociedades, após um período inicial de desenvolvimento cívico, tendem naturalmente a degenerar. E, à semelhança do "agudíssimo florentino", também Espinosa julga possível conter esta degenerescência mediante atempadas e periódicas reconduções do corpo político ao seu princípio:

> A primeira causa por que se dissolvem os estados deste género [estados aristocráticos] é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual *o estado seja reconduzido ao seu princípio*, *onde começou a estabilizar-se* [*imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur*]. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer *por acaso*, como *pela ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude* [*vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiæ virtutis*]. E não pudemos duvidar que seja uma coisa da maior importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado a este mal, ele *não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável* [...].[1095]

Espinosa retoma aqui a conhecida teoria do retorno aos princípios, de que já tratámos em capítulo anterior, e que pode resumir-se assim: visto que os princípios dos estados, como os princípios de todos os corpos mistos, têm em si uma certa virtude (*abbiano in sé qualche bontà*) e vitalidade (*augumento*) que, com a passagem do tempo, vai gradualmente diminuindo, os estados só duram se amiúde se "renovarem", quer dizer, se amiúde retornarem, ou forem reconduzidos, à sua origem. Ora, conquanto Espinosa descreva este "retorno" quase nos mesmos termos usados em *D*, III, 1, o entendimento que dele faz é diferente do de Maquiavel. No âmbito do pensamento maquiaveliano, "retornar aos princípios" significava, não a restauração da forma originária do estado, mas sim a repetição do gesto fundador por cujo impulso o estado nasceu[1096]. Já em Espinosa, de contrário, "retornar aos princípios" significa justamente "restabelecer a forma estatal primitiva", ou, para sermos mais exactos, significa restabelecer a *ratio* de movimento e repouso que o estado adquiriu quando "começou a estabilizar-se".

É à luz deste entendimento que deve interpretar-se a metáfora médica acima empregada: da mesma maneira que um remédio combate as alterações patológicas da *ratio* constitutiva do corpo humano, assim também o "retorno" combate as alterações patológicas

---

[1095] *TP*, X, 1, G III, p.353 (DPA, p.199), it. nosso: «Primaria causa, unde hujusmodi imperia dissolvuntur, illa est, quam acutissimus Florentinus Disc. 1. lib. 3. in Tit. Livium observat, videlicet quod imperio, sicuti humano corpori *quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione*; atque adeo necesse esse, ait, ut aliquando aliquid accidat, quo imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur. Quod si intra debitum tempus non acciderit, vitia eo usque crescent, ut tolli nequeant, nisi cum ipso imperio. Atque hoc, inquit, vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiæ virtutis. Nec dubitare possumus, quin hæc res maximi sit ponderis, & quod, ubi huic incommodo provisum non sit, non poterit imperium sua virtute, sed sola fortuna permanere, & contra ubi huic malo remedium idoneum adhibitum fuerit, non poterit ipsum suo vitio, sed solummodo inevitabili aliquo fato cadere [...]».

[1096] *Vide supra*, capítulo 7.3.3 da Parte I.

da *ratio* constitutiva do corpo político[1097]. Quais os modos por que tal retorno se processa? Como nos diz Espinosa, seguindo Maquiavel, o retorno pode dar-se de três modos: por "acaso", pelo exemplo de um "homem de exímia virtude" ou pela "ponderação e prudência das leis". Contudo, Espinosa deixa de lado as duas primeiras modalidades (provavelmente por considerá-las dependentes de factores acidentais e aleatórios) para se concentrar na última:

> O primeiro remédio que me ocorreu para este mal foi nomear-se, a cada cinco anos, um *ditador supremo* por um ou dois meses, com direito de investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, consequentemente, *restituir o estado ao seu princípio*. Mas quem procure evitar inconvenientes ao estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste e que possam deduzir-se dos seus fundamentos; caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila. É efectivamente verdade que todos, tanto os que governam como os que são governados, devem ser contidos pelo medo do suplício ou dano, para que não seja lícito pecar impunemente ou com lucro. Mas, em contrapartida, também é certo que *se este medo for comum aos homens bons e aos maus, o estado encontrar-se-á, habitual e necessariamente, em extremo perigo*. Ora, como o poder ditatorial [*Dictatoria potestas*] é *absoluto*, não pode não ser temível para todos, principalmente se o ditador for nomeado, como se requer, em data predeterminada [...]. Quiçá por este motivo, os romanos costumavam nomear um ditador, não numa data estabelecida, mas quando coagidos por alguma necessidade fortuita. E, não obstante, o rumor do ditador, para citar as palavras de Cícero, foi desagradável para os homens bons. Sem dúvida este poder ditatorial, na medida em que é absolutamente régio, *pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia, mesmo que tal aconteça só por um tempo tão breve quanto se queira*.[1098]

Como exemplo de instituição capaz de "restituir o estado ao seu princípio", Espinosa cita aqui a figura jurídica do *dictator*, referência que, escusado será dizer, não é casual, pois trata-se precisamente duma das *ordini* que Maquiavel mais elogia na antiga constituição romana. Segundo o autor dos *Discorsi*, recordemos, a *dictatura* foi o expediente engenhoso que os romanos encontraram para enfrentar situações de emergência. Ao ditador, uma vez investido no cargo, cabia o poder excepcional de tomar, sozinho, sem necessidade de consulta prévia, decisões que habitualmente pressupunham um demorado e complexo processo deliberativo. Outrossim, cabia-lhe ainda o poder de investigar e punir quem quer que fosse, incluindo senadores, cônsules, tribunos ou qualquer outro magistrado que

---

[1097] Cf. V. Morfino, "Spinoza, interpréte de Machiavel dans le *Traité Politique*", in C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (ed.), *La Multitude libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p.64.

[1098] *TP*, X, 1, G III, pp.353-354 (DPA, p.200), it. nosso: «Primum quod huic malo remedium occurrebat, hoc fuit, ut scilicet singulis lustris supremus aliquis Dictator in mensem unum, aut duos crearetur, cui jus esset de Senatorum, & cujuscunque ministri factis cognoscendi, judicandi, & statuendi, & consequenter imperium ad suum principium restituendi. Sed qui imperii incommoda vitare studet, remedia adhibere debet, quæ cum imperii natura conveniant, & quæ ex ipsius fundamentis deduci queant, alias in Scyllam incidet, cupiens vitare Charybdin. Est quidem hoc verum, quod omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, metu supplicii, aut damni contineri debeant, ne impune, vel cum lucro peccare liceat; sed contra certum etiam est, quod si hic metus bonis, & malis hominibus communis fuerit, versetur necessario imperium in summo periculo. Cum igitur Dictatoria potestas absoluta sit, non potest non esse omnibus formidabilis, præsertim si statuto tempore, ut requiritur, Dictator crearetur [...]: & forte hac de causa Romani nullo constituto tempore, sed fortuita quadam necessitate coacti Dictatorem facere consueverant. At nihilominus tumor Dictatoris, ut Ciceronis verba referam, bonis injucundus fuit. Et sane, quandoquidem hæc Dictatoria potestas Regia absolute est, potest non absque magno Reipublicæ periculo imperium aliquando in Monarchicum mutari, tametsi in tempus, quantumvis breve, id fiat».

representasse uma ameaça pública[1099]. No entanto, realçava Maquiavel, o ditador encontrava-se sujeito a várias restrições: estava proibido de decretar ou ab-rogar leis, não podia refazer a constituição, não podia interferir na actividade dos órgãos políticos (senado, cônsules, tribunato), e, sobretudo, não podia permanecer em funções por mais de seis meses. Ora, sem negar, de maneira nenhuma, a utilidade e até a necessidade duma *Dictatoria potestas*, Espinosa — contrariamente ao secretário — critica a configuração particular que esta instituição assumiu em Roma. Primeiro, porque as prerrogativas judiciais do *dictator* inspiravam um temor paralisante à sociedade em geral, e não apenas aos potenciais delinquentes; depois, porque, apesar das restrições impostas ao ditador, havia sempre o risco de ele se tornar num autocrata (conforme de facto sucedeu com Sula e César); finalmente, porque, como não existiam datas fixas para a eleição de ditadores, não existia nenhuma proporcionalidade entre os intervalos que mediavam os mandatos ditatoriais[1100].

Perante tais problemas, Espinosa propõe (em alternativa à *dictatura* romana) a seguinte solução:

> Em contrapartida, não há qualquer dúvida [...] de que se fosse possível o *gládio do ditador* [*Dictatoris gladius*], mantendo a forma do estado, ser *perpétuo* e temível somente para os maus, nunca os vícios poderiam desenvolver-se a tal ponto que já não se pudesse extirpá-los nem corrigi-los. Por isso, para obtermos todas estas condições, dissemos que o conselho dos síndicos deve estar subordinado ao conselho supremo, de modo a que o *gládio ditatorial perpétuo* estivesse nas mãos, não de uma *pessoa natural*, mas *civil*, cujos membros fossem tantos que não pudessem dividir entre si o estado [...] ou conluiar-se nalgum crime. [...] Deste modo, não virá deles nenhum perigo para o estado e podem, consequentemente, ser temíveis, não para os bons, mas só para os maus, e sê-lo-ão realmente. Com efeito, quanto mais fracos para praticar crimes, mais potentes eles são para reprimir a malícia. Porque, além de poderem impedi-la *logo de início* (posto que o conselho é *eterno*), são também em número suficientemente grande para ousarem, sem receio de inveja, acusar e condenar um ou outro potente, sobretudo porque as votações são por bolas e a sentença é pronunciada *em nome de todo o conselho*.[1101]

À ditadura romana, Espinosa contrapõe, portanto, como modelo mais perfeito, o conselho dos síndicos. Instituição esta que, sob o ponto de vista das suas atribuições, se

---

[1099] *Vide supra*, capítulo 5.4.1 da Parte I.

[1100] *TP*, X, 1, G III, p.354 (DPA, pp.200-201): «Adde quod, si ad creandum Dictatorem nullum certum tempus designatum sit, ratio tum nulla temporis intercedentis ab uno ad alium, quam maxime servandam esse diximus, haberetur, & quod res etiam vaga admodum esset, ut facile negligeretur» (Acresce que, se não é marcada uma data certa para nomear o ditador, não haverá nenhuma proporcionalidade no tempo que medeia entre um e outro, proporcionalidade que dissemos ser maximamente de observar, e a coisa seria de tal modo vaga que facilmente se negligenciaria).

[1101] *TP*, X, 2, G III, p.354-355 (DPA, p.201), it. nosso: «At contra dubitare nequaquam possumus [...], quod si possit servata imperii forma Dictatoris gladius perpetuus, & malis tantummodo formidini esse, nunquam eo usque vitia invalescere poterunt, ut tolli, aut emendari nequeant. Ut igitur has omnes conditiones obtineamus, Syndicorum Concilium Concilio supremo subordinandum diximus, ut scilicet dictatorius ille gladius perpetuus esset non penes personam aliquam naturalem, sed civilem, cujus membra plura sint, quam ut imperium inter se possint dividere [...], vel in scelere aliquo convenire [...]. Quare imperio nullum ab iis periculum, & consequenter non bonis, sed malis tantummodo formidini esse queunt, & revera erunt. Nam, ut ad scelera peragenda debiliores, ita ad malitiam coërcendam potentiores sunt. Nam præterquam quod principiis obstare possunt (quia Concilium æternum est), sunt præterea numero satis magno, ut sine invidiæ timore potentem unum, aut alterum accusare, & damnare audeant, præsertim quia suffragia calculis feruntur, & sententia nomime totius Concilii pronunciatur».

assemelha bastante à instituição ditatorial. De facto, tal como os ditadores romanos, os síndicos, na proposta teórica espinosana, têm o poder de chamar a julgamento e condenar qualquer funcionário do estado que viole os direitos respeitantes à sua função (*TP*, VIII, 20). A diferença é que, em Roma, tal poder — a que Espinosa chama "Dictatoris gladius" — estava nas mãos de uma pessoa natural, ao passo que agora estará nas mãos de uma pessoa civil (onde, por *pessoa civil*, se entende a vontade unitária do *Syndicorum Concilium*[1102]), composta de múltiplos indivíduos. E isto, segundo Espinosa, teria uma dupla vantagem: por um lado, impediria que o detentor do "gládio ditatorial" (no caso, o conselho dos síndicos) se apoderasse do estado; por outro, preveniria a prática de pressões, ameaças e retaliações sobre aquele (visto que os síndicos se pronunciariam a uma só voz, e não individualmente). Mas há outra diferença assinalável: em Roma, só esporadicamente — quando a sobrevivência da república estava ameaçada —, e por um período de tempo limitado, se nomeavam ditadores; já o *Syndicorum Concilium*, na visão de Espinosa, seria um órgão "perpétuo", em permanente e contínuo exercício dos seus poderes. O que, além de resolver o problema da desproporcionalidade entre os intervalos que mediavam os mandatos ditatoriais, permitiria estancar à nascença a corrupção do corpo político.

Ora, em face das características destacadas, e tendo em conta que as funções dos síndicos passam, nomeadamente, por reprimir os excessos dos patrícios (*TP*, VIII, 19) e receber apelações dos plebeus (*TP*, VIII, 41), ocorre perguntar se não faria porventura sentido assemelhar o *Syndicorum Concilium* à *ordine* romana do tribunato. Ao que o próprio Espinosa responde pela negativa, rejeitando a comparação: «Em Roma, os tribunos da plebe também eram perpétuos, e a verdade é que foram incapazes de suster a potência de um Cipião. Tinham, além disso, de deferir para o próprio senado o que consideravam ser salutar, senado esse que também os ludibriava muitas vezes, fazendo com que a plebe favorecesse mais aquele a quem os senadores temiam menos. A isto acresce que a autoridade dos tribunos face aos patrícios era sustentada pelo favor da plebe e, de cada vez que eles chamavam pela plebe, mais pareciam promover uma revolta que convocar um conselho. Inconvenientes destes não têm certamente lugar no estado que descrevemos nos

[1102] Espinosa usa aqui as categorias hobbesianas de *persona naturalis* e *persona civilis*, introduzidas respectivamente no capítulo XVI do *Leviathan* e no capítulo V do *De Cive*. Eis as definições que delas dá Hobbes: «A PERSON, is he, *whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction*. When they are considered as his own, then is he called a *natural person*: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a *feigned* or *artificial person*» (Uma pessoa é aquele *cujas palavras ou acções são consideradas quer como as suas próprias quer como representando as palavras ou acções de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou por ficção*. Quando elas são consideradas como as suas próprias ele chama-se uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e acções de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*), *Leviathan*, XVI, EW III, p.147 (trad. portuguesa, p.137); «Now union thus made, is called a city or civil society; and also a civil person. For when there is one will of all men, it is to be esteemed for one person» (A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma *pessoa civil*: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser considerada como uma pessoa), *De Cive*, V, 9, EW II, p.69 (trad. portuguesa, p.97).

dois capítulos anteriores» (*TP*, X, 3)[1103]. Ou seja, a despeito das afinidades funcionais entre tribunato e *Syndicorum Concilium*, a despeito do seu comum estatuto de guardião constitucional, a despeito de ambos serem órgãos permanentes (ou "perpétuos"), o último difere do primeiro em três aspectos essenciais: (1) trata-se dum corpo unitário (não dum conjunto de magistrados autónomos); (2) não está subordinado a nenhum outro poder — são os outros poderes que lhe estão subordinados (*TP*, VIII, 20); (3) não deriva a força da "tumultuosidade" plebeia, antes, sim, da sua eficiência — garantida pelos vários incentivos pecuniários ao desempenho dos síndicos (*TP*, VIII, 24-25). Particularidades que, aos olhos de Espinosa, o superiorizam nitidamente à instituição tribunícia.

No facto de Espinosa criticar as duas mencionadas *ordini* romanas não deve, todavia, ver-se qualquer distanciamento implícito em relação a Maquiavel. Na verdade, se atentarmos bem, perceberemos que tais críticas, longe de denotarem um corte com a perspectiva maquiaveliana, exprimem uma sua radicalização, levando até ao fim as consequências dos princípios realistas em que está assente, os quais ditam que as instituições devem ser organizadas de modo que não dependam (para funcionar) da integridade dos funcionários, nem fiquem expostas a manipulações ou interferências externas; mas isto sem se "alienarem" da realidade social subjacente, quer dizer, mantendo uma relação dialéctica com a potência que continuamente as instituiu e que, no próprio desenvolvimento deste processo instituinte, se auto-institui, modifica e reinstitui continuamente a si mesma. Tudo exigências que, segundo Espinosa, a *dictatura* e os *tribuni* não preenchiam (ou só em parte).

Veio esta longa exposição a propósito do problema da "eternidade estatal". Pelo que ficou dito, concluir-se-á que, em teoria, nada impede um estado de durar indefinidamente, contanto que conserve a mesma *ratio motus e quietis*, contanto que convenha ao *ingenium* popular, contanto, enfim, que logre reagir às mudanças qualitativas da sociedade sobre a qual opera. Por melhor constituído, porém, que determinado estado se apresente, ele está sempre sujeito a contingências susceptíveis de o dissolver ("onde for aplicado remédio adequado [...], não poderá cair por vício seu mas somente por algum *fado inevitável*"). Ora, se a história mostra à saciedade que todos os estados, cedo ou tarde, acabam por sucumbir aos assaltos imprevisíveis da fortuna, e que, portanto, a "eternidade estatal" não passa dum projecto dificilmente realizável, também mostra que os estados são tanto mais duradouros, tanto mais seguros e tanto menos vulneráveis às variações da fortuna quanto mais

[1103] *TP*, X, 3, G III, p.355 (DPA, p.202): «At Romæ plebis Tribuni perpetui etiam erant, verum impares, ut Scipionis alicujus potentiam premerent: & præterea id, quod salutare esse judicabant, ad ipsum Senatum deferre debebant, a quo etiam sæpe eludebantur, efficiendo scilicet, ut plebs ei magis faveret, quem ipsi Senatores minus timebant. Ad quod accedit, quod Tribunorum contra Patricios auctoritas plebis favore defenderetur, & quotiescunque ipsi plebem vocant, seditionem potius movere, quam Concilium convocare viderentur. Quæ sane incommoda in imperio, quod in præcedd. Duob. Capp. descripsimus, locum non habent».

"virtuoso" for quem que os governa[1104]. Para lá da actividade mecânica das instituições, há, pois, uma larga margem de aleatoriedade onde apenas contam a audácia, intuição e poder inventivo dos governantes. É aí que finda aquele conhecimento empírico-demonstrativo de que Espinosa nos fala no capítulo I do *TP*, e se torna necessário improvisar, ao sabor do momento, soluções inéditas (ou seja, soluções não dedutíveis da experiência) para desafios conjunturais inéditos. Numa palavra: é aí que termina a ciência e (re)começa a prática política.

[1104] É justamente isto que Espinosa afirma em *TTP*, III, numa passagem de manifesta influência maquiaveliana: «[…] illa societas securior erit, & magis constans, minusque fortunæ obnoxia, quæ maxime ab hominibus prudentibus & vigilantibus fundatur, & dirigitur; & contra, quæ ex hominibus rudis ingenii constat, maxima ex parte a fortuna pendet, & minus est constans» ([…] a sociedade é tanto mais segura, mais estável e *menos sujeita aos azares da fortuna* quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa; pelo contrário, quanto mais ela é formada por homens rudes, *mais ela está à mercê da fortuna* e menos ela é estável), *TTP*, III, G III, p.47 (DPA, p.168).

Conclusão

Chegados ao termo do nosso trabalho, cumpre traçar, em breve síntese, o quadro das principais conclusões dele decorrentes.

A primeira dessas conclusões é que, no contexto da filosofia maquiavelo-espinosana, o social encontra-se, por essência, dividido, não havendo, portanto, qualquer "vontade unitária", universalmente partilhada, nem qualquer sujeito autorizado a representá-la. Para Maquiavel, tal divisão aparece como um conflito entre dois *umori* (ou partes) distintos, que, apesar de inconciliáveis — a satisfação de um (desejo de dominar) implica, por força, o recrudescimento do outro (desejo de viver livre) —, permanecem ligados pelo seu mútuo desacordo; para Espinosa, ela aparece como um conflito entre dois modos da mesma substância multitudinária, a qual, ao mesmo passo que se exprime através da *potestas* (isto é, pelo exercício do direito soberano de governar), exprime-se também contra a *potestas* (isto é, pelo exercício do direito natural de resistir).

Em lugar, pois, daquele querer colectivo, homogéneo, e unívoco, que, segundo a doutrina constitucionalista, está na origem do Estado, Maquiavel e Espinosa põem uma *dissensão instituinte*, ou seja, uma dissensão cujo desenvolvimento gera por si próprio, imediatamente, todas as estruturas (jurídicas, políticas, administrativas, etc.) que dão existência ao corpo estatal. Mas se o conflito pode ter este efeito produtivo, pode, de igual forma, degenerar em violência — como aconteceu em Roma, durante a crise da Lei Agrária —, ou no domínio absoluto de um partido — como ocorria sempre que, em Florença, determinada *setta* ascendia ao governo. Daí a necessidade de, por um lado, converter a hostilidade em luta política e, por outro, garantir a *desocupação* (ou *desapropriação*) *do lugar do poder*. Nisto reside, justamente, o papel das instituições, que, ao impedirem a degenerescência violenta, ou privatística, do conflito, impondo-lhe limites bem definidos, possibilitam um efectivo aproveitamento da sua potência criadora.

Contudo, tal escopo só será atingido na medida em que elas operem, de facto, como instituições, isto é, como *mediadores públicos*, *impessoais*, do dissenso, e não como partes nele interessadas. O problema é que as instituições compõem-se de homens concretos, com os seus interesses, as suas fraquezas, os seus vícios, e, portanto, são sempre corruptíveis. Ora, esta corruptibilidade pode, até certo ponto, ser contrariada por aquilo que Maquiavel chama "guardia della libertà", e Espinosa, "multitudinis vigilantia". Mas o controlo social dos magistrados, por si só, não basta, para além de que comporta um constante risco de resvalamento para a confrontação violenta. Há, pois, que engenhar mecanismos que, sem interferência de agentes extra-institucionais, apenas pelo seu funcionamento automático, constranjam à isenção e probidade administrativa. E dado que o homem, enquanto *pars*

naturae, está necessariamente sujeito ao determinismo afectivo, esses mecanismos devem deduzir-se, *more geometrico*, dos afectos, que, embora em si mesmos egoístas, podem, se devidamente estimulados e contrabalançados, suscitar comportamentos úteis à "salvação comum".

No entanto, conforme evidenciámos, as instituições não têm somente uma função reguladora; elas servem também como *meios suplementares de satisfação pulsional*. Assim pensa Maquiavel, que, entre os muitos méritos que reconhece às *ordini* romanas, destaca, nem mais nem menos, o de terem permitido desafogar as ânsias, ressentimentos e animosidades — isto é, numa palavra, as "alterações de humores" — surgidas no seio da república. Assim pensa, igualmente, Espinosa, para quem os *instituta* civis, ainda quando assaz sofisticados, e, logo, (na aparência) distantes da natureza, permanecem ao serviço desse natural impulso auto-afirmativo que é o *conatus* humano. Sem dúvida, na operação institucional, há sempre um *desvio* — ou seja, uma *negação relativa* — do sentido primeiro das tendências. Mas se as instituições negam, em parte, tais forças vitais, redireccionando-as para condutos estabelecidos que, ao enformá-las, lhes atenuam, indirectamente, a impetuosidade, fazem-no não em vista à sua repressão, mas a um seu mais sustentável e eficaz desenvolvimento.

Por muito perfeito, porém, que seja certo sistema institucional, por melhor que exprima os afectos individuais e colectivos da sociedade respectiva, ele há-de, cedo ou tarde, tornar-se obsoleto. Isto porque, se as paixões de um povo se mantêm sempre iguais, os seus hábitos, crenças e costumes, pelo contrário, mudam ao longo do tempo, consoante as circunstâncias, e, com eles, mudam também, naturalmente, as próprias exigências postas às instituições. Tão errado é, pois, o entendimento anarquista das instituições, que as rejeita, em absoluto, como puras estruturas repressivas, quanto o entendimento conservador (ou fetichista) das mesmas, que considera que, pelo simples facto de existirem, todas as instituições são intrinsecamente sagradas e intocáveis. Na verdade, elas não passam de *instrumentos* subordinados aos fins da sociedade, a qual, assim como os produz por si própria, é também livre de corrigi-los, transformá-los, ou extingui-los, quando entender.

Claro: nem todos os estados apresentam a mesma abertura à mudança e à operosidade transformadora das forças sociais. Daí, segundo Espinosa, a democracia ter o carácter de único regime "absoluto", ou seja, de único regime onde a *potestas* (leia-se, o aparato institucional) é absolutamente determinada, na sua forma e no seu exercício, pela *potentia multitudinis*. Daí, também, segundo Maquiavel, a superioridade da república romana, cujo ordenamento, ao contrário de outros (como o espartano e o veneziano), não recebeu, logo de início, uma configuração definitiva, mas foi evoluindo gradualmente, através de sucessivos desvios e correcções, até atingir, enfim, a forma "mista"; e que, mesmo

depois de se ter configurado como *mikté*, nunca estagnou, nunca se fixou na rigidez duma presumida constituição "acabada", mas continuou sempre, sob impulso do conflito e das circunstâncias, em constante aperfeiçoamento.

De resto, Maquiavel e Espinosa atribuem tal importância à versatilidade institucional, que pensam que as instituições devem, *elas mesmas*, independentemente dos estímulos (sociais ou circunstanciais) do exterior, promover a sua própria mudança. Procedimento que designam por "retorno aos princípios", e que cada deles entende de modo diverso — para Maquiavel, significa uma "repetição diferencial", inovadora, do gesto fundador; para Espinosa, significa, mais literalmente, um restabelecimento da *ratio motus e quietis* do estado —, baseando-se, porém, no mesmo pressuposto: o de que as instituições, como os seres vivos, tendem, desde nascença, à decadência, e, nessa medida, só podem durar (quer dizer: só podem adiar o fim inevitável) se forem capazes de, por via da auto-transformação, reassumir aquele vigor, dinamismo e equilíbrio que sempre as caracteriza nos primeiros tempos.

Do estudo da filosofia maquiavelo-espinosana, desprende-se, pois, nas suas linhas-mestras, uma nova, mais dinâmica, concepção institucional: uma concepção onde, ao contrário do que acontece no constitucionalismo, e, antes dele, no contratualismo, as instituições são simples momentos, ou instanciações, dum processo infinito, sem princípio nem fim. Sem princípio, porque, longe de nascerem, *ex nihilo*, por um acto puro e instantâneo, elas resultam da modificação de algo pré-existente (as estruturas pré-republicanas, em Maquiavel; os *jura communia*, em Espinosa), *já instituído*, que lhes condiciona e ao mesmo tempo possibilita a *emergência*. Sem fim, porque o *instituinte* — isto é, aquela potência social, anónima, divisa, por cujo exercício emergem essas mesmas instituições —, embora dependendo (para exercer-se) do *instituído*, não se esgota nele, ou seja, não se identifica jamais com qualquer ordem concreta, mas prossegue sempre, para lá do dado, a sua incessante actividade transformadora.

Significa isto então que há, em Maquiavel e Espinosa, um implícito anti-fundacionismo, uma tácita recusa em conferir ao estado, e às instituições dele componentes, um fundamento estável e estabilizante? Não necessariamente, pois se ambos negam a fundação no sentido singular, definitivo, que os modernos lhe atribuem (e cuja origem, conforme vimos, remonta à ideia antiga do legislador-fundador), não só não negam, mas, ao contrário, afirmam a possibilidade duma *fundação plural*, ou seja, de uma fundação que se desdobra no tempo, diacronicamente, em múltiplas e diferentes fundações parciais. Pode portanto dizer-se que, em certa medida, também Maquiavel e Espinosa perguntam pelo "fundamento" último, absoluto, da política, só que, para eles, tal fundamento apenas é pensável sob a forma *infundada*, sempre *in fieri*, do próprio processo instituinte. Aqui

reside toda a dificuldade da teoria institucional desses autores; aqui reside, igualmente, toda a sua força.

Bibliografia

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

1.1 Maquiavel

1.1.1 Obras completas de Maquiavel usadas ou consultadas

Niccolò Machiavelli: The Chief Works and Others, edited and translated by A. Gilbert, 4 vols., Durham, Duke University Press, 1965.
Tutte le opere, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971.
Œvreus, traduction de l'italien par C. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996.

1.1.2 Traduções de obras de Maquiavel usadas ou consultadas

Discourses on Livy, translated by H. C. Mansfield and N. Tarkov, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996.
Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio, estudo introdutório e notas de D. Martelo, Lisboa, Sílabo, 2010.
O Príncipe, tradução do italiano, introdução e notas de D. P. Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012.
Florentine Histories, translated by L. F. Banfield and H. C. Mansfield, Princeton, Princeton University Press, 2020.

1.2 Espinosa

1.2.1 Obras completas de Espinosa usadas ou consultadas

Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberg Akademie des Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg, Carl Winter, 1925.
The Chief Works of Benedict de Spinoza, translated by R. H. M. Elwes, New York, Dover Publications, 1951.
Oeuvres complètes, texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté para R. Callois, M. Francès e R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1964-1965.
Baruch Spinoza: Tutte le opere, saggio introduttivo, presentazioni, note e apparati di A. Sangiacomo, traduzioni di M. Buslacchi, A. Dini, G. Durante, S. Follini e A. Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2011.

1.2.1 Traduções de obras de Espinosa usadas ou consultadas

Ética, introdução e notas de J. Carvalho, Lisboa, Relógio D'Água, 1992.

Ética, tradução, introdução e notas de D. P. Aurélio, Lisboa, Relógio D'Água, 2020.

Tratado Teológico-Político, tradução, introdução e notas de D. P. Aurélio, Lisboa, INCM, 2004.

Tratado Político, tradução do latim, introdução e notas de D. P. Aurélio, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012.

Tratado da Reforma do Entendimento, tradução de A. Queirós, Lisboa, Edições 70, 2018.

1.3 Outros autores

1.3.1 Obras de outros autores

ALTHUSSER, Louis, "Le courant souterrain du matérialisme de la reencontre" [1982], in F. Matheron (ed.), *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, vol. I, 1994, pp.553-594.

ALTHUSSER, Louis, *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits* [1992], Paris, Stock/IMEC, 2007.

ARENDT, Hannah, "On Authority", in H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, pp.91-141.

AREDNT, Hannah, *On Revolution* [1963], Penguin Books, 1990.

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, edited by J. G. A. Pocock, Cambridge, Hackett, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius, *Le monde morcelé: Les carrefours du labirynthe 3*, Seuil, Paris, 1990.

DESCARTES, Renée, "Regulae ad directionem ingenii", in *Oeuvres*, éd. par Adam et Paul Tennery, Paris, Vrin, vol. X, 1969-1982.

ESPOSITO, Roberto, *Politica e negazione: per uma filosofia affermativa*, Torino, Einaudi, 2018.

ESPOSITO, Roberto, *Pensiero istituente: Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.

ESPOSITO, Roberto, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.

GRAMSCI, Antonio, *Quaderni del Carcere*, Edizione Critica, vol. III, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

GUICCIARDINI, Francesco, *Opere*, a cura di E. Scarano, Torino, UTET, vol. I-II, 1981.

HAMILTON, Alexander, "Federalist Nº 78", in Id., J. Madison and J. Jay, *The Federalist Papers*, edited by M. A. Genovese, New York, Palgrave Macmillan, 2009, pp.235-240.

HOBBES, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, collected by William Molesworth, London, John Bonn, vol. III, 1839-1841.

JEFFERSON, Thomas, "Letter to James Madison (September 6, 1789)", in *Jefferson: Political Writings*, edited by J. Appleby and T. Ball, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.593-598.

KANT, Immanuel, "Die Methapysic der Sitten", in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, vol. VI, consultado em https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html.

LOCKE, Johh, *Second Treatise of Government*, edited by C. B. Macpherson, Indianapolis, Hackett, 1980.

MADISON, James, "Letter to Thomas Jefferson (February 4, 1790)", in *Selected Writings of James Madison*, edited by R. Ketcham, Cambridge, Hackett, 2006, pp.189-192.

MARX, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" [1844], in *Karl Marx/ Friedrich Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, vol. I, 1976, pp.378-391.

MARX, Karl, "Misère de la Philosophie" [1847], in *Karl Marx Oeuvres: Économie*, éd. par M. Rubel, Paris, Gallimard, vol. I, 1965.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception* [1945], Paris, Gallimard, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "L'«Institution» dans l'histoire personnelle et publique", in Id., *L'institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

MONTESQUIEU, "De l'Esprit des Lois", in *Oeuvres complètes*, éd. R. Caillois, 2 vols., Paris, Gallimard, 1951.

MOUFFE, Chantal, *On the Political*, London and New York, Routledge, 2005.

NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

PAINE, Thomas, "Rights of Man", in *Thomas Paine: Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, edited by M. Philp, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp.81-198.

PATRIZI, Francesco, *De Institutione reipublicae*, Cosmopolis, Ladislau Zetner, 1608.

RANCIÈRE, Jacques, *La Mésentente: Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RICOEUR, Paul, *Histoire et Verité* [1955], traducción de Alfonso García, Madrid, *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, 1990.

ROUSSEAU, "Du Contrat Social", in *Oeuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, vol. III, 1964.

SIEYES, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers État?, Précédé de l'Essai sur les privilèges*, édition critique avec une introduction par Edme Champion, Paris, Au Siège de la Société, 1888.

SIEYES, Emmanuel Joseph, "Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris", in *Oeuvres de Sieyes*, éd. par M. Dorigny, Paris, Edhis, vol. II, 1989.

1.3.2 Traduções de obras de outros autores usadas ou consultadas

ARISTÓTELES, "De generatione et corruptione", in Aristotle*, On Sophistical Refutations; On Coming-to-be and Passing-away*, translated by Edward S. Forster, London and Cambridge, Harvard University Press, 1964.

ARISTÓTELES, *Política*, tradução portuguesa de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, Nova Vega, 2019.

BRUTUS, Junius, *Vindiciae, contra tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over the prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução em França*, tradução portuguesa de Ivone Moreira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

CÍCERO, *De Officiis*, translated by Walter Miller, Loeb Classical Library, London and New York, Harvard University Press, 1928.

CÍCERO, *De Republica*, *De Legibus*, translated by C. W. Keyes, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1928.

CÍCERO, *In Catilinam*, translated by C. MacDonald, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

CÍCERO, *Epistulae Ad Atticum*, translated by D. R. Shackleton, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

DELEUZE, Gilles, *Instincts et institutions* [1955], traduzione italiana di U. Fadini e K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2014.

DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition* [1968], tradução portuguesa de Luiz Orlandi e Roberto Machado, *Diferença e Repetição*, Lisboa, Relógio D'Água, 2000.

DERRIDA, Jacques, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority" [1990], in G. Anidjar (ed.), Acts of Religion, New York and London, Routledge, 2002, pp.230-298.

DERRIDA, Jacques, *La bête et le souverain* [2008], traduzione italiana di Guendalina Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano*, Milano, Editoriale Jaca Book Spa, vol. I, 2009.

DESCARTES, Renée, *Regras para a direcção do espírito*, tradução portuguesa de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1985.

GROTIUS, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis* [1625], accompanied by an abridged translation by William Whewell, 3 vols., Cambridge, John W. Parker, 1853.

GROTIUS, Hugo, *O Direito da Guerra e da Paz*, trad. Ciro Mioranza, 2 vols., Ijuí, Unijuí, 2004.

HALICARNASSO, Dionísio, *The Roman Antiquities*, translated by E. Cary, Loeb Classical Library, Cambridge and London, Harvard University Press, vol. IV-V, 1943.

HOBBES, Thomas, *Leviatã*, tradução portuguesa de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1996.

HOBBES, Thomas, *Do Cidadão*, tradução portuguesa de R. Janine Ribeiro,, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

KANT, Immanuel, *A Metafísica dos Costumes*, tradução portuguesa de José Lamego, Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KELSEN, Hans, *General Theory of Law and State*, translated by A. Wedberg, Cambridge, Harvard University Press, 1949.

LIPSIUS, Justus, *Politica: Six Books of Politics or Political Instruction*, edited and translated by Jan Waszink, Assen, Royal Van Gorcum, 2004.

LIPSIUS, Justus, *De Constantia*, translated by J. Stradling, *On Constancy*, Exeter, Bristol Phoenix Press, 2006.

LÍVIO, Tito, *Ad urbe condita*, edited by E. Capps, T. E. Page and W. H. D. Rouse; English translation by B. O. Foster, Loeb Classical Library, London and New York, Harvard University Press, vol. I/IV, 1926.

LOCKE, John, *Dois Tratados sobre o Governo*, tradução portuguesa de Julio Fischer, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

LUCRÉCIO, *De rerum natura* (ed. bilingue: latim-português), tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira, Lisboa, Relógio D'Água, 2015.

MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*, translated by A. Gewirth, New York, Columbia University Press, 1956.

MARX, Karl*, Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, tradução portuguesa de Artur Morão, Covilhã, LusoSofia: press, 2008.

PLATÃO, *The Laws*, translated, with notes and interpretative essay, by T. L. Pangle, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988.

POLÍBIO, *The Histories*, English translation by W. R. Paton, Cambridge and London, Harvard University Press, vol. III, 1979.

ROUSSEAU, *O Contrato Social*, Lisboa, Editorial Presença, 2010.

SALÚSTIO, *Bellum Catilinae, Bellum Iugurthinum*, translated by J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, London and Cambridge, Harvard University Press, 1931.

SCHMITT, Carl, *Verfassungslehre* [1928], traduzione italiana di Antonio Caracciolo, Dottrina della costituzione, Milano, Giuffrè, 1984.

SCHMITT, Carl, *Die Diktatur: Von den Anfängen des mode veränitätgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1928], translated by Michael Hoelzl and Graham Ward, *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*, Cambridge and Malden, Polity Press, 2014.

SIEYES, Emmanuel Joseph, *O que é o Terceiro Estado?*, tradução portuguesa de Teresa Meneses, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

TOMÁS DE AQUINO, S., "Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi", in A. P. D'Entrèves (ed.), translated by J. G. Dawson, *Aquinas selected political writings*, Oxford, Blackwell, 1974.

TOMÁS DE AQUINO, S., *Summa Theologiae*, translated by Fathers of the English Dominican Province, 5 vols., New York, Cosimo, 2007.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

2.1 Sobre Maquiavel

AMES, José Luiz, "Teoria conflitual da política de Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?", *Discurso*, vol. 48, nº 1, 2018, pp.167-191.

AURÉLIO, Diogo Pires, *Maquiavel & Herdeiros*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2012.

BAUSI, Francesco, *Machiavelli*, Roma, Salerno Editrice, 2005.

BERNS, Thomas, "Le retour à l'origine de l'etat", *Archives de Philosophie*, nº 59, 1996, pp. 220-248.

BERNS, Thomas, *Violence de la loi à la Renaissance: l'originaire du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Kimé, 2000.

BOCK, Gisela, "Civil discord in Machiavelli's 'Istorie Fiorentine'", in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp.181-201.

BONADEO, Alfredo, *Corruption, Conflict, And Power in the Works and times of Niccolò Machiavelli*, Berkley, University of California Press, 1973.

CHABOD, Federico, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964.

DEL LUCCHESE, Filippo, "Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought", *European Journal of Political Theory*, vol. 16, nº 1, 2017, pp.3-23.

ESPOSITO, Roberto, *Ordine e conflito: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori Editore, 1984.

FROSINI, Fabio, "L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del 'Principe'", in F. Del Lucchese, L. Sartorello e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Imaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006, pp.31-66.

FROSINI, Fabio, "E questa difficoltà è ragionevole: la perdita della libertà nei 'Discorsi' di Machiavelli", in Nicola Panichi (a cura di), *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosófica europea tra Cinquecento e Seicento*, Firenze, Le Lettere, 2010.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie*, Conflit civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, "L'idéal de la constitution mixte entre Venise et Florence: un aristotélisme politique à double face", in M. Gaille-Nikodimov (ed.), *Le Gouvernement mixte: De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIIe-XVIIe siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp.39-56.

GARIN, Eugenio, *Machiavelli fra politica e storia* [1992], traduction française par Filippo Del Lucchese et Frédéric Gabriel, *Machiavel entre politique et histoire*, Paris, Allia, 2006.

GUILLEMAIN, Bernard, *Machiavel: L'anthropologie politique*, Genève, Librairie Droz, 1977.

HOLMAN, Christopher, *Machiavelli and the Politics of Democratic Innovation*, Toronto, Buffalo and London, University of Toronto Press, 2018.

INGLESE, Giorgio, *Per Machiavelli: l'arte dello stato, la vera cognizione delle storie*, Roma, Carocci, 2006.

LEFORT, Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, 1986.

MACCORMICK, John, *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

MORESCHI, María Belén, "Historia magistra vitae e imitación: la ejemplaridad política de las historias en Maquiavelo", *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, n°7, 2013, pp.43-70.

MORFINO, Vittorio, *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

MORFINO, Vittorio, "Tra Lucrezio e Spinoza: la 'filosofia' di Machiavelli", in V. Morfino, *Il tempo della moltitudine: materialismo e politica prima e dopo Spinoza,* Roma, Manifestolibri, 2005, pp.103-148.

MORFINO, Vittorio, "Le Cinque Tesi Della 'Filosofia' di Machiavelli", in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), Machiavelli: Tempo e Conflitto, Milano-Udiene, Mimesis, 2013, pp.87-105.

PEDULLÀ, Gabriele, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [2011], translated by Patricia Gaborik and Richard Nybakken, *Machiavelli in Tumult: The 'Discourses on Livy' and the Origins of Political Conflictualism*, New York, Cambridge University Press, 2019.

PINA, Albano, "A contingência da política e a necessidade da hipocrisia em 'O Príncipe' de Maquiavel", *Ethics, Politics & Society: A Journal in Moral and Political Philosophy*, vol. 2, 2019, pp.123-138.

RAIMONDI, Fabio, *L'ordinamento della libertà: Machiavelli e Firenze*, Verona, Ombre Corte, 2013.

SASSO, Gennaro, *Niccolò Machiavelli: Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Molino, 1980.

SASSO, Gennaro, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, vol. I, 1986.

SMITH, Bruce James, *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

STRAUSS, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Free Press, 1958.

TORRES, Sebastian, "La memoria del conflitto: Machiavelli e il 'ritorno ai principi'", in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: Tempo e conflitto*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp.199-218.

VATTER, Miguel*, Between form and event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Springer-Science and Business Media, 2000.

VIROLI, Maurizio, *Machiavelli*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1998.

VISENTIN, Stefano, "La virtù dei molti: Machiavelli e il republicanesimo olandese della seconda metà del Seicento", in F. Del Lucchese, L. Sartorello, e S.Visentin (a cura di), *Machiavelli: Imaginazione e contingenza*, Pisa, ETS, 2006, pp.217-252.

VISENTIN, Stefano, "The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography", in F. Del Lucchese, F. Frosini and V. Morfino (ed.), *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Leiden and Boston, Brill, 2015, pp.368-389.

WHITFIELD, John Humphreys, "Machiavelli's Use of Livy", in T. A. Dorey (ed.), *Livy*, Toronto, University of Toronto Press, 1971, pp.73-96.

WINTER, Yves, "Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising", *Political Theory*, vol. 40, nº 6, 2012, pp.736-766.

2.2 Sobre Espinosa

AURÉLIO, Diogo Pires, *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa, Colibri, 2000.

AURÉLIO, Diogo Pires, *O Mais Natural dos Regimes: Espinosa e a Democracia*, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique* [1985], translated by P. Snowdon, *Spinoza and Politics*, London and New York, Verso, 1988.

BALIBAR, Étienne, "*Jus-Pactum-Lex*: On The Constitution of the Subject in the *Theologico-Political Treatise*", in W. Montag and T. Stolze (ed.), *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pp.171-204.

BALIBAR, Étienne, *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft, Eburon, 1997.

BATTISTI, Giuseppa Saccaro, "Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus»", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 39, nº 1, 1984, pp.61-90.

BATTISTI, Giuseppa Saccaro, "Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus» [continuazione]", *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 39, nº 3, 1984, pp.453-474.

BOVE, Laurent, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza* [1996], Paris, Vrin, 2012.

BOVE, Laurent, "Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza", in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp.7-18.

CAMPOS, André Santos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, Basingstok, Palgrave Macmillan, 2012.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de la expression*, Paris, Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza: Philosophie Pratique* [1970], Paris, Minuit, 2003.

DEL LUCCHESE, Filippo, *Tumulti e indignatio: Conflito, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Chibli, 2004.

DEL LUCCHESE, Filippo, "Spinoza and Constituent Power", *Contemporary Political Theory*, vol. 15, nº 2, 2015, pp.184-204.

DEN UYL, Douglas, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1983, pp.70-80.

DIÉGUEZ, Guadalupe González, "Language, Biblical Interpretation, and Philosophy", in A. S. Campos (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter, Imprint Academic, 2015, pp.166-176.

FEUER, Lewis Samuel, *Spinoza And The Rise Of Liberalism* [1958], London and New York, Routledge, 2017.

GALLICET CALVETTI, Carla, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

GALLICET CALVETTI, Carla, "Spinoza interprete del «Principe»", in *Studi in onore di A. Chiari*, Brescia, Paideia, vol. I, 1973, pp.549-566.

GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia, "La Question Du Matérialisme Chez Spinoza", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 31, nº 119/120 (1/2), 1977, pp.174-197.

GUILLEMEAU, Evelyne, "Des chocs aux fluides, quelques paradigmes mécanicistes dans la théorie politique de Spinoza", in J. Carvajal e M. Luisa de la Cámara (ed.), *Spinoza: de la física a la historia*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp.121-140.

ILLUMINATI, Augusto, *Spinoza Atlantico*, Milano, Ghilbi, 2008.

LAZZERI, Christian, *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.

MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza* [1979], translated by S. Ruddick, *Hegel or Spinoza*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

MACHEREY, Pierre, "Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison", in E. Curley and P. -F. Moreau, *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden/New York/København/Köln, E. J. Brill, 1990, pp.327-346.

MARTIN, Christopher, "Immanence and Causation", in A. S. Campos (ed.), *Spinoza: Basic Concepts*, Exeter, Imprint Academic, 2015, pp.14-24.

MATHERON, Alexandre, "La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes" [1985], in F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D. Maruzzella and G. Morejón, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp.307-318.

MATHERON, Alexandre, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin-Reprise, 1986.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1988.

MATHERON, Alexandre, "Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique", in E. Curley and P. -F. Moreau, *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden/New York/København/Köln, E. J. Brill, 1990, pp.258-270.

MATHERON, Alexandre, "Passions et institutions selon Spinoza" [1992], in F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D. Maruzzella and G. Morejón, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp.136-162.

MATHERON, Alexandre, "L'état, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?" [2003], in F. Del Lucchese, D. Maruzzella and G. Morejón (ed.), translated by D.

Maruzzella and G. Morejón, *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, pp.179-200.

MÉCHOULAN, Henry, "Spinoza, lecteur de Antonio Perez", *Ethnopsychologie*, vol. 29, 1974, pp.289-301.

MELAMED, Yitzhak, "Charitable Interpretations and the Political Domestication of Spinoza, or, Benedict in the Land of the Secular Imagination", in M. Lærke, J. E. H. Smith and E. Schliesser (ed.), *The Methodology of the History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp.258-277.

MELAMED, Yitzhak, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

MONTAG, Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries*, London and New York, Verso, 1999.

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

MORFINO, Vittorio, *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

MORFINO, Vittorio "Spinoza, interpréte de Machiavel dans le Traité Politique", in C. Jaquet, P. Sévérac et A. Suhamy (ed.), *La multitude libre. Nouvelles Lectures du Traité Politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp.59-67.

NEGRI, Antonio, *Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 2006.

NEGRI, Antonio, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* [1992], translated by M. Boscagli, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 1999.

PRÉPOSIET, Jean, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.

PROKHOVNIK, Raia, "From Democracy to Aristocracy: Spinoza, Reason and Politics", in *History of European Ideas*, vol. 23, nº 2/4, 1997, pp.105-115.

PROKHOVNIK, Raia, *Spinoza and Republicanism*, New York, Palgrave MacMillan, 2004.

RAMOND, Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007.

RICE, Lee, "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology", in E. Curley and P. -F. Moreau (ed.), *Spinoza: Issues and Directions*, Leiden/New York/København/Köln, E. J. Brill, 1990, pp.271-275.

RUBIO, Luciano, "La política como física del poder en Spinoza", *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 17, nº 1, 2014, pp.33-57.

SACKSTEDER, William, "Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza", in *Philosophy and Phenomenological Society*, vol. 45, nº 3, 1985, p.394.

TOSEL, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984.

TOSEL, André, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.

TOSEL, André, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2008.

VISENTIN, Stefano, *La Libertà Necessaria: Teoria e Pratica della Democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

VISENTIN, Stefano, "*Acutissimus* o *prudentissimus*? Intorno alla presenza di Machiavelli nel *Trattato politico* di Spinoza", *Etica & Politica*, vol. 1, 2004, pp.1-17.

WALTHER, Manfred, "Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza: Eine kritische Theorie politischer Institutionen", in G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler & M. Walther (Hrsg.), *Politische Institutionen im gesellschaflichen Umbruch, Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Oplanden, Westdeutscher Verlag, 1990, pp.246-275.

2.3 Sobre outros autores/ temas tratados

AVINERI, Shlomo, *Karl Marx: Philosophy and Revolution*, New Haven, Yale University Press, 2019.

BEAUD, Olivier, *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994.

BERNAL, Angélica Maria, *Beyond Origins: Rethinking Founding in a Time of Constitutional Democracy*, New York, Oxford University Press, 2017.

BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang, "Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes: Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts" [1986], in Rafael de Agapito Serrano (ed. e trad.), *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia: Ernst Wolfgang Böckenförde*, Madrid, Trotta, 2000, pp.159-180.

BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne: une histoire discontinue de la liberté politique* [2007], translated by Lazer Lederhendler, *The Plebeian Experience: a discontinuos history of political freedom*, New York, Chichester and West Sussex, Columbia University Press, 2013.

CONNOLLY, William, *The Ethos of Pluralization*, London and Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian, *Common: Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon David Hume* [1953], Paris, PUF, 1993.

FINELLI, Roberto, *Un parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx* [2004], translated by P. Thomas and N. Popham, *A Failed Parricide: Hegel and the Young Marx*, Leiden and Boston, Brill, 2015.

FLYNN, Bernard, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005.

GOLDONI, Marco, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

GRIMM, Dieter, *Constitutionalism: Past, Present and Future*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

HONIG, Bonnie, "Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory", *American Political Science Review*, vol. 101, nº 1, 2007, pp.1-17.

HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1965.

KNOTT, Andy, A. Knott, *The Multitude and Hegemony*, Brighton, University of Brighton, 2011.

LEFORT, Claude, "Permanence du théologique-politique?", in C. Lefort, *Essais sur le politique: XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

LEFORT, Claude, *Écrire: à l'épreuve du politique* [1992], edición y traducción de Esteban Molina, *El arte de escribir y lo* político, Barcelona, Herder, 2007.

LORAUX, Nicole, *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.

MARCHART, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

PALMER, Robert Roswell, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America 1760-1800*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2014.

PASQUINO, Pasquale, *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998.

PETTIT, Phillip, *On The People's Terms: a Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

STRAUSS, Leo*, Persecution and the Art of Writing* [1952], Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, Leo, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, translated from the German Manuscript by E. M. Sinclair, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1952.

WOOD, Gordon Stewart, *The Creation of The American Republic 1776-1787* [1969], London and New York, W. W. Norton, 1993.

VATTER, Miguel, "Resistance and Legality: Arendt and Negri on Constituent Power", *Kairos*, vol. 20, 2002, pp.191-230.

VERGARA, Camilla, *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2020.

VIRNO, Paulo, *Grammatica della moltitudine: Per una analisi delle forme di vita contemporanea* [2001], translated by I. Bertoletti, J. Cascaito and A. Casson, *A*

Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life, Los Angeles, Semiotext(e), 2004.

2.4 Estudos de enquadramento histórico-teórico

AUBERT, Félix, *Histoire du Parlement de Paris de l'origine à François 1^er^: 1250-1515*, Paris, Alphonse Picard et fils, vol. I, 1894.

BAUMAN, Richard, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London and New York, Routledge, 1996.

BLYTHE, James, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

COHN, Samuel K., *Lust for Liberty: The Politics of Social Revolution in Medieval Europe, 1200-1425: Italy, France and Flandres*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

FONTANA, Benedetto, "Ancient Roman Historians and Early Modern Political Theory", in A. Feldherr (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Historians*, Cambridge, CUP, 2009, pp.362-379.

GILBERT, Felix, "Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, nº 3/4, 1957, pp.187-214.

GILBERT, Felix, "The Venetian Constitution in Florentine Political Thought", in N. Rubinstein (ed.), *Florentine Studies: Politics and Society in Renaissance Florence*, London, Faber and Faber, 1968, pp.463-500.

ISRAEL, Jonathan, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806, Oxford, Oxford University Press*, 1995.

MACPHERSON, Crawford Brough, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

MEINECKE, Friedrich, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* [1924], translated by Douglas Scott, *Machiavellism: the doctrine of raison d'etat and its place in modern history*, New Haven, Yale University Press, 1957.

NAJEMY, John M., *A History of Florence 1200-1575*, Oxford, Blackwell, 2006.

NICOLET, Claude, "Dictatorship in Rome", in P. Baehr and M. Richter (ed.), Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp.263-274.

OESTREICH, Gerhard, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Ausgewählte Ausfsätze* [1969], B. Oestreich and H. G. Koeningsberger (ed.), translated by D. McLintock, *Neostoicism and the early modern state*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

POLVERINI, Leandro, "Il Tribunato Della Plebe", *Il Pensiero Politico: Revista di storia delle idee politiche e sociali*, vol. 12, nº 2, 2008, pp.360-369.

RICHARD, Jean-Claude, *Les origines de la plébe romaine: Essai sur la formation du dualisme patricio-plebeien*, Roma, École Française de Rome, 1978, pp.547-570.

ROSSITER, Clinton, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies* [1948], New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2009.

SKINNER, Quentin, *The foundations of modern political thought* [1978], Cambridge, Cambridge University Press, vol. I, 2002.

TEMELINI, Mark, *Cicero's 'concordia': the promotion of a political concept in the late roman republic*, doctoral thesis presented to the McGill University, Montreal, National Library of Canada.

TERREL, Jean, *Les théories du pacte social: Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.

2.4 Estudos biográficos

CELENZA, Cristopher, *Machiavelli: A portrait*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2015.

GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *Machiavel* [2005], tradução portuguesa de Pedro Elói Duarte, *Maquiavel*, Lisboa, Edições 70, 2008.

NADLER, Steven, *Spinoza: A Life* [1999], Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Índice onomástico

Althusser, L., 61-62, 130, 163
Ames, J. L., 26, 75-76, 91, 94, 95
Arendt, H., 25, 52-53, 154
Aristóteles, 16, 89-90, 147
Avineri, S., 11
Aubert, F., 150
Aurélio, D. P., 30, 51, 116-117, 166-167, 169, 188, 227-228, 232-234

Balibar, E., 169, 172, 174, 194, 201, 264
Barclay, W., 208
Battisti, G. S., 200-202
Bauman, R., 97
Bausi, F., 30
Beaud, O., 3, 12-13
Benveniste, E., 18
Bernal, A. M., 57, 67
Berns, T., 44, 49, 51, 54, 84, 99, 120, 144, 150, 159
Blythe J., 90
Bock, G., 78, 122
Böckenförde, E. W., 5
Bonadeo, A., 58
Bourdieu, P., 21
Bove, L., 195, 206, 262, 264
Bracciolini, P., 122
Breaugh, M., 74
Bruno, L., 122
Brutus, J., 208-210
Burke, E., 3, 13-14, 138

Campos, A. S., 163-164, 168-170, 185-186, 234
Castoriadis, C., 2, 18-19
Celenza, C., 30
Chabod, F., 147
Cícero, 40, 77, 80, 90, 100, 285
Cohn, S. K., 123
Connolly, W, 45

Dardot, 2, 19
Deleuze, G, 21-22, 170-171
Del Lucchese, F., 24, 26, 36, 51, 82, 102, 111, 169, 177, 189, 206, 234, 280
Den Uyl, D., 280
Descartes, R., 109, 171, 213-214
Derrida, J., 41, 132-133, 158
Diéguez, G. G., 163
Diodoro, 30

Esposito, R., 2, 26, 41, 66, 79-80, 84, 93, 95, 129, 159, 227, 234

Feuer, L. S., 199
Finelli R., 11-12
Flynn B., 71-72
Fontana, B., 30
Foucault, M., 21
Frosini, F., 51, 82, 94, 111

Gaille-Nikodimov, M., 30, 70, 78, 79, 85, 89, 95-96, 146
Galileu, 109
Gallicet Calvetti, C., 26
Garin, E., 36
Giancotti-Boscherini, E., 221-222
Gilbert, F., 90, 154-155
Goffman, E., 21

Goldoni, M., 7
Gramsci, A., 33
Grimm, D., 3-4
Grotius, H., 166-167, 177, 179-180
Guicciardini, F., 76, 87, 97-98
Guillemain, B., 43, 54, 59, 83
Guillemeau, E., 280

Halicarnasso, D., 90, 100, 153
Hamilton, A., 4
Hegel, G. W. F., 24
Herodiano, 30
Hobbes, T., 3, 8, 16, 20, 22, 24, 31, 40, 87, 131-132, 165, 167-168, 177-180, 183-184, 187, 190, 192-193, 195, 197-198, 206, 213, 222-225, 227, 236, 273, 282-283, 287
Holman, C., 32
Honig, B., 45
Hume, D., 22
Hyppolite, J., 9

Illuminati, A., 64
Inglese, G., 30, 56
Israel, J., 62, 238

Jefferson, T., 14-15

Kant, I, 131-132
Kelsen, H., 4
Knott, A., 114, 115

Languet, H., 208
Laval, C., 2, 19
Lazzeri, C., 166, 187, 190, 196, 224, 234
Lefort, C., 17, 35, 46, 71-75, 84, 91, 99, 109, 110, 112, 148, 152-153, 156
Lípsio, J. 203, 217
Lívio, T., 30, 32, 57-58, 67, 85, 100, 117, 151, 153, 158
Locke, J., 13, 20, 169, 273
Loraux, N., 18, 77, 135
Lucrécio, 62, 64

MacCormick, J., 74, 76, 81, 96, 97
Macherey, P., 171, 213-215 219
MacPherson, C. B., 13, 69
Madison, J., 14-15
Marchart, O., 72
Marcuse, H., 21
Marsílio de Pádua, 90
Martin, C., 170
Marx, K., 9, 10-12, 15-17, 24, 62, 194
Matheron, A., 62, 180, 182, 187, 189, 198, 239, 243, 255, 280, 282
Méchoulan, H., 247
Meinecke, F., 58
Melamed, Y., 171, 199
Merleau-Ponty, M., 18, 113
Montag, W., 164, 203, 212, 264
Montesquieu, 3
Moreau, P.-F., 182, 187, 219, 280, 283
Moreschi, M. B., 30
Morfino, V., 26, 37, 62, 65-66, 82, 106, 137, 285
Mornay, P. D., 208

Nadler, S., 200, 238
Najemy, J. M., 97, 122-123
Nancy, J-L., 72, 170
Negri, A., 23-25, 233-234, 134
Nicolet, C., 100

Oestreich, G., 217

Paine, T., 13-14
Palmer, R. R., 8
Pasquino, P., 7-8
Patrizzi, F., 76
Pedullà, G., 78, 81-82, 92
Perez, A., 246-247
Pettit, P., 75
Pina, A., 109-110, 112-113
Platão, 89
Políbio, 30, 36, 89, 90, 155
Polverini, L., 81-82
Préposiet, J., 197
Prokhovnik, R., 199, 258

Raimondi, F., 38, 48, 51, 53, 70, 75, 82, 124, 128
Ramond, C., 228
Rancière, J., 10
Rice, L., 280
Richard, J-C., 78
Ricoeur, P., 45
Rossiter, C., 100-101
Rousseau, 8, 13, 19-20, 45-46, 62, 209, 273
Rubio, L., 280

Sacksteder, W., 174
Salústio, 30, 77, 80, 203
Sasso, G., 30-31, 36, 78
Savonarola, G., 87, 154
Schmitt, C., 3, 8, 23, 100-101
Sieyes, 4-9, 12, 15-17, 23
Skinner, Q., 75, 78, 92
Smith, B. J., 138-139
Strauss, L., 32-33, 35, 151, 163, 213

Tácito, 30
Terrel, J., 209
Temelini, M., 77
Tomás de Aquino, 90, 208
Torres, S., 137
Tosel, A., 163, 218-219, 232-233, 235

Vatter, M., 24-25, 75, 96, 157
Vergara, C., 25
Virno, P., 195
Viroli, M., 76, 78, 92
Visentin, S., 26, 37, 51, 82, 106-107, 111, 137, 174, 177, 182, 186, 217, 219, 249, 260, 263

Walther, M., 227
Whitfields, J. H., 32
Winter, Y., 122-123