

ULTIMI BARBARORUM ESPINOZA: O TEMOR DAS MASSAS

ETIENNE BALIBAR *

RESUMO: O uso diferenciado dos termos *multitudo* e *populus* em Espinosa nos remete a problemáticas mais recentes que se referem aos "movimentos de massas", seu controle, sua utilização e sua repressão preventiva. Tomando as "massas" como objeto de estudo específico, Espinosa recusa tanto a redução da individualidade pelas massas quanto a redução das massas pelo poder, fornecendo-nos assim subsídios para pensar as instituições democráticas.

UNITERMOS: multidão, massas, povo, democracia, poder absoluto.

Sob este título, tento formular o problema a partir do qual seria possível esclarecer e discutir o que cabe chamar de aporias do pensamento político de Espinosa. Ou antes (se compartilharmos neste ponto da concepção de Negri): as aporias do pensamento de Espinosa enquanto este pensamento é, de ponta a ponta, político. Creio, com efeito, ser impossível reduzir todas as posições de Espinosa, por sob sua aparência dedutiva, a uma definição única, mesmo a título de tendência que fosse prevalecendo

* Professor da Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, e da École Normale Supérieure

progressivamente sobre outras em seu itinerário intelectual. Parece-me, ao contrário, que aquilo no que ele desemboca, ou aquilo no que desembocamos quando efetuamos nós mesmos a experiência de lê-lo e tentamos pensar através dos conceitos que ele nos propõe, é um complexo de contradições sem verdadeira solução.

Nem por isso se trata de resolver artificialmente essas contradições, tomando imaginariamente posição além do ponto atingido por Espinoza em sua pesquisa, ou do lugar que ele ocuparia em uma evolução histórica da qual acreditaríamos possuir o sentido. A este respeito, P. Macherey, em seu *Hegel ou Spinoza*, produziu uma demonstração que me parece decisiva. Toda "leitura" é certamente uma transformação. Mas é só efetiva (e portanto instrutiva) uma transformação que não se permite a facilidade do julgamento retrospectivo, que se recusa a projetar, sobre as contradições de Espinoza, um esquema (dialético ou não) que ele mesmo já teria, de antemão, invalidado. Trata-se então do contrário: pôr em evidência, se tal é possível, contradições características de seu pensamento que ao mesmo tempo se verificam perfeitamente atuais, permitindo assim compreender a um só tempo o que há, para nós, que pensar nos conceitos espinozistas, e em que estes podem, por sua vez, ser ativos em nossa própria pesquisa, sem solução pré-estabelecida.

De onde esta formulação propositamente ambivalente: "o temor das massas".

Os tradutores franceses, ainda que pouco rigorosos neste ponto, traduziram por "*massa*", em determinados contextos, a *multitudo* de Espinoza. Não procuraram nem sublinhar sistematicamente a relação que articula diferentes usos de *multitudo*, nem esclarecer o uso sucessivo ou simultâneo de noções que nela interferem, como *vulgus*, *plebs*, *turba*, e também *populus* (questão que retomarei adiante). Mas foram sensíveis ao que, em sua utilização por Espinoza, provoca a confrontação com problemáticas bem mais recentes - através de um século e meio pelo menos de filosofia "individualista" - formuladas no que se chamou de idade das massas, ou ainda das multidões, e dos movimentos de massas. À condição de levar a sério todas as nuances da argumentação e da terminologia espinozistas - e percebe-se então que não se trata de um conceito acabado, mas de um problema persistente, várias vezes reformulado -, esta comparação se justifica e é esclarecedora.

Espinoza se inscreve plenamente no contexto de um período em que as transformações do Estado, a formação do Estado moderno "absolutista", em meio a perturbações e violências revolucionárias, fizeram emergir enquanto tal o problema dos "movimentos de massas", portanto de seu controle, de sua utilização ou de sua repressão preventiva. Nem esta preocupação, nem a referência correspondente ao par teórico *impe-*

rium/multitudo, lhe são próprias: basta ler Hobbes. Mas sua originalidade se patenteia de imediato no fato de que, para Espinoza, a "massa" é enquanto tal o principal objeto de investigação, de reflexão e de análise histórica. Neste sentido, pode-se dizer que Espinoza é, em seu tempo e para além dele, um dos raríssimos teóricos políticos (se não o único, ou o primeiro) para quem o problema central não é somente o da constituição do Estado (ou da ordem, se não do aparelho, estatal), reduzindo a existência dos movimentos de massas a uma "natureza" prévia ou a um horizonte ameaçador para a sua estabilidade, mas que procura antes de tudo uma *explicação* de suas causas e de sua "lógica" própria. O que vai bem além de conferir positividade à *multitudo*, para fazer dela o outro nome do "povo" ou da "sociedade civil", e nela proclamar o fundamento da ordem política e jurídica. Em Espinoza, a "massa" ou, melhor dizendo, as massas tornam-se "objeto" teórico explícito, já que, em última análise, são suas diferentes modalidades de existência, segundo as conjunturas históricas e segundo as economias ou os regimes passionais, que determinam as possibilidades de orientar uma prática política para tal ou qual direção.

É por isto que devemos chegar até mesmo a nos perguntar, problemáticamente, se a originalidade, o aspecto irredutivelmente subversivo do pensamento de Espinoza, atestado pelas reações que de imediato provocou, enfim, para retomar de Negri sua expressão percuciente, se a "anomalia selvagem" do espinozismo não consiste no fato de ter adotado na teoria o "ponto de vista das massas" - ou o "ponto de vista da massa" - sobre a política e o Estado. Ponto de vista que não é nem o do próprio Estado em suas diferentes variantes, nem um ponto de vista "popular" ou democrático, nem, a bem dizer, um ponto de vista de classe.

Se cabe, no entanto, adotar uma fórmula deliberadamente ambivalente, é também por uma outra razão. O "temor das massas" deve ser entendido no duplo sentido do genitivo: "objetivo" e "subjutivo". É o *temor que as massas experimentam*. Mas é também o *temor que as massas provocam* em quem quer que se encontre em posição de governar ou de agir politicamente, portanto no Estado enquanto tal. De forma que, surgindo no elemento da potência das massas e de seus movimentos, o problema de constituição ou da reforma do Estado se coloca de imediato no elemento deste temor, que pode ir até a pânico ou ver-se racionalmente moderado sem jamais desaparecer pura e simplesmente. Temor recíproco, do qual trata-se de compreender como seria possível o equilíbrio, dando assim lugar a outras forças mais construtivas (as do amor, da admiração, da devoção, e também as da utilidade comum racionalmente perceptível), ou então, inversamente, como poderia se auto-manter até ameaçar de dissolução o corpo social: as massas sendo tanto mais temíveis e mais incontrôáveis quanto mais aterrorizadas pelas forças naturais ou pela violência que

sofrem, e esta última, por sua vez, sendo tanto mais desmedida quanto mais um poder tirânico se sente, na verdade, secretamente desarmado frente a elas.

Duas observações podem então ser formuladas.

Em primeiro lugar, tomando assim por objeto a dinâmica mesma do temor experimentado e inspirado pelas massas, com suas possíveis reviravoltas, Espinoza não deixou de conceituar ele mesmo a ambivalência afetiva que o caracteriza. Não há temor sem esperança nem esperança sem temor, proposição que se deduz imediatamente da divisão primitiva (Alegria e Tristeza) à qual é submetido o conceito do "desejo" como "essência mesma do homem". Ora, é este o conceito, originariamente complexo, do desejo que se torna, na *Ética*, o princípio explicativo de toda a vida passional.

Todo o esforço de Espinoza tende, decerto, para a definição de uma "via" que permita orientar esta vida, individual e coletivamente, para o aumento da potência de agir, para a preponderância das paixões alegres, reduzindo assim, na medida do possível, o império da tristeza, do temor e do ódio. Pode-se no entanto duvidar que, pelo menos em nível coletivo, seja possível uma redução completa do conflito psíquico que pusesse fim à "*fluctuatio animi*" na alma das massas. Tal redução permanece uma tendência ou um esforço (nas palavras do próprio Espinoza). É, então, somente numa situação-limite, perfeitamente problemática e provavelmente utópica, que se poderia escapar a esta determinação, que a prática política poderia deixar de ser comandada pelo temor recíproco e pela flutuação entre o amor e o ódio.

E, no entanto - esta, a segunda observação -, também não é possível ignorar tudo o que, no texto espinozista, evoca o ideal, ou pelo menos o modelo (*exemplar*) dessa neutralização das paixões, e se esforça por definir-lhe as condições, ao mesmo tempo com relação ao indivíduo e com relação à coletividade. É este o caso toda vez que Espinoza traça o programa de instituições conformes à natureza, onde o desejo de conservação de seu ser se expressaria diretamente para cada um no reconhecimento racional do interesse coletivo. É também este o caso da figura de Cristo.

O que se impõe então à nossa atenção é *uma outra ambivalência*, ainda mais notável por ser, sob certos aspectos, formulável dentro de categorias espinozistas, o que poderia assim autorizar uma espécie de autocrítica do sistema: falo da *ambivalência que revela a atitude, a posição mesma de Espinoza frente às "massas"*. Relembramos esquematicamente como ela se manifesta em momentos decisivos de cada obra.

Trata-se, para começar, dos escólios da proposição 37, IVª parte, da *Ética*, aos quais faz eco o capítulo IV do *TTP*, e que formulam a hipótese

de uma cidade diretamente constituída por homens "vivendo sob a conduta da razão" e, conseqüentemente, libertados dos desejos e dos temores que obcecaram o *vulgus*, isto é, o vulgo ou a multidão, mas capazes de se regular diretamente pela percepção das "noções comuns" a toda a humanidade. Sem entrar na discussão que incessantemente renasce a respeito da natureza exata da "sabedoria" definida na *Ética*, V, pelo "terceiro gênero" de conhecimento e pelo "amor intelectual por Deus", já se pode colocar a questão: uma vez que é possível encontrar uma via, ainda que "muito árdua", para libertar-se das paixões, isto é, para combater as paixões tristes, não somente pelo reforço das paixões alegres, mas também pelo desenvolvimento das afecções ativas, que consistem essencialmente no conhecimento adequado das causas, a hipótese, por um instante aceita e ato contínuo rejeitada (pois "os homens" em geral *não vivem* sob a conduta da razão), não se torna ela, por sua vez, uma realidade, seja como "fim" da história, seja como projeto de uma sociedade de homens livres, ligados pela amizade e pelo empreendimento comum do conhecimento e vivendo entre si, sem conflito interno ou externo, em meio à multidão dos outros? Mas uma tal sociedade reconstituiria assim, quer queira, quer não, um "império dentro de um império". Sem contar que, ao projetar assim para o pequeno número um exercício "puro" da inteligência que coincidiria com o retiro da coletividade, ou pelo menos com a neutralização ou a negação dos efeitos que a sociedade produz no indivíduo, uma tal sociedade faria do "sábio" espinozista novamente a palavra de ordem de um ascetismo, ou de uma autonomia absoluta do indivíduo, ou seja, o fantasma de um "domínio de si" em total contradição com a análise espinozista do encadeamento das causas naturais e do desenvolvimento da potência dos corpos.

Mais nitidamente ainda, o fio condutor da argumentação do *TTP* leva a definir um regime de neutralização das paixões antagônicas: essencialmente as paixões religiosas, nascidas das inevitáveis divergências de opinião a respeito da divindade (isto é, do Sujeito de onde parecem emanar os comandos morais de amor e justiça), e que deste modo transformam este amor em ódio mútuo. Mas esta neutralização, que é propriamente, desta vez, de maneira explícita uma redução da "massa" como forma de existência social, não é menos problemática.

Ela leva Espinoza a definir - não somente a respeito da "teocracia" mosaica, mas também a respeito da democracia holandesa, tal qual ela é ou tal qual ela deveria ser - uma modalidade da obediência à lei, na qual o amor e a escolha consciente do "mal menor" subsistiriam em cada um o temor do castigo. Caberia então pensar uma tal obediência como o reaparecimento do caso-limite que acabamos de evocar (como o sugere, aliás, a *Ética*, IV, prop. 73), e que poderíamos ser tentados, segundo uma dialética muito pouco espinozista, a definir como uma "obediência-não obediência",

um "Estado-não Estado" (como dirá, mais tarde, Lênin), ou ainda, um definhar do Estado no cumprimento de seu fim? Ou, então, caberia generalizar a surpreendente fórmula do capítulo XVII, que evoca a "constante prática da obediência" dos Hebreus ("por causa do costume, ela não era mais uma servidão, mas devia se confundir a seus olhos com a liberdade"), combinando-a com a tese inicial do mesmo capítulo(1), e desembocar assim na idéia de uma liberdade política consistindo essencialmente na imaginação (na ilusão, portanto) da liberdade - denominada amor (ou obediência por amor)?

Sabe-se que essa neutralização do antagonismo se concentra no enunciado mesmo dos "dogmas da fé universal" e de sua função prática (pois que eles devem permitir que cada um pratique a justiça e a caridade em suas obras quaisquer que sejam suas opiniões, instituindo, portanto, uma espécie de "equivalência das hipóteses" teológicas). Mas estes dogmas eles mesmos, como pensá-los? Como um envólucro comum às diferentes concepções religiosas, por conseguinte imanente ao pensamento imaginário? São eles, neste sentido, aceitos por todos em virtude de uma prática coletiva de homens que se comunicam entre si malgrado suas divergências, produzindo assim, eles mesmos, as condições de sua coexistência e de seu comércio mútuo? Ou então se trata, pelo contrário, de uma idéia do entendimento, que a filosofia produz à margem da multidão, subtraindo-se a seus conflitos e aplicando um método de crítica histórica fundamentado em axiomas científicos, que ele propõe ao Estado (isto é, a seus magistrados ou a seus regentes) que imponha à multidão e a si mesmo, na perspectiva de uma arbitragem (*jus circa sacra*) e de um progresso guiado pela razão, como o pensará a *Aufklärung*?

O sentido mesmo da "teologia" e da "eclesiologia" espinozistas depende claramente desta alternativa. No limite: uma versão radical, popular, a imitação de Jesus Cristo na tradição da *Devotio moderna* medieval, ou uma "religião natural" burguesa, pré-rousseauista e pré-kantiana.

Evidentemente, esta alternativa é de certa forma o problema mesmo que o *TTP* procura deslocar, pois, como tal, ela é estéril. Mas pode-se duvidar que o capítulo final do *TTP* produza a este respeito algo mais que uma aporia, na medida em que remete a uma dupla interpelação, dirigida ao mesmo tempo aos cidadãos e ao Estado, para pedir-lhes que "reconheçam" o interesse que cada um teria em fazer destes dogmas a regra limitativa de seu comportamento. A confissão desta aporia se lê de forma clara no endereçamento que se encontra no fim do prefácio do *TTP*: este livro, que se queria e foi composto como intervenção direta na conjuntura política de crise da República para defender uma certa forma de Estado, dada como democrática, ajudando-a a reformar-se, Espinoza reserva sua leitura para os filósofos, ele a desaconselha aos "outros", isto é ele a teme

feita pelo *vulgus*, o homem a multidão, do qual é "impossível esperar a submissão", porque a superstição e o temor não lhe podem ser extirpados da alma.

Sem dúvida essas dificuldades são, no fundo, as mesmas que habitam o uso feito por Espinoza, no *TTP*, do conceito de "noções comuns", as quais o texto da obra não permite nunca claramente decidir se são definidas *teoricamente* como axiomas da luz natural, ou se o são *praticamente* como percepção da utilidade, semelhante para todos os homens, no seio mesmo da imaginação. Talvez seja - contentemo-nos aqui com esta hipótese - o indício do fato que, ao transportar para um terreno de análise concreta e de intervenção militante a tese da *Ética*, segundo a qual as idéias inadequadas têm elas mesmas uma realidade e uma verdade em relação àqueles que as pensam, o *TTP* é levado, na prática, a modificar a definição, aparentemente rígida e intelectualista, dos dois primeiros "gêneros de conhecimento" (e portanto, implicitamente, do terceiro), distanciando-se assim ainda mais do elitismo intelectual que caracteriza o *De Intellectus Emendatione*, ao qual se opõe a teoria das "noções comuns", como acertadamente o explicou Deleuze.

Mas, manifestamente, essas dificuldades são também as da posição tomada por Espinoza com relação ao movimento da massa religiosa que ameaça de dentro a República holandesa, no momento em que Espinoza escreve o *TTP*. Pois esta massa é, ao mesmo tempo, a força que é necessário dissolver para retirar à subversão monarquista a sua "base de massa", e a força que se deve constituir para alargar a base democrática da República; talvez, até, seja ela também a força que se deveria desenvolver devido ao vigor de sua fé no Evangelho e de sua moralidade, purgando-a, ao mesmo tempo, de suas superstições e de sua intolerância...

Antes de prosseguir, é bom que nos detenhamos na marcante evolução da própria terminologia de Espinoza, que acaba por dar seu nome ao conceito de "massas": *multitudo*.

Não se pode considerar como causal o fato de que o termo esteja completamente ausente da *Ética*. Mais precisamente, e salvo erro meu, ele só aparece uma vez, no sentido de indefinido numérico: *in multitudinē causarum* (Espinoza, *Ética*, V, escólio da prop. XX). Mas, mesmo neste sentido, que é importante tanto para caracterizar a relação dos modos com a substância quanto para expor a física da conveniência e não-conveniência entre os corpos, Espinoza usa, em todas as outras ocasiões, outras formulações: *multi*, *plures*, *plurimi*, etc. Note-se, no entanto, como indício interessante para o que segue, que a *Carta XII* a Lodewijk Meijer (1663), após mostrar que "não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas uma substância única" (*substantia non multiplex, sed unica*), discute a contradição das "grandezas que ultrapassam todo número pela multidão

de suas partes" (*omnem numerum superare ex partium multitudine*). *A fortiori*, a *Ética* não designa por *multitudo* a soma dos indivíduos que constituem o gênero humano ou uma comunidade definida.

Esta ausência significa que o problema da "massa" humana está presente na *Ética* numa outra modalidade, ao mesmo tempo mais indireta, ou mais complexa, e mais essencial que a determinação numérica.

Não menos significativa, no entanto, é a referência constante da *Ética* ao *vulgus*, que se traduz geralmente de maneira indefinida como "o vulgo", mas que designa indissociavelmente a multidão. Esta referência está presente unicamente nos *escólios* (cuja função essencial foi apontada por Deleuze), a partir da IIª parte. Mas já o Apêndice da Iª parte se referia neste sentido aos *ignari*. A *Ética* combina dois procedimentos correlatos: remeter ao ponto de vista do "vulgo" todo o sistema das ilusões antropomórficas e teleológicas que resultam naturalmente da ignorância das causas naturais, e explicar a necessidade deste ponto de vista de maneira antropológica.

O termo *vulgus* é manifestamente depreciativo: o que viria a reforçar nossa suspeita de que escapar à ignorância é também subtrair-se à multidão. Será possível, no entanto, conferir-lhe uma justificativa analítica, e não apenas polêmica? Sem dúvida, e em duas direções:

- A ignorância é, positivamente, um primeiro gênero de conhecimento (inadequado), cujas fontes são ao mesmo tempo a experiência imediata e o ouvir dizer, isto é, o processo de circulação dos signos da linguagem e dos rumores coletivos. A imaginação é ao mesmo tempo um "gênero de conhecimento" e um gênero de vida para o qual concorrem as forças passionais de todos.

- O conteúdo da imaginação se apresenta de imediato com uma conotação política, pois associa a ilusão da vontade humana livre à representação de Deus como "senhor" e como "rei" da natureza, ou como legislador. Uma tal representação implica que a humanidade se perceba a si mesma como o "povo" de Deus, e como um conjunto de indivíduos que mantêm com ele uma relação pessoal de amor e de ódio (devoção, recompensa ou vingança divina, etc.). Ao mesmo tempo em que suscita uma idéia inadequada da individualidade, ela já constitui, então, uma antecipação, uma garantia "invertida" da representação que submete uma multidão a um poder político monárquico, conferindo a este a aparência de um "direito divino".

É somente no *TTP* que se estabelece uma conexão estreita entre *plebs*, *vulgus* e, pela primeira vez, *multitudo*. Mas ela ainda permanece muito ambivalente, como veremos. À primeira vista, todos estes termos são reservados para o aspecto negativo (destruidor, antagônico e "violento") da vida social, por oposição ao aspecto positivo do direito natural, designado

pelo *populus*, o conjunto dos *cives*. No capítulo XVI do *TTP*, em especial, o que é extremamente notável por comparação com o *TP*, Espinoza nunca fala nem de *multitudo*, nem de *plebs*, nem de *vulgus*, notadamente não o faz a respeito da democracia, que ele apresenta como o Estado "o mais natural", isto é, ao mesmo tempo como uma forma de Estado entre outras (o *imperium populare*), e como verdade originária das diferentes constituições. Mas, enquanto *vulgus* (que tem essencialmente uma conotação "epistemológica": é a multidão ignorante, para não dizer retrógrada, caracterizada por seus preconceitos) e *plebe* (que tem uma conotação "socio-política": é a massa do povo por oposição aos governantes, são portanto os "inferiores", de direito ou de fato) estão presentes de uma ponta à outra do *TTP*, *multitudo*, que representa a unidade destes dois aspectos, só intervém em três pontos estratégicos, que merecem ser examinados de mais perto.

Em primeiro lugar, no *Prefácio* do *TTP*, isto é, na análise do mecanismo da superstição popular. Trata-se, como se sabe, de um sistema ou, antes, de um aparelho político e ideológico de sujeição do pensamento: "A causa da qual nasce a superstição, que a conserva e a alimenta, é, pois, o temor (...) todos os homens lhe estão sujeitos por natureza (...). O vulgo (*vulgus*) permanecendo sempre igualmente miserável (...) esta inconstância foi causa de muitos tumultos e de guerras atroztes (...). Nenhum meio de governar a multidão é mais eficaz do que a superstição (*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*) (...) empenharam-se com o maior zelo em envolver a religião, verdadeira ou falsa, com um culto e um aparato (*cultu et apparatu*) próprios a dar-lhe, na opinião, mais peso que qualquer outro móvel (...) estas medidas não tiveram em lugar nenhum maior efeito do que entre os Turcos (...) o grande segredo do regime monárquico e seu maior interesse é enganar os homens. Etc." Estas indicações são confirmadas notadamente pela descrição do Estado dos Hebreus nos capítulos II, III, XVII e XVIII, e pelas referências à história catastrófica da monarquia inglesa, no capítulo XVIII. Explorando um temor natural a cada indivíduo, o aparelho monárquico e eclesiástico da superstição o reproduz e amplifica como fenômeno de massa, tornando-o, assim, incontrolável. O regime monárquico é, por esta razão, uma regressão à barbárie inicial da humanidade ou, mais exatamente, ele é um produto da única barbárie que parece realmente desesperadora: *Ultimi barbarorum!*

Os homens, então, "combatem por sua servidão como se se tratasse de sua salvação, e não acham vergonhoso, mas honroso no mais alto grau, derramar seu sangue e perder sua vida para satisfazer a vaidade de um só homem" (*ibid.*). Tese surpreendente, vinda de Espinoza, já que esta inversão do *conatus* natural dos indivíduos chega a dar corpo, no calor dos movimentos de massa, à auto-destruição (cf. também *TTP*, cap. XVIII, pgs.

308/9). Mas tese notável, uma vez que a negatividade que ela introduz faz assim da violência "primitiva" não o antecedente (muito menos a condição) do estado social, mas a consequência de sua constituição e de uma história que o "corrompeu". Estamos (a isto voltaremos) nos antípodas de Hobbes.

Após esta abertura, *multitudo* só reaparecerá nos capítulos XVII e XVIII do *TTP*: "Tanto os governantes quanto os governados são todos, com efeito, homens, isto é, seres inclinados a abandonar o trabalho para procurar o prazer (*ex labore proclive ad libidinem*). Quem já experimentou a compleição tão inconstante da multidão (*varium multitudinis ingenium*) está perto de desesperar dela. Não a razão, com efeito, mas apenas as afecções da alma a governam..." (*TTP*, XVII, 279). Tal é o perigo e o problema que todo Estado deve enfrentar, combinando meios passionais (piedade, devoção patriótica) e racionais (utilidade, portanto propriedade privada). Mas, ao termo da corrupção política, o perigo ressurgue incoercível: "num Estado deste tipo, é a furiosa paixão popular que soe comandar (*plebs ira maxima regnare solet*). Pilatos, por complacência com a cólera dos Fariseus, fez crucificar o Cristo (...) a exemplo dos Fariseus, os piores hipócritas, animados pela mesma raiva, perseguiram por toda parte homens de uma probidade insigne e de uma virtude luminosa, por isso mesmo odiosos para a plebe (*plebi invisos*), denunciando suas opiniões como abomináveis e contra eles inflamando de cólera a multidão feroz (*saevum multitudinem*)..." (*TTP*, XVIII, pgs. 307/8).

Essas formulações apaixonadas, se não passionais, estão no coração da argumentação política e histórica dos caps. XVII e XVIII do *TTP*, que é a única a dar o sentido completo da teoria contratual exposta no capítulo XVI, e a conferir-lhe, retroativamente, uma função propriamente dialética. Com efeito, é exatamente o mesmo sistema de causas que, em novas condições, explica, de início, a notável estabilidade do Estado Hebreu (cf. em especial o papel do ódio "ultrapassando em fixidez qualquer outro sentimento, um ódio nascido da devoção, da piedade, que se acredita ele mesmo piedoso: o que ha de mais forte, de mais irredutível" *TTP*, XVII, 293) e que explica, em seguida, sua ruína progressiva e total. É por isso que uma tal ruína só pode aparecer, àqueles que a provocam e a sofrem, como uma "vingança" antecipada, já prevista, do legislador divino. É por isso, também, que sua explicação verdadeira requer uma história efetiva do povo Hebreu, em especial da evolução das instituições em direção ao conflito dos poderes político e religioso. O conceito de "*multitudo*" torna-se, então, por excelência, aquele que faz o pensamento político de Espinoza passar da abstração para a unidade concreta de teoria e prática, como o indica o começo do capítulo XVII.

Desemboca-se, por esta via, no aspecto mais importante de sua demonstração: mostrar que, em todas as circunstâncias, o *principal perigo*

para o Estado é sempre interno, é sempre constituído pelo próprio povo. "Todavia, nunca se chegou ao ponto em que a segurança do Estado fosse menos ameaçada pelos cidadãos (*cives*) do que pelos inimigos de fora (*hostes*), e que aqueles que exercem o poder (*imperium tenent*) tivessem que temer menos os primeiros do que os segundos. Confirma-o a República dos Romanos..." (TTP, XVII, 280). Em outras palavras, são as condições naturais da *civitas*, da constituição de um povo, no e pelo Estado (já que não há "povo" fora do Estado) que implicam a tendência à guerra civil. De onde a necessidade (retomada de Maquiavel) de armar aqueles mesmos que representam o principal perigo, à condição de poder criar uma devoção e uma disciplina que seja para eles como uma segunda natureza. De onde, sobretudo, a necessidade de limitar a violência do Estado para com os indivíduos, de tal maneira que ela não alimente a contra-violência das massas.

O povo (*populus*) e a *multitudo* não são, portanto, algo de essencialmente diferente: é um processo histórico que faz o povo existir como *multitudo*, isto é, como sua negação aparente, a multidão. E é uma determinada prática que pode controlar-lhe a evolução. Mas a conclusão permanece perfeitamente aporética: de serem as causas sempre internas, Espinoza conclui que toda revolução é por natureza nociva. Deve-se, antes de tudo, conservar a forma do Estado existente, seja este qual for, com os hábitos de pensamento que ele implantou na alma popular (*populi animus*) e aos quais se adaptou a compleição (*ingenium*) de cada um. Todo movimento de massa é sinônimo de servidão interior, e só pode conduzir à substituição de uma tirania por outra. Ele já é, neste sentido, internamente monárquico por natureza. À tarefa prática que se impõe ao povo dos cidadãos (conservar ou desenvolver para eles mesmos a constituição, a forma de conveniência ou de relações mútuas que os liberte ao máximo do temor e da violência) não corresponde, de fato, nenhum meio coletivo, nenhum prática política... A democracia é pensável, mas ela está desarmada.

Após o acontecimento trágico que "verifica" sua previsão, ao mesmo tempo em que contradiz seus esforços, Espinoza, conseqüente consigo mesmo, não modificará esta conclusão. Mas ele vai tentar retomar todo o problema dos "fundamentos" do Estado de uma maneira ao mesmo tempo mais radical (fazendo da *multitudo* o conceito mesmo do povo que há que governar, e no seio do qual são escolhidos os governantes) e menos "selvagem" (deslocando a análise dos processos imaginários para as instituições jurídicas e a estatística administrativa). A aporia não desaparecerá, mas a *multitudo* se tornará o conceito fundamental da teoria política.

Assiste-se, com efeito, no *Tratado Político*, a uma verdadeira explosão do conceito de "massa", que recobre agora todos os aspectos do

problema político, ao mesmo tempo no nível "teórico" do direito natural e no nível "prático" da regulação de cada regime político. Esta inovação com relação à *Ética* e mesmo ao *TTP* (aos quais, no entanto, Espinoza remete como pressupostos pelo *TP*) reflete o fato de que o direito natural é agora, pela primeira vez, pensado explicitamente como a *potência do número* (*potentia multitudinis*: *TP*, II, §§ 13-17; VII, 18), certamente não enquanto soma aritmética, mas enquanto combinação, ou ainda, enquanto interação de forças. As diferentes formas do Estado são outras tantas modalidades dessa interação, o que permite a Espinoza, mesmo conservando sua distinção tradicional, ultrapassar o formalismo aritmético (poder de um só, de vários, de todos) e analisá-las, as formas do Estado, de acordo com a progressão dialética de uma questão mais fundamental: a do "poder absoluto" (*imperium absolutum*). A conexão entre *multitudo* e *imperium*, entre modalidades de existência da "massa" e modalidades de funcionamento do "Estado", é, portanto, a mola interna de toda a política, ao mesmo tempo em que o fio condutor de todo o raciocínio do *TP*.

A divergência entre Hobbes e Espinoza aparece aqui sob a mais plena luz, assim como a razão pela qual Espinoza finalmente renunciou ao conceito de *contrato* originário, mesmo sob a forma já muito diferente que lhe havia dado no *TTP* (uma vez que não puramente jurídica, ou metajurídica, mas de imediato histórica, e incluindo a análise das "garantias" imaginárias que sobredeterminam o pacto, tornando-o efetivo).

Hobbes, não menos que Espinoza, é claramente, um teórico perseguido pelo fantasma do temor das massas e de sua tendência natural para a subversão. Toda a organização do Estado, inclusive a forma pela qual ele opera a distinção entre as esferas pública e privada, pode ser compreendida como um sistema de defesa preventiva contra os movimentos de massas que fazem as guerras civis (de classes e de religiões), e as revoluções. É neste contexto que a *multitudo* torna-se nele o conceito inicial da definição do contrato (Hobbes, *De Cive*, cap. VI, e *Leviatã*, caps. XVII e XVIII), afim de constituir juridicamente o sistema, e de fundá-lo ideologicamente. Mas trata-se apenas de um ponto de partida, imediatamente ultrapassado. Os dois elementos que Espinoza quer pensar em conjunto (combinando assim estreitamente o democratismo e o realismo maquiavélico), Hobbes os separa cuidadosamente: a "*multitudo*" que funda o contrato não é o conceito da "massa", é o conceito (individualista "metodologicamente", como dizem os sociólogos anglo-saxões atuais) de um "povo" de saída decomposto, reduzindo de antemão (preventivamente) à soma de seus átomos constituintes (os homens do Estado de Natureza), e suscetíveis de entrar, pelo contrato, na nova relação institucional da sociedade civil. Notemos que é este conceito de "*multitudo*" hobbesiano que Locke (filósofo da "tolerância" num sentido diametralmente oposto a Espinoza, apesar de certas concor-

dâncias verbais) transformará no capítulo VIII do *Segundo Tratado*, para mostrar que o acordo da maioria faz vezes, de direito e de fato, de ato do todo, de unanimidade.

Espinoza, ao contrário, combina de imediato estes dois elementos, trata logo de saída do papel da "multidão" na constituição do Estado, entendendo por isso não a abstração do povo, mas a realidade histórica e política da massa, das massas e das multidões... É por isso que o papel do conceito não é, em Espinoza, o de um pressuposto imediatamente negado-ultrapassado, numa dialética teleológica, mas o de um princípio de análise concreta que vai se amplificando continuamente numa dialética construtiva. É por isso, sobretudo, que a questão da unanimidade, não menos central do que em Hobbes, adquire uma significação diametralmente oposta. Em Hobbes, a unanimidade é a essência da máquina política, logicamente implicada pelo seu próprio dispositivo. Em Espinoza, a unanimidade é um problema. A existência do Estado é a de um indivíduo de indivíduos que não pode existir sem atribuir-se "como que uma alma", isto é, *com que* uma vontade geral(2). Mas esta unanimidade não é adquirida automaticamente (*a fortiori*, ela não é garantida *a priori*, como em Rousseau, na idéia metafísica da vontade geral, ao risco de ver ressurgir posteriormente, no terreno da prática, o fantasma, de início recalcado, das "frações" e das "sociedades particulares"): há que construí-la em função das coerções que os movimentos dos espíritos ou almas da massa constituem (*TP*, VIII, 41: *multitudinis animos movet*), do maior ou menor conhecimento ou informação da coisa pública que sua instrução e a forma das instituições proporcionam aos indivíduos (cf. por exemplo, *TP*, VII, 27). O problema da unanimidade identifica-se com o das condições materiais da obediência, portanto com o das condições que tornam possível uma representação da multidão no Estado, portanto com o das condições de um poder de decisão efetivo (cf. especialmente *TP*, VII, 5; VIII, 3-4).

E no entanto, o papel constitutivo da *multitudo* corre seriamente o risco de, apesar de tudo, parecer puramente teórico, no mau sentido do termo, no sentido de uma teoria que permanece irreduzivelmente inadequada à prática. Sabe-se que esta é a preocupação permanente do *TP*. O capítulo X constitui, a meu ver, a prova, e praticamente a confissão dessa dificuldade: antes mesmo de se deparar com as aporias próprias à democracia, é a construção mesma do Estado aristocrático cuja estabilidade (o caráter "absoluto") se vê retroativamente colocada em questão e se mostra insuficiente em seu gênero. Há então que invocar um novo princípio moral que confira a esta construção o "suplemento" de estabilidade necessário: a virtude cívica, o amor das leis à romana, "pois as leis são a alma do Estado. Enquanto durarem, subsistirá igualmente o Estado. Mas as leis não podem

permanecer invioladas se não estão sob a proteção da razão e das afecções comuns aos homens..." (TP, X, 9).

Ora, o nervo da argumentação do TP (e de seu "realismo" próprio) fôra o princípio, estabelecido desde início, segundo o qual "se a natureza humana fôsse disposta de tal maneira que o maior desejo dos homens se endereçasse ao que lhes é mais útil, nenhuma arte seria necessária para manter a concórdia e a fidelidade. Mas, como é certo que as disposições da natureza humana são bem outras, o Estado deve ser regulado de tal maneira que todos, tanto os que governam quanto os que são governados, façam, de bom ou de mau grado, o que importa para a salvação comum, isto é, que todos, por vontade própria, ou por força, ou por necessidade, sejam obrigados a viver segundo os preceitos da razão" (TP, VI, 3). Enunciado antes de iniciar a análise da monarquia, este princípio nem por isso deixava de ter um alcance geral. Deve-se, então, supor que ele foi modificado ou retificado durante o percurso... Veremos. Resta que o capítulo X termina no que só pode ser encarado como um voto piedoso: frente à situações críticas, onde a massa é aterrorizada pelos perigos que deve enfrentar e tende a jogar-se nos braços de um homem providencial, "dever-se-á necessariamente voltar às leis estabelecidas, aceitas por todos". Mas o que é que nos prova, senão a petição de princípio, que não veremos antes o Estado sossobrar em um guerra civil sem remissão?

Se quisermos considerar o TP não como a execução de um plano pré-estabelecido, perfeitamente coerente e seguro de suas conclusões, mas como uma experiência de pensamento, ou melhor, uma experimentação teórica às voltas com suas próprias dificuldades internas, a ausência de uma teoria da democracia irá então nos aparecer sob uma nova luz. Não poderemos nos contentar em imputá-la ao acidente que constitui a morte do autor, e menos ainda nos propor a substituí-lo para deduzir os traços gerais da teoria a partir dos princípios inicialmente postos. Teremos de nos interrogar sobre o que, na própria definição dos conceitos, conduz finalmente ao bloqueio teórico e torna impossível a constituição de uma teoria coerente da "democracia", porque seu conceito seria fundamentalmente equívoco. Uma tal leitura estaria longe de constituir uma "refutação" de Espinoza, ou uma desqualificação de seu ponto de vista, como houve tantas. Ela poderia, ao contrário, nos mostrar o seu alcance, quando mais não seja por impedir que se descubra nele (como é o caso em outros) um tipo de pensamento circular no qual os princípios teóricos iniciais nunca são mais que a antecipação abstrata das conclusões. No caso, a definição inicial do direito natural, a fundação do Estado no acordo da multidão dos indivíduos, garantiria de antemão a "descoberta" final: que o Estado democrático é por natureza o melhor, o mais "natural" ou o mais estável, seguindo a linha de pensamento de todo o liberalismo burguês.

Falando de outro modo: a relação constitutiva entre as massa e o Estado (*multitudo e imperium*) é pensada de imediato, por Espinoza, como uma contradição interna de maneira rigorosa. De forma que a argumentação do *TP* é a mais explicitamente "dialética" de sua obra: explorar as vias de uma resolução da contradição é, antes de tudo, desenvolver-lhe os termos.

A tese que no *TTP* emerge enquanto constatação histórica torna-se, desta vez, o princípio mesmo da análise (e Espinoza relê Maquiavel, buscando nele tudo o que já reflita tais implicações): "é certo que os perigos que ameaçam a cidade têm por causa sempre mais os cidadãos do que os inimigos de fora, pois os bons cidadãos são raros" (*TP*, VI, 6) - voltaremos, em breve, ao correlato essencial desta tese: que a dissolução do Estado em decorrência de suas contradições internas nunca é total. De mesmo modo é reafirmada (após 1672!) a tese política: mudar a forma de Estado por uma revolução é sempre a pior solução (é por isso que se deve mostrar que cada forma de Estado pode ser estável, "absoluta" em seu gênero, ou, se me permitem a expressão, "relativamente absoluta", isto é, historicamente viável). O temor das massas, em sua ambivalência, é mais do que nunca a questão fundamental: todo o esforço teórico do *TP* tende então a encontrar o ponto de equilíbrio (ou os pontos de equilíbrio) entre a potência da massa e a potência dos governantes, sendo claro que se trata, de uma certa maneira, da *mesma* potência, tomada num processo de divisão e de combinação, ao mesmo tempo, portanto, una, concentrada, e múltipla, dispersa (cf. por ex. *TP*, VII, 31). Ou ainda: este esforço teórico tende a encontrar o ponto de equilíbrio, de "balança política", que permita *ao mesmo tempo* à massa e aos governantes dominar o terror que se inspiram mutuamente, ao invés de se deixarem levar por ele num turbilhão mortal. Então, o conceito de uma *libera multitudo* (cf. *TP*, V, 6-7; VII, 26; etc) poderia não mais significar somente um dado político externo (o fato de que um Estado se constitua a si mesmo, e não pela conquista), mas a qualidade interna de uma existência que tem "o culto da vida" (*TP*, V, 6).

Não podendo seguir aqui, no detalhe, as vias deste esforço teórico de um capítulo ao outro do *TP*, segundo sua progressão dialética inacabada, quero apenas lembrar o que se lê claramente na insistência de um tema característico, introduzido a propósito da monarquia: o da "volta à massa", cujo risco, e mesmo a inevitável ocorrência, estão implicados pela natureza de um Estado que constrói sua "alma" representando todas as vontades pela de um só indivíduo mortal:

"A forma do Estado deve permanecer a mesma e, conseqüentemente, o rei deve ser único, sempre do mesmo sexo, e o poder deve ser indivisível. Quanto ao que eu disse, que o filho mais velho do rei deveria sucedê-lo(...) isto segue-se claramente (...) da consideração de que a

eleição do rei, desejada pela massa (*quae multitudine fit*), devia ser eterna, se fosse possível. De outra forma, o poder soberano passará necessariamente à massa da população, modificação que é a maior possível e, por isso, muito perigosa (...) cada um no Estado civil conserva após a morte o direito que tinha, quando vivo, de dispor de seus bens, mas isto, não por seu próprio poder, mas pelo da Cidade, que é eterno. A condição (*ratio*) do rei é inteiramente diferente: a vontade do rei é a lei da Cidade, e o rei é a própria Cidade; quando o rei morre, a Cidade morre também de certa forma e, conseqüentemente, o poder soberano retorna naturalmente à massa (*summa potestas ad multitudinem naturaliter redit*) da população, que tem o direito de estabelecer leis novas e revogar as antigas (...) (TP, VII, 25; todo o § é essencial).

Sabe-se que no capítulo VIII, § 3, Espinoza vai resumir todo o argumento escrevendo: "os reis são mortais, as Assembléias se perpetuam indefinidamente; o poder, uma vez transferido para uma Assembléia, não retornará, pois, nunca à massa (*nunquam ad multitudinem redit*) (...) Concluimos, portanto, que o poder conferido a uma Assembléia suficientemente numerosa é absoluto, ou se aproxima muito desta condição (...)" Detenhamo-nos aqui por um momento. Tal é, com efeito, o fio do argumento, que procura um equilíbrio estável, conferindo ao Estado uma espécie de eternidade: encontrar a formação que, tornando a representação do povo jurídica e coletiva, e não mais física e individual, impeça para sempre, tanto quanto é humanamente pensável, a "volta à massa". Mas Espinoza continua: "Se existe um poder absoluto, só pode ser o que o povo inteiro possui (*quod integra multitudo tenet*)". Um passo a mais, após a monarquia e a aristocracia, segundo a lógica deste cálculo político, e teremos a solução democrática do problema? Mas este passo é uma contradição nos termos: o que pode ser o conceito de um poder definitivamente arrancado ao risco da "volta à massa" por pertencer desde sempre a esta massa inteira? Ou, ainda, se a massa é por natureza "temível para os detentores do poder" (*multitudo imperantibus formidolosa est*, TP, VIII, 4), o que faz com que "na prática o poder não é absoluto", em que a passagem ao limite (democracia) pode garantir, por pouco que seja, *que a massa no poder não seja temível para si mesma?*

Avançemos ainda mais. Buscando construir progressivamente as condições da unanimidade (portanto da obediência do corpo social à lei, que é para ele "como que uma alma"), o TP entrelaça diversos fios, segue diversas idéias, desigualmente desenvolvidas.

Uma delas, que permanece secundária, faz eco ao interesse do TTP pela vida da imaginação, examinando sob que condições o governo não vai provocar "a indignação da maior parte da população" (*maximae partis multitudinis*) (cf. TP, III, 9; VII, 2; etc), seja que o rei ou a aristocracia

seduzam a multidão, seja que eles envolvam de prestígio suas próprias figuras, seja que se institua no Estado uma combinação de tolerância e de religião de Estado.

Mas a idéia principal é outra: ela diz respeito ao reconhecimento das "noções comuns" que exprimem a utilidade pública e, simultaneamente, o interesse de cada um, isto é, a conservação mesma do corpo social. Ora, aqui, o pensamento de Espinoza novamente se divide, segundo postulados passionais antitéticos. De um lado, uma série de textos (onde, significativamente, *plebs* e *vulgus*, e mesmo *turba*, vêm novamente conotar *multitudo*) enunciam uma tese "pessimista", que torna a multidão incapaz de governar-se, de moderar-se a si mesma, pois as divisões em seu seio, de onde provêm as sedições, ressurgem sempre (cf. *TP*, VII, 5; VII, 27-28; VIII, 46). De outro, referindo-se, explicitamente ou não, ao postulado "otimista" segundo o qual, quando seu interesse vital está em jogo, um *grande número* de indivíduos não pode majoritariamente errar (cf. *TP*, VII, 4-7), ou ainda, a multidão como tal não pode *delirar* (cf. *TP*, IV, 4; V, 1), Espinoza constrói um modelo de equilíbrio dos poderes, um sistema hierárquico de "conselhos" de governo que maximize as possibilidades de deliberação ("o número de patrícios pode ser bem maior que o da massa. É somente em seu demasiado pequeno número que reside o perigo..." (*TP*, VIII, 13).

Estamos aqui no coração da tentativa do *TP*. As construções que nos são propostas não são, aliás, tão jurídicas quanto numéricas, ou ainda, *estatísticas* (conservando ao termo seu duplo sentido inicial, que Espinoza recebe do mercantilismo e que ele procura elaborar num sentido constitucional). Estas "relações" funcionais (*rationes*) entre partes da multidão, entre dirigentes e dirigidos, poder deliberativo e poder de controle, têm sempre uma tripla função: fixar a estrutura do Estado ou individualizar a sua forma; decompor a multidão pré-existente, para recompô-la racionalmente em função das condições (por exemplo, as condições "econômicas", comércio, riqueza e pobreza, evocadas de passagem, mas também saber e ignorância); por fim, desentranhar as condições de uma decisão política efetiva (por exemplo, obrigar os patrícios a formar um corpo único, dirigido por um pensamento comum, *TP*, VIII, 19) e constituir as instâncias encarregadas de um controle de sua racionalidade (*TP*, VIII, 20 e segs.).

Mas o resultado é teoricamente aporético, do mesmo modo que é politicamente equívoco (particularmente no uso da noção de *absoluto*).

Organizar numericamente a relação *imperium-multitudo* é claramente introduzir, em cada forma de Estado, um princípio de fato democrático. Mesmo uma monarquia só é estável ou "absoluta" se repudiando as práticas tirânicas, que, sob a aparência de um só todo-poderoso na realidade escondem uma aristocracia disfarçada e anárquica (*TP*, VI, 5) - ela se torna não somente uma monarquia constitucional, limitando-se a si

mesma ao impor-se coerções como Ulisses frente às sereias (*TP*, VII, 1), mas também uma monarquia que abre em seu seio o maior espaço possível para o elemento democrático: se Guilherme de Orange ouvisse esta advertência! Do mesmo modo, e *a fortiori*, no que diz respeito à aristocracia: de onde a demonstração que estabelece a superioridade da aristocracia urbana "federativa" (cap. IX) sobre a aristocracia centralizada (cap. VIII), na qual os súditos permanecem estrangeiros (cf. *TP*, VIII, 9-12), o que torna claras as causas do esfacelamento do regime holandês em 1672 (cf. *TP*, IX, 14; XI, 2).

Mas o que é a democracia, se esta não é mais tão-somente um "elemento" ou uma "tendência" operando em outros regimes, se é finalmente preciso defini-la enquanto regime de pleno exercício, enquanto conceito de pleno direito? A partir do momento em que, querendo combinar teoria e prática, Espinoza envereda por uma reflexão institucional, a democracia não é mais que o limite do aperfeiçoamento da aristocracia, segundo o mesmo princípio "estatístico" de decomposição e de recomposição da *multitudo*. Todo Estado estável é "absoluto" na medida em que sua estrutura realiza a tendência democrática. Mas a democracia, ela mesma, só poderia ser definida como uma aristocracia perfeita. Os comentadores não cansaram de girar neste círculo.

De onde a extrema importância da fórmula, perturbadora, a bem dizer, que de saída precisava o sentido desses termos, a respeito da seleção do patriciado (*TP*, VIII, 1): "Digo expressamente *escolhidos (ex multitudine selecti)* pois aí reside a principal diferença entre o Estado aristocrático e o Estado democrático (...) assim, ainda que num Estado o povo inteiro (*integra multitudo*) fosse admitido no patriciado, uma vez que não se trata de um direito hereditário (...) o Estado permanece aristocrático, ninguém sendo admitido entre os patrícios senão por uma escolha expressa (*nisi expresse electi*) (...)". Como não confrontar estas formulações com o esboço do capítulo XI, concernente ao Estado *omino absolutum*? No momento crucial, *hie Rhodus, hic salta!*, vemos Espinoza renunciar a definir de imediato a democracia pela forma própria da relação *imperium-multitudo* (que então seria tautológica), procurar de início distinguir "vários gêneros de democracia", e se enredar na procura de critérios "naturais" da cidadania, justificando a exclusão de tal ou qual "classe" (sobretudo a das mulheres, cuja sedutora fraqueza faz sempre o Estado correr um risco mortal...).

Na verdade, esta aporia já era inevitável, a partir do momento em que a natureza mesma dos conceitos utilizados implicava, ao mesmo tempo, a necessidade de multiplicar as instituições que fixam a aristocracia, incorporando à sua hierarquia de "conselhos" toda a *multitudo*, e a necessidade de transformar radicalmente seu princípio, fundado no controle externo: aquele que implica o *terrestre, nisi paveant (TP, VII, 27)*! O § 5 do capítulo

VIII já a continha por inteiro: "Manifesta-se, desta forma, que a condição desse Estado aristocrático será a melhor se houver instituições tais que ele se aproxime de um Estado absoluto, isto é, que a massa do povo seja tão pouco temível quanto possível e não tenha outra liberdade a não ser aquela que, em virtude mesmo da constituição do Estado, lhe deva ser atribuída, e que é menos o direito da massa que o direito do Estado inteiro, direito defendido e sustentado apenas pelos superiores. Deste modo, prática e teoria concordam melhor, assim (...) como é claro por si mesmo (...)"

Como disse acima, não se trata aqui de querer "refutar" Espinoza, mas de procurar desentranhar o que faz singular o poder de seu pensamento, tentando subtraí-lo de confusões retrospectivas que querem, por toda força, ver nele o "precursor" de Rousseau, de Marx ou de Nietzsche. Trata-se de procurar compreender como, animado contraditoriamente por seu próprio temor das massas e pela esperança de uma democracia entendida como libertação das massas, Espinoza pode chegar a conferir a este conceito uma importância e uma complexidade sem igual entre seus contemporâneos ou seus sucessores, em condições históricas que o condenavam de qualquer modo a uma completa solidão teórica. É por isto que, para terminar, gostaria de voltar, aquém do *TP* que nomeia explicitamente o problema, aos conceitos que exprimem esta originalidade e essa atualidade da maneira a mais nítida.

É evidentemente na *Ética* e no *TTP* que os encontraremos, à condição de renunciar a buscar neles a coerência de uma "solução" política ou filosófica.

Não basta notar, como já disse, que a teoria das paixões da *Ética* repousa sobre o desenvolvimento de sua ambivalência, desde a divisão inicial do *conatus* até a análise da *fluctuatio animi*. Cabe ainda perguntar-se qual é o "objeto" desta análise.

Este objeto não é o indivíduo, mas a *individualidade*: como ela se constitui, como ela tende a conservar sua forma própria, como ela se compõe com outras segundo as relações de conveniência e não-conveniência, ou de atividade e passividade. Se é bem sabido que a individualidade não é, em nenhum grau, "substância", não é de menor importância lembrar que ela também não é "consciência" ou "pessoa" no sentido jurídico ou teológico. Os homens, modos finitos singulares, são conscientes de seus desejos e inconscientes das causas que os produzem, o que significa que eles "pensam", o que é coisa bem diversa. Toda individualidade humana é assim tomada no entremeio das formas de individualidades inferiores, que nela se compõem mas nem por isso se dissolvem, e das formas de individualidades superiores, nas quais ela pode entrar - gradação que se poderia exprimir metaforicamente, na linguagem dos matemáticos, lembrando que a "potência" de um conjunto e aquela do conjunto de suas "partes" são

sempre incomensuráveis. É por isto que, se a alma (o conjunto dos pensamentos) deve ser definida como "idéia do corpo", a individualidade não tem nada a ver com uma "união da alma e do corpo" e exclui mesmo totalmente esta representação mística(3).

Se nos voltamos agora para a análise das paixões, ou para a vida própria à imaginação, vemos que a flutuação da alma se explica, ao mesmo tempo, pela complexidade ou multiplicidade do corpo e por aquela das relações externas com outros "ambientes" (Guéroult): é no encontro dessas duas multiplicidades - que é perfeitamente impossível ao homem conhecer adequadamente, mas das quais ele sempre percebe uma parte - que surge o conflito das afecções.

Mas, mais notável ainda é a análise do mecanismo desse encontro: os homens, que tendem a conservar-se a si mesmos, a aumentar sua potência de agir, associam o amor e o ódio ao *quod simile* (*Ética*, III, props. 15-16), isto é, ao *traço de semelhança* que percebem entre eles próprios e "coisas externas, que acontece serem outros homens. Dito de outra forma, o amor e o ódio não são uma relação de "reconhecimento" entre sujeitos: são encadeamentos de afetos sempre parciais, que são reforçados pela repetição dos encontros, pela colusão das palavras e das imagens, e que separam ou reúnem os indivíduos na imaginação. Estes encadeamentos por similitude entre as partes (Lacan diria "despedaçada") não são uma modalidade da relação entre "eu" e "outrem". São relações transversas (para não dizer "transferenciais") que passam de um objeto a outro, aquém e além da individualidade corporal. Eles não são o produto de uma "consciência", mas eles produzem o efeito de consciência, isto é, o conhecimento inadequado de nossa multiplicidade corporal, indissociável do desejo ele mesmo, portanto da alegria e da tristeza, do temor e da esperança, etc.

Isto posto, não resulta arbitrário afirmar que a *Ética* (essencialmente nas IIIª e IVª partes) opera uma verdadeira subversão de ponto de vista (anticopernicana, por antecipação). O processo que ela estuda aparecia inicialmente como referido e suportado por um indivíduo, decerto complexo, mas relativamente autônomo, se não isolado, considerado abstratamente como exemplar do gênero humano afetado, do exterior, de formas diversas e contraditórias, por coisas semelhantes e dissemelhantes entre si, que ele não domina e que, neste sentido, ameaçam sua integridade. Na verdade, sem que desapareça a idéia de individualidade (isto é, a estabilidade de um composto) sem a qual não haveria desejo nem força (*conatus*), é o processo mesmo, a rede afetiva que atravessa cada indivíduo, passando e repassando por suas "partes" e por suas idéias ou imagens, que logo se torna verdadeiro "objeto" (ou o verdadeiro "sujeito"). Cada homem, cada indivíduo, como tal singular, é sempre simultaneamente semelhante e dissemelhante a si mesmo e aos outros, e seu isolamento subjetivo não passa

de ficção. Esta ficção culmina na imaginação da liberdade dos outros, a partir da qual eu imagino apoios ou obstáculos à minha própria liberdade, e que leva a extremos as paixões de amor e ódio (cf. *Ética*, III, escólio da prop. 49).

A constituição da individualidade e a da multidão no imaginário são um só e mesmo problema, um só e mesmo processo. De onde não ser abusivo sustentar que o objeto da análise espinozista é, na verdade, um sistema de relações sociais, ou de relações-de-massa, que podemos chamar "imaginação", e cujo exemplo concreto, ou melhor, a forma histórica singular, sempre foi constituída, para Espinoza, pela religião (e pela moral). O conceito proposto por Espinoza escapa tanto ao "psicologismo" quanto ao "sociologismo". Ele não é redutível nem a idéia de uma intersubjetividade originária (como encontraremos, por exemplo, em Fichte), nem a idéia de um condicionamento dos indivíduos por suas condições sociais de existência (da qual Marx não escapou).

É sobre esta base que Espinoza pode demonstrar em que as paixões más em si mesmas são, no entanto, necessárias à Cidade para disciplinar o vulgo (*vulgus*). Pois o vulgo é terrível se não teme" (*Ética*, IV, escólio da prop. 54). A ambivalência trabalha aqui a todo vapor, pois a glória sobre a qual repousa a recolhimento do poder, se ela pode extrair sua origem da razão, frequentemente não é mais que um "contentamento que é alimentado somente pela opinião do vulgo", e "como eles lutam pelo bem que se julga ser soberano, daí vem o imenso desejo de se oprimirem uns aos outros (*opprimendi*)" (*Ética*, IV, escólio da prop. 58).

É, finalmente, a partir desta base que Espinoza pode examinar em detalhe as consequências contraditórias que resultam constantemente da maneira pela qual, identificando os outros a "representantes" de uma idéia geral do homem, cada indivíduo se esforça sempre por "levar os outros a viver segundo sua própria compleição" (*Ética*, III, prop. 31) como se isto fosse a condição de sua própria existência, de onde resultam estes Universais práticos, "vulgares" por excelência, que são as idéias de classe e de nação (cf. *Ética*, II, escólio I da prop. 40; III, prop. 46).

Dito de outra forma, o objeto de Espinoza é a relação de comunicação dos afetos entre si, e portanto a relação de comunicação dos indivíduos através de seus afetos. Neste sentido, a comunicação afetiva é o conceito mesmo da massa. Mas o esforço que atravessa essa comunicação, desde o desejo de cada um até a desejo de todos na Cidade, significa que se o deve sempre analisar segundo uma polaridade. Num dos pólos, correspondente à superstição, a comunicação é comandada por inteiro por um mecanismo de identificação, isto é, de desconhecimento das singularidades reais. No outro pólo, correspondente à afirmação das "noções comuns", que são, como todas as idéias, ações práticas, a comunicação é a

unidade de conhecimentos adequados e de afecções alegres que multiplicam a potência das indivíduos. A dificuldade - a aporia, me parece - do espinozismo vem de que, tendo de saída pensado a imaginação e a fraqueza do homem "ignorante" como um processo de coletivização, sempre já social, e não como a imperfeição ou o pecado original de um "sujeito", ele se mostra no entanto incapaz, em seus próprios conceitos, de pensar o conhecimento e o domínio das condições de existência que este último fornece como uma prática igualmente coletiva. A multidão flutua; ela não se transforma verdadeiramente a si mesma. Sua "história", embora exigida desde a origem, permanece problemática. E, isto, embora a concepção espinozista da objetividade da idéia tenha posto de imediato que o conhecimento não é subjetivo: nem tomada de consciência, nem vontade de saber.

A imaginação das massas é o campo mesmo no qual se inscreve a argumentação do *TTP*, essencialmente sob as formas do profetismo, que é comandado por inteiro pelos mecanismos de transferência, de identificação, e pelo que poderia chamar de adaptação antecipada do profeta à "compleição" de seu povo. O que se reduz a dizer que são reconhecidos como profetas os indivíduos cuja imaginação reproduz a colusão de palavras e imagens na qual uma "nação" vive sua identidade. É por isto que toda a história das nações, tal qual Espinoza a entende, se inscreve na contradição de uma convergência, ao mesmo tempo necessária e improvável, da Religião e do Estado, do profetismo e da comunicação regional.

Mas se assim fôr, a aporia final do *TTP* pode ser lida de uma maneira que nada tem de puramente negativo, pelo menos teoricamente.

Sem dúvida, o *TTP* desemboca no voto piedoso de uma sociedade na qual governantes e governados escutariam, ao mesmo tempo, a voz razoável que lhes explica seu interesse comum. Sem dúvida, o "pacto" que lhes é assim proposto tem por conteúdo uma "fé universal" que parece muito pouco diferente de uma "religião natural", o que nos reconduziria à ideologia das Luzes. Mas este é apenas um aspecto secundário. O principal é, ao contrário, que Espinoza nunca tenha deixado de analisar a historicidade da religião (e da superstição); o principal é, então, o fato de que a "fé universal", da qual importa aqui sobretudo a função prática, tenha de ser produzida a partir de uma certa tradição teológica de massa. Enfim, e nos encontramos aqui não somente nos antípodas da ideologia das Luzes, mas no lado oposto ao de sua posteridade positivista, "laica", "materialista", ou mesmo "materialista-dialética" - é o fato de que Espinoza tenha tido a audácia de pensar o projeto de uma *transformação da religião*, a partir de dentro, como uma tarefa política fundamental, e de perguntar-se em que condições um tal problema tinha algum sentido.

Um dos pontos nevrálgicos do *TTP*, onde melhor se manifesta sua aporia, reside na dificuldade em dar um sentido preciso à "solução" final concernente à liberdade de pensar, que, no entanto, é o objetivo mesmo de todo este livro.

Com efeito, Espinoza realmente nos diz que todos devem entrar em acordo para "deixar aos homens a liberdade de julgar", proibindo-lhes, ao mesmo tempo, o "direito de agir por seu próprio decreto", que deve, no interesse de todos, ser inteiramente transferido para o soberano, que sempre poderá devolver-lhes tal ou qual parte, se assim julgar possível. Esta solução consiste pois no *traçado de uma linha de demarcação* entre "liberdade privada" e "direito público", que coincide com a *divisão do pensamento e da ação*. No entanto, e o próprio texto de Espinoza basta para mostrá-lo, este traçado nunca tem mais que uma existência teórica, e é na verdade impensável de maneira rigorosa, em termos espinozistas: exclui-se, portanto, que "os indivíduos" e "o Estado" se ponham jamais de acordo quanto a seu lugar e suas modalidades. A distinção entre "pensamento" e "ações" se encontra imediatamente recolocada em questão, de fato, ao mesmo tempo por excesso e por falta.

Por excesso, pois a liberdade de pensar (de raciocinar, de julgar) nada é sem a liberdade de comunicar suas opiniões: não há quem possa, na prática, pensar sozinho, sem expressar suas opiniões, que seja com um círculo de amigos. O "lugar" do pensamento não é o indivíduo "privado", ou o "segredo da consciência" que é sua hipóstase filosófica: é a comunicação ela mesma, quaisquer que sejam seus limites, sua extensão.

Inversamente, a distinção postulada é igualmente insustentável por falta, pois, mesmo quando não é "corrompido", o Estado não pode deixar de colocar (e, com ele, Espinoza) a questão das "opiniões sediciosas"; "que opiniões são sediciosas no Estado? Aquelas que não se podem pôr sem suspender o pacto..." (*TTP*, XX, 331). Certamente, Espinoza nos diz que "aquele que assim pensa é sedicioso, não em razão do julgamento que ele faz e de sua opinião considerada em si mesma, mas por causa da ação que é assim implicada (*propter factum, quod talia judicia involvunt*)" (*ibid.*). Mas, na prática, desde que o problema não concerne mais a indivíduos isolados, mas à multidão - ou à massa -, por que meios (que não a graça...) será operada a separação? É que, na verdade, os indivíduos - geralmente "não-filósofos" - vivendo na multidão e não fora dela, *não têm o poder de não agir em conformidade às suas opiniões*, de "reter" as ações que elas "implicam". O Estado não poderá, então, contentar-se em "definir" logicamente que opiniões são subversivas, caber-lhe-á ainda procurar quem pense subversivamente para dele se premunir. A menos que se reconheça que o critério é inaplicável ou insuficiente. Espinoza, aliás, o tinha dito claramente: "a obediência não diz tanto respeito à ação exterior quanto à

ação interna da alma" (*animi internam actionem*, TTP, XVII, 278), e é dessa ação interna que depende o reconhecimento - ou não - da necessidade das leis da cidade.

Não é difícil ver que, em todos os casos, essas dificuldades não são objeções sofisticadas, mas resultam do que há de mais forte, original e, de algum modo, libertador no pensamento de Espinoza. As razões disto se encontram na *Ética*, como indiquei rapidamente. Se o indivíduo não pode pensar em agir de alguma forma (levando em conta que, na terminologia da *Ética*, algumas ações não são mais que "paixões"), é que, adequadamente ou não, está na sua essência afirmar o seu ser mesmo. Ele é por natureza desejo ou conatus. É, aliás, este mesmo termo que Espinoza emprega no TTP: "o crime de lesa-majestade só é possível a súditos ou a cidadãos (...) um súdito cometeu este crime quando tentou apropriar-se por alguma razão do direito do soberano, ou transferi-lo a um outro. Digo quando ele tentou (dico conatus est), pois se a condenação devesse seguir-se ao crime mesmo, a cidade o mais das vezes se esforçaria tarde demais (conaretur) por condenar, o direito já estando adquirido ou transferido a um outro (...) Seja lá qual for a razão de sua tentativa (conatus est), houve lesa-majestade e ele é justamente condenado (...)" (TTP, XVI, 270-271). A "tentativa" de agir (bem ou mal) começa sempre já "no" pensamento, ela está nele "implicada": o que quer dizer que não existe, de modo algum, como Espinoza não cansa de demonstrar, uma "decisão de agir", uma "vontade" vindo acrescentar-se post-factum ao ato próprio do entendimento, para executá-lo ou suspendê-lo (cf. *Ética*, II, props. 48-49 e escólios).

Quanto à impossibilidade de pensar fora do processo da comunicação - mesmo se ela implica, em Espinoza, em consideráveis dificuldades com relação à linguagem - lembrei igualmente como ela se funda na maneira mesma pela qual a *Ética* expõe o que é o "pensamento".

Mas o sentido destas dificuldades então se inverte. Elas fornecem uma lição e um conhecimento positivo. Se o que torna paradoxal a "solução" proposta pelo TTP, uma vez que se procure pensá-la como uma limitação recíproca *fixada* (se não codificada), é a expansividade do próprio conatus, não seria, na verdade, porque uma tal solução jurídica - ou uma tal compreensão jurídica da solução - é perfeitamente heterogênea à problemática na qual ela figura? Espinoza, não o esqueçamos, resume sua análise mostrando que é impossível e perigoso para o Estado querer abolir inteiramente a liberdade de pensamento dos cidadãos ou súditos, e pretender que ela se identifique integralmente ao pensamento, às opiniões do soberano - não somente em sua expressão verbal, mas nas imagens que forja -, tornando-se assim indiscernível do seu pensamento. Como se o Estado não fosse na verdade mais que um indivíduo único, no sentido antropomórfico (um Leviatã), e não um indivíduo de potência, complexidade, multiplicida-

de superiores. Retomando o tema do *Prefácio*, Espinoza pensa aqui sobretudo, mas não unicamente, na monarquia "absoluta", no seu sonho assassino de uniformidade político-religiosa no espaço nacional.

"Querer reger tudo por leis, é antes irritar os vícios que corrigí-los. O que não se pode proibir, é necessário permitir, apesar do dano que disto pode frequentemente resultar (...) Admitamos, no entanto, que esta liberdade (= de julgamento) possa ser oprimida (*opprimi*) e que seja possível manter os homens numa dependência tal que eles não ousem proferir uma palavra, a não ser por prescrição do soberano; nem assim ele conseguiria que eles não tivessem outros pensamentos que não os que ele quisera; e assim, por uma consequência necessária (*necessario sequeretur*), os homens não deixariam de ter opiniões em desacordo com sua linguagem, e a boa-fé, esta primeira necessidade do Estado, corromper-se-ia (...) Os homens são de tal modo feitos que não suportam nada tão mal quanto ver tomadas por criminosas as opiniões que acreditam verdadeiras, e tornado iníquo o que move suas almas à piedade com relação a Deus e aos homens (*ipsos...moveret*). De onde resulta que cheguem a detestar as leis, a ousar tudo contra os magistrados, a julgar não vergonhoso, mas muito belo, promover (*movere*) sedições por tal ou tal causa e tentar não importa qual empresa violenta (*quodvis facinus tentare*). Sendo, pois, tal a natureza humana, é evidente que as leis concernentes às opiniões ameaçam não os criminosos, mas os homens de caráter independente (*non scelestos, sed ingenuos*) (...) e que elas não podem, por conseguinte, ser mantidas sem grande perigo para o Estado." (*TTP*, XX, 332). Encadeamento causal que merece muito ser comparado ao que Thomas More tinha exposto na *Utopia* (da propriedade privada à opressão, da opressão ao crime, do crime à sedição e à guerra civil): cada uma tem suas implicações e sua posteridade teórica.

Hobbes, como se sabe, tinha sustentado o contrário: que os homens podem acreditar no que quiserem desde que mexam os lábios do mesmo modo que o soberano, e esta opinião tinha parecido escandalosamente cínica, mesmo e sobretudo para os detentores da ordem estabelecida. Ora, Espinoza não a ataca de um ponto de vista moral. Ele mostra que ela é perigosa porque fisicamente impossível: o que significa que toda tentativa - e Deus sabe que não são poucas - de identificar absolutamente as opiniões, de "comprimir" absolutamente a individualidade, só pode voltar-se contra si mesma: suscitar uma reação explosiva. Pois ignora na prática que a individualidade não é uma totalidade *simples*, que se possa circunscrever num discurso, num tipo de vida únicos. Subsiste sempre uma multiplicidade indefinida de "partes", de relações e de flutuações que excede um tal projeto imaginário e acaba por subvertê-lo.

Vemos aqui Espinoza aplicar, em total concordância com sua teoria da natureza humana, um princípio do *mínimo* de individualidade, ou do

máximo de compressibilidade do indivíduo, que é justamente o oposto do individualismo clássico.

Este princípio tem outros equivalentes em sua obra. Por exemplo, aquele do cap. VII d *TTP*, relativo ao mínimo de significação da linguagem ("Com efeito, ninguém jamais tirou proveito (*ex usu esse*) em mudar o sentido de uma palavra, enquanto muito proveito se tira quando se altera o sentido de um texto"), princípio que se deduz do fato de que o uso da língua, que determina o sentido das palavras, não é individual, isto é, "privado", mas comum: "a língua é conservada ao mesmo tempo pelo vulgo e pelos doutos" (*TTP*, VII, 146).

Mas, antes de tudo, este princípio reencontra aquele que, no *TP*, enuncia os limites de uma possível dissolução do Estado, e que já havíamos encontrado como contrapartida das teses relativas à guerra civil: "todos os homens temem a solidão, pois que nenhum deles tem na solidão força para se defender e obter as coisas necessárias à vida. Daí resulta que os homens têm, pelo estado civil, um desejo natural, e que não pode ocorrer que tal estado seja inteiramente dissolvido. Portanto, as discórdias e as sedições que eclodem na Cidade não tem nunca por resultado a dissolução da Cidade (como é o caso nas outras sociedades), mas a passagem de uma forma a outra, e isto se as dissensões não puderem ser acalmadas sem mudança de regime (*servata Civitatis facie*) (...)" (*TP*, VI, 1-2). Assim como há um mínimo de individualidade incompressível, há também um mínimo de relação social e mesmo política, igualmente incompressível, mesmo sob o efeito das revoluções populares as mais anárquicas. Contrariamente ao que o individualismo abstrato das teorias do contrato originário implica, Espinoza, embora buscando a estabilidade do Estado como um "absoluto", pensa que há sempre ainda política para além de sua instabilidade.

Nossa época é, ela mesma, assombrada por um "temor das massas" que conjuga as imagens do absolutismo estatal, ou mesmo do controle eletrônico das opiniões, e as da violência revolucionária ou do terrorismo. Na figura do "totalitarismo" - apoiada em fatos bem reais -, ela deu corpo ao fantasma de um movimento de massa "total", suscitado interna ou externamente por uma ameaça de morte, por uma negatividade radical capaz de impor a uniformidade absoluta dos indivíduos, Identificando assim a multidão com a solidão, sem deixar subsistir nenhum espaço para a "humano". Hannah Arendt propôs sua metafísica, mas George Orwell (em 1984: a data se aproxima!) forneceu sua apresentação na forma de ficção (ficção sobre uma ficção, então), bem mais eficaz, da qual a história não cansa de insinuar a atualidade. O gênio desta ficção reside, notadamente, no fato de ter levado a idéia de dominação até à de condicionamento absoluto e, simultaneamente, a idéia de propaganda política até à da

criação de uma língua artificial, na qual as próprias palavras anulam a liberdade de pensamento.

Espinoza é um anti-Orwell. Assim como não é pensável, para ele, uma redução e um controle absoluto do sentido das palavras, tampouco se pode pensar uma redução absoluta da individualidade pela massa, nem da massa por absorção na individualidade no poder. Estes casos extremos, que seriam negações radicais ou figuras de morte, presente até na própria vida, são também ficções, fisicamente impossíveis e, conseqüentemente, intelectualmente inúteis, politicamente nefastas.

É bem verdade que Espinoza, se recuou frente à idéia de um delírio absoluto da multidão, capaz de preferir a morte à sua própria utilidade e à sua própria conservação, defrontou-se, sem aprofundá-lo, de medo de cair ele mesmo na "superstição", com o problema do delírio do indivíduo: "nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando se muda em cadáver; mais ainda, a própria experiência parece persuadir-nos do contrário. Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo; como ouvi contar dum certo poeta espanhol, que tinha sido atingido por uma doença e, se bem que curado dela, ficou, todavia, de tal forma esquecido da sua vida passada que não cria que fossem seus os contos e as tragédias que tinha composto; poderia, por certo, ser tido como uma criança adulta, se se tivesse esquecido mesmo da sua língua materna" (*Ética*, IV, escólio da prop. 39). Mas esta questão, se ele a tivesse examinado, tê-lo-ia encaminhado para um maior individualismo psicológico e jurídico? Não o teria antes distanciado mais ainda dos jogos de espelhos da consciência (ou liberdade) e do conhecimento (ou necessidade)?

Mostrando que individualidade e multidão são indissociáveis, Espinoza mostra também, de antemão, o absurdo das teorias do "totalitarismo", que nos movimentos de massas não vêem mais que a figura de uma mal histórico radical, e só sabem opor-lhe a fé no eterno recomeçar da "consciência humana" e em sua capacidade de instituir o reino dos "direitos do Homem". Bem longe de ser ele mesmo um "democrata", no sentido que poderíamos dar a este termo, talvez Espinoza forneça, assim, indicações e meios de pensamento contra a sujeição, que são mais duradouros do que se tivesse "conseguido" descrever as instituições da democracia. Seu temor das massas não é daqueles, totalmente irracionais, que paralisam a inteligência e servem apenas para entorpecer os indivíduos. O esforço de compreensão que o habita é suficiente para que este temor possa servir para resistir, lutar, e transformar a política.

NOTAS

(1) Para conhecer bem, no entanto, até onde se estende o direito e poder do soberano do Estado, cabe notar que seu poder não se limita ao uso da coerção apoiada no temor, mas se estende a todos os meios de fazer com que os homens obedeçam a suas ordens: não é a razão pela qual ele obedece, é a obediência que faz o súdito (...) a obediência não concerne tanto à ação exterior quanto a ação interna da alma", Espinoza, *Tratado Teológico Político*, XVII, p. 278, ed. Guarnier-Flammarion).

(2) Espinoza, *Tratado Político*, III, 5: *guia imperii corpus una veluti mente duci debet, et consequenter civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est*; e também IV, 1; VI, 1; VIII, 19; etc.

(3) Sobre isto, P.Macheray, 1979, pgs. 208 e segs.

BALIBAR, Etienne. *Ultimi Barbarorum - Spinoza: the fear of masses. Discurso*; Rev.Dep-
to.Filo.USP, S.Paulo, (18):7-35, 1990.

ABSTRACT: Spinoza's singular usage of the terms *multitudo* and *populus* leads up to more recent problems concerning the "movements of the masses", their control, use and preventive repression. Considering "masses" as an explicit theoretical object, Spinoza rejects both the reduction of individuality to masses and the reduction of masses to power, and then supplies us with elements to understand the democratic institutions.

UNITERMS: crowd, multitude, masses, people, absolute power, democracy.

BIBLIOGRAFIA

Spinoza, B., *Éthique*, in *Oeuvres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, vol. 3.

Spinoza, B., *Traité de la réforme de l'entendement*, in *Oeuvres*, Paris, Guarnier-Flammarion, 1964, vol. 1.

Spinoza, B., *Traité politique*, in *Oeuvres*, Paris, Guarnier-Flammarion, 1904-29, vol. 3.

Spinoza, B., *Traité théologico-politique*, Paris, Guarnier-Flammarion, 1964, vol. 2.

Hobbes, T., *Leviathan*, ed. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1968.

Hobbes, T., *De cive*, N. York, Appleton, 1949.

Locke, J., *Second treatise of civil government*, ed. by J. W. Gough, Oxford, Blacweel, s/d.

Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1979.