

Direito de Guerra e Direito Comum na Política

Spinozista*

Por Laurent Bove,
professor da Universidade de Amiens

Eu abordarei a questão referente às relações entre guerra e justiça a partir de três passagens do *Tratado Político*^{1-**}

A primeira passagem é constituída pela integralidade do parágrafo 23 do capítulo II. Spinoza escreve: “Tal como o pecado e a obediência não podem, consideradas em seu sentido estrito, ser concebidas senão no seio de um Estado, dá-se o mesmo com a justiça e a injustiça. De fato, não há nada na natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro. Pelo contrário, todas as coisas são de todos, isto é, elas pertencem a todos aqueles que dispõem do poder para delas se apropriar. Num Estado, pelo contrário, a partir do momento em que o direito comum estabelece aquilo que pertence a cada um, será *justo* o homem que tenha uma vontade constante de atribuir a cada um o que é seu. Pelo contrário, será *injusto* o homem que se esforçar para tornar seu aquilo que pertence a outros”.

No parágrafo 5 do capítulo III, Spinoza escreve: “Vemos, portanto, que cada cidadão, longe de ser seu próprio mestre, depende da cidade, perante a qual ele é obrigado a executar todas as ordens, não possuindo aí nenhum direito de decidir aquilo que é justo ou injusto, piedoso ou ímpio. Pelo contrário, uma vez que o corpo do Estado deve ser conduzido como que por um só pensamento, e que, por conseqüência, a vontade da cidade deve ser tida como sendo a vontade

* O texto foi traduzido por Bernardo e Marcelo Barata Ribeiro. Optamos por manter a numeração original das notas de rodapé. Contudo, inserimos, na forma de asterisco, notas concernentes à tradução.

¹ Citamos o *Tratado Político* em nossa edição de 2002, Clássicos da Filosofia, tradução de Émile Saisset (que nós revisamos).

^{**} Preferimos, em algumas passagens mais centrais, realizar a tradução direta das citações feitas pelo Professor Laurent Bove no que concerne ao *Tratado Político*. Em outras passagens, no entanto, utilizamos a tradução dos *Pensadores*, editada pela Abril Cultural em 1973.

de todos, aquilo que a cidade declarar justo e bom deve ser considerado como tendo sido declarado por cada um. Portanto, mesmo que um súdito julgue iníquos os decretos da cidade, ele não será menos obrigado a executá-las”.

O terceiro fragmento é o parágrafo 4 do capítulo V. Spinoza escreve: “De uma cidade em que os súditos não pegam em armas unicamente em razão do terror que os paralisa, deve-se dizer, não que aí haja paz, mas antes que a guerra aí não tem lugar”. Pois a paz não é a ausência de guerra. É uma virtude que nasce da força da alma, e a verdadeira obediência (conforme o parágrafo 19 do capítulo II) é uma vontade constante de executar tudo aquilo que deve ser feito segundo o decreto comum da cidade. Do mesmo modo, uma cidade em que a paz não possui outra base senão a inércia dos súditos, os quais se deixam conduzir como um rebanho e não são habituados senão com a servidão, merece mais o nome de solidão do que o de cidade.

Como se pode constatar, os dois primeiros fragmentos, tal qual em Hobbes, contêm estritamente a definição de justiça em termos de decreto comum da Cidade e, do mesmo modo, uma problemática da obediência ao poder soberano, o qual, legalmente, define a justiça. Sabe-se que Spinoza refuta radicalmente toda transcendência do valor e, igualmente, todo “absoluto” do valor de Justiça num sentido religioso, metafísico ou moral. O escólio da proposição 9 da *Ética* III diz que nós não nos esforçamos por nada, não queremos nem desejamos alguma coisa porque a julgamos “boa” em si; mas que, ao contrário, “nós julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos por ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos”^{2-*}. Não existe justiça como “valor” senão do ponto de vista do desejo e da imaginação dos homens. Segundo a verdade efetiva das coisas, a idéia de justiça, estabilizada, partilhada, somente pode ser referida à definição que dela dá um Estado, isto é, a instituição

² Adotamos para a *Ética*, a tradução de Charles Appuhn (Ed. Garnier-Flammarion). *Idem* para as outras obras, salvo para o Tratado Teológico-Político que nós citamos na tradução de Jacqueline Lagrée e de Pierre-François Moreau, PUF, 1999.

* No que toca à *Ética*, preferimos recorrer à tradução elaborada por Tomaz Tadeu, editada pela Autêntica em 2007.

soberana, no âmbito do direito comum, de uma imaginação ou de um desejo partilhados, constituindo, assim, um mundo comum. A adequação perfeita de um mundo comum e de um Estado particular, segundo a formação de uma comunidade que se pode chamar de “substancial”, é o Estado hebreu primitivo, fundado por Moisés³. Contudo, em todo Estado (seja ele bárbaro ou civilizado), o direito comum do Estado determina uma justiça, “a” justiça, mesmo se este Estado não for teocrático. Desse modo, toda idéia diferente ou toda definição diferente de justiça, a qual seja independente do Estado, se mostra, portanto, utópica (isto é, sem lugar, senão entre os desejos e as imaginações que não encontraram expressão jurídico-política comum...). E pode-se dizer o mesmo da “justiça”, tal como concebida ou imaginada pela razão especulativa dos “filósofos”. Também ela tomba diante da crítica spinozista e isto desde o primeiro parágrafo do *Tratado Político*. A esta altura, Spinoza registra que os filósofos – que “vêm os homens não tais como são (isto é, como seres de desejos e de paixões⁴) mas tais como eles queriam que os homens fossem (isto é, seres de razão⁵)” – escreveram, no lugar de uma ética ou de uma política, uma “sátira. Jamais conceberam uma política que pudesse ser posta em prática, mas antes uma quimera boa para ser aplicada no país da Utopia ou na idade do ouro, em que a arte dos políticos era seguramente supérflua”.

Ao afirmar que não existe definição de justiça senão em e através de um Estado, Spinoza parece colocar-se na posição de um positivismo jurídico, tal como pode se ler, na mesma época, em Hobbes.

Contudo, o terceiro fragmento citado se diferencia claramente de Hobbes quanto à concepção da paz, a qual é implicada por uma vida humana

³ Cf. particularmente os capítulos V e XVII do *TTP*. V. também que nosso comentário em *La Stratégie Du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, ed. Vrin, 1996, capítulo VII, 3, pp. 198-206 e capítulo VIII, pp. 207-228; e a Introdução à edição do *Tratado Político, op. cit.*, p. 48-72.

⁴ Este adendo foi acrescentado por nós.

⁵ *Idem*.

comum segundo o Direito da cidade, sendo este direito também comum. O autor do *De Cive*, por sua vez, não compreende a paz senão como ausência de guerra⁶.

Spinoza, ao escrever, pelo contrário, que a paz não é a ausência de guerra, mas a afirmação positiva de uma obediência como “virtude que nasce do vigor da alma de cada um”, introduz a idéia de que, se é o Estado que – conforme o direito comum – determina a justiça de uma vida humana, tal justiça, entretanto, pode ser também avaliada do ponto de vista da virtude que este Estado é capaz de produzir junto aos seus próprios súditos. Isto nos leva necessariamente à distinção dos Estados de acordo com sua organização e sua aptidão para produzir um mundo comum dentro e pela operatividade de um direito que Spinoza nos diz ser mais ou menos “plenamente exercido”. É isto que pode ser lido no parágrafo 3 do capítulo V do *Tratado Político*: “Ora, assim como é necessário imputar à organização da cidade os vícios dos súditos, sua excessiva licenciosidade e seu espírito de revolta, do mesmo modo, as virtudes dos súditos e sua adesão às leis devem ser atribuídas à virtude da cidade e ao seu direito plenamente em vigor”.

Há então necessariamente uma justiça dentro do Estado e pelo Estado, que é engendrada por um Direito comum. Este direito do Estado (ou da cidade) se exerce ou se afirma, contudo, dentro de uma plenitude mais ou menos ampla. De fato, de acordo com a formulação de Spinoza, todo Estado envolve um “Direito absoluto”, mas nem toda cidade (*civitas*) entra necessariamente na plena posse deste Direito: ela exerce ou afirma um direito que não é necessariamente “inteiramente absoluto”. O exercício “inteiramente absoluto” (*omnino absolutum*) do Direito comum, constitutivo de um mundo que se deve chamar “plenamente” comum, não será senão aquele exercido em democracia. A democracia que eleva então a cidade – e, igualmente, o Direito comum – à estratégia máxima de afirmação do *conatus* do Corpo coletivo da *Civitas*.

⁶ Pode-se ler, com efeito, no capítulo I, artigo 12 do *Cidadão*: o que é a guerra “senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos?” O tempo restante é denominado paz”, *Do Cidadão*, trad. de Renato Janine Ribeiro, Ed. Martins Fontes, 1992.

Dessa forma, diferentemente de Hobbes, Spinoza estabelece, graças à mediação da paz como virtude (trata-se tanto da virtude da cidade dentro de sua auto-organização quanto da virtude que esta organização permite aos seus súditos), uma correlação necessária entre a justiça do Estado (ou dentro do Estado e pelo Estado) e aquilo que ele denomina “uma vida humana”. Isso introduz um segundo critério de definição da idéia de justiça, correlativa do Direito comum. Com efeito, no parágrafo 5 do capítulo V, que se segue ao terceiro fragmento citado previamente, Spinoza escreve: “Quando digo que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo desta maneira que vivem um vida humana (*vitam humanam intelligo*); uma vida que não é definida pela circulação do sangue e outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela verdadeira vida do espírito, pela razão e pela virtude”.

Ora, esta correlação necessária – como exigência ético-política – entre “justiça” (do Estado, dentro do Estado e pelo Estado) e “uma vida humana”, não pode ser realmente compreendida (em seu sentido estritamente spinozista e, portanto, original) senão por sua inscrição no plano de imanência de uma ontologia política da afirmação da potência como Direito e como Direito comum⁷.

Spinoza estabelece uma identidade entre “virtude” e “potência”. Com efeito, na definição 8 da *Ética* IV, ele afirma: “por virtude e potência compreendo a mesma coisa”. E acrescenta: “a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou a natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”. A virtude, como potência, é então outro nome da autonomia ou da liberdade efetiva do direito natural.

⁷ Trata-se de um Direito comum do Estado que é também constituinte do Estado e que pode, assim, de acordo com algumas circunstâncias, desfazer o próprio Estado e transformar-lhe a forma...

Esta potência – que é uma “essência ativa” e que, de maneira imanente, é para Spinoza constitutiva de todo o real – é aquela que vimos na constituição do Estado e da “multidão”.

A idéia de “justiça” se submete à mesma divisão que atravessa a idéia de soberania. A justiça, articulada com a soberania da potência da multidão, ultrapassa o quadro jurídico-político instituído. É por esta razão que o modelo maquiaveliano da guerra – e não o hobbesiano do contrato – se impõe no seio da análise política spinozista.

Spinoza, como sabemos, faz uma distinção entre: (i) a soberania, possuída inalienavelmente pela multidão no âmbito do exercício da potência de seu direito comum natural e soberano, e (ii) o direito comum ou a “soberania do Estado” (seguindo a formulação de *TP IV*, 2), enquanto este direito é detido “absolutamente” por um poder instituído. Este poder é denominado “soberano”.

Levado pela afirmação segundo a qual o “direito que se define pela potência da multidão” é a própria soberania, Spinoza realiza uma divisão entre dois elementos. De um lado, o Corpo do Estado, que deve ser conduzido como que por uma única alma segundo a vontade do poder soberano instituído (*imperii corpus una veluti mente duci debet*). Do outro, a vontade da cidade (ou o Corpo do Estado por inteiro), que deve ser tida pela vontade de todos (*civitas voluntas pro omnium voluntate habenda est*). O maior problema político enfrentado pelo *Tratado Político* é o de pensar a possibilidade de uma adequação de duas vontades: a do soberano (*imperium*) e a da cidade (*civitas*). *Teoricamente* (como no paradigma hebreu, mas que é o paradigma de uma democracia para um povo juvenil), a vontade do poder soberano instituído deveria ser necessariamente a vontade da cidade, e o poder supremo (*imperium*) seria racionalmente e inteiramente absoluto... Dito de outra maneira, o exercício do poder instituído seria a afirmação estratégica, racional “absoluta” de um “direito absoluto” plenamente exercido. Mas, *na prática*, no âmbito da realidade efetiva do

elemento político, quanto mais o direito, considerado comum, for fragmentário e faccioso (ele não exprime senão o interesse de alguns poucos) e quanto mais a vontade comum da cidade tiver de ser, à força, submetida à vontade de quem detém o poder soberano, tanto mais violentamente será afirmado o absolutismo do *imperium* (tal qual um “poder absoluto” que Spinoza opõe conceitualmente ao “direito absoluto” plenamente exercido). Conforme constata Spinoza desde o início do *Tratado Político* (parágrafo 2), daí decorre a péssima reputação dos Políticos. Estes, sob influência do medo de uma multidão naturalmente ingovernável e rebelde (e que se deve, portanto, confrontar e governar), são levados a tratar seus súditos como inimigos ao invés de velar pelos interesses de cada um e pela segurança de todos.

Quanto à soberania – a qual pode ser considerada, simultaneamente, uma potência constituinte (a da multidão que necessariamente ultrapassa o jurídico-político) bem como um poder instituído pelo próprio Estado –, a “justiça” será pensada de acordo com duas figuras que podem tanto se conciliar numa paz verdadeira do Corpo político, tornando possível “uma vida humana”, quanto se dividir, conduzindo assim o Corpo político a um regime de guerra implícita ou explícita, segundo a capacidade de revolta ou de resistência da multidão em face da violência do poder soberano instituído.

O radicalismo de Spinoza consiste em afirmar que, na ausência de adequação entre a vontade do soberano e a da cidade (adequação que é “também difícil, senão rara” visto que ele próprio reconhece, no início do seu último parágrafo do capítulo VII do *TP*, que nenhum Estado foi instituído segundo as condições de uma paz verdadeira), reina necessariamente o regime de guerra, latente ou manifesta, no próprio seio do mundo considerado comum. Spinoza nos conduz então a uma solução política de afirmação positiva da paz que repousa paradoxalmente sobre o reconhecimento afirmado do direito de guerra da multidão como direito de resistência à dominação. Para que uma adequação entre as duas vontades (a da cidade e a do soberano) possa realmente se afirmar e se

manter, isto é, para que o comum do Direito comum do Estado possa afirmar o Direito comum da multidão, é sobre o direito de guerra (o *jus belli*) da própria multidão – ou seja, o desejo de cada um de não ser dirigido por seu igual⁸ – que deverá se apoiar o regime de paz verdadeira e “uma vida humana”, numa vigilância permanente em face do exercício do poder soberano instituído.

Isso mostra que Spinoza efetivamente se distanciou do modelo jurídico da soberania e da justiça hobbesiana, que concebe o comum a partir da transcendência do Estado. Desse modo, Spinoza abre a reflexão política para a realidade das coisas tais como elas são, e, assim, reflete sobre o realmente comum através do modelo maquiaveliano da guerra.

Assim que Jarig Jelles, na carta 50, interroga Spinoza sobre a diferença em relação a Hobbes quanto à política, Spinoza responde: “a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural”*. Assim, para retomar, por nossa conta, a famosa fórmula de Clausewitz, mas que é necessário inverter, “a política, na esfera da ordem civil, é a continuação da guerra por outros meios...”. É essencial, contudo, clarificar desde já esta fórmula brutal em sua significação propriamente spinozista. É preciso afirmar que a política é efetivamente a continuação do exercício dos direitos naturais (que são quantidades de potência). Se, por um lado, este exercício encontra divisões, afrontas e conflitos, ele encontrará também (necessariamente sempre) cooperações e alianças. Daí a constituição de um comum. Desse modo, Spinoza desenvolverá uma política democrática de contrapoderes para afirmar e definir este comum como Direito comum em meio a um mundo conflituoso, atravessado por uma guerra latente. Nos capítulos VI a X do

⁸ Cf., a este respeito, nosso artigo, “Politique: ‘j’entends par là une vie humaine’. Démocratie et orthodoxie chez Spinoza”, *Multitudes* n° 22, *Philosophie politique des multitudes* (2) outono de 2005, p. 63-76.

* Utilizamos a tradução feita por Marilena Chauí e publicada na coleção *Os Pensadores*, editada pela Abril Cultural em 1973.

Tratado Político, ele se esforçará, com efeito, em mostrar que um Estado, seja na forma monárquica ou aristocrática, pode de fato funcionar como uma cidade na qual se pode viver uma vida verdadeiramente comum e humana, sob condição de, por meio de dispositivos de contra-poderes, fundados sobre o direito de guerra, ser possível expulsar progressivamente desses Estados aquilo sobre o que eles são freqüentemente (quer dizer, historicamente) fundados: a saber, a dominação do homem pelo homem, ou, mais precisamente, a dominação de um mundo comum por outro, de uma “nação” por outra “nação”, e isso até mesmo no seio de determinado Estado (como é o caso do jugo de nobres ou de patrícios sobre a plebe, numa aristocracia). É esta expulsão da dominação (mesmo aquela empreendida contra especialistas ou profissionais da política cujas aptidões justificariam a função de determinar o que deve ser o comum) que separa radicalmente Spinoza de Hobbes. De um lado, um ponto de vista imanente e maquiaveliano sobre os processos efetivos de constituição de uma vida humana (Spinoza). Do outro, a interpretação jurídico-política, sob a forma da transferência, determinada jurídica e contratualmente, destes mesmos processos, do ponto de vista do poder soberano instituído (Hobbes).

O estado de natureza de Spinoza – fora do Estado bem como na sua continuação dentro do Estado – é o estado das relações de força. É, de modo semelhante, a expressão do que *podem* as estratégias dos *conatus*. Isso não tem relação alguma com a abstração teórica do direito de natureza hobbesiano. Contrariamente a Hobbes, Spinoza revela entre o estado de natureza e o estado civil uma continuidade efetiva que o autor do *Leviathan* desejou esconder (ou exorcizar, com a obsessão que tinha por guerras civis...). Mas enfatizando esta continuidade, Spinoza revela igualmente a real natureza da paz *comum* instaurada pelo contrato hobbesiano. Isto é paradoxal, uma vez que se tratava, segundo Hobbes, para construir um mundo comum, de escapar da guerra de todos contra todos por meio da transferência de direitos naturais e do contrato. Enfim, a real natureza da paz comum consiste num regime de guerra implícito que dilacera o comum e tende a destruí-lo.

A paz hobbesiana, aos olhos de Spinoza, seria então a guerra tácita, aberta, em nome da segurança e da paz, pelo detentor do poder, na qualidade “soberana” de defensor da paz, contra uma multidão ilusoriamente privada do exercício de seu Direito de constituir, por si mesma, o comum e a razão do comum, segundo um Direito absoluto plenamente exercido. Spinoza tratará efetivamente toda dominação política como a instituição soberana, efetiva, ainda que secreta, de uma lógica de guerra como via de exercício legal – segundo o Direito comum – da soberania. Trata-se de um exercício que define uma “justiça” – uma vez que não há justiça senão no e pelo Direito comum do Estado –, mas uma justiça e um direito instrumentalizados por uma lógica de guerra que divide efetivamente o mundo *considerado comum*... É desta maneira que Spinoza pode escrever – e isso se aplica a todas as monarquias de seu tempo, e mesmo para todos os Estados de seu tempo – que o Estado monárquico “é na realidade um estado de guerra onde somente o exército é livre, enquanto que todo o restante é submisso” (TP VII, 22).

Se lembrarmos da afirmação de Spinoza, na alínea 6 do capítulo XX do *Tratado Teológico-político*, a saber, que a finalidade da república é a liberdade e que, por isso mesmo, a função do Estado não pode consistir em transformar homens em “animais” nem em “autômatos” nem mesmo em seres desprovidos do mundo comum e do poder de construí-lo, pode-se dizer, inversamente, que as duas tendências contra as quais se deve necessariamente construir um mundo comum (e um Corpo político resistente em regime de paz) são a automação e a animalização de seus súditos. A automação (que pode ser também uma servidão “alegre” quanto à satisfação de necessidades, como pode ter sido o caso no Estado primitivo hebreu se este tivesse sido efetivamente perfeito) ou a animalização, segundo um regime de guerra levado até ao terror que liquida toda comunidade e “no qual, diz Spinoza, damos o nome de paz à

escravidão, à barbárie e à solidão” (e, ainda no *TP VI*, 4, Spinoza fornece o exemplo oriental do Estado turco)⁹.

Daí a importância de uma reflexão sobre o significado da “obediência verdadeira”, na ordem de uma República Livre, obediência que não pode ser nem *automatizada* nem *animalizada*. Se, em teoria (a jurídico-política da soberania), a idéia de justiça e de paz está bem ligada à questão de obediência (portanto, à representação de uma Lei que o súdito deve respeitar), na prática, a idéia de justiça e de paz está ontologicamente ligada a uma problemática da “prudência”¹⁰, ou da estratégia. Isto é, está ligada às condições efetivas da afirmação imanente da potência da multidão no Estado, para o exercício de uma “vida humana”, e mesmo às condições de exercício de uma afirmação comum resistente às lógicas de guerras automatizantes e animalizantes da dominação. E sobre o plano de imanência da ontologia spinozista, tal resistência é a afirmação de uma potência comum segundo a dinâmica de um verdadeiro regime de paz. É a *guerra de justos*, a da (e pela) igualdade e do (e pelo) radicalismo democrático, expresso pela prática comum constituinte do desejo de cada indivíduo de não ser dirigido por seu igual.

O exemplo histórico exposto por Spinoza para ilustrar suas considerações sobre a reforma necessária dos Estados a fim de que escapem das lógicas de dominação é suficientemente esclarecedor: sobre a formação do Estado aragonês no século XI (*TP VII*, 30). Este exemplo mostra que não há justiça senão no (e pelo) estabelecimento de um Direito comum, no (e pelo) Estado, mas, contudo:

⁹ Cf. nosso estudo “Spinoza. Le ‘Droit naturel propre au genre humain’, Une puissance commune de revendiquer des droits”, *Humanités*, organizado por Julie Allard e Thomas Berns, ed. Ousia 2005, p. 171-190. A noção de “solidão”, tanto em *TP V*, 47, quanto em *VI*, 4, evoca implicitamente Tácito, *Vida de Agrícola*, 30, *Ubi Ubi solitudinem faciunt pacem appellant* (“lá onde eles fazem um deserto, eles dizem que eles estabeleceram a paz”).

¹⁰ *TP IV*, 5: “Esta prudência não é uma obediência. É, ao contrário, a liberdade própria da natureza humana”. Cf. a este propósito, nossa Introdução ao *Tratado Político* (*op. cit.*): “De la prudence des corps. Du physique au politique”, em que explicamos a importância que deve ser atribuída a esta noção.

- 1) Esta justiça é tanto mais equitativa quanto seja a expressão efetiva da vontade de todos em conjunto (em que também não escapa, *de fato e historicamente*, da afirmação singular dos valores e dos significados de uma imaginação comum particular, ou seja, do enquadramento mental da nação),
- 2) Que esta equidade ou esta justiça, apoiadas sobre a vontade de todos, deve se impor de fato ao exercício do poder soberano (do *imperium*); e que, mesmo na formação do Estado, o estabelecimento da equidade e da promoção de forças (que suportam esta justiça e que podem defendê-la), deve necessariamente preceder, como movimento potente e constituinte, o exercício instituído do poder soberano. Se bem que a equidade, que consiste essencialmente na igualdade entre os homens (igualdade que, escreve Spinoza no *TP VII*, 20, é “um dos primeiros desejos da comunidade política” cuja perda implica necessariamente na perda da “liberdade comum”, *TP X*, 8), esta equidade ou igualdade não é somente uma igualdade face à lei (como quem está sujeito à obediência abstratamente faz face à representação da Lei), mas é também a igualdade dinâmica da afirmação potente e do gozo de um direito comum que *pode* fazer e desfazer a lei. É necessário dizer que esta igualdade tem uma natureza ontológico-política e que abre o espaço-tempo de um radicalismo democrático que se constitui em (e por) processos estratégicos e dinâmicos de um direito comum; direito este que é a potência imanente e inalienável de indefinidamente abrir conjuntamente novos caminhos de liberdade e de paz, e inclusive o próprio processo da antropogênese. E isto, enquanto direito de resistência ativa contra a dominação, no próprio seio da ordem civil.

Os aragoneses, com efeito, após uma guerra vitoriosa de libertação contra a dominação dos mouros, adquirem liberdade de escolha quanto ao governo que desejarem. Eles desejam, no entanto, com a finalidade de preservar

inteiramente sua liberdade (adquirida durante sua guerra de independência), impor condições ao futuro rei (mas sem se colocar de acordo entre si quanto a essas condições...). Eles então pedem conselho ao Papa Gregório VII que, após ter firmemente desaprovado o desejo deles de viver em monarquia, aconselha-os, antes de eleger um rei, de se dotarem de “instituições eqüitativas e adequadas ao caráter nação”* (TP VII, 30). Antes de possuir um rei, os aragoneses constituirão um Direito comum a partir do seu próprio mundo de significações e de valores. E eles o fazem, mostra Spinoza, segundo o mesmo direito, a mesma potência ou a mesma virtude que já haviam lhes permitido que conduzissem vitoriosamente a guerra de libertação contra os mouros. A afirmação inalienável do direito natural soberano do povo aragonês é tida então num único e mesmo sentido (o de um direito de guerra ao lado de toda ordem civil) tanto quando eles expulsam os inimigos de seu território, quanto quando eles constituem, juntos, o novo Direito, quer dizer, quando eles constroem comunitariamente a soberania do Estado. E este direito comum natural e constituinte – enquanto *jus belli* – não deverá jamais ser abandonado nem transferido a quem quer que seja. Uma vez instituído o Estado, este direito natural comum soberano deverá poder ser exercido na (e pela) própria afirmação do corpo comum e do Direito comum do Estado... mas também imediatamente contra toda tentativa de dominação desse corpo, quer ela provenha do exterior ou do próprio interior do Estado.

É sintomático que os aragoneses, destaca Spinoza, chamarão de “Justiça (*Justizia*)” não aquele que encarna o exercício do poder soberano (isto é, o rei), mas aquele que encarna, no âmbito do Direito comum, o exercício do contra-poder da soberania popular através de uma assembléia suprema que deverá poder “opor-se ao rei [como os éforos em Esparta] e que tivesse o direito absoluto de regular os litígios que pudessem surgir entre o rei e os cidadãos”. Assim, segue Spinoza, é o *Justiça* e a Assembléia que ele preside que detêm “o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças dadas contra qualquer

* Optamos, neste caso, por traduzir diretamente a partir do texto em francês, ao invés de recorrermos à tradução consagrada nos *Pensadores*.

cidadão [...] ou mesmo pelo Rei, de tal modo que qualquer cidadão podia chamar o rei perante este tribunal”.

O nome de *Justiça* irá então, segundo a dinâmica de uma paz verdadeira, encarnar no (e pelo) exercício de contra-poderes soberanos, o direito de guerra ou o direito de resistência inalienáveis do povo aragonês, que este povo, segundo uma potência constituinte sempre posta em prática, mantém viva no próprio seio de suas instituições. Esta Assembléia, presidida pela *Justiça*, tinha efetivamente “o direito de escolher o Rei assim como o direito de destituí-lo”. Esse Direito foi perdido em decorrência de intrigas, liberalidades e favores de um Rei nomeado Dom Pedro. Todavia, Spinoza ressalta, os aragoneses não cederam incondicionalmente: “Estipulando esta condição, pode dizer-se menos que aboliram do que corrigiram o direito anterior. Pois, como demonstramos nos §§ 5 e 6 do capítulo IV é pelo direito de guerra, não pelo direito civil, que o rei pode ser privado do seu poder; à sua violência os súditos não podem resistir senão pela violência”.

O que significa fazer um uso pernicioso da autoridade? Seria transformar o exercício de uma função que é de gestão ou de “administração” da coisa pública, no exercício de uma “dominação”¹¹. Ora, essa transformação, segundo Spinoza, consiste numa passagem de um regime de paz verdadeira sob vigilância do direito de resistência ao regime efetivo de guerra engendrada pelo soberano contra seu próprio povo, seja esta guerra implícita ou explícita. No regime de guerra, é pois o Estado, enquanto administração da coisa comum ou enquanto república, que tende a ser destruído pelo exercício do próprio poder soberano... Daí a positividade ético-política da resistência que, contra a lógica de guerra, é este esforço de vigilância ou de reorganização de um mundo comum. Esforço cujo sentido é paradoxal uma vez que é uma afirmação constituinte de justiça e de paz que não podem verdadeiramente ser exercidos senão na preservação e na afirmação de um direito de guerra (ou de resistência). Mas em

¹¹ A distinção *administratores-dominatores imperii* se encontra no *TTP XVII* [4], p. 554-555.

nenhum caso a atividade resistente da *multitudinis potentia*, que não pode se reduzir ao exercício do direito civil, não pode ser tida por um valor guerreiro. Esta resistência é essencialmente, em ato, e pelos valores que ela coloca – resistir à dominação é desejar o valor comum e, desse modo, dizê-lo – um “sim” à vida, à solidariedade entre os homens, à liberdade comum e à paz verdadeira de um mundo verdadeiramente comum. Em seu princípio ontológico e constituinte, a resistência spinozista à dominação é pois fundamentalmente anti-niilista. Ela não pode então logicamente, senão em sua perversão (a mentira e a má-fé), ser em si mesma e por si mesma portadora de terror, de dominação e de morte. Se for este o caso, ela se trai.

Ao colocar então a reivindicação do direito de guerra ou de resistência no centro de seu próprio funcionamento, para um bom funcionamento ou uma máxima manifestação da sua prudência ou da sua estratégia ético-política, a *civitas* democrática spinozista tende a expulsar indefinidamente de sua própria natureza, na sua própria afirmação, o desejo de guerra ou de dominação tanto interno quanto externo, contra o qual, através dessa afirmação dinâmica e comum, a cidade resiste indefinidamente.

Agora podemos responder à questão posta sobre o sentido da “verdadeira obediência”, correlata da justiça e da paz, num Estado democrático ou democratizado.

Para Spinoza, contrariamente ao projeto de Hobbes, trata-se menos, para uma república livre, de produzir o mundo comum dos sujeitos racionais à obediência através do contrato, do que de formar homens que sejam, ao contrário, capazes de resistir contra as coações que necessariamente serão exercidas sobre seus corpos, assim como sobre seus espíritos, tanto pelo aparelho de Estado quanto pelas diferentes seitas (religiosas e políticas) que visam à hegemonia. Se for verdadeiro, escreve Spinoza no *TP IX*, 14, que Sagonte sucumbe enquanto os romanos discutem, se enfrentam e deliberam, também é

verdade, ele destaca, que, “quando homens em pequeno número decidem tudo segundo a sua paixão, é a liberdade, é o bem comum que perece”!

A tensão própria da república livre spinozista é que ela é tanto mais perfeita no âmbito da paz positiva, da felicidade, da virtude e da justiça que exprime, quanto se constitui segundo uma comunidade crítica ao limite extremo da passagem da obediência à sedição. É o fio da navalha da verdadeira democracia e de um mundo realmente comum. Quanto mais democrático um Estado é, mais ele se constitui no limite extremo da sua própria destruição potencial, e menos será efetivamente temido o advento do estado de guerra, de dominação e/ou de revolta, por conta da virtude e da potência afirmadas pelo Corpo comum. Na democracia, o consenso a cada dia renovado em torno do desejo de viver em conjunto é, então, inseparável de um dissenso positivo e constituinte, o da vigilância de uma resistência comum à dominação. Será, portanto, segundo forças de crítica e de resistência que vive autenticamente um mundo comum como paz verdadeira, isto é, o movimento real e imanente de constituição da realidade humana. Implica dizer, para falar claramente, que a paz e a justiça à qual ela está intrinsecamente ligada não poderiam ser definidas somente por instituições ou por uma organização estatal (quer dizer, um Estado que envolverá necessariamente sempre suas próprias estruturas de sujeição e de poder), mas que a paz e a justiça, na (e pela) constituição de um mundo comum, são de essência imanente e dinâmica, ou melhor, que elas são, elas mesmas, a essência da realidade coletiva enquanto república (*res publica*), e que elas afirmam explicitamente o agnosticismo, o conflito, como a própria modalidade da potência de afirmação criadora de vida humana na justiça e na paz.

Laurent Bove

Universidade de Amiens