

BENTO ESPINOSA (1632-1677) E A TEORIA DAS FORMAS DE GOVERNO

Vania Sandeleia Vaz da Silva¹

Juliane Cristina Helanski Cardoso²

Resumo: A teoria das formas de governo é um dos temas mais recorrentes nas obras dos principais teóricos da política, pois, desde os antigos – Platão, Aristóteles – passando pelos fundadores do pensamento político moderno ocidental – Maquiavel, Hobbes, entre outros – existe a preocupação teórica de definir e fundamentar – e, em muitos casos, avaliar – as diferentes formas pelas quais é possível governar. Partindo do fato de que o filósofo holandês Bento Espinosa está ausente tanto do famoso livro do jurista italiano Norberto Bobbio, *A teoria das formas de governo* (1976); quanto da coletânea do cientista político brasileiro Francisco Correa Weffort, *Os clássicos da política* (1991); a proposta aqui é retomar algumas das principais teorias sobre as formas de governo – seguindo o esquema elaborado por Bobbio, que se concentra nas duas questões: (1) quem governa? (2) como governa? – e apresentar a teoria elaborada por Espinosa – sobre a monarquia, a aristocracia e a democracia – explorando quais as diferenças e semelhanças da sua tipologia em relação às anteriores. O objetivo principal é justificar a inclusão de Espinosa entre os “clássicos da política”, e, para tanto, pretendemos apresentar seu pensamento político, analisando em que medida pode ser considerado “inovador”, mas também explorando os aspectos nos quais não foi capaz de “romper” com sua própria situação política, social, histórica, cultural e religiosa.

Palavras-chave: Bento Espinosa; Formas de governo; Monarquia; Aristocracia; Democracia.

Abstract: The theory of forms of government is one of the recurrent themes in the works of major political theorists. From Plato, Aristotle, to the founders of modern Western political thought - Machiavelli, Hobbes, among others - there is a theoretical concern to define and, in many cases, assess, the different ways to govern. The Dutch philosopher Benedict Spinoza is absent from both famous books: *The Theory of forms of Government* (1976) from Italian jurist Norbert Bobbio; and *The Classics of Politics* (1991) from Brazilian political scientist Francisco Correa Weffort. The intention here is to retrieve some of the main theories about forms of government – following Bobbio's schema which focuses on the issues: (1) Who governs? (2) How to govern? - and introduce the theory developed by Espinosa - about monarchy, aristocracy and democracy - exploring the differences and similarities of his typology from the previous ones. The main objective is to justify the inclusion of Espinosa among the “classics of politics”, and, for this, we intend to present his political thinking, analyzing to which extent it can be considered “innovative”, but also exploring the aspects he was not able to “overcome” due to his political, social, historical, cultural and religious background.

Keywords: Benedict Espinosa; Forms of government; Monarchy; Aristocracy; Democracy.

Introdução

Em seu inacabado *Tratado Político* o filósofo holandês Bento Espinosa³ elaborou sua teoria das formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia. Considerava a democracia a melhor e mais

¹ Professora do Curso de Ciências Sociais da Unioeste/Campus de Toledo e doutora em Ciência Política. Endereço eletrônico: vaniasandeleiavazdasilva@yahoo.com.

² Bacharel, licenciada e mestranda em Ciências Sociais pela Unioeste. Endereço eletrônico: julianehelanski@hotmail.com.

³ Não é comum cientistas sociais conhecerem a obra de Bento Espinosa porque ele é um autor que não costuma figurar entre os clássicos da nossa área: Espinosa é um dos principais críticos de René Descartes (1596-1650), por exemplo, cujo *Discurso do método* costumamos ler nos primeiros anos da nossa formação. Por isso, um bom roteiro para um contato inicial

natural forma de governo, o poder absoluto, mas não viveu para concluir sua teoria: escreveu apenas quatro parágrafos, sendo o último uma explicação dos motivos pelos quais as mulheres não devem participar do governo democrático. A despeito disso, enquanto tratou da monarquia e da aristocracia fez diversas observações que permitem entender o que pensava sobre a democracia, de modo que podemos afirmar que sua tipologia é relevante e mereceria um “capítulo” no livro *A teoria das formas de governo*, do jurista italiano Norberto Bobbio (1909-2004), publicado em 1976, fruto do curso ministrado por ele na Universidade de Turin, em que tratou de autores como Platão, Aristóteles, Políbio, Maquiavel, Bodin, Hobbes, Vico, Montesquieu, Hegel e Marx. Entendendo que a tipologia das formas de governo é um tema recorrente, que permite elaborar e reexaminar conceitos e constitui “um dos aspectos em que uma teoria pode ser melhor caracterizada e confrontada com outras teorias” (BOBBIO, 2001, p. 31), pretendemos inserir a teoria das formas de governo elaborada por Espinosa no debate.

O caso é que Espinosa está ausente também da coletânea elaborada pelo cientista político brasileiro Francisco Correa Weffort – *Os clássicos da política* –, que inclui no primeiro volume Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hamilton, Madison e Jay, cobrindo um período histórico que abrange do século XV ao XIX. O critério de seleção dos “clássicos da política” foi o fato de que, nesses autores, encontramos uma ligação profunda entre seu pensamento político e os grandes acontecimentos que vivenciaram: todos eles realizaram um “grande esforço intelectual que constrói, ao lado de uma visão do Estado, uma concepção da natureza humana e da sociedade em geral” que inclui “uma concepção sobre os indivíduos, a propriedade, a desigualdade, a religião, a moral”; mais do que isso, nas palavras de Weffort: “dizer que um pensador é um clássico significa dizer que suas ideias permanecem”, ou que “suas ideias sobreviveram ao seu próprio tempo e, embora ressonância de um passado distante, são recebidas por nós como parte constitutiva da nossa atualidade” (WEFFORT, 2006, p. 8).

Será que Espinosa pode ser considerado um clássico da política? Os critérios de Weffort poderiam incluir Espinosa: suas ideias são “respostas” diferentes para perguntas que surgiram de um diálogo crítico travado com os antigos e com seus pares sob o impacto dos grandes acontecimentos

com sua vida e obra seria começar pelos livros da brasileira Marilena de Souza Chauí, especialista em Espinosa: primeiro o livro *Espinosa: uma filosofia de liberdade* (1995); seguido da apresentação que ela faz ao autor para a *Coleção Os pensadores* (2004); depois, um livro em que ela apresenta a concepção ética de Espinosa – *Desejo, Ação e Paixão na Ética de Espinosa* (2011); e outro em que enfatiza sua teoria política, *Política em Espinosa* (2003); por fim, para quem quiser se aprofundar, tem a primeira parte da tese de livre-docência da autora (1976) que foi publicada no volumoso *Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa* (1999). Além das obras de Chauí, outro leitor apaixonado de Espinosa é o italiano Antonio Negri, o qual também publicou, ao menos, três livros dedicados especialmente ao pensamento político do filósofo: *A Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza* (1981); *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade* (1999); e *Spinoza subversivo* (2000). Nos dois casos, tal como nas duas publicações de Gilles Deleuze sobre o filósofo – *Espinosa, filosofia prática* (1981); e *Espinosa e o problema da expressão* (1968) – existe, além de uma interpretação rigorosa da obra de Espinosa, também uma adesão emocional e uma elaboração criativa a partir das ideias de Espinosa – o que possibilita dizer que existe um “Espinosa” para cada um dos três intérpretes. Uma leitura crítica – talvez excessivamente – pode ser encontrada no livro da teórica marxista Ellen Meiksins Wood, que, no quinto capítulo da obra *Liberty And Property: a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012), aplica o método de análise da “história social da teoria política” para explicar a teoria política de Hugo Grotius e de Bento Espinosa, que viveram a experiência da república holandesa do século XVII.

A força do encontro emocional e avassalador que muitos costumam ter com a obra de Espinosa é invocada no prólogo do livro de Deleuze sobre a filosofia prática de Espinosa, que traz um trecho do diálogo do protagonista do romance *The Fixer* (1966), escrito por Bernard Malamud (1914-1986), cujo enredo baseou o filme britânico dirigido por John Frankenheimer (1968), com Alan Arthur Bates no papel principal – traduzido como *O Homem de Kiev*. Trata-se de um trabalhador judeu pobre que é preso e perseguido e se vê obrigado a explicar por que possuía um exemplar da *Ética*, dado que não era um filósofo:

– Diga-me, o que o levou a ler Espinosa? O fato de ele ser judeu?

– Não, Vossa Excelência, eu nem tinha ideia disso quando me deparei com seu livro. Aliás, se o Senhor leu a história de sua vida, pôde ver que não era amado na sinagoga. Encontrei o volume em um antiquário na cidade vizinha; paguei por ele um copeque, lamentando naquele momento gastar um dinheiro tão difícil de ganhar. Mais tarde, li algumas páginas, em seguida continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais ideias é como se segurássemos uma vassoura de feiteira. Eu não era mais o mesmo homem... (MALAMUD apud DELEUZE, 2002, p. 7).

políticos da Holanda do seu tempo. Espinosa defende a democracia como a mais natural forma de governo – porque entende que é “natural” o desejo humano de governar e não ser governado – e como o verdadeiro poder absoluto – porque a multidão inteira, ao governar, terá mais potência do que “um” ou “poucos” governantes. Nosso objetivo será, após retomar algumas das principais teorias sobre as formas de governo, apresentar a tipologia que Espinosa elabora no seu *Tratado Político*, visando entender em que medida seu pensamento pode ser considerado “inovador”, mas também em quais aspectos Espinosa não foi capaz de “romper” com sua própria situação política, social, histórica, cultural e religiosa. Trata-se de retomar um importante pensador da teoria política ocidental, cujo pensamento pode iluminar o presente e contribuir de modo significativo para a constituição do nosso futuro.

1 Tipologias Clássicas: Aristóteles, Platão e Políbio

Norberto Bobbio enfatiza que a teoria das formas de governo visa analisar quantos e quais são os modos de organizar a sociedade política: “a forma mais intensa e vinculante de organização da vida coletiva” (BOBBIO, 2001, p. 31). Explica que, geralmente, as tipologias sobre as formas de governo apresentam uma classificação sêxtupla que combina dois critérios: (1) quem governa – um, poucos ou muitos; (2) como governa – de modo que geram três formas de governo avaliadas como “boas” – monarquia, aristocracia e democracia – e três formas “más” – tirania, oligarquia e oclocracia. Além dos dois critérios, trata do tema da estabilidade – “a capacidade que tem qualquer constituição” ou forma de governo “de perdurar, de resistir à corrupção, à degradação, de se transformar na constituição contrária” (BOBBIO, 2001, p. 43); e considera o problema da liberdade e da obediência. Bobbio inicia a reflexão partindo do episódio imaginário narrado por Heródoto no livro III da *História*, em que três persas travam “uma discussão célebre” sobre as formas de governo: democracia, aristocracia e monarquia.

Otanes defende a democracia – “isonomia” ou “governo do povo” – porque “o grande número faz com que tudo seja possível”; os cargos públicos são distribuídos por sorteio; os magistrados prestam contas do exercício do poder; e todas as decisões estão sujeitas ao voto popular. Megabises defende a aristocracia: o poder deve ser entregue a “um grupo de homens escolhidos dentre os melhores” porque “é natural que as melhores decisões sejam tomadas pelos que são melhores”, ao contrário da democracia em que a massa inepta, obtusa, prepotente, a “plebe desatinada”, ou o povo, sequer “sabe o que faz”. Dario defende a monarquia como a forma superior de governo porque nela “um só homem”, sendo “o melhor de todos”, é capaz de “manter seus objetivos políticos a salvo dos adversários”, e governa o povo “com seu discernimento” (BOBBIO, 2001, p. 40). Bobbio lembra que a democracia teve entre os antigos a aceção “negativa” de “mau governo” como na fala de Dario:

Quando é o povo que governa, é impossível não haver corrupção na esfera dos negócios públicos, a qual não provoca inimizades, mas sim sólidas alianças entre os malfetores: os que agem contra o bem comum fazem-no conspirando entre si. É o que acontece, até que alguém assume a defesa do povo e põe fim às suas tramas, tomando-lhes o lugar na admiração popular; admirado mais do que eles, torna-se monarca. Por isso também a monarquia é a melhor forma de governo. Em suma, para dizê-lo em poucas palavras: de onde nos veio a liberdade? Quem a deu? O povo, uma oligarquia, ou um monarca? Sustento que, liberados por obra de um só homem, devemos manter o regime monárquico e, além disso, conservar nossas boas instituições pátrias: não há nada melhor (HERÓDOTO apud BOBBIO, 2001, p. 41).

O segundo capítulo apresenta a tipologia de Platão (428-347 a. C.) para quem todos os Estados reais são corrompidos e apenas as formas más de governo se sucedem historicamente⁴, cada uma pior

⁴ Bobbio explica que o pessimismo de Platão deriva do fato de que vivenciou a decadência da “gloriosa democracia ateniense” e escolheu denunciar “a degradação da pólis” (BOBBIO, 2001, p. 46). Uma visão mais crítica e bem fundamentada a respeito é a de Ellen Meiksins Wood no segundo capítulo do livro *Citizens to lords – A social history of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages* (2008), intitulado “The Ancient Greek Polis”, em que explica porque a teoria

do que a precedente: (1) monarquia, (2) aristocracia, (3) democracia – as três formas boas; e (4) democracia, (5) oligarquia, (6) tirania – as três más (BOBBIO, 2001, p. 54). A democracia aparece duas vezes porque é a forma de governo na qual o povo domina os proprietários, ou com seu consentimento e respeitando as leis; ou pelo uso da força e violando as leis. Platão considera que a monarquia e a aristocracia constituem “uma única forma” de governo e a melhor, destinada à República ideal, pois “não importa se são muitos ou um só que governam; nada se altera nas leis fundamentais do Estado, desde que os governantes sejam treinados e educados” (PLATÃO apud BOBBIO, 2001, p. 46) de modo aristocrático. As formas de governo derivam das peculiaridades morais – vícios e virtudes – e da alma – racional, passional ou apetitiva – do governante: o **homem aristocrático** é definido como “bom e justo” e o **homem democrático**, apetitivo, tem como paixão dominante um desejo imoderado de liberdade, cujo excesso se transforma em licenciosidade e leva à anarquia que abre espaço para a tirania (BOBBIO, 2001, p. 50).

O terceiro capítulo explora a tipologia de Aristóteles (384-322 a. C.), cuja exposição na obra *Política* foi considerada clássica. Embora critique Platão, compartilha o viés antidemocrático ao analisar várias formas de democracia e de oligarquia, avaliando qual a melhor forma de governo – ou “constituição” que define como “a estrutura que dá ordem à cidade, determinando o funcionamento de todos os cargos públicos e, sobretudo, da autoridade soberana” (ARISTÓTELES apud BOBBIO, 2001, p. 55). Aristóteles considera o número de governantes – um, poucos ou muitos; e a finalidade – o bem comum ou o interesse particular; para classificar as formas de governo da melhor para a pior: (1) reino; (2) aristocracia; (3) politia – seriam as formas “boas”; e (4) tirania; (5) oligarquia; e (6) democracia – seriam as formas “más”. Bobbio ressalta que, para Aristóteles, o que realmente irá distinguir uma forma de governo da outra não será o número, mas, concretamente, “a condição social dos que governam” – ricos ou pobres – sendo que na pior forma de governo – democracia – “governam os homens livres e os pobres, que constituem a maioria” (ARISTÓTELES apud BOBBIO, 2001, p. 60).

O quarto capítulo é sobre Políbio (viveu no século II a. C.), historiador grego de nascimento que foi deportado para Roma. Partindo da premissa de que “deve-se considerar a constituição de um povo como a causa primordial do êxito ou do insucesso de todas as ações” (POLÍBIO apud BOBBIO, 2001, p. 65), em sua tipologia das formas de governo acrescenta, às seis conhecidas, uma sétima, cujo exemplo é a constituição romana, base para sua teoria do governo misto. Aproxima-se de Platão ao definir os critérios de avaliação das formas de governo, mas usa o termo “democracia” – diferente de Platão e de Aristóteles – “com conotação positiva”, porém, com um “sentido” diferente, designando a boa forma de governo popular, como aquela na qual o povo apenas “obedece” a tradição, os costumes, as leis:

Não se pode chamar de ‘reino’ qualquer governo de uma só pessoa, mas só o que é aceito voluntariamente, exercido de acordo com a razão, mais do que com o terror e a força; também não se deve considerar ‘aristocracia’ todo governo de poucos, mas só o que é dirigido por aqueles que forem eleitos os mais justos e sábios. Da mesma forma, não é um *governo popular* aquele em que a multidão decide o que se deve fazer, mas sim *aquele onde é tradicional e habitual venerar os deuses, horar os pais, respeitar os mais idosos, obedecer às leis...* Podemos considerar assim seis espécies de constituição: três são conhecidas por todos – [reino, aristocracia, democracia] já falamos sobre elas; outras três, derivadas das primeiras, são: a ‘tirania’, a ‘oligarquia’ e a ‘oclocracia’ (POLÍBIO apud BOBBIO, 2001, p. 66, grifos nossos).

O governo popular surge depois da degeneração – “pela força da natureza” – da “aristocracia” em “oligarquia”, ponto em que “o povo se insurge violentamente contra os abusos dos governantes”; assim nasce o “governo popular” que também degenera devido à “arrogância e a ilegalidade dessa forma de governo”, resultando na “oclocracia” – termo escolhido para a pior forma de governo popular: *oclos*, corresponde à acepção pejorativa de “multidão, massa, plebe”, tal como os autores conservadores e reacionários utilizam (POLÍBIO apud BOBBIO, 2001, p. 67). A degeneração é a

política de Platão é profundamente antidemocrática a partir de sua posição aristocrática, explicitando quais questões buscava responder e com quais objetivos.

tendência histórica – como em Platão – mas a sequência das formas de governo não é a platônica – da melhor para a pior – mas uma alternância entre formas boas e ruins; pois, para Políbio, existe um rodízio das constituições – monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia, democracia e oclocracia – sendo que, depois da última e pior forma de governo, existe o retorno “ao ponto de partida” (POLÍBIO apud BOBBIO, 2001, p. 68).

2 Novas abordagens: Maquiavel, Bodin e Hobbes

O sexto capítulo é sobre Maquiavel (1469-1527), cuja teoria das formas de governo apresentada na obra *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* constitui, de acordo com Bobbio, não apenas uma “paráfrase”, mas, praticamente, “uma tradução, do Livro VI da *História* de Políbio”, pois afirma que existem três formas de governo: “o monárquico, o aristocrático e o popular” e repete que existem formas “más” derivadas da degeneração das “boas” em sucessão: (1) monarquia; (2) despotismo; (3) aristocracia; (4) oligarquia; (5) democracia; (6) permissividade (BOBBIO, 2001, p. 90). Também como Políbio, Maquiavel afirma a existência de um “ciclo”, mas, para ele, não é possível retornar ao ponto de partida, pois “duvida que, tendo chegado ao ponto mais baixo da sua decadência, um Estado tenha ainda força própria para retornar ao ponto de partida” de modo que o mais realista é que “uma vez atingido esse ponto, o Estado se torne presa fácil de algum vizinho mais forte – mais forte porque melhor organizado” –, ocorrendo, assim, uma transferência de domínio: além do ciclo, Maquiavel considera que é fundamental ter em mente “não só as forças internas, mas também as externas” (BOBBIO, 2001, p. 91).

Contudo, na obra *O príncipe*, Maquiavel inicia uma nova classificação das formas de governo, substituindo a tripartição clássica por uma bipartição, afirmando que existem apenas dois tipos de Estado: (1) principado, reino ou monarquia: em que “o poder reside na vontade de um só”; ou (2) república: em que o poder reside na vontade coletiva que pode se manifestar (2.1) num colegiado restrito: aristocracia; ou (2.2) numa assembleia popular: democracia (BOBBIO, 2001, p. 83). Distingue os (I) principados *hereditários*, os quais, de acordo como o modo como o poder é “dividido” na titularidade ou exercício, podem ser: (1) uma monarquia despótica, em que um príncipe governa sem intermediários, quer dizer, seu poder é “absoluto” e os súditos são “servos”; e (2) um principado, em que o poder não é absoluto, mas dividido com os “barões” ou uma “nobreza”; dos (II) principados *novos*, os quais se diferenciam pelo modo de “conquista” do poder: (1) pela *virtù* – capacidade pessoal do príncipe “de dominar os eventos, de alcançar um fim objetivado”, seriam os mais “duradouros” –; (2) pela “fortuna” – “o curso dos acontecimentos que não dependem da vontade humana”, seriam os “menos estáveis, destinados a desaparecer em pouco tempo” –; (3) pela violência; (4) pelo consentimento dos cidadãos (BOBBIO, 2001, p. 87). Outra inovação é que Maquiavel não julga as formas de governo por um critério de ordem moral, mas pelo êxito.

O sétimo capítulo é sobre Jean Bodin (1530-1596), principal teórico da soberania, *summa potestas*, um poder que não tem sobre si nenhum outro, poder próprio do “Estado” (BODIN apud BOBBIO, 2001, p. 96). Poder absoluto – “o soberano, detentor do poder de fazer leis válidas em todo o país, não está sujeito a essas mesmas leis”, na medida em que “não pode dar ordens a si mesmo” –, mas não ilimitado – os limites são “impostos pelas leis fundamentais do Estado” e também “pelas leis que regulam as relações privadas entre os súditos, especialmente relativas à propriedade” (BOBBIO, 2001, p. 96). Distingue o título da soberania do seu exercício: teríamos um Estado e um governo democrático se a titularidade da soberania coubesse ao povo que também poderia exercer qualquer cargo no governo:

Se a maioria dos cidadãos é soberana, mas o povo concede cargos honoríficos, privilégios e benefícios só aos nobres – como em Roma, até a lei canuléia –, teremos uma democracia com o governo aristocrático. Se o poder está nas mãos da nobreza, ou dos ricos, que constituem uma minoria, e os cargos, honrarias e benefícios são conferidos pelos senhores indiferentemente aos cidadãos pobres e humildes como aos ricos, sem privilégios especiais a ninguém, temos uma aristocracia de governo democrático. Mais ainda se a soberania

incumbe a todo o povo, ou à maioria, e os cargos e benefícios são distribuídos a todos sem quaisquer privilégios – repartindo-se os cargos por todos os cidadãos mediante sorteio – podemos afirmar que não só o regime desse Estado é democrático, mas também seu governo (BODIN apud BOBBIO, 2001, p. 100).

O oitavo capítulo é sobre Thomas Hobbes (1588-1679), qual afirma que o soberano tem o poder supremo, de modo que não é possível diferenciar as formas de governo medindo a “amplitude” do poder, e, mais do que isso, tanto as formas “boas” de governo – monarquia, aristocracia e democracia – como as formas “más” ou corrompidas – anarquia, oligarquia, tirania – seriam apenas “denominações” diferentes que não obedecem a qualquer “critério racional”, mas são fruto de julgamentos subjetivos daqueles que eram contrários ao Estado, pois “os homens têm o hábito de não só indicar com nomes as coisas, mas de manifestar os sentimentos a seu respeito”, de modo que “o que um chama de aristocracia, o outro denomina oligarquia; um dá o título de tirano àquele a quem um outro chama de rei” e, portanto, não se trata de “diferentes formas de Estado” – como afirmavam os “antigos escritores políticos” –, mas de nomes que expressam “apenas as opiniões que tem os cidadãos a respeito da pessoa do governante” (HOBBS apud BOBBIO, 2001, p. 109). Sequer o “modo de aquisição” do poder permite diferenciar o rei do tirano: o fundamento do poder sempre é o “consentimento de quem se submete” – o Estado surge da “sujeição comum a um único poder” que é soberano, absoluto e indivisível – e o domínio despótico também “só é alcançado pelo vencedor quando o vencido, para evitar a morte, declara – com palavras expressas ou outros sinais suficientes – que, enquanto lhe for concedido viver e ter liberdade de movimentos, o vencedor o utilizará à sua vontade” (HOBBS apud BOBBIO, 2001, p. 111).

Ressaltamos que, entre os antigos, era mais consensual que a pergunta “quem governa” fosse respondida basicamente pelo “número” de governantes: um, poucos ou muitos (nunca todos); enquanto a pergunta “como governa” possibilitava “avaliar” ou julgar moralmente a qualidade do governo de acordo com seus princípios – que poderiam remeter à legalidade ou permitiam identificar quais “interesses” eram prioritários para o governante, os próprios ou os dos governados, ou alguma definição de “bem comum” mais abstrata. Assim, as três formas de governo – monarquia, aristocracia e democracia – e suas versões corrompidas cobriam mais ou menos todas as possibilidades, acrescidas, algumas vezes, de uma versão de governo “misto” ou de constituição “ideal”. A partir de Maquiavel, sobretudo depois da obra *O príncipe*, os termos da discussão se modificam e passam a se encaminhar num sentido mais próximo do atual, em que os julgamentos morais cedem a considerações de eficácia – importa saber se o poder é efetivo, se consegue realizar aquilo a que se propõe – e foi se tornando mais evidente que as formas de governo dos antigos nunca corresponderam à realidade, eram, pois, idealizações ou projetos políticos de grupos específicos que ocultavam o fato básico de que os arranjos de poder exigem sempre mais de “um” para se estabelecerem – embora muitos teóricos se esforçassem para construir uma imagem de soberania absoluta, tornando a resposta para as duas perguntas mais “simples”: quem governa? Um. Como governa? Pela força ou com o “consentimento” dos sujeitados ou “governados”.

3 Espinosa e a Teoria das Formas de Governo

Cronologicamente, o capítulo sobre Espinosa caberia logo depois do capítulo sobre Hobbes, mas, como Bobbio não o incluiu, poderíamos apresentar algumas das análises da teoria política espinosana que possibilitam conhecer seu pensamento, tais como as elaboradas por Marilena Chauí (1995; 2003; 2006); Antonio Negri (1981; 1999; 2000); e Gilles Deleuze (1981); além da crítica de Ellen Wood (2012). Entretanto, é notável que tanto Chauí quanto Negri, e, talvez ainda mais Deleuze, apresentam uma interpretação muito “criativa” de Espinosa, que transcende muito o que é possível encontrar na leitura da sua obra, pois os três tornam a teoria política espinosana profundamente emancipatória, o que não é imediatamente apreensível numa leitura dos escritos deixados efetivamente

por Espinosa⁵. Pelo contrário, Ellen Wood, quando critica Espinosa pelo método de análise definido como história social da teoria política, acaba enfatizando apenas os limites da teoria política espinosana em detrimento dos aspectos emancipatórios que possui. Diante disso, pretendemos apresentar a tipologia das formas de governo de Espinosa levando em consideração os aspectos tratados por Bobbio nos demais autores, a partir de uma leitura mais direta de seus escritos políticos: *sine ira et studio*.

Bento Espinosa nasceu em Amsterdã, na Holanda, em 1632, mesmo ano em que John Locke (1632-1704) e viveu apenas 44 anos, pois morreu em 1677, dois anos antes da morte de Thomas Hobbes (1588-1679). Sua tipologia das formas de governo retoma a tripartição clássica – monarquia, aristocracia e democracia – mas confere significado diferente aos termos, que podemos apreender pela leitura de duas das suas obras, que apresentam um interesse especial para a ciência política: *Tratado Teológico-Político* (1670) e o *Tratado Político* (incompleto, publicado postumamente em 1677). A proposta é apresentar as passagens dos dois tratados em que Espinosa discorre acerca das formas de governo visando um primeiro contato com suas ideias, as quais não são muito exploradas nas ciências sociais. Enfatizamos que o *Tratado Político* é uma obra inacabada de publicação póstuma, o que implica, em alguns “limites”, na exposição da tipologia, mas não impede de considerar a contribuição espinosana para a teoria das formas de governo, pois, ao realizar uma análise minuciosa da monarquia e de dois tipos de aristocracia e iniciar sua exposição sobre a democracia, Espinosa já possibilita perceber quais são suas “inovações” sobre esse tema.

Espinosa, no *Tratado Teológico-Político*, aponta para a existência de três formas de governo – como os antigos –, mas restringe o poder à capacidade de legislar sobre ações, pois entende que, “para se constituir um Estado, é necessário apenas que todo poder de legislar esteja nas mãos, ou de todos, ou de alguns, ou de um só” especificando, porém, que os homens renunciaram apenas ao “direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar” (ESPINOSA, 2003, p. 302) e também dizer livremente e publicamente o que pensam, pois:

Dos fundamentos do Estado [...] resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si e para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade (ESPINOSA, 2003, p. 302).

Aliás, é provável que a palavra mais constante no *Tratado Teológico-Político* seja “liberdade”, e, quando finaliza a obra, Espinosa afirma que conseguiu demonstrar que “é impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem o que pensam”; que essa liberdade de expressão “pode ser concedida aos indivíduos sem prejuízo do direito de autoridade dos poderes soberanos”, pois, desde que não seja possível a partir da liberdade de opinião modificar as leis do Estado, “não representa nenhuma ameaça em relação à paz”, mas, ao contrário, a liberdade de opinião é essencial para preservar a paz e o direito dos poderes soberanos – e o mesmo se aplica à liberdade religiosa –, quer dizer, para que as “autoridades soberanas” mantenham intacto o poder, devem “conceder a liberdade de opinião” e governar os homens de modo que, embora professando publicamente “opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia”, e Espinosa reforça que essa é a melhor forma de

⁵ A teoria da democracia que aparece, por exemplo, no livro *Spinoza subversivo* (2000) é claramente uma elaboração de Antonio Negri a partir das indicações de Espinosa. A explicação sobre os “regimes políticos” que Marilena Chauí apresenta no livro *Espinosa: uma filosofia de liberdade* (1995) é claramente uma tradução para os atuais termos do debate de algumas indicações que Espinosa faz nos seus dois *Tratados* e na *Ética* – aliás, em outro livro, *Política em Espinosa* (2003), Chauí afirma que é a “ontologia do necessário”, que Espinosa desenvolve na primeira parte da *Ética*, que constitui o texto mais político do filósofo. Ainda que a interpretação de Deleuze no livro *Espinosa: filosofia prática* (1981) seja uma belíssima prova de que a *Ética* de Espinosa é mais bem compreendida como um fundamento da política, trata-se de uma “criação” mais do que uma interpretação.

governo porque “traz menos inconvenientes” e é a que “mais se ajusta à natureza humana” (ESPINOSA, 2003, p. 309-10). Explica:

Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto⁶ a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder (ESPINOSA, 2003, p. 8).

A preferência de Espinosa pela “república livre” como sinônimo de “Estado democrático” aparece já no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, em que afirma que teve a “sorte”, ou melhor, a “rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade”, e enfatiza que essa liberdade não é apenas “compatível com a piedade e paz social” mas constitui sua condição necessária (ESPINOSA, 2003, p. 8). De fato, a liberdade que desfrutava na Holanda, no século XVII, era incomum na Europa daquele período, e isso teve um impacto significativo no seu pensamento político. Sua preferência fica evidente quando compara a “república livre” com a “monarquia”:

Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um (ESPINOSA, 2003, p. 8).

No *Tratado Político*, Espinosa critica os filósofos que concebem os homens como “deveriam ser”, e não como de fato são, e os políticos que, ao invés da prudência, utilizam a “astúcia” para melhor dominar, e afirma que não pretende “inovar”, mas apenas “estabelecer, através de razões certas e indubitáveis”, quer dizer, “deduzir do estudo da natureza humana” qual arranjo institucional “melhor concorda com a prática”, ou seja, partindo da história das sociedades humanas como dado inicial, “ajustar ao nível da razão” quais os “gêneros de cidade que se pode conceber e onde os homens vivem em paz” pois “os homens são feitos de tal modo que não podem viver sem uma lei comum” (ESPINOSA, 2004, p. 440). Lembra que já demonstrou na sua *Ética* que todos os homens “estão necessariamente submetidos a emoções”, quer dizer, às paixões, e, embora tenha mostrado que “a Razão pode bem conter e governar as emoções”, trata-se de um caminho muito difícil⁷, de modo que não se pode esperar um comportamento ético exemplar nem dos governantes nem dos governados (ESPINOSA, 2004, p. 441).

Um Estado cuja salvação depende da lealdade de algumas pessoas e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que os conduzem queiram agir lealmente, não terá qualquer estabilidade. Para poder subsistir será necessário ordenar as coisas de tal modo que os que administram o Estado, quer sejam guiados pela Razão ou movidos por uma paixão, não possam ser levados a agir de forma desleal ou contrária ao interesse geral. E pouco

⁶ Cabe notar que no *Tratado Teológico-Político* ainda aparece essa ideia de “pacto” que Espinosa abandona no *Tratado Político* em que passa a explicar sua noção de “instituição” do campo político num sentido bem diferente do adotado pelos contratualistas (cf. CHAUI, 1995; 2003; 2006; e NEGRI, 1981; 1999; 2000).

⁷ Uma introdução à *Ética* é feita por Marilena Chauí no livro *Desejo, Ação e Paixão na Ética de Espinosa* (2011), em que explica detalhadamente e de modo didático como Espinosa compreende as possibilidades de alcançar a “liberdade de alma”.

importa à segurança do Estado que motivo interior têm os homens para bem administrar os negócios, se de fato os administrarem bem. Com efeito, a liberdade de alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança (ESPINOSA, 2004, p. 441).

Espinosa parte da constatação de que “não” decorre da Razão, mas da “natureza dos homens” o fato de que todos os homens “estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil”, e tal Estado civil pode tomar três formas – monarquia, aristocracia e democracia – e seu objetivo é estabelecer que tipo de ordenamento institucional ou como cada uma das três formas de governo teria que ser estruturada para atingir o objetivo que é comum a todos os Estados, ou seja, a “segurança” e a “estabilidade” independente das “flutuações de ânimo” dos governantes e dos governados, que não possuem qualquer diferença “essencial”, sendo todos “mais conduzidos pelas paixões” do que pela Razão, o que o leva a concluir que a política não é instituída “em virtude de uma percepção da Razão”, mas como fruto de uma “paixão comum” que pode ser a esperança, o medo ou o desejo de vingança⁸:

Se a natureza humana estivesse disposta de tal forma que o maior desejo dos homens incidisse sobre o que lhes é mais útil, não haveria necessidade de nenhuma arte para manter a concórdia e a fidelidade. Mas, como é certo que as disposições da natureza humana são inteiramente diferentes, o Estado deve ser dirigido de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, façam, de boa ou de má vontade, o que importa ao bem-estar de todos, isto é, que todos, por vontade própria ou por força, ou por necessidade sejam obrigados a viver segundo os preceitos da Razão (ESPINOSA, 2004, p. 461).

A respeito da monarquia, Espinosa contesta algo que parece ser sugerido pela “experiência”, que no interesse da paz e da concórdia seja mais conveniente que “todo poder pertença a um só” porque, segundo afirma, apenas a “servidão” pode requerer “que todo o poder esteja nas mãos de um só” e não o desejo de “paz”, a qual não é definida como “ausência de guerra”, mas como a existência de uma convivência em relativa “concórdia” que implica na “união das almas” (ESPINOSA, 2004, p. 461). Essa passagem é importante porque o tema da “guerra” aparece como justificativa para a tirania em diversas teorias, porém, Espinosa enfatiza que “é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado”, de modo que “ninguém cede voluntariamente o comando a outrem” e, mais importante, “a massa da população nunca transferiria o seu direito para um reduzido número de homens, ou para um só, se pudesse concordar consigo mesma, e se as discussões desencadeadas frequentemente nas grandes assembleias não provocassem sedições” (ESPINOSA, 2004, p. 472). E continua:

Assim, a massa da população nunca transferirá livremente para um rei senão o que lhe é absolutamente impossível guardar em seu poder, isto é, o direito de pôr fim às discussões e tomar uma decisão rápida. Se acontece, com efeito, que se elege um rei por causa da guerra, por os reis fazerem a guerra com maior êxito, isto é na realidade errado, visto que, para fazer a guerra com mais felicidade, se consente a servidão na paz, admitindo que a paz reine num Estado onde o poder soberano foi confiado a um só unicamente por causa da guerra e porque o chefe demonstra, principalmente na guerra, o seu valor e o que nele há que a todos aproveita, enquanto que um Estado democrático tem sobretudo de notável que o seu valor é bastante maior em tempo de paz que em tempo de guerra (ESPINOSA, 2004, p. 461).

⁸ Marilena Chauí (1995) explica que a “causa” da monarquia “é o medo da morte durante guerras” que faz com que “o povo, desarmado e apavorado” entregue a direção do Estado para “um” guerreiro que será transformado em rei; a “causa” da aristocracia seria “a desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e a persuadir os demais de que têm o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas”; e a “causa da tirania é o enfraquecimento do *conatus* coletivo ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa de um indivíduo, deixa-o tomar o poder e governar segundo seus caprichos” (CHAUÍ, 1995, p. 76-7).

Espinosa destaca que nunca o Estado será governado por “um” – esse critério numérico é enganoso –; então, quando define como deveria ser o ordenamento institucional adequado a um Estado monárquico, o resultado não se parece em nada com o que a tradição chamou de “monarquia”, pois, como deixa claro, “seja qual for a razão pela qual um rei é eleito, ele não pode sozinho [...] saber o que é útil ao Estado” e, por isso, terá que governar tendo “como conselheiros um número bastante grande de cidadãos” (ESPINOSA, 2004, p. 473). Mais do que isso, enfatiza que é impossível a “monarquia” se for entendida como o governo de “um”, porque, como explica, “aqueles que crêem que um único tenha um direito supremo sobre a cidade cometem um grande erro” – e discute diretamente com os defensores da soberania absoluta – porque o direito natural é igual à potência, ou seja, o direito se define pelo poder:

Ora, o poder de um só homem é completamente incapaz de sustentar um tal encargo. Daí provém que se a massa elege um rei, este escolhe homens investidos de poder, conselheiros ou amigos, aos quais entrega o bem-estar comum e o seu próprio; de tal maneira que o Estado que nós cremos ser monárquico absolutamente, é na realidade aristocrático; isto não dum forma aberta, mas oculta e, por isso mesmo, muito má. A isto acresce que um rei-criança, doente, ou dobrado pelos anos, é rei apenas de nome e que têm realmente o poder aqueles que administram os mais altos negócios do Estado, ou que estão mais perto do rei; para não falar de um rei que, abandonando-se à sensualidade, governa segundo a vontade desta ou daquela amante⁹, deste ou daquele favorito (ESPINOSA, 2004, p. 462).

O conselho composto por “cidadãos” terá como função “manter a lei fundamental do Estado e dar a sua opinião sobre os negócios” para que o rei saiba que decisão tomar “no interesse público”; além de “promulgar as leis e os decretos do reino, vigiar a execução das leis e toda a administração do Estado”; então, nunca é apenas “um” que governa (ESPINOSA, 2004, p. 464). Espinosa explica que nenhum Estado teve as instituições que ele prescreve, embora afirme poder “demonstrar, mesmo pela experiência, que esta forma de monarquia é a melhor”, já que foi deduzida das “causas que asseguraram a conservação de um Estado não bárbaro e as que levaram à sua queda” (ESPINOSA, 2004, p. 483). No final do raciocínio, enuncia a sua regra de “proporcionalidade” entre o poder dos governados e o dos governantes, o que vale para todas as formas de governo, pois conclui que “o povo pode conservar sob um rei ampla liberdade, desde que o poder do rei tenha por medida o poder do próprio povo e não tenha outra proteção senão o povo” (ESPINOSA, 2004, p. 462).

Para Espinosa, o Estado aristocrático em que um número “adequado” de pessoas “participa” do poder ou do governo é superior à monarquia – em que “um” está em “confronto” com “muitos” – de acordo com sua regra da proporcionalidade –, sobretudo porque o regime aristocrático é mais próximo do Estado absoluto – democrático, no qual “todos os cidadãos” participam do governo. Para ele, um Estado é aristocrático “porque o poder pertence não a um só, mas a alguns, escolhidos na massa da população” sendo que denomina os “escolhidos” como “patricios”:

Digo expressamente *escolhidos* porque aí reside a principal diferença entre Estado aristocrático e Estado democrático. No Estado aristocrático o direito de tomar parte do governo depende apenas da escolha, enquanto que numa democracia é um direito que se tem de nascença ou que vem da sorte (como, em lugar próprio, diremos). E assim, mesmo quando num Estado o povo inteiro seja admitido ao patriciado, visto que não se trata de um direito hereditário nem de um direito que se transmite a outros em virtude de qualquer lei geral, o Estado permanece

⁹ Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa enfatiza o quando o “desejo sexual” do homem pela mulher atrapalha o discernimento: “Realmente, no que tange à concupiscência, o espírito fica por ela de tal maneira possuído como se repousasse num bem, tornando-se de todo impossibilitado de pensar em outra coisa; mas, após a sua fruição, segue-se a maior das tristezas, a qual, se não suspende a mente, pelo menos a perturba e embota” além do que segue sempre o “arrependimento” (ESPINOSA, 2004, p. 108). Não se trata de um “desvio” do tema do governo porque suas ressalvas com relação ao tema incidem tanto nas possibilidades de “compreender” quanto na possibilidade de agir com “prudência”, o que vai impactar no seu “conselho” de que as mulheres não devem participar do governo, no parágrafo final do inacabado *Tratado Político*.

aristocrático, pois ninguém é admitido no número dos patrícios senão em virtude de uma escolha expressa (ESPINOSA, 2004, p. 485, grifo nosso).

A estabilidade do Estado aristocrático depende do número mínimo de patrícios, que deve ser adequado à grandeza do Estado para evitar que qualquer “um” tenha mais poder do que outro. Ao explicar a proporcionalidade entre o poder dos governantes e dos governados, e ressalta que: “é preciso notar a diferença que há entre o poder transferido para um só e o que é entregue a uma assembleia bastante numerosa”, que é o caso da aristocracia – se é verdade que “o poder de um só é bem incapaz de bastar para a manutenção de todo o Estado”, isso não se aplica ao caso da assembleia, principalmente quando é numerosa o bastante para ser “capaz de manter o Estado” (ESPINOSA, 2004, p. 485). Ao explicar a força da assembleia, confirma a democracia como a melhor forma de governo e o único poder absoluto, como aparece no final do raciocínio, o que sugere que, na democracia, a “multidão” que governa deveria ser constituída pelo “povo inteiro”, conforme segue:

Um rei, portanto, tem uma necessidade absoluta de conselheiros; uma assembleia não tem, de forma nenhuma, essa necessidade. Além disso, os reis são mortais e as assembleias perpetuam-se indefinidamente; portanto o poder de uma assembleia permanece constante. Em quarto lugar, a vontade de um homem é variável e incerta e, por essa razão, numa monarquia, qualquer lei é bem uma vontade expressa do rei [...], mas qualquer vontade do rei não deve ter força de lei; não se pode dizer isso de uma assembleia suficientemente numerosa. Com efeito, visto que a assembleia [...] não tem nenhuma necessidade de conselheiros, é preciso necessariamente que qualquer vontade expressa por ela tenha força de lei. Concluimos, portanto, que o poder conferido a uma assembleia suficientemente numerosa é absoluto, ou aproxima-se muito desta condição. Se existe um poder absoluto, não pode ser senão o que o povo inteiro possui (ESPINOSA, 2004, p. 485).

A democracia começa a ser tratada por Espinosa no capítulo onze do *Tratado Político*, o qual possui apenas os quatro parágrafos iniciais. No primeiro, Espinosa diferencia a democracia da aristocracia, ressaltando que o Estado democrático é o único que pode ser considerado “inteiramente absoluto” porque, nesse caso, todos aqueles “que nasceram de pais no gozo dos seus direitos cívicos, ou no território nacional, ou que souberam merecer a República, ou que, por outras causas ainda, possuem legalmente o direito de cidadania, todos, repito, têm direito de sufrágio e acesso às funções públicas”, e ainda “podem reclamar os seus direitos”, que não poderão ser negados “senão por se terem tornado culpados de um crime, ou marcados de infâmia” (ESPINOSA, 2004, p. 514). Isso é reforçado no terceiro parágrafo, no qual Espinosa admite que “é manifesto que podemos conceber diversos gêneros de democracia” mas explica que só irá falar do “regime em que todos os que são governados unicamente pelas leis do país não estão, de forma alguma sob a dominação de um outro, e vivem honrosamente, possuem o direito de sufrágio na assembleia suprema e têm acesso aos cargos públicos” (ESPINOSA, 2004, p. 514).

No segundo parágrafo, Espinosa evidencia que não é o “número” de cidadãos que define o Estado democrático, pois, pode acontecer que a assembleia suprema de uma democracia tenha menos membros do que a de uma aristocracia, em virtude das regras de acesso ao sufrágio e aos cargos públicos. Aliás, parece mesmo que o que “define” a democracia para Espinosa é o fato de que o direito de participar da assembleia decorre da lei – o que é diferente na aristocracia, em que a assembleia escolhe “os melhores”, e na oligarquia, em que a escolha dos “melhores” coincide com a dos “mais ricos”, conforme explica:

Se, portanto, só os homens de uma certa idade, ou os mais velhos de uma família, que tenham atingido a idade legal, ou os que pagam uma certa contribuição ao Estado, têm o direito de sufrágio na assembleia suprema e o de tratar dos negócios públicos, então, mesmo que acontecesse que a assembleia suprema, em virtude destas disposições, compreendesse menos membros que a do Estado aristocrático, atrás descrito, o Estado nem por isso deveria deixar de ser chamado democrático, pois que os homens chamados para o governo não

seriam escolhidos pela assembleia suprema como sendo os melhores, mas veriam o seu poder decorrer da lei (ESPINOSA, 2004, p. 515).

Considerando que o Estado democrático é a forma de governo em que todos os “cidadãos” têm direito de sufrágio e de acesso às funções públicas – quer dizer, “todos” podem participar das deliberações públicas e também exercer as funções administrativas –, Espinosa é cuidadoso em “excluir” quem não deve ser considerado cidadão: (1) os estrangeiros devem ser excluídos porque não são regidos unicamente pelas leis do país, ou seja, são “súditos de outro Estado”; (2) as mulheres devem ser excluídas porque estão “sob a autoridade dos maridos”; (3) os servidores devem ser excluídos porque estão sob a autoridade dos “senhores”; (4) as crianças devem ser excluídas porque estão sob a autoridade dos pais; (5) os pupilos devem ser excluídos porque estão sob a autoridade dos tutores; (6) os homens, “marcados pela infâmia por causa de um crime”, devem ser excluídos porque estão sob a autoridade dos encarregados da “justiça”; (6) os que vivem “um gênero de vida densonroso” também não são “senhores de si” – *sui juris* –, pois vivem sob o jugo das “paixões”, e não sob o domínio da Razão. De todas as exclusões – que não são incomuns na teoria política precedente¹⁰ – Espinosa só teve tempo de justificar a exclusão da mulher¹¹, no quarto parágrafo, o último do inacabado *Tratado Político*, que merece ser lido na íntegra:

§4. – Perguntarão, talvez, se as *mulheres* estão por natureza, ou por instituição, *sob a autoridade dos homens*? Se é por instituição, nenhuma razão nos obrigaria a excluir as mulheres do governo. Se, todavia, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza. Em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que *os homens reinam* e que *as mulheres são governadas*, e que, desta maneira, os dois sexos vivem em boa harmonia; pelo contrário, as amazonas que, segundo uma tradição, outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão os indivíduos do sexo feminino e matavam os machos que tinham gerado. Se as mulheres fossem, por natureza, iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e as qualidades de espírito que são, na espécie humana, os elementos do poder e, conseqüentemente, do direito, certamente, entre tantas nações diferentes, não se poderia deixar de encontrar umas em que os dois sexos reinassem igualmente, e outras em que os homens seriam governados pelas mulheres e receberiam uma educação própria para restringir as suas qualidades de espírito. Mas isto nunca se viu em parte alguma¹², e pode-se afirmar, por conseqüência, que *a mulher não é, por*

¹⁰ Embora Bobbio não tenha enfatizado esse ponto, sabemos que todas as tipologias das formas de governo consideram com bastante cuidado quem poderá fazer parte do governo, quem será “cidadão” e quem deve ser excluído. Concretamente, também, em cada Estado, os critérios para se obter a “cidadania” são muito específicos e possuem uma importância significativa. Sabemos que, na democracia ateniense, as mulheres, os estrangeiros e os escravos não eram admitidos. Novamente, para aprofundar a questão, pode-se consultar o livro de Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra Capitalismo*, no qual ela analisa as principais diferenças entre a cidadania antiga – na democracia ateniense – e a moderna, mais limitada.

¹¹ Alguns trabalhos acadêmicos relevantes a respeito são: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. “Spinoza, Hobbes e a condição feminina”. In: _____. *O que os filósofos pensam sobre as mulheres*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 137-164; SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. “O lugar da mulher na ontologia e no pensamento político de Espinosa: encontros e desencontros”. *Kalagatos – Revista de Filosofia*, v. 4, n. 8, verão. 2007; NASCIMENTO, Meiry Ellen de Souza. *Spinoza e as mulheres: uma política de paixões*. 2012. 61 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2012., sob orientação de Emmanuel Angelo da Rocha Fragoso, o qual está conduzindo sua pesquisa de pós-doutorado sobre o tema “A condição política das mulheres no Tratado Político de Benedictus de Spinoza”, na Universidade de São Paulo, desde 2012.

¹² A temática é explorada no romance *O enigma de Espinosa* (2013), de Irvin D. Yalom, que menciona o problema do modo como Espinosa trata as mulheres em sua obra, na fala do personagem “Franco”, amigo fictício de Espinosa, que o questiona a respeito das suas proposições na *Ética* a respeito das mulheres, “– Pensando melhor, houve uma outra circunstância em que vi as suas paixões aflorarem: quando falávamos do lugar e dos direitos da mulher. Acho que os argumentos que usou para provar a inferioridade da inteligência das mulheres carecem do seu rigor habitual. Por exemplo, você declarou que as mulheres não assumem posições de liderança, desconsiderando inteiramente a existência de rainhas poderosas como Cleópatra, do Egito, Elizabeth, da Inglaterra, Isabel, da Espanha, e...” (YALON, 2013, p. 370-1). É preciso lembrar que é ficção: o autor explora bastante um “fato” biográfico – relativamente contestado –, que é a paixão não correspondida de Espinosa pela filha de um amigo, a qual preferiu casar-se com outro homem.

natureza, igual ao homem e também que é impossível que os dois sexos reinem igualmente e, ainda menos que os homens sejam regidos pelas mulheres. Se, além disso, considerarmos as paixões humanas, se reconhecermos que quase sempre o amor dos homens pelas mulheres não tem outra origem senão o desejo sensual, de tal modo que não apreciam nelas as qualidades de espírito e prudência, mas as da beleza que têm, que não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles, ver-se-á, sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande prejuízo para a paz. Mas é o bastante sobre este ponto (ESPINOSA, 2004, p. 516, grifos nossos).

A explicação dos motivos que justificariam a exclusão das mulheres do governo democrático mostra que, para Espinosa, não é apenas porque estavam sob o domínio de “outro” que as mulheres não deveriam participar do governo democrático, mas, e talvez principalmente, porque sua presença ameaçaria a concórdia entre os homens e a capacidade deles de pensar de e agir com “prudência”. Como o objetivo de qualquer governo civil, de qualquer Estado, é a segurança gerada por uma convivência pacífica em relativa concórdia, a exclusão das mulheres passa a ser uma “condição” para um governo democrático estável. Aqui reside o maior limite da teoria da democracia de Espinosa, o que, entretanto, não justifica sua ausência dos clássicos da política, pois os autores das demais contribuições da filosofia política que costumamos considerar fundamentais para compreender a teoria política ocidental sofrem do mesmo limite¹³, como bem demonstrou Carole Pateman ao explicar como as mulheres ficaram “fora” do contrato social que gerou o Estado, na visão dos contratualistas, no seu livro *O contrato sexual* (1993), do qual, aliás, Bento Espinosa também está ausente.

Considerações finais

A tipologia das formas de governo apresentada por Espinosa é diferente das anteriores em vários aspectos: a democracia é considerada a mais natural forma de governo e o verdadeiro poder absoluto – características que costumavam ser reservadas para a “monarquia”, governo de “um”, preferencialmente, o “melhor” dentre os homens, que seria um soberano absoluto, acumularia todo o poder. Sua teoria pretende lembrar que a “multidão” – o povo, o maior número – possui uma potência imanente que nunca poderá ser alienada ou transferida. Quando enfatiza a força dos governados ao discutir a proporcionalidade, visa mostrar que apenas quando a multidão toda governa – na democracia – é que existe equilíbrio entre o poder do governante e do governado, e, apenas porque é o mesmo “sujeito político” que cria as leis e normas e a elas se submete é que a obediência é possível e pode ser exigida.

O principal problema da teoria da democracia de Espinosa – até o ponto em que ele formulou em vida, ou seja, sem as interpretações que os diversos comentadores acrescentaram a partir dos seus escritos – reside nas “exclusões” que impõe para definir quem seriam os cidadãos que, ao compor a multidão, governariam na democracia. Contudo, na teoria política espinosana, ninguém é obrigado a se manter sob o domínio de outro: se as razões que levaram à sujeição não existem mais, aquele que estava submetido recupera sua autonomia, condição para participar do governo democrático. Se no século

¹³ Em sua defesa, podemos lembrar que esse posicionamento em relação às mulheres não justifica a ausência de Espinosa entre os clássicos da política: as posições dos “clássicos” a respeito das mulheres variam da mais profunda misoginia até uma defesa paternalista da “fragilidade” feminina. Maquiavel, por exemplo, no capítulo XXV, da sua obra máxima de referência para os cientistas políticos, *O príncipe*, ao explicar “de quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que maneira se deve resistir-lhe” afirma: “Estou certo de que é melhor ser impetuoso do que prudente, porque a fortuna é *mulher* e, para ter-lhe o domínio, mister se faz *bater nela e contrariá-la*. E costuma-se reconhecer que a *mulher* se deixa *subjugar* mais por estes do que por aqueles que agem de maneira indiferente. A fortuna, *como mulher*, é sempre amiga dos jovens, pois são menos circunspectos, mais *impetuosos* e com maior audácia a *dominam* (MAQUIAVEL, 2004, p. 146, grifos nossos). Hobbes – considerado uma exceção por Carole Pateman, no seu livro *O contrato sexual* (1988), porque parte de uma igualdade natural entre homens e mulheres, só tornada desigualdade pela maternidade que fragiliza a mulher, que realiza um *pacto de submissão* para que possa sobreviver e cuidar do filho sob a proteção do homem – na obra *Leviatã*, inclui as mulheres entre as “posses” dos homens ao explicar as razões para a “discórdia”, ao lado dos “rebanhos” (HOBBS, 2004, p. 109). Quanto aos antigos, basta reler Aristóteles e Platão para perceber que Espinosa apenas repetiu a respeito das mulheres o que a tradição já tinha estabelecido.

XVII era impensável a autonomia da mulher e o governo conjunto – porque a “experiência” não fornecia exemplos suficientes – podemos concluir que, considerando que tais limites foram ultrapassados, então, a teoria espinosana da democracia – o mais natural dos regimes políticos e o único e verdadeiro poder absoluto – pode ser um bom guia para realizar o desejo humano – compartilhado por todos independente do sexo ou gênero – de governar e não ser governado.

Referências

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo** (1976). Brasília: Editora da UnB, 2001.

CHAUÍ, Marilena de Souza. “Espinosa: poder e liberdade”. In: BORON, Atilio A. **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Depto. Ciência Política – FFLCH – USP, 2006.

_____. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa, filosofia prática** (1981). São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOSA, Bento. **Tratado Político**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ESPINOSA, Bento. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: Ed 34, 1981.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade** (1999). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEGRI, Antonio. **Spinoza subversivo**. Madri: Akal, 2000.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). **Os clássicos da política**. São Paulo: Ática, 2006.

WOOD, Ellen Meiksins. **Citizens to lords – a social history of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages**. London: Verso, 2008.

_____. **Liberty and Property: a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment**. London: Verso, 2012.