

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - MESTRADO

JULIANE HELANSKI

**CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA: A INTERPRETAÇÃO DA
TEORIA POLÍTICA DE BENTO ESPINOSA FEITA POR ELLEN
MEIKSINS WOOD**

TOLEDO

2017

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - MESTRADO

JULIANE HELANSKI

**CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA: A INTERPRETAÇÃO DA
TEORIA POLÍTICA DE BENTO ESPINOSA FEITA POR ELLEN
MEIKSINS WOOD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Unioeste, Campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Fronteiras, Identidades e Políticas Públicas.
Linha de Pesquisa: Democracia e Políticas Públicas.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva.

TOLEDO

2017

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB - 9/924

H474c Helanski, Juliane
Contextualismo social na prática : a interpretação da teoria política de Bento Espinosa feita por Ellen Meiksins Wood / Juliane Helanski .-- Toledo, PR : [s. n.], 2017.
163 f.

Orientadora: Profa. Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Sociais e Humanas.

1. Ciências sociais - Dissertação 2. Ciência política 3. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 4. Wood, Ellen Meiksins, 1942- 5. Democracia I. Silva, Vania Sandeleia Vaz da, orient. II. T

CDD 20. ed. 301

Escritores, poetas, músicos, cineastas e também pintores, inclusive leitores ocasionais podem se tornar espinosistas, mas do que filósofos de profissão. É uma questão de concepção prática do “plano”. Não é que se seja espinosista sem sabê-lo. Mas, bem antes, há um curioso privilégio de Espinosa, algo que só ele parece ter alcançado. É um filósofo que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e, contudo, ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, “um raio”. É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema ou a composição. Quando Nietzsche escreve: “Estou surpreendido, encantado... quase não conhecia Espinosa; se acabo de sentir necessidade dele é o efeito de um *ato instintivo*...” ele não fala apenas como filósofo, e sobretudo não, talvez, na qualidade de filósofo (Deleuze, In: *Espinosa: uma filosofia prática*, 2002, p. 134).

Em sua ingenuidade crítica, o senhor Bruno separa “a pena” do sujeito que escreve do próprio sujeito que escreve, na condição de “escritor abstrato” do homem histórico e vivo que escrevia. E, dessa maneira, pode se exaltar acerca da força maravilhosa da “pena”. Da mesma maneira poderia pedir-nos que lhes citássemos um movimento histórico que não tivesse disso prefigurado pelas “aves” e pela “pastorinha dos gansos” (Marx e Engels, In: *A Sagrada Família*, 2011, p. 119).

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamentos ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições (Marx e Engels, In: *A Ideologia Alemã*, 2007, p. 95).

JULIANE HELANSKI

**CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA: A INTERPRETAÇÃO DA
TEORIA POLÍTICA DE BENTO ESPINOSA FEITA POR ELLEN
MEIKSINS WOOD**

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Unioeste, Campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Setembro de 2017.

Prof^a. Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof. Dr. Geraldo Magella Neres
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof. Dr. Osmir Dombrowski
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa
Universidade Federal de Santa Catarina
Departamento de Sociologia e Ciência Política
Campus de Florianópolis.

Prof^a. Dra. Karla Lisandra Gobo
Doutora em Sociologia pela Unicamp.
Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM.
Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Marco Antonio Arantes
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo apoio financeiro, sem o qual, diante as condições materiais da realização deste estudo, seria impossível.

À minha orientadora Vania Sandeleia Vaz da Silva que me tornou capaz.

Ao professor Geraldo Magella Neres pelos palpites auspiciosos.

Ao professor Osmir Dombrowski pelos raros e oportunos conselhos.

Obrigada.

CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA: A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA POLÍTICA DE BENTO ESPINOSA FEITA POR ELLEN MEIKSINS WOOD

RESUMO

O retorno a teoria democrática de Bento Espinosa pelos marxistas Antonio Negri e Marilena Chauí tem levantado muitas polêmicas. Ellen Wood, que também é marxista, discorda totalmente das conclusões que Negri e Chauí chegaram ao afirmar que a teoria democrática de Espinosa é revolucionária e emancipatória. Ellen Wood acredita que a teoria democrática de Espinosa era, de fato, uma teoria republicana oligárquica que na prática correspondia aos interesses políticos e sociais das elites comerciais holandesas. Como explicar interpretações tão divergentes e até mesmo contraditórias feitas por intelectuais de uma mesma orientação política (todos assumidamente marxistas)? O mais curioso é que as conclusões de Ellen Wood se aproximam mais da leitura que o neoconservador Leo Strauss fez de Espinosa, por vias metodológicas e com um viés político bem diferente, que o levou a concluir que a teoria democrática de Bento Espinosa se trata de uma democracia liberal de origem religiosa. Acreditamos que a resposta pode ser buscada na análise do modo como cada um deles considerou a relação entre as ideias políticas e o *contexto social*. Neste sentido, o objetivo central deste trabalho é discutir os pressupostos metodológicos do *contextualismo social* desenvolvido por Neal Wood a partir da “renovação” do materialismo histórico marxiano e a aplicação feita por Ellen Wood na interpretação da teoria política de Bento Espinosa.

Palavras-chave: Metodologia; Teoria Política; Contextualismo Social; Ellen Wood; Bento Espinosa.

SOCIAL CONTEXTUALISM IN PRACTICE: THE INTERPRETATION OF THE POLITICAL THEORY OF BENTO ESPINOSA MADE BY ELLEN MEIKSINS WOOD

ABSTRACT

The return to democratic theory of Benedict Espinosa by the Marxists Antonio Negri and Marilena Chauí has raised many controversies. Ellen Meiksins Wood, who is also a Marxist, strongly disagrees with the conclusions that Negri and Chauí arrived at by stating that Spinoza's democratic theory is revolutionary and emancipatory. Ellen Wood believes that Spinoza's democratic theory was, in fact, an oligarchic republican theory that in practice corresponded to the political and social interests of the Dutch trading elites. How can we explain such divergent and even contradictory interpretations by intellectuals of the same political orientation (all of them admittedly Marxist)? What is more curious is that Ellen Wood's conclusions are closer to the neoconservative Leo Strauss's reading of Spinoza, by methodological means and with a very different political bias, which led him to conclude that Bento Espinosa's democratic theory is about A liberal democracy of religious origin. We believe that the answer can be search in the analysis of how each of them considered the relationship between political ideas and the social context. In this sense, the main objective of this paper is to discuss the methodological assumptions of Neal Wood's social contextualism based on the "renewal" of Marxian historical materialism and the application made by Ellen Wood in the interpretation of Bento Espinosa's political theory.

Keywords: Methodology; Political Theory; Social Contextualism; Ellen Wood; Bento Espinosa.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	6
RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	9
1 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA FILOSÓFICA DOS MARXISTAS ANTONIO NEGRI E MARILENA CHAÚÍ	12
1.1 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DE ANTONIO NEGRI	13
1.1.1 SUBVERSÃO EM ESPINOSA.....	20
1.1.2 O PROJETO POLÍTICO-FILOSÓFICO MULTIDÃO DE ANTONIO NEGRI E MICHAEL HARDT	30
1.2 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DE MARILENA CHAÚÍ	36
1.2.1 A <i>FORMAÇÃO SOCIAL</i> DE ESPINOSA	38
1.3 CRÍTICA ÀS LEITURAS DE ANTONIO NEGRI E MARILENA CHAÚÍ.....	46
2 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA FILOSÓFICA TEXTUALISTA DE LEO STRAUSS	51
2.1 A EXPOSIÇÃO DO MÉTODO TEXTUALISTA.....	52
2.2 A TÉCNICA DAS ENTRELINHAS.....	54
2.3 A TEORIA DA DEMOCRACIA LIBERAL EM ESPINOSA.....	68
2.4 CRÍTICA AO TEXTUALISMO STRAUSSIANO.....	89
3 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DO CONTEXTUALISMO SOCIAL DE NEAL WOOD E ELLEN MEIKSINS WOOD	104
3.1 PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS DO CONTEXTUALISMO SOCIAL	105
3.2 O CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA	118
3.3 UMA “DEMOCRACIA” OLIGÁRQUICA?.....	141
3.4 CRÍTICAS AO CONTEXTUALISMO SOCIAL	148
CONCLUSÃO	152
BIBLIOGRAFIA	157

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas tem havido um retorno curioso à teoria democrática de Bento Espinosa entre alguns intelectuais marxistas, com destaque para Antonio Negri e Marilena Chauí que publicaram diversas obras enfatizando o potencial emancipatório da democracia espinosana. Após um momento de encantamento com as interpretações entusiásticas que esses marxistas divulgaram a respeito de Espinosa – que é visível nos títulos dos livros que publicaram tais como: “*Espinosa, uma filosofia de liberdade*” (Chauí), “*A anomalia selvagem*” e “*Espinosa subversivo*” (ambos de Negri) – tomamos contato com a interpretação de Ellen Meiksins Wood – também marxista – que discorda totalmente das conclusões de Negri e Chauí afirmando – a partir do método do *contextualismo social*¹ – que a teoria democrática de Espinosa não tem nada de revolucionária ou emancipatória, mas era, de fato, uma teoria republicana oligárquica que na prática correspondia aos interesses políticos e sociais das elites comerciais holandesas. Como explicar interpretações tão divergentes e até mesmo contraditórias feitas por intelectuais de uma mesma orientação política (todos assumidamente marxistas)?

O mais curioso é que as conclusões de Ellen Wood se aproximam mais da leitura que o neoconservador Leo Strauss fez de Espinosa, por vias metodológicas e com um viés político bem diferente, que o levou a concluir que a teoria democrática de Espinosa tem uma origem religiosa, trata-se de uma democracia liberal com limitações de participação política bem claras.

Acreditamos que a resposta pode ser buscada na análise do modo como cada um deles considerou a relação entre as ideias políticas e o *contexto social*.

¹Depois de uma reflexão realizado no Grupo de Pesquisa Democracia e Desenvolvimento – GPDD – composto por professores e estudantes de graduação e mestrado do curso de Ciências Sociais, Unioeste, Toledo. Por sugestão do Prof. Geraldo Magella Neres optamos por *contextualismo social* para nos referirmos à metodologia desenvolvida por Neal Wood e Ellen Wood, conforme desenvolvemos no artigo “Como estudar teoria política: textualismo, contextualismo linguístico e contextualismo social” (HELANSKI; NERES; SILVA, 2016). O *contextualismo social* foi desenvolvido em parceria com o cientista político estadunidense Neal Wood (1922-2003), chamado originariamente por ele de *história social da teoria política* no livro *Reflections on Political Theory: a voice of reason from the past* (2012); e por Ellen Wood de *contextualismo sócio histórico* no livro *Liberty and Property a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012); tendo como base os pressupostos metodológicos do materialismo histórico marxiano. Considerando a tendência hegemônica nos estudos da história do pensamento social e político sobre a relação entre a teoria e a vida material, podemos simplificar os estudos de teoria política como *textualistas* ou *contextualistas*.

O objetivo central deste trabalho é discutir os pressupostos metodológicos do *contextualismo social* desenvolvido em parceria pelos cientistas políticos Neal Wood (1922-2003) e Ellen Wood (1942-2016) a partir da “renovação” do materialismo histórico marxiano e a aplicação feita por Ellen Wood na interpretação da teoria política do filósofo holandês Bento Espinosa (1632-1677), no livro *Liberty and Property: a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012). Elegemos esse objeto de estudo porque o contato com a interpretação de Espinosa feita por Ellen Wood foi esclarecedor, principalmente, porque a maioria dos leitores de Espinosa se surpreende com as possibilidades criativas que podem surgir da leitura de suas obras, mas conforme comparávamos a interpretação de Ellen Wood com a desses autores mais problemáticas se tornavam tais conclusões.² Acreditamos que o contextualismo social é o método mais adequado para estudar teoria política³ porque melhor evidencia a relação orgânica e imbricada entre a teoria política e as práticas políticas e sociais reais, pois, ao tomarmos o contexto social como parte integrante da teorização apreendemos as condições materiais que possibilitaram a emergência da teoria política e contemplamos a historicidade da teoria política e a humanidade dos teóricos da política.

No primeiro capítulo apresentamos as conclusões dos marxistas espinosanos. Antonio Negri afirma que a teoria política de Bento Espinosa é revolucionária e

² Quando iniciamos o estudo sobre a teoria democrática de Espinosa fomos surpreendidas, o que pode ser visto nos artigos “A inclusão dos pobres no sujeito político ‘multidão’: a carne monstruosa” (HELANSKI e SILVA, 2014a) e “O poder constituinte da multidão em Espinosa” (HELANSKI e SILVA, 2014d), que carregam uma espécie de encantamento que *só uma cega altivez ideológica poderia esquecer*. No desenrolar da estória, percebemos aos poucos, que tudo *parecia-se com essa classe média como um magnífico cravo de jardim se assemelha a uma pobre cravina silvestre da beira da estrada, em que jamais considerava a possibilidade de revolução intelectual ou renovação radical, mas apenas inserção no já estabelecido, posse, branda correção, renovação moral do privilégio desbotado pelas forças vigentes [...] como amante de hábitos conservadores e feudais, que não esquece sua origem burguesa, por assim dizer frankfurtgoethiana, nem deseja que isso seja esquecido* (parafraseando Robert Musil em *O Homem sem Qualidades*, 2006, pp. 419-420).

³ É importante esclarecer que, conforme Ellen Wood em *Citizens to Lords* (2008), por *pensamento político* entendemos quaisquer formas sociais que pressupunham a existência de uma organização política complexa, desde um sistema filosófico, até mesmo poesias ou provérbios, escritos ou orais, que de alguma forma fundamentam uma civilização com um Estado organizado em torno de lideranças e limites que implicam em algum tipo de relação entre governantes e governados. Já a *teoria política* consiste em um modo particular do pensamento político originada em condições históricas específicas na Grécia Antiga, desenvolvendo-se por um período de mais de dois milênios ao que hoje conhecemos por Europa e suas colônias ocidentalizadas. A teoria política caracteriza-se por uma sistemática e analítica interrogação sobre os princípios políticos, geralmente, construídos em condições de intensos conflitos políticos e sociais, sobretudo, partindo da racionalidade para questionar e legitimar a fundação e a instituição das regras e normas morais e os princípios do direito político.

subversiva e compõe em parceria com Michael Hardt⁴ um projeto filosófico-político que tem como base a “multidão” como sujeito político. Afirmam que a democracia é, para Espinosa, a forma de governo mais absoluta, porque o poder político é constituído diretamente pela *multidão*. Ainda no primeiro capítulo tratamos do modo como Marilena Chauí pensa a democracia de Espinosa, embora ela não tenha sido citada por Ellen Meiksins Wood, pois se trata de uma autora brasileira com vasta produção sobre o pensamento político do filósofo. Apresentamos suas conclusões de que o pensamento político de Bento Espinosa fundamenta uma teoria democrática em que o poder político é constituído diretamente pela *multidão*.

No segundo capítulo, apresentamos a leitura filosófica feita por Leo Strauss que, por vias metodológicas diferentes, chegou a uma conclusão parecida com a de Ellen Meiksins Wood. Ele deduz a partir de elementos religiosos uma teoria democrática liberal no pensamento político de Bento Espinosa, reconhecendo, sobretudo, as suas severas limitações democráticas, as quais segundo ele, dizem que os cidadãos aptos a governar devem ser “homens” economicamente independentes, ou seja, exclui sem rodeios a *multidão* porque é pobre e também exclui as mulheres porque além de serem economicamente e juridicamente dependentes dos homens, são naturalmente inferiores.

No terceiro capítulo analisamos os pressupostos metodológicos do contextualismo social e a aplicação de Ellen Wood faz para analisar o pensamento político de Espinosa. Para tanto, discutimos em que medida ela de fato “responde” as questões que elaborou em parceria com Neal Wood a respeito de como uma teoria política deveria ser “inserida” em seu contexto social para que fosse possível compreender as ideias do autor e verificar como estão “imbricadas” na sua realidade. Por fim, comparamos as leituras realizadas por Negri, Chauí, Strauss e Wood.

⁴ Antonio Negri desenvolveu em parceria com Michael Hardt o projeto filosófico-político “multidão” na trilogia *Império* (2000), *Multidão: guerra e democracia na era do Império* (2004) e *Bem-Estar Comum* (2009), que foi, inclusive, muito bem recebida pela opinião da crítica da imprensa internacional, algo inusitado se tratando de intelectuais da esquerda. Seu projeto filosófico-político afirma a emergência de uma nova soberania global e uma nova forma de subjetividade política capaz de resistir aos novos poderes sociais e políticos do *Império* através de um novo sujeito político: a “multidão” – projeto que teve como base criativa a teoria democrática de Bento Espinosa.

**1 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA FILOSÓFICA DOS
MARXISTAS ANTONIO NEGRI E MARILENA CHAÚÍ**

1.1 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DE ANTONIO NEGRI

Negri (1993)⁵ desenvolveu sua primeira e principal interpretação sobre Espinosa, especialmente, no capítulo um, “A anomalia holandesa”, e no capítulo seis, “A anomalia selvagem”, nos quais, parece interpretar o pensamento político de Espinosa a partir de uma concepção materialista determinista, ou seja, de que as ideias políticas de Espinosa refletem a “base econômica” da sociedade na qual viveu. No capítulo um, Negri contextualiza o pensamento político de Espinosa entre a produção intelectual europeia de sua época, sustentando a hipótese de que o pensamento de Espinosa representa, primeiro, a Revolução Científica e o Renascimento do século XVII (produto do mais alto desenvolvimento cultural de seu tempo) e, depois, representa o início da ideologia capitalista. No capítulo seis, Negri desenvolve a tese de que o pensamento político de Espinosa produz uma “filosofia do porvir”, quer dizer, ao mesmo tempo em que Espinosa fundamentou a ideologia capitalista ele também a teria superado produzindo um tipo de materialismo revolucionário. A anomalia holandesa fundamentou-se em um contexto social baseado em laços de amizade entre determinados grupos da burguesia, que segundo Negri, levavam uma vida culta e reclusa sem sofrer as contradições de um poder capitalista maduro. Nessa Holanda, que parecia intocável pelos acontecimentos europeus do século XVII, triunfava o humanismo, o Renascimento, o amor à liberdade e as virtudes revolucionárias que haviam sido apagadas em outros países pelo absolutismo monárquico.

⁵ Selecionamos as obras de Negri: *A Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza* (1993); *Spinoza subversivo* (2000); e, em parceria com Michael Hardt, *Império* (2001) e *Multidão: guerra e democracia na era do Império* (2005). Negri identifica no pensamento político de Espinosa elementos republicanos e democráticos, especialmente, no *Tratado Teológico-Político* (1670) e no *Tratado Político* (1672), considerando também sua obra filosófica que teve maior destaque, a *Ética* (1672). A teoria democrática de Espinosa, a qual usamos como um estudo de caso e que possibilitou analisar a aplicação das metodologias do *textualismo* e do *contextualismo social*, inicialmente, fazia parte de uma pesquisa cujo objetivo buscava entender como Negri desenvolveu o controverso e famoso projeto democrático multidão a partir do pensamento político de Espinosa – pesquisa (ICV), que serviu de base para o presente estudo, realizada durante o meu bacharelado em Ciências Sociais entre 2014 e 2015, intitulado “Multidão e Democracia: a aplicação dos conceitos da teoria política espinosana nas relações internacionais por Michael Hardt e Antonio Negri”. Resultando nos artigos, “O poder constituinte da multidão em Espinosa” (2014), e, “A inclusão dos pobres no sujeito político 'multidão': a carne monstruosa” (2014). Considerávamos Espinosa um autor excêntrico devido a sua suposta marginalidade nos estudos de teoria política, que segundo Negri, explica-se pelo seu pensamento político subversivo e revolucionário consequência da ruptura com a tradição clássica da filosofia política.

O “determinismo” da interpretação de Negri é evidenciado quando ele explica porque é útil estudar o pensamento político de Espinosa: 1) porque fundamenta o materialismo moderno, antecipando o materialismo marxiano; 2) Espinosa funda uma forma não mistificada da democracia a partir de uma concepção materialista; e, 3) a metafísica enquanto um modo de organizar o pensamento também estaria sujeita a história da luta de classes, ou seja, o pensamento político de Espinosa é anômalo em relação ao restante do pensamento político europeu porque as condições materiais holandesas, que também eram anômalas em relação as condições materiais europeias, possibilitaram a emergência de seu pensamento. Ao presumir que o pensamento político de Espinosa recusa qualquer ordem social e política que não seja constituída diretamente pela multidão, Negri sustenta a hipótese de uma teoria política democrática, emancipatória e revolucionária: “gênese popular e proletária de suas revoluções e toda a gama das posições republicanas, de Maquiavel ao jovem Marx, tudo isso se condensa na experiência exemplar de Spinoza” (NEGRI, 1983, p. 25).

Essa é a tese do projeto político multidão negrihardiano, que segundo esses autores, forneceria alternativas teóricas além do que até então têm-se oferecido pela tradição do pensamento político revolucionário. Projeto que resulta de uma bricolagem de tradições metafísicas, desde Espinosa, Maquiavel e Marx até Foucault e Deleuze. O prelúdio desta pesquisa surtiu efeitos encantadores e desencantadores. O desfecho assemelhou-se a um delírio. No entanto, um delírio compartilhado pelos filósofos Macherey⁶, Matheron⁷ e Deleuze⁸; os quais, afirma Negri (1983), para Macherey, Espinosa marcou a fundação do método materialista; para Deleuze, o materialismo de Espinosa abre possibilidades para que os “desejos” dos homens sejam concebidos como potência; e, para Matheron, a democracia é pensada em termos essencialmente “materiais das massas”, destruindo o que Negri chama de “logro dialético”.

⁶ Ver MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspéro, 1979.

⁷ Ver MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1988; *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*. Aubier-Montaigne, 1971.

⁸ Ver DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

A interpretação do pensamento político de Espinosa enquanto uma alternativa revolucionária significa, para Negri, uma ruptura subjetiva da “unidimensionalidade do desenvolvimento capitalista”, refletindo as condições materiais dos Países Baixos que se organizavam em uma gênese de “acumulação primitiva do capital”.⁹ O Século de Ouro teve um papel crucial na formação política, cultural e econômica dos Países Baixos, tornando-os uma grande potência comercial e abrigando os maiores centros industriais da Europa, em que, “a ordem capitalista do lucro e aventura selvagem da acumulação nos mares, a imaginação construtiva produzida pelos comércios, e o espanto que conduz à filosofia – isso tudo se conjuga”, contribuindo para um desenvolvimento metafísico sem precedentes; a tradição judaica, o Renascimento, a Contra Reforma e o cartesianismo adequavam-se às dimensões de acumulação e de apropriação do capital em escala mundial (NEGRI, 1983, p. 33).

Negri é incisivo em dizer que o materialismo ateu de Espinosa antecipa o materialismo de Marx, fazendo da filosofia de Espinosa uma filosofia do futuro (porvir). Compondo assim, uma “fenomenologia da prática revolucionária constitutiva do futuro”, que visa na “liberação e não na exploração do homem pelo homem”, fazendo de Espinosa um crítico da ideologia burguesa, de um lado, fundamentando a ideia de mercado, de outro, transgredindo-a. Por isso, Espinosa foi, acima de tudo, “um democrata radical e revolucionário que elimina imediatamente até mesmo a simples possibilidade de Estado de direito e de jacobinismo; um analista das paixões que não as define como padecer, mas como agir – agir histórico, materialista e, portanto, positivo”. Optamos por reproduzir as citações de Negri de acordo com seu tom “marxista espinosano”, mais compreensível para os leitores de Espinosa do que para os leitores de Marx, mas pertinente para o leitor perceber as correspondências epistemológicas e metodológicas no diálogo Marx-Espinosa (NEGRI, 1983, p. 28).

A relação de Espinosa com a ideologia burguesa é definida por Negri em termos de uma construção ética, demonstrada, principalmente, no *Tratado da Correção do Intelecto* (1662), obra na qual Espinosa recorre a uma moral provisória, à ascética da beatitude, cuja origem residia em uma espécie de sociabilidade vivida

⁹ Para uma discussão crítica sobre a economia política dos Países Baixos, ver Ellen Meiksins Wood, “The Question of Market Dependence”, *Journal of Agrarian Change*, v.2, n.1, January, 2002, pp. 50- 87.

pelo círculo espinosista, que embalava corriqueiramente o estilo de vida burguês dominante nos Países Baixos. Na prática, essa moral buscava a “sociabilidade e simplicidade da linguagem, a fim de poder encontrar ouvidos dispostos a ouvir a verdade; na busca do prazer nos limites da conservação da saúde; e, no ganho e uso do dinheiro para assegurar a reprodução da vida” (NEGRI, 1983, p. 64). A transgressão de Espinosa com aquilo que Negri chama de ideologia burguesa, foi consequência da consolidação do regime monárquico na Holanda em 1672, com um atraso de mais ou menos 50 anos em relação aos demais países europeus, tais como França, Inglaterra e Alemanha (consolidação sucedida pelo assassinato dos irmãos Johan De Witt e Cornelis De Witt, marcando o fim da república e o início daquilo que Negri identificou como sendo o início da “acumulação capitalista”).

Negri não explica o que entende por “acumulação capitalista”, presumimos que ele esteja parafraseando o capítulo 24, “A assim chamada acumulação primitiva” do livro I d’*O capital*, no qual Marx descreve a acumulação primitiva como um processo que dá origem a relação capitalista por meio da “separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho”. Processo que “transforma em capital os meios sociais de subsistência e de produção”, e, “converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados”. A acumulação primitiva nada mais é que “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção”, tendo como origem e exemplo clássico a Inglaterra dos séculos XVI, XVII e XVIII (MARX, 2013, p. 786). A Holanda, por outro lado, foi o primeiro país que desenvolveu plenamente o sistema colonial, mecanismo extra econômico de acumulação de capital, atingindo em 1648 o ápice de sua grandeza comercial; tinha a posse quase que exclusiva do comércio com as Índias Orientais e do tráfico no sudoeste e nordeste europeu. Segundo Marx, o capital das repúblicas dos Países Baixos era maior do que o restante de toda a Europa, no entanto, a massa do povo holandês já se encontrava em 1648 mais “brutalmente empobrecida e oprimida de que as massas populares do resto da Europa somadas”. Os Países Baixos, por outro lado, protagonizaram as guerras coloniais europeias com a Guerra dos 80 anos contra a Espanha (período no qual Espinosa viveu); seguido da guerra anti jacobina inglesa e da guerra do ópio contra a China. As diferentes fases da acumulação primitiva repartem-se em uma sequência mais ou menos cronológica entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra do século XVII

combinou-se um sistema colonial violento, a dívida pública e um sistema tributário protecionista; todos se servindo de alguma maneira do poder do Estado e da violência concentrada e organizada da sociedade para impulsionar o fim do modo de produção feudal (MARX, 2013, pp. 821-824).

Daí que para Negri o pensamento político de Espinosa não é só produto do seu sistema metafísico como também das lutas políticas que visavam recuperar as condições reais para a constituição de uma república na Holanda. Constatação que para Negri relaciona diretamente o pensamento político de Espinosa ao seu contexto, sinalizando que Negri não faz uma interpretação unilateral ou estritamente filosófica. Segundo ele, a Holanda de Espinosa experimentou, de fato, um regime republicano antes dos demais países europeus, não passando pela tirania absolutista, pelo mercantilismo e nem acendeu fogueiras em caça às bruxas; qualificava-se pela ausência dos principais problemas europeus, tais como, a rígida divisão do trabalho nos termos da elite intelectual europeia absolutista, em que, a filosofia e principalmente a ciência, se restringiam à uma elite intelectual; Espinosa, por exemplo, também se dedicava à pesquisa e ao trabalho óptico, assim como outros membros do círculo espinosista, De Witt, Burgh, Velthuysen e Oldenburg, que participavam do desenvolvimento da filosofia, da ciência, da tecnologia, do mercado e da política.

Segundo Negri, Espinosa relacionava-se amistosamente com a rica comunidade judaica de Amsterdã, participando diretamente do poder (Negri ressalta que a própria família de Espinosa era de “nível alto”). Apesar da participação na comunidade judaica dizer muito sobre quem Espinosa era e quais eram seus interesses, as questões filosóficas do seu tempo são indispensáveis, pois, “o judaísmo foi investido pelo humanismo: em função da abertura direta da comunidade judaica ao mundo – a filosofia de mercado, as primeiras faíscas do espírito do capitalismo não podiam deixar de determinar, aqui também, férteis conexões” (NEGRI, 1983, pp. 36-37). Ainda que Negri explicita o pertencimento de Espinosa à classe burguesa, a interpretação democrática do pensamento político de Espinosa não pode ser descartada, nem mesmo envolve uma contradição, oportunamente nos lembra Negri, o próprio Marx não era um proletário e mesmo assim escreveu em defesa do proletariado. Essa não determinação do pensamento político com a classe à qual pertence o teórico é analisada pelo contextualismo social ao não reduzir a teoria

política a mera expressão ideológica, separando quais são seus aspectos propriamente ideológicos ou propagandistas.

Negri acredita que o Estado vislumbrado por Espinosa é governado pela multidão por meio das reivindicações sociais e da hegemonia das forças produtivas; constituída e movida pelos “antagonismos dos sujeitos”, sendo a melhor, a multidão que se fundamenta no “direito de resistência” e na oposição ao poder do Estado. É então que o pensamento político de Espinosa adquire caráter revolucionário (é importante destacar que Espinosa não concebia a plebe unicamente pelos vícios que lhes atribuíam as classes dominantes) e o político fundamenta-se de acordo com as relações sociais produtivas, “destruição de toda autonomia do político e a afirmação da hegemonia e da autonomia das necessidades coletivas das massas: nisto consiste a extraordinária modernidade spinozista da constituição política do real” (NEGRI, 1983, p. 259). O processo intelectual de Espinosa foi, em grande medida, condicionado pelas lutas políticas do seu tempo, afinal, a filosofia é capaz de expressar as decisões de um teórico sobre uma determinada realidade social (posição muito próxima do contextualismo social, todavia, a diferença reside no diagnóstico da realidade social); a “escolha política baseia, condiciona e faz avançar o projeto metafísico”. No sentido atribuído por Negri, o pensamento político de Espinosa torna-se uma teoria das massas, correspondendo, no plano teológico-político na negação da superstição e transcendência do poder político, e no plano filosófico-político, Espinosa não se reduz às correntes mestras de sua época, ao racionalismo e ao empirismo (parece que Negri aplica a negação do poder teológico-político em Espinosa a qualquer outra instituição política transcendental a partir de seus pressupostos esboçados na ética) (NEGRI, 1993, p. 173).

Pensamento político, que para Negri, compunha-se de uma “mistura de racionalismo teológico refinado, vasta adesão popular e amplo debate”, fundindo o humanismo popular com o calvinismo, desenrolando uma política republicana que não conseguiu acompanhar o desenvolvimento da revolução social e econômica dos outros países europeus; porque a Holanda constituía-se de estruturas hierarquizadas e experiências institucionais ainda sob a forma política da Idade Média tardia, na qual, a distribuição do poder baseava-se nas relações de força. Desses elementos feudais surgiram denominações que caracterizavam a Holanda como “república oligárquica” ou “monarquia bonapartista”, no entanto, tais constatações parecem “excêntricas” e

“inadequadas” para Negri, pois, a Holanda não tinha um conjunto formal de regras, e sofria uma dinâmica institucional própria de um desenvolvimento revolucionário (Negri quer dizer que as forças produtivas e as relações de produção não incidiam sobre suas relações políticas). Mas, a burguesia visava “destruir a contradição e o antagonismo de que se alimenta”, por isso, por volta de 1660, a Holanda, assim como outras economias europeias, inicia um ciclo econômico descendente até 1680, com isso, uma recessão econômica, em que, “a exigência burguesa da apropriação necessita, para se desenvolver, e até para se estabilizar de uma relação de sujeição. Tudo ocorre na ideologia: simulação da relação política que é historicamente vivida como crise do desenvolvimento revolucionário que precede” (NEGRI, 1993, pp. 44-45).

Para entender esse raciocínio, Negri (1993) sugere, que deixemos de pensar o Estado burguês e capitalista em termos de sua gênese, crises e dissoluções. Para superarmos essa visão hegemônica do Estado burguês necessitamos de novas alternativas subjetivas e teóricas, assim, expandiríamos a dimensão “burguesa superestrutural” ou de suas bases “propriamente capitalistas e estruturais”, pois, historicamente, a burguesia mistificou os problemas políticos e sociais, principalmente, por meio do pensamento liberal-democrático. Disso, a teoria política de Espinosa “suportaria” (Negri não quer dizer que a teoria espinosana poderia abrir novos caminhos para pensar a política) uma nova forma de governo em que quaisquer soluções jurídicas ou idealistas são insuficientes. A defesa republicana de Espinosa requeria uma transformação radical no modo como se entendia o mundo no século XVII, concepção que amparava o regime monárquico sob a tutela de uma legitimidade popular fanática, supersticiosa e finalista, de origem escolástica calvinista. É inserida nesta visão de mundo que Negri concebe o pensamento político e Espinosa como anômalo, subversivo e revolucionário e é, a partir disso que ele identifica o caráter anômalo do discurso de Espinosa em relação aos acontecimentos que o cercavam. Contudo as consequências metafísicas e públicas do pensamento político de Espinosa tenham sido resultado da crise cultural e política dos Países Baixos: a restauração da Casa dos Orange em 1672 e o assassinato dos irmãos De Witt tiveram um importante papel na reflexão de Espinosa sobre a inerência das lutas religiosas à política, Negri aponta que estes mesmos acontecimentos fizeram com que Espinosa mudasse seu pensamento em busca de um processo de maturação que deixou de ser

“contemplativo” para ser “ativo”. Ao passo que os acontecimentos políticos da Europa regrediam para o regime monárquico, a filosofia de Espinosa ultrapassava as barreiras da “acumulação primitiva” institucionalizando a revolução humanista.

Entretanto, não é somente do contexto histórico que Negri fundamenta o Espinosa revolucionário e subversivo, mas de uma síntese de todas as suas obras, desde a interpretação de seu pensamento político relacionado ao contexto holandês à Marx (que não assumiu nenhuma influência de Espinosa); Deleuze (esse sim assumiu deliberadamente); e Foucault (que não tem nada a ver com essa estória de Espinosa) na tentativa de explicar a conjuntura sociopolítica contemporânea, sobretudo, para projetar alternativas democráticas e emancipatórias. Antes de iniciar tal empreendimento, Negri (1993, pp. 26-27) alerta que, se por “prudência” e/ou “preguiça”, “não tiver êxito com o futuro”, ele pelo menos tentou “uma forma às avessas de leitura do passado colocando Spinoza diante nossos olhos”, permitindo “localizar os elementos passíveis de comporem juntos, a definição de uma fenomenologia da prática revolucionária constitutiva do futuro”.

1.1.1 SUBVERSÃO EM ESPINOSA

Se analisarmos as teorias da soberania elaboradas por Thomas Hobbes no seu *Leviatã*; John Locke nos seus *Dois Tratados sobre o Governo*; e, Jean Jacques Rousseau no seu *Contrato Social*; para ficarmos apenas nos principais autores e obras clássicas consultados pelos cientistas políticos, não fizeram mais do que justificar e fundamentar a obediência. De acordo com Negri, o jusnaturalismo e o contratualismo trataram de fixar a legitimidade do poder de modo a embasar teoricamente a soberania, e assim, fundamentar a obediência e ocultar o problema da dominação e da sujeição. Diante disso, não nos surpreendia que a interpretação feita por Negri da teoria política de Espinosa estivesse ausente dos currículos de Ciência Política enquanto que os contratualistas estão presentes. O século XVII, somado às teorias contratualistas de Estado, marcou-se pelo entendimento entre o desenvolvimento capitalista e o Estado, o que segundo Negri, proporcionou às classes burguesas independência e autonomia. Nesse sentido, o pensamento político de Espinosa desmistifica a ideia de que é o Estado que cria a sociedade civil – ficção

burguesa para mascarar sua dominação – pois, para Espinosa, defende Negri, é a multidão que cria e sustenta o Estado (HELANSKI e SILVA, 2014 d).

De acordo com Negri (2000, p. 37), o TP¹⁰ é uma obra que funda, teoricamente, o pensamento democrático moderno na Europa (Negri alerta para a importância desta afirmação, já que exclui as influências da democracia antiga greco-latina do pensamento democrático moderno). A ideia de democracia, principalmente, o conceito de *multitudo*,¹¹ abrange a universalidade humana, algo que não existia na antiguidade, na qual, a liberdade era um atributo pertencente unicamente aos cidadãos da *polis*,¹² distinguindo Espinosa dos demais pensamento democráticos da sua época, que concebiam a democracia como abstração e alienação do direito natural. A política de Espinosa é revolucionária na medida em que conjuga o conceito de democracia com o de jusnaturalismo, resolvendo a grande problemática da sociedade de massas: em que os indivíduos são iguais do ponto de vista do direito, mas desiguais do ponto de vista do poder, para a partir de um projeto democrático que se adequasse as alternativas apresentadas pelas formas de Estado históricas, ao mesmo tempo, em que está além do debate de transição característico do século XVII entre a burguesia

¹⁰ *Tratado Político* (1677).

¹¹ No livro Spinoza subversivo (2000), Negri usa o termo *multitudo*, por isso, mantemos o uso original do termo para explicar a tese de Negri neste livro. Segundo Negri, o termo *multitudo* aparece seis vezes no TTP, significando mais um conceito sociológico do que político, em que, Espinosa assimila *multitudo* à história do povo hebreu com a teocracia. Já no TP, Espinosa fala da *multitudo* (Negri cita um trecho do TP cujo uso de Espinosa é do termo *multitudinis* e não *multitudo*, o que indica que ele entende os dois termos como equivalentes) como um limite a razão política, na medida em que o poder se adapta a potência da *multitudo*. Portanto, a *multitudo* aludida por Negri é um sujeito jurídico, uma imputação necessária do social e uma hipótese de unidade da política, ao mesmo tempo, que não deixa de ser um conjunto de singularidades (a unidade do político confunde-se com a singularidade da multiplicidade dos sujeitos). Em resumo, a *multitudo* referida por Negri só existe quando os indivíduos empregam suas potências para constituir o campo político. Balibar analisa o uso do termo *multitudo* em Espinosa e conclui que no TTP é a primeira vez que Espinosa usa o termo *multitudo* estabelecendo uma conexão com *plebs* (conotação sociopolítica: massa do povo em oposição aos governantes) e *vulgus* (multidão ignorante), aparentemente, todos estes termos denotam um aspecto negativo, destruidor, antagônico ou violento em oposição ao *populus*. A *multitudo*, na prática, representa uma unidade estratégica entre o *vulgus* e a plebe, caracterizando o que Balibar acredita equivaler a um movimento de massas. Etienne Balibar, “Últimi Barbarorum Espinoza: o temor das massas”, *Discursos*, Rev. Depto. Fil. USP, S. Paulo, ed. 18, pp. 7-35, 1990.

¹² Apesar da maior parte da população grega ter consistido de escravos, que não eram considerados homens, muito menos cidadãos, Ellen Wood (2011, pp. 155-177) resgata a importância do trabalho livre e o *status* de liberdade jurídica e política implícita que conferia ao cidadão camponês a liberação de várias formas de exploração e coação direta dos grandes proprietários de terra e do Estado, relação única e central da *polis* grega entre as classes apropriadoras e as classes produtoras e em muitos sentidos essa liberdade era muito mais substantiva do que as liberdades formais universais das democracias modernas.

cidadã e o poder medieval. O que leva Negri a concluir que o uma obra do “porvir” e um manifesto do pensamento democrático do futuro TP. Diante da inquietude que o inacabado capítulo sobre a democracia (tendo somente quatro parágrafos) causa nos leitores, principalmente, o último parágrafo que trata das regras de “exclusão” do governo democrático, no qual Espinosa exclui deliberadamente as mulheres, os estrangeiros e os criminosos, Negri (2000) explica que tirou suas conclusões de que o TP funda a teoria democrática moderna e porque considera as demais obras de Espinosa, especialmente, em como Espinosa define a democracia no TT-P,¹³ e busca o conceito de democracia a partir da metafísica de Espinosa.

Negri (2000, pp. 39-40), mostra como o TP entra de forma paradoxal na história do pensamento político, sobretudo, porque Espinosa morreu antes de finalizá-lo, deixando inacabada, justamente, a parte em que tratava do governo democrático. O fato de Espinosa não ter desenvolvido por completo sua teoria democrática não impede Negri de atribuir ao TP a fundação do pensamento democrático moderno, no entanto, ele é cômico das dificuldades que esta proposição acarreta. Primeiro, aparentemente, o TP pleiteia justificar filosoficamente a oligarquia e a monarquia fazendo com que a democracia seja excluída não por acidente, mas por um processo lógico. Por se tratar de uma obra póstuma, os editores do TP aproveitaram o contexto dos Países Baixos para fomentar o regime oligárquico e a restauração da família de Orange no poder, inovando as tradicionais formas de governo monárquicas. A segunda contradição, é que grande parte do pensamento político de Espinosa manteve-se insensível aos acontecimentos políticos que o cercavam. Acontece que, com a publicação anônima do TT-P em latim (uma forma que Espinosa encontrou para restringir a circulação de seu livro a fim de evitar as consequências políticas nocivas de suas ideias) foi considerada imediatamente uma obra maldita, nesta, Espinosa expõe ideias claramente republicanas, radicais e de um genuíno materialismo. Apesar de todas as precauções tomadas por Espinosa, as críticas metafísicas e políticas ao TT-P o afetaram profundamente. Daí que Negri acredita ser possível que Espinosa tenha se sentindo física e juridicamente em uma situação perigosa e quisesse retificar seu projeto democrático, o que pode indicar que o TP é uma obra de retificação condensando a contradição republicana e democrática do Tratado Teológico-

¹³ *Tratado Teológico-político* (1670).

político. Negri recorda um outro acontecimento de suma importância para o pensamento político de Espinosa: o episódio na qual os irmãos de Witt foram assassinados pelos partidários dos Orange, e Espinosa ao saber do terrível acontecimento, queria levar à público um folheto de indignação alegando esse ato como o *ultimi barbarorum*. Esses episódios presenciados e vivenciados por Espinosa alteraram significativamente os rumos de sua filosofia, por isso, Negri diz ser impossível entender seu pensamento político sem que se considere as suas obras em conjunto.

Na interpretação de Negri, o TT-P e a *Ética* de Espinosa desenvolveram elementos imanentistas, neoplatônicos e renascentistas, presentes desde a produção estritamente metafísica no *Breve Tratado* e no *Tratado da Correção do Intelecto*, que Negri (2000, pp. 40-41) acredita objetivar passar de uma ética construída sobre bases panteístas para uma ética política. As primeiras obras de Espinosa, focadas na relação natureza-divindade e homem-sociedade, impedem Espinosa de desenvolver a atividade política concreta, mas é na *Ética* e no TT-P que Espinosa rompe com a tradição panteísta e inicia uma dialética positiva do mundo (ação), voltada para a produção e a ampliação do horizonte material, em que, a liberdade dos indivíduos se define como potência constitutiva. O conceito de potência é uma figura geral do ser (ontológica) que sustenta a concepção do *conatus* (perseveração na existência) como pulsão que todo ser humano têm para a produção de si mesmo e do mundo; que se expressa pela *cupiditas* (desejos), constituindo o mundo das paixões e das relações históricas. Todo esse processo se desdobra no plano metafísico, entretanto, sob a complexidade metafísica de Espinosa, Negri encontra uma tendência radical para o horizonte humano, ético e político. E é, portanto, no TP que Espinosa conclui seu processo metafísico. Por um lado, o TP é uma inovação valiosa para o desenvolvimento metafísico europeu, por outro, representa a história da burguesia (fase embrionária do Estado moderno, na qual, a metafísica definiu os instrumentos e as categorias do pensamento político). Em suma, a política moderna, na época de ascensão da burguesia, é metafísica, por conseguinte, o TP de Espinosa nos mostra as teses metodológicas características deste processo histórico, postulando uma nova política pela metafísica materialista.

A reflexão materialista de Espinosa, segundo Negri (2000, p. 42), baseia-se na utopia humanista da liberdade como princípio de constituição radical do campo político e sustenta um princípio constitutivo das relações de produção que diante das crises do século XVII propõe-se hegemônica. Deste modo, o TP tem um duplo caminho: 1) metafísico porque parte dos princípios humanistas e do misticismo panteísta, e, 2) político porque define a liberdade como potência de todos os sujeitos; é, aqui, portanto, que o TP se assume enquanto pensamento democrático. Negri acredita que o inacabado capítulo sobre a democracia não afeta a tese central de Espinosa, pelo contrário, ao pressupor uma metafísica materialista rechaça com a alienação do direito à vida e à livre expressão deste direito, é também *antidialética*, no sentido de colocar-se e projetar-se fora do pensamento político da burguesia e de suas relações materiais. A teoria democrática de Espinosa representa uma conclusão sistemática de sua metafísica no TP, não é uma democracia que mistifica as relações de produção e legitima as relações políticas existentes, mas um poder coletivo das potências individuais que constrói as relações políticas concretas. A potência dos indivíduos também forma o mundo social e político, não sendo necessário alinhar essas potências para construir o coletivo, pois o coletivo e o Estado se formam sobre o desenvolvimento destas potências, assim, a democracia é, acima de tudo, a fundação do político.

Embora a autonomia do político só possa ser construída pela autonomia do sujeito coletivo, Negri (2000, pp. 43-45), salienta que a metafísica que abre o TP fala sobre a diferença entre poder (capacidade de produzir coisas) e potência (a força de produzir coisas) – tema central da *Ética* que se completa no TP quando Espinosa diz que só a potência coletiva dos indivíduos pode fundar o poder. Um poder que é entendido enquanto produto do processo de constituição da potência da *multitudo*. No capítulo II do TP, Espinosa afirma que a potência pelas quais existem e atuam as coisas naturais é a mesma potência de Deus, portanto, um direito natural. Deus têm direito a tudo, e o direito seu direito não é outra coisa que não a sua potência, absolutamente livre, cada coisa natural têm, por natureza, tanto direito quanto potência para existir e atuar. Daí que o direito natural para Espinosa se define como expressão da potência e construção da liberdade. No plano metafísico, a potência era *conatus* (perseveração na existência) e *cupiditas* (desejos), no plano político, é *jus naturale* (direito natural). Na política, isto significa, que quando duas pessoas

acordam mutuamente com suas forças têm mais potência juntas, conseqüentemente, mais direito sobre a natureza que cada um por si só, portanto, quanto maior o número de pessoas que entram em acordo, mais direito tem unidas. Daí que o direito natural dos indivíduos se torna também um direito público; uma espécie de “física social” que ultrapassa a lógica burguesa do contrato social ainda vista no TT-P. A *multitudo* é uma potência constitutiva, sendo o direito público a justiça da *multitudo*, na medida em que os indivíduos superam os antagonismos e organizam a liberdade sob forma coletiva. Nos termos do direito contemporâneo, este é o marco do Estado constitucional e do positivismo jurídico, no qual, o direito público distingue o justo do injusto e o legal do ilegal. Porém, o direito contemporâneo pressupõe para a legitimidade deste direito a alienação do direito natural, a construção transcendente do poder político e a separação dos poderes. Em Espinosa, a centralidade do Estado e a soberania não são pressupostos do ordenamento constitucional, nem separados do processo de legitimação, quer dizer, os limites do poder não derivam de valores estranhos à potência, mas derivam de um processo contínuo de legitimação através da *multitudo* – inalienável e cuja potência expressasse coletivamente determinando a legitimidade do poder político.

Negri (2000, pp. 46-47) destaca que nos capítulos III e IV do TP, Espinosa retoma as teses centrais do jusnaturalismo e do Estado absolutista moderno, afirmando ser necessário liberar-se da ilusão de que o direito natural concede um poder ilimitado ao soberano. Sendo o direito do Estado o mesmo que a potência natural, o que determinaria o poder é a *multitudo*, mas nada impede que se conserve a capacidade de julgar e de interpretar a lei conforme a razão. A soberania e o poder se encerram na *multitudo* e nos processos de constituição do Estado pelos indivíduos, por isso, a soberania e o poder do Estado vão até aonde a potência da *multitudo* organizada alcança. No capítulo IV, Espinosa mostra o caráter absoluto e ao mesmo tempo relativo da soberania – necessidade funcional de impor limites ao poder. Esta contradição revolucionária concede um caráter ilimitado ao poder do Estado somente quando o Estado é limitado e condicionado pela potência coletiva. A paz, a segurança e a liberdade provêm da unidade contínua do exercício do poder e do processo de formação da legitimidade oriunda da democracia. O capítulo V encerra a primeira parte do TP com a fundação metafísica e metodológica do seu projeto teórico: a ideia de melhor Estado. A partir dos movimentos de formação dos “desejos” voltados para a organização coletiva, o Estado constitui-se e forma articulações entre “potência” e

“poder”, de modo que, o melhor Estado é aquele que expande o máximo possível as liberdades individuais, não podendo, portanto, desviar-se dos processos concretos da organização da *multitudo*. Os capítulos I ao V (primeira parte do TP), desenvolvem uma concepção de Estado que nega radicalmente a transcendência do poder político presente nas teorias contratualistas e funda uma concepção do político como função subordinada a potência da *multitudo*; uma concepção de organização constitucional que se vê agitada pelos antagonismos dos sujeitos; opondo-se à hegemonia política e reivindicando a autonomia dos sujeitos contra a autonomia do político e, postulando a política enquanto práxis humana constitutiva. Esta é, para Negri, a extraordinária modernidade do pensamento de Espinosa: a constituição política do real (quando Negri fala de constituição do real quer dizer a constituição direta e imediata da política de Espinosa em contraste com a teoria do contrato social que é abstração, transcendência e alienação do poder político).

Os cinco capítulos seguintes do TP, VI, VII, VIII, IX e X, dedicam-se a análise dos governos monárquico e aristocrático, porém, é interrompido no capítulo XI com o começo da democracia. Para Negri (2000, pp. 47-78), esta segunda parte sobre as formas de governo também está incompleta, o que se pode constatar dos capítulos VI-X, no entanto, estas imperfeições não impedem de compreender o esforço de Espinosa em assimilar seu pensamento com a realidade e o enfretamento político dos Países Baixos em 1670. A linha mestra dos capítulos VI e VII discute o desenvolvimento constitutivo da *multitudo*, que devido ao medo e a solidão que se os encontram os indivíduos no estado de natureza (uma das teses do TT-P), buscam a segurança e a sociabilidade da *multitudo* para suprimir esse medo. Coisa que a experiência, argumenta Espinosa, tem demonstrado que a paz e a concórdia são mais duradouras se todo o poder é entregue a um só. Uma vez que Espinosa adverte que o processo constitutivo é contrário a monarquia, empreende um esforço sistemático para amenizar esta contradição: se no TT-P a monarquia é excluída, no TP assume uma forma moderada; uma relação segura entre o poder monárquico e os alienáveis direitos dos cidadãos, entre o exercício do poder de representação e o consenso. Primeiro, Espinosa nega o caráter absoluto da monarquia, depois, inclui uma moderação ao poder monárquico, e por fim, articula o poder monárquico em relação a constituição dos poderes da *multitudo*.

Quando Espinosa trata da forma de governo aristocrática, nos capítulos VIII, IX e X, segundo Negri (2000, pp. 49-50), ele reafirma que se existe um Estado absoluto é aquele integrado pela *multitudo*, e se o governo não é absoluto (exercido por uma parte: oligarquia aristocrática), gera um contínuo antagonismo entre o governo e sociedade (chegando a dizer que é melhor se constituído o mais próximo possível do poder absoluto). O que significa que o governo aristocrático estaria ainda mais obrigado que o monárquico a respeitar o consenso da sociedade e a estabelecer formas de seleção dos governantes e a constituição e o funcionamento dos conselhos, de modo que se caracterizem cada vez mais pelo governo absoluto. Quanto a democracia, Negri acredita que não adianta fazer suposições, senão expor os limites da segunda parte do TP. O pensamento político de Espinosa se revela como uma aplicação de sua metafísica, e a incompletude do TP não é casual e nem estrutural, além disso, a incompleta teoria democrática não impede de caracterizar sua obra como democrática. Ao contrário de Ellen Wood (2011), que diz que não é porquê Espinosa repete várias vezes a palavra democracia que signifique ou que devamos acreditar que sua teoria é democrática.

Para Negri, Espinosa apresenta pela primeira vez a teoria do poder absoluto da democracia nos capítulos XVI-XX do TT-P a partir da crítica à superstição, como consequência do direito natural que pertence a todos os indivíduos e como expressão de suas próprias potências inalienáveis; enquanto comunidade de homens livres onde o medo é eliminado para construir uma liberdade superior. Nesse sentido, o TT-P não é só uma premissa para o TP, como parece completar o que lhe falta: a forma do governo democrático. Apesar das contradições evidentes, Negri acredita que há uma coerência no trabalho teórico de Espinosa no sentido de uma construção política democrática (se assim podemos dizer, a ideia aparentemente mais absurda pareceria coerente). Considerando a totalidade de seu pensamento metafísico, o valor do TP para a história do pensamento político nos finais do século XVII é o de um livro maldito. Mas, o que importa para Negri é, a identificação de seu trabalho na formação e triunfo do Estado burguês; o fato de que ele vê no trabalho de Espinosa uma obra de desmistificação e indicação de uma alternativa revolucionária a partir condições produtivas e políticas dos Países Baixos, que permitiram Espinosa equilibrar o pensamento reformador progressista, pensamento hegemônico na metade do século XVII em todas as grandes nações europeias, com o absolutismo da França e da

Inglaterra; com o reforço das estruturas centrais do Estado espanhol; com a destruição das liberdades comunais da Itália e a catástrofe alemã na guerra dos Trinta Anos. Nos Países Baixos, por volta de 1670, quando Espinosa escrevia o *TP*, havia tentativas de reconstrução do Estado absolutista, o que poderia ter esgotado Espinosa e o levado a concordar com o restante do pensamento político europeu sobre a inevitabilidade do Estado absolutista.

Todavia, Espinosa se recusa a aceitar a vitória do jusnaturalismo e dos seus princípios fundamentais, individualistas e contratuais, para ele, os homens são donos de si mesmos, por isso, não podem ter seu poder alienado ou transcendido. Dessa maneira, Espinosa representa um escândalo na tradição do pensamento ocidental, “que nunca foi capaz de separar a formação da sociedade de sua determinação hierárquica, assim como a legitimidade de suas regras transcendententes”, de tal forma, que só encontraremos algo semelhante a Espinosa novamente com Marx e seu materialismo ateu. Negri assimila Espinosa, Maquiavel e Marx, a via “maldita” da metafísica política, os quais acredita representarem a “única corrente do pensamento político moderno de liberdade que tem conhecido as eras moderna e contemporânea (NEGRI, 2000, p. 53, tradução nossa).

A maioria dos intérpretes de Espinosa, analisa Negri (2000, pp. 56-57), fizeram a leitura dos quatro parágrafos sobre a democracia do *TP* como uma remissão acerca de tudo o que foi dito sobre a democracia no *TT-P*. Considerando a desmistificação da história sagrada do *TT-P*, a democracia é entendida, por estes intérpretes, como um conceito ético-político livre de quaisquer tipos de poder político transcendente; conseqüentemente legalista, porque se trataria de uma acumulação positiva e progressiva das regras do consenso, da participação e da Exclusão – segunda geração de intérpretes Espinosanos, entre eles, Etienne Balibar. A primeira geração de intérpretes espinosanos do século XX atentam para a sacralidade e a secularização humanista do conceito de democracia. Negri destaca à interpretação de Leo Strauss, que segundo ele, tem um pouco das duas gerações. Negri menciona Strauss no texto e em uma enorme nota de rodapé, na qual, diz que a primeira geração de intérpretes considera Espinosa o pai do liberalismo, sendo a democracia de Espinosa produto e imagem de uma forma específica de aliança religiosa e associação civil, entre teocracia e militância hebraica. Negri diz não poder deixar de mencionar a importância da contribuição de Strauss, mas não deixa de notar que apesar de um leitor tão

inteligente que é Strauss, é ao mesmo tempo, um mestre reacionário, porém, capaz de explicar como ninguém o materialismo do pensamento político espinosano.

A secularização de democracia tal como concebe Strauss é um tanto quanto equivocada segundo Negri, apesar de parecer evidente que as teorias políticas de origem protestantes façam da secularização um tema evidente em seus programas políticos, não seria correto transformar em uma função hermenêutica este inequívoco acontecimento histórico. Porque para Negri, não há continuidade das temáticas ideológicas, sobretudo se religiosas, que não se subordinem a realidade, aos acontecimentos políticos e as relações de forças que determinam um tempo histórico. Daí que a insistência da literatura filosófica contemporânea, adverte Negri, em manter pretensa continuidade se deve ao fato de esta também ser um conteúdo ideológico, a qual acha que a secularização não é tanto a laicização do tema religiosa, como uma permanência jusnaturalista da temática religiosa. Isto é tudo que Negri diz sobre Strauss, preferindo deter-se na análise da segunda geração, porque, diferente do que pensa a primeira geração, o TT-P representa um ponto médio do desenvolvimento metafísico de Espinosa e o TP representa um projeto concreto de uma ação política, ou a constituição do real como fala Negri, constituindo fases distintas do pensamento de Espinosa.

Embora Negri considere todas obras de Espinosa para definir o conceito de democracia, ele diz não ser possível definir a democracia extrapolando a visão democrática do TT-P, pois o TP enfatiza as distinções entre as formas de governo, assim como, é onde Espinosa rompe definitivamente com a noção contratualista presente no TT-P, diante disso, Negri diz ser mais plausível destacar as diferenças entre os tratados ao invés de suas semelhanças. A diferença conceitual e semântica entre os dois tratados permite verificar uma definição original de democracia, “historicamente situada, conceitualmente conclusiva e metafisicamente estruturada no âmbito da problemática do TP” (NEGRI, 2000, p. 59). Porém, a democracia de Espinosa é absoluta, no sentido metafísico como construção ontológica da potência coletiva em distinção dos elementos mediadores e transcendentais da teoria contratual (os termos “absoluto” e “potência” significam a mesma coisa para Espinosa segundo Negri), quer dizer, a democracia é absoluta porque tanto a titularidade quanto o exercício do poder são originariamente associados. Daí que a “democracia é a mais

alta expressão da sociedade, porque é a forma mais ampla em que a sociedade natural pode se expressar enquanto sociedade política" (NEGRI, 2000, p. 69).

Em suma, a democracia de Espinosa é absoluta para Negri porque não há alienação do poder e é a forma de governo onde todas as pessoas tem uma ampla liberdade. O conceito *multitudo* fundamenta a teoria democrática de Espinosa porque permite integrar toda a sociedade na política resguardando os valores de liberdade de cada pessoa. A tese de Negri é que a democracia de Espinosa deve ser concebida como uma prática social das singularidades de cada pessoa que se encontram e se entrelaçam de forma recíproca no processo de movimento das massas. Por isso, Negri fala em constituição dinâmica e contínua da potência de cada pessoa como fundador do político e da democracia em Espinosa.

1.1.2 O PROJETO POLÍTICO-FILOSÓFICO MULTIDÃO DE ANTONIO NEGRI E MICHAEL HARDT

É possível que o encantamento propulsor do projeto político multidão de Negri e Hardt, assim como, nossa primeira impressão da teoria política de Espinosa, seja vista a partir da interpretação de Deleuze. Acreditávamos, que valeria o esforço de “pagar um copeque em algum sebo pela *Ética* de Espinosa.... Bastaria ler algumas páginas para que a magia acontecesse, tal como ocorreu como o *homem de Kiev* de Bernard Malamud, citado por Deleuze: ‘[...] 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 feiticeira. Eu não era mais o mesmo homem’ ” (apud HELANSKI e SILVA, 2014d, p. 144).

A interpretação mais imediata que Negri atestou do *TP* deriva da ideia de que a *multidão* é de meter medo a menos que esteja com medo, ideia que Negri considera politicamente perigosa e subversiva, que aparece no Escólio da Proposição 54, da Parte IV da *Ética* de Espinosa.¹⁴ O caso é que a teoria política de Espinosa salienta

¹⁴ “Escólio: Como os homens raramente vivem sob o ditame da razão, esses dois afetos, quer dizer, a humildade e o arrependimento, assim como a esperança e o medo, trazem mais vantagens que desvantagens. Portanto, se pecar for inevitável, é preferível que se peque por esse lado. Com efeito, se os homens de ânimo impotente fossem, todos, igualmente soberbos, se não se envergonhassem de nada, nem tivessem medo de coisa alguma, como poderiam ser unidos e estreitados por quaisquer

o tempo todo que o poder político jamais deixa de pertencer à multidão, embora este sujeito político difícil de delimitar nem sempre reconheça essa atribuição inalienável. Mesmo quando explica o funcionamento da monarquia, que de acordo com as teorias clássicas sobre as formas de governo, corresponde à concentração do poder nas mãos do monarca, ou ao governo de *um*, Espinosa conclui, na seção 31, do capítulo VII, do inacabado *TP* que “o povo pode conservar sob um rei uma ampla liberdade, desde que o poder do rei tenha por medida o próprio poder do povo e não tenha outra proteção senão o povo” (ESPINOSA, 1973, p. 347).

À primeira vista, e contrariando uma ideia propagada pelos filões da academia, Negri e Hardt assimilam teorias consideradas historicamente incompatíveis, inclusive pelos próprios criadores das mesmas. Já Ellen Wood (2012) acredita que Negri e Hardt cometeram um desvario.

O projeto político de Negri desdobra-se, efetivamente, em parceria com Hardt, nos livros *Império* (2000) e *Multidão* (2009), nos quais, analisam como surge uma nova forma de soberania global e um novo sujeito político capaz de resistir ao poder policial e ao controle social do império.¹⁵ Algo inusitado no pensamento dos autores é o papel dos pobres no sujeito político que eles conceituam como multidão: capazes de conduzir uma luta real contra o império. Consequentemente, teríamos que repensar as categorias pelas quais normalmente se pensa a ação política, como os conceitos de classe ou povo. Este novo sujeito político multidão, representa, no projeto político negrihardiano, uma possibilidade real de manter e valorizar a singularidade de cada ser humano, sem desconsiderar a possível e necessária ação política comum da multidão.

vínculos? *O vulgo, se não tem medo, é algo a ser temido. Não é de admirar, por isso, que os profetas, que visavam não a utilidade de uns poucos, mas a utilidade comum, tenham recomendado tanto a humildade, o arrependimento e a reverência. Na verdade, os que estão tomados desses afetos poder ser muito mais facilmente conduzidos que os demais a viver, finalmente, sob a condução da razão, isto é, a serem livres e a desfrutarem de uma vida de beatitude*” (ESPINOSA, 2013, IV, 54, p. 327, grifos nossos).

¹⁵ Analisamos o conceito “império” de Negri e Hardt no artigo “Duas perspectivas pós- marxistas do poder do Estado sob o império: Ellen Meiksins Wood versus a parceria Michael Hardt e Antonio Negri” (HELANSKI e SILVA, 2014c). Em resumo, os autores afirmam que o império é um conceito que postula um regime que abarca a totalidade do espaço e governa o mundo civilizado, um conceito que não se apresenta como um regime histórico, resultado de conquistas, mas que suspende a história determinando o estado das coisas existentes; comanda e funciona em todos os registros de ordem social, não administra somente um determinando território e sua população como também cria o mundo em que habitam; regula as interações humanas e rege diretamente a natureza humana; tem como objetivo governar a vida social como um todo; assim, o império se apresenta como uma união vantajosa entre o poder econômico e político.

Apenas na multidão cada um poderia manter-se diferente e singular enquanto luta pelo que é comum: o desejo de governar e não ser governado (democracia) e de trabalhar e viver sem ser explorado, subordinado e controlado pelo império. Este raciocínio fundamenta-se na ideia de que o império só poderia ser combatido por um sujeito político tão inclusivo e abrangente quanto o seu alcance, a multidão. A partir desta constatação, Negri e Hardt publicam *Multidão* (2004), no qual, analisam como é que este novo sujeito político multidão configura-se materialmente pelas novas relações de trabalho e pelas novas formas de luta e resistência ao poder do império – conceito que também explica o modo como entendem a nova soberania internacional no capitalismo globalizado.

A multidão negrihardiana têm dois sentidos. 1) multidão *ontológica*: do ponto de vista da “eternidade”, que, como explicava Espinosa, poderia, ‘através da razão e das paixões, na complexa interação das forças históricas’ criar ‘uma liberdade que ele chama de absoluta’”, visto que, historicamente, os seres humanos parecem ter recusado a autoridade e o comando, manifestando suas singularidades por meio de revoltas e revoluções em prol da liberdade. Por isso, a liberdade impõe a superação de obstáculos e limites, isto é, exige constante e imediata ação, nesse sentido, a multidão sempre teria de agir no presente. 2) a multidão *histórica*: multidão que ainda poderia vir a ser, ou seja, Hardt e Negri tentam sistematizar as condições sociais – culturais, jurídicas, econômicas e políticas – que poderiam tornar possível essa multidão que só existiria por meio de um projeto político (HELANSKI e SILVA, 2014a).

A multidão é então para esses autores uma “noção alternativa de *sujeito político*, localizada no interior do *Império* capitalista: é múltipla, composta por inúmeras diferenças internas de maneira que não se pode encontrar uma *identidade* comum, pois ela se compõe da multiplicidade de todas as *diferenças singulares*”. Assim como, “é diferente da noção de *povo*, concepção unitária, una; e da noção de *população*, que abrange amplas diferenças, mas acaba reduzindo a composição interna de suas diferenças em um único grupo; e, também da *massa*, composta de vários tipos de sujeitos não-identificáveis essencialmente indiferentes” (HELANSKI e SILVA, 2014a).

Nesse sentido, “o desafio da multidão é fazer com que a multiplicidade social se comunique e que sua ação seja comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferenciada”. Daí que a “produção *biopolítica*, produção social, econômica, cultural e política, da multidão (alusão à teoria de Foucault) fornece o

reconhecimento do que é comum e o que pode gerar uma ação política comum”. Compor-se-iam, dessa maneira, diversas “formas e configurações de produção social diferentes, conectados constantemente, alterados e modificados pela sociedade em rede”. O que todos têm em comum é o *desejo* (conceito de Deleuze) de sobreviver, de viver melhor, e é por meio do *trabalho* (conceito de Marx) que a multidão busca alternativas. “Esse trabalho é caracterizado pelos efeitos da globalização e do império: imaterial, móvel, flexível e precário” (HELANSKI e SILVA, 2014a).

A identificação da guerra por Negri e Hardt enquanto uma condição global suspende a democracia, tornando-se não mais uma exceção, mas uma regra permanente e absoluta, em grande medida, por causa dos avanços tecnológicos das armas, é também ontológica porque atinge diretamente a estrutura da vida colocando o mundo todo constantemente em risco. Nesse sentido, o sujeito multidão teria uma função ética a cumprir: resistir ao poder do império por meio de lutas, revoltas e revoluções, meios pelas quais atingir-se-iam a tão desejada democracia, democracia que pressupõe a paz e a tolerância das diversidades humanas. Esta nova forma de guerra também sugeriria a mudança de paradigma de uma “política de defesa” para uma “política de segurança”, que exige que o ambiente seja constantemente condicionado por meio de ações militares e policiais. Tendo em vista as “políticas de segurança”, o mundo só seria seguro se a ordem mantida fosse condicionada por meio de estratégias de guerra global. Como é o caso da segurança: forma de *biopoder* porque transforma a vida social, e as pessoas são afetadas diretamente pelo condicionamento imposto pelas leis e pela ação policial. A guerra, ao atingir essas dimensões, ao invés de *estado de exceção* passaria ao “estado normal das coisas”, uma vez que não consistiria em uma ameaça à estrutura de poder, pelo contrário, tornar-se-ia uma espécie de força ativa capaz de criar e reforçar constantemente a ordem global capitalista (HELANSKI e SILVA, 2014a).

Essas mudanças também afetam, segundo Negri e Hardt, o sistema de produção e reprodução econômico, que se caracteriza, predominantemente, pelo que chamam de “produção imaterial”, que por sua mobilidade e flexibilidade tornam o trabalho cada vez mais precário e passa a regular todas as relações sociais (para esses autores, o poder do capital é onipotente e onipresente). Em contrapartida, o “trabalho imaterial” também poderia ser um agente de transformação social porque possui a capacidade de criar novas formas de vida social. Nesses termos, o que

identificam como trabalho imaterial poderia criar e reproduzir novas formas de pensar a sociedade, que não a capitalista, ou seja, aludindo à crítica de Foucault sobre o poder da disciplina e da normalização, a multidão não seria inteiramente passiva, mas teria a capacidade de “criar novas verdades e novos discursos”; a questão para Negri e Hardt resume-se em: o que podemos fazer com o que temos? (HELANSKI e SILVA, 2014a).

Conforme exposto, o projeto político multidão negrihardiano têm influência das teorias de Espinosa, Foucault, Deleuze e Marx. Os autores salientam que apesar das concepções de classe marxista e liberal consistirem, em grande medida, na escolha entre unidade e multiplicidade, a “classe além de ser um dado empírico é também definida politicamente: se a classe é determinada pela luta de classes, as que interessam para o estudo são aquelas definidas pela luta coletiva”, em que toda classe econômica é formada por meio de atos coletivos de resistência, “segue-se que a classe como conceito político só pode ser coletiva porque tem uma luta em comum”. Por isso, a função do estudo da teoria de classes é importante por identificar as condições potenciais para uma luta coletiva enquanto proposta política. Nesse sentido, a multidão seria um

sujeito político aberto e expansivo, conferindo ao conceito de proletariado uma visão mais ampla do que aquela que Marx utilizou: a classe, dentro da perspectiva de Hardt e Negri inclui todos aqueles que trabalham sob o domínio do capital, e não somente os operários industriais assalariados (hegemonia da forma de trabalho nos séculos XIX e XX) e potencialmente, daqueles que recusam o domínio do capital (HELANSKI e SILVA, 2014a).

Inclui também “todas as formas de trabalho na atualidade porque são socialmente produtivas, produzem e compartilham em comum e podem resistir à dominação do capital pelo que possuem em comum”; essa multidão “consegue demonstrar a possibilidade de comunicação e colaboração entre vários tipos de trabalho até que se tornem comuns” (HELANSKI e SILVA, 2014a).

Negri e Hardt utilizam os conceitos de biopolítica e de classe como se fossem compatíveis, na medida em que, não se limitam ao trabalho assalariado porque o trabalho em si estende-se a todas as capacidades criativas humanas. Daí que para eles o conceito de multidão oferece uma teoria alternativa de classe que não precisa optar entre unidade ou pluralidade, pois, a multidão, aludindo Espinosa, é composta de *multiplicidades irreduzíveis*. Os desafios da desfragmentação das identidades modernas não as impediriam de agir em comum porque não existe contradição

conceitual ou real entre o que é singular e o que é comum. Não importa, necessariamente, para estes autores, saber o que é a multidão, mas o que poderia vir a ser: um sujeito político capaz de agir em comum, trabalhar em comum e lutar em comum. Para tanto, o sujeito político multidão deve assentar-se profundamente nas condições empíricas comuns daqueles que podem tornar-se a multidão. Isso significa, que a variedade de diferentes tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica, que sempre existiram, não impedem a colaboração do projeto político em comum desse novo sujeito político. Apesar daquilo que é comum aos pobres, isto é, a produtividade do trabalho, Negri e Hardt acreditam que a exigência por uma distribuição comum de riquezas seria uma pauta da multidão, o que conseqüentemente faria dessa exigência global um projeto comum de gestão democrática. Assim sendo, as organizações sindicais também teriam de reorganizar-se, porque a forma de trabalho predominantemente material extinguiu aquela divisão tradicional do trabalho em seu sentido estritamente econômico, afinal, a luta agora também é política. Portanto, um sindicalismo digno de lutas trabalhistas deve organizar-se de acordo com a expressão da multidão, capaz de investir todo o terreno global do trabalho social.

Negri e Hardt explicam que o poder político da multidão de Espinosa é inalienável, o qual, compõe, ao lado de Maquiavel (a ética da virtú do povo em armas) e Marx (o *trabalho vivo*), a via maldita da metafísica política. Espinosa é uma anomalia selvagem, um subversivo por excelência. Portanto, compreender a subversão de Espinosa para esses autores e em que medida seu pensamento é revolucionário, significa afirmar que o poder político nunca se torna constituído de uma vez por todas: a multidão tem o poder de reinstaurar constantemente a política (NEGRI, 1993; HARDT e NEGRI, 2004).

A multidão aludida por Negri não é composta apenas pelos homens, nem apenas pelos trabalhadores, nem apenas pelos ocidentais, mas por todos aqueles e aquelas que são, de algum modo, explorados pelo capital e que lutam pela construção de um mundo comum. Todas as pessoas que, segundo Negri, aparece em Foucault, constituindo “um conjunto de resistências que engendram uma capacidade de liberação absoluta, longe de qualquer finalismo que não seja expressão da própria vida e da sua reprodução”, ou seja, os seres nos quais “libera-se a vida, que se opõe a tudo que a encerra e aprisiona” (NEGRI, 2002, p. 45).

Poderíamos concluir que Hardt e Negri tiraram conclusões apressadas? No *Império* perceberam a erosão da soberania nacional; no *Multidão*, desenvolveram a tese partilhada por Foucault e Deleuze de que a resistência, que chamam de biopolítica para contrapor ao biopoder do império, vem primeiro. No esteio, Homero Santiago (2014) afirma que a multidão é “a portadora do trabalho vivo que é fonte de toda riqueza, que constitui o mundo social e o próprio capital tal como ele se apresenta hoje no Império” pois “só a multidão cria, constitui, é inteira positividade” o que quer dizer que “só ela é dotada de um poder constituinte”; portanto, “a multidão é o conceito que permite designar a práxis coletiva, mas a efetivação prática desse conceito não se dá senão pela práxis”.

A seguir, analisamos a interpretação da teoria política de Espinosa realizada por Marilena Chauí, que chegou a uma conclusão semelhante à de Negri, e dada a imensa literatura acerca da teoria política de Espinosa, não podemos deixar de considerá-la, principalmente, porque seu mérito, que no final das contas, passou despercebido entre os literatos espinosanos do Norte global.

1.2 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DE MARILENA CHAUI

A interpretação de Marilena Chauí do pensamento político de Espinosa é em muitos aspectos semelhante à de Negri e Hardt. Ela também reconhece um Espinosa subversivo e revolucionário, sobretudo, emancipador (nos termos marxianos). Espinosa foi objeto de estudo de Chauí por toda a sua vida acadêmica, resultando em uma produção vasta e densa de grande importância para os estudos espinosanos no Brasil, de modo que, não poderíamos deixar de expor e analisar sua interpretação, mesmo que brevemente e correndo o risco de simplificar sua tese. Entre as produções de Chauí, a sua obra de maior destaque é, sem dúvida, a publicação da primeira parte de sua tese de livre docência *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa* (1999). Neste livro, Chauí introduz Espinosa fazendo uma contextualização histórica rigorosa de seu pensamento político, mas, assim como Negri, Chauí faz uma interpretação muito mais filosófica do que histórica, afinal, é a metafísica de Espinosa o objeto principal desses autores. Se dissermos que a história é usada como um “pano de fundo” estaríamos sendo levianos, pois, ainda Chauí tenha realizado um esquema

teórico no qual, primeiro, contextualiza Espinosa e as suas obras, para depois se deter na análise de suas ideias, sua contextualização histórica é muito bem-feita para a rotularmos como um “pano de fundo”. Entretanto, o livro *Espinosa: uma filosofia da liberdade* (1995) e *Política em Espinosa* (2003), nos oferece uma interpretação ampla e condensada do pensamento político de Espinosa, o que nos pareceu responder satisfatoriamente as expectativas observadas neste trabalho, por isso, faremos do livro *Espinosa: uma filosofia da liberdade* mais *Política em Espinosa*, a base para explicar a interpretação de Chauí sobre a teoria política de Espinosa.

Por outro lado, Negri (1993; 2000), segue de modo preciso um dos principais parâmetros metodológicos do contextualismo social: contextualizar o texto concomitantemente à realidade na qual foi escrito, ou seja, cada passo da leitura é informado pelo que estava acontecendo no tempo em que Espinosa escreveu o livro. Portanto, não reduziremos a interpretação de Chauí (ou a de Negri) à uma mera interpretação filosófica e/ou ideológica, ainda que discordemos em muitos aspectos sobre suas conclusões e defendamos a tese de que o contextualismo social ofereça os meios que consideramos mais apropriados para estudar teoria política, acreditamos que a contribuição de Chauí e Negri merece ser estudada e posta em debate.

Entre os principais pontos da interpretação de Chauí (2004), destacamos a excepcional contextualização (rica em detalhes, principalmente na importância ideológica da religião) dos Países Baixos no tempo em que viveu Espinosa. Segundo Chauí, Espinosa se integrou na sociedade holandesa no momento em que se passava o chamado Século de Ouro: a Holanda tinha como base as liberdades burguesas – liberdade de imprensa e consciência; a valorização das atividades econômicas e a promoção da tolerância religiosa (as divisas confessionais atrapalhavam o intercâmbio comercial, e a Igreja Católica, com suas fiscalizações e tribunais, lhes parecia contrária a seus interesses), por isso, a “alta burguesia” adotou o chamado calvinismo liberal, afirmando a “supremacia do poder civil sobre a autoridade religiosa”, que não tinha o direito de legislar sobre a fé ou a moral. O calvinismo ortodoxo teve sucesso entre as classes prejudicadas pelo desenvolvimento econômico mercantil e industrial durante o maior período de prosperidade econômica, política e cultural dos Países Baixos: os camponeses pobres, artesãos, marinheiros, operários e a nobreza, que apoiaram a monarquia da Casa de Orange.

1.2.1 A FORMAÇÃO SOCIAL DE ESPINOSA

Assim como Ellen Wood, Chauí (1995) também identifica uma oligarquia republicana composta pela “nova burguesia” financeira e comercial que dominava a economia e as corporações urbanas e uma parte da nobreza feudal oriunda da Casa de Orange-Nassau responsável pela vitória militar contra os espanhóis. As Sete Províncias que constituíam os Países Baixos organizavam-se em parlamentos dirigidos por um membro eleito, o pensionário, que respondiam ao parlamento central (união de representantes de todas as províncias). A burguesia oligárquica republicana associava o catolicismo à monarquia absolutista, por isso, se recusavam a reconhecer à Casa de Orange o direito ao governo, de modo que, compensou-lhe com cargos, títulos e chefia no exército. O século XVII trouxe à burguesia extraordinário desenvolvimento mercantil e marítimo, tais como, a Companhia das Índias Orientais e das Índias Ocidentais, com colônias na América do Norte, a futura Nova York; nas Antilhas; na América do Sul, Pernambuco, Suriname e a Guiana Holandesa; na África, Guiné e Cabo e na Ásia, Japão e Sri-Lanka. Período em que Amsterdã hospedou o maior banco europeu; o maior centro de lapidação de diamantes; de indústria têxtil; manufatura de porcelana; universidades e também uma temida potência militar. Tempos dos grandes artistas, como Rembrandt e Vermeer; das descobertas científicas, como os irmãos Huygens e suas descobertas mecânicas e ópticas e a invenção do microscópio por Leuweenhoek; Grotius e a jurisprudência; a inovação de técnicas de guerra e navegação. Apesar da riqueza cultural, econômica e política, e as famosas liberdades, a Holanda abrigava um intenso conflito entre facções políticas, econômicas e religiosas.

Chauí (1999, pp. 26-27), diz que, no plano político, apesar de fora do poder, a Casa de Orange não desistiu de tentar retomar o poder da oligarquia comercial. No plano econômico, os diferentes interesses entre as províncias promoveram intensas disputas entre os regentes. No plano religioso, a tolerância fez com que surgisse seitas de vários segmentos protestantes: anabatistas, Quaker libertários, cristãos libertinos, socianianos, arminianos e gomaristas, cada qual, com sua crença delimitada e suas consequências políticas.¹⁶ Em Amsterdã, haviam aqueles que apoiavam as relações

¹⁶ Conforme explica Chauí, “Essa multiplicidade de seitas tende a tomar partido em política: anabatistas, quakers e libertinos recusam a validade de uma igreja protestante, pois, em sua opinião, toda igreja

comerciais com Portugal, e outros, que apoiavam as relações comerciais com a Espanha. Os chamados sefaradis, aristocratas, organizavam-se de forma oligárquica (sangue e parentesco) ocupando cargos administrativos e tomando decisões econômicas, políticas e religiosas. Os pobres, por sua vez, eram seus empregados, influenciados pelos gomaristas e o discurso religioso de que a burguesia trazia pobreza, e que, de acordo com o Antigo Testamento Deus apoiava a monarquia, os grupos aristocratas foram contra a nova burguesia. Neste contexto, houve duas guerras civis: uma promovida pela disputa teológica entre os gomaristas e a Casa de Orange; e os Regentes e os arminianos. Às sombras da Casa de Orange, os gomaristas condenavam o cartesianismo, censuravam Hobbes, prenderam arminianos, libertinos e libertários. Em 1648, o Tratado de Vestefália colocou fim ao conflito porque a burguesia precisava de relativa paz para desenvolver-se economicamente. Com a morte de Guilherme de Orange II, os regentes retornaram ao poder sob o comando do Grande Pensionário burguês Johan de Witt, mas sua regência foi breve, foi acusado de ateísmo pelos calvinistas ortodoxos e morto em 1672 por uma multidão enfurecida nas ruas de Amsterdã, seguidora dos calvinistas ortodoxos. O que permitiu o retorno do partido Orangista ao poder. Assim, se termina a república e se inicia a monarquia constitucional holandesa. Explica Chauí:

À medida que os Regentes constituem a nova classe dominante econômica e politicamente, a divisão social das classes os coloca diante dos camponeses pobres – que enfrentam a decadência das propriedades rurais da nobreza –, da massa de artesãos e operários pobres das cidades, dos contingentes de marinheiros e soldados comandados pelo chefe militar orangista e da velha nobreza, com a qual conseguiram alianças parciais por meio de casamentos e contratos comerciais nas duas Companhias das Índias” (CHAUÍ, 1995, p. 27).

Chauí também fala em como a teoria política de Espinosa “refletiu” os acontecimentos concretos do contexto social em que ele viveu. A intolerância religiosa

pretende controlar a relação dos fieis com Deus, mas o cristianismo é a religião fundada na relação direta entre o coração e a consciência dos crentes com Deus; arminianos e gomaristas forma o clero calvinista propriamente dito, os primeiros colocando-se a favor dos Regentes burgueses, os segundos, da Casa de Orange-Nassau e suas pretensões monárquicas. Para os arminianos, a unidade política é nacional, fundada no comércio, nas finanças e, sobretudo, na origem comum dos holandeses, que são os antigos batavos descritos por Júlio César e Tácito. Em contrapartida, o clero gomaristas apoia-se no Velho Testamento para condenar a monarquia hereditária, mas não a eletiva, que permitia que os reis hebraicos fossem escolhidos por profetas e juizes. Sob essa inspiração, defende a unidade baseada no poder militar e apresenta-se como versão moderna dos antigos profetas e juizes de Israel, pretendendo eleger reis para as Sete Províncias, a partir de uma concepção teocrática do poder (todo poder pertence a Deus, que, por meio de juizes e profetas, designa os homens dignos de ocupa-lo como Seus representantes)” (CHAUÍ, 1995, pp. 26-27).

que resultou na morte de seus amigos levou Espinosa a escrever no último capítulo do *TT-P*: *Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa, e que todo poder exercido sobre o foro íntimo deve ser tido como violento*. Continua Chauí (1995), em 1492, o trono da Espanha foi tomado pelos reis católicos Fernando e Isabel, fazendo com que os judeus que viviam na Espanha fossem obrigados a escolher entre a expulsão ou ao cristianismo. Tendo seus bens confiscados pela Coroa, uma parte considerável de judeus migraram para Portugal. Entre eles, a família de Espinosa. Mas, pelas mesmas razões da Espanha, também foram obrigados a fugir de Portugal, porém, D. Manuel Venturoso, rei de Portugal, fez com que os judeus fossem batizados antes mesmo que pudessem escolher entre a expulsão e a conversão. Esses judeus que foram obrigados a se converter ao cristianismo foram chamados de cristãos-novos ou marranos, mas ainda se mantinham apegados à tradição judaica foram perseguidos por toda a Península Ibérica. No entanto, a família de Espinosa permaneceu em Portugal até que a Coroa portuguesa precisou de recursos para a expansão colonial e se utilizou da prisão e morte dos judeus como um meio para confiscar suas fortunas. Assim, a família de Espinosa decidiu emigrar para Nantes na França, e depois para Amsterdã, porque havia nos Países Baixos uma maior tolerância religiosa e um prognóstico de sucesso econômico impulsionado pela Companhia das Índias Orientais e a Companhia das Índias Ocidentais. Essa foi, de acordo com Chauí, a *formação social* que recebeu o nascimento de Espinosa em 24 de novembro de 1632.

A “formação religiosa” é extremamente importante e determinante para os conflitos nos Países Baixos para Chauí (1995): Amsterdã se dividia entre fundamentalistas tradicionalistas e deístas racionalistas, e entre, talmudistas e cabalistas místicos. Essas divisões religiosas encobriam, mascaravam e dominavam as divisões políticas e sociais. Por não possuírem autonomia política, não formavam propriamente um Estado, de modo que, o que regulava a sociedade eram os costumes religiosos vinculados à tradição teocrática. Dessa maneira, os conflitos políticos e sociais, aparentemente, assumiam a forma de conflitos religiosos e teológicos. Espinosa presenciou dois desses conflitos que foram determinantes para a sua vida: marranos versus não-marranos, e talmudistas versus cabalistas. Marrano se referia, pejorativamente, aos judeus convertidos, mas que mantinham aspectos fundamentais de sua tradição. Os marranos fundiram o judaísmo com o cristianismo, introduzindo

mutuamente elementos de um para o outro. Caracteriza-se o marrano como um judeu cristianizado ou um deísta racionalista contra o cristianismo. Do outro lado, os judeus não convertidos, não aprovavam os marranos, considerando-os traidores, impuros e indignos de confiança. Aqueles que deixavam de ser marranos se tornavam muito mais ortodoxos e intolerantes do que os outros. Com o Tratado de Vestefália e o fim da Guerra dos Trinta Anos, a oposição entre os calvinistas liberais e os calvinistas ortodoxos ficou ainda mais clara. A guerra só fazia sentido para a nobreza da Casa de Orange, com a paz, a alta burguesia passou a dominar, tendo seu ápice com o pensionário Johan de Witt.

As discussões religiosas sobre a imortalidade da alma tiveram sérias consequências políticas, salienta Chauí (1995, pp. 19-20), muitos dos judeus convertidos, os marranos, recusavam a ideia cristã de imortalidade da alma e a noção de céu e inferno eternos, pois a Lei Escrita, a Lei de Moisés, não falava de imortalidade da alma. Para os talmudistas a Lei Oral complementava a Lei Escrita, que fora elaborada com conformidade com as circunstâncias vividas pelo povo judaico. Dessa maneira, ex-marranos talmudistas e judeus talmudistas, passaram a criticar os marranos deístas que recusavam a Lei Oral. Ao se questionar os valores do ensinamento da Lei Oral equivalia questionar o poder dos rabinos sobre a comunidade. A disputa em torno da autoridade dos rabinos (separação entre filosofia e teologia, Estado e Igreja) resultou em duas etnias: fundamentalistas ortodoxos e racionalistas heterodoxos. Essa disputa resultou na morte de Uriel da Costa e posteriormente na excomunhão de Espinosa. O *herem* de Uriel da Costa foi motivado pela sua afirmação de que somente a Lei Escrita possuía valor sagrado, pois, os preceitos divinos eram leis da Natureza. A gravidade de suas convicções resultara em sua excomunhão, o que afetou também suas atividades econômicas, pois as redes comerciais eram organizadas pelas comunidades judaicas por toda a Europa.

Essa passagem demonstra para Chauí o quando as ramificações étnicas influenciavam a econômica e a política. Espinosa presenciou a morte de Uriel, após o acontecido, os rabinos proibiram os estudos filosóficos. O *herem* de Espinosa acontece pouco tempo depois, quando ele resolveu se juntar a um grupo de seminários filosóficos de ex- marranos em Amsterdã. Uma outra disputa étnica, que também teve sérias consequências políticas, foi entre talmudistas e cabalistas. Talmudistas e cabalistas interpretam de forma diferente a Palavra de Deus (a *Torah*). Os talmudistas

a interpretam sob a ótica jurídica. Os cabalistas a interpretam como um conjunto de mistérios e segredos. Os talmudistas acreditam na validade eterna das leis de Moisés. Os cabalistas diminuem a autoridade dos rabinos porque se mantêm presos a Lei Escrita. A cabala prática, outra variação da cabala mística, crê que o reino prometido é na terra. Disso segue a característica fundamental do judaísmo: profético e messiânico. Por outro lado, o protestantismo demonstrava aspectos proféticos ao recusar a mediação dos padres para falar com Deus, de modo que, os “plebeus radicais” se colocavam como propagadores do espírito profético. Para os judeus, a profecia significava a “vinda” do Messias, para os cristãos, a “volta” de Cristo. Ambas as profecias acreditavam no fim da servidão e da injustiça. A consequência política do espírito profético popular radical pode ser notada na Revolução Inglesa com os *Levellers* e os *Quakers*, que acreditavam que o reino de Deus aconteceria pela volta de Cristo e traria mil anos de felicidade e abundância na terra. Outro fato curioso ressaltado por Chauí (1995, p. 22) foi o de que um judeu que respondia pelo nome de Montezinos, afirmou que no Peru e na Venezuela havia encontrado as dez tribos perdidas de Israel – sinal da vinda do Messias e do retorno dos judeus a Israel. No oriente, se chama o retorno do povo judeu à Terra Prometida. No entanto, havia um problema notável. A profecia do reino de Deus só poderia ser realizada depois que todos os judeus fossem convertidos ao cristianismo e tivessem se espalhado por toda terra.

Passemos agora a contextualização do próprio Espinosa. Segundo Chauí (1995, pp. 7-9), Espinosa nasceu em uma “família abastada” e provavelmente seguiria a profissão mercantil. Sua formação intelectual teve influências de grandes pensadores judeus, da escolástica aristotélica e do platonismo. Contatos que teve na escola *Árvore da Vida* e na *Academia da Coroa e da Lei*. Aos 24 anos, Espinosa abertamente se rebela contra as verdades enunciadas pelas Sagradas Escrituras (Deus revelado, fé, povo eleito), e passa a acreditar em um “Deus-natureza”, no “poder natural da razão”. A comunidade judaica o acusa de ateísmo e o excomunga. Sua família o deserdou, conseqüentemente, foi afastado dos negócios e por isso Espinosa buscou uma nova profissão: polidor de lentes. Após sua excomunhão, Espinosa começou a estudar o humanismo clássico, leu eminentes poetas, dramaturgos, políticos e filósofos latinos e gregos, entre eles, Tácito, Tito Lívio, Sêneca, César, Cícero, Aristóteles, Homero, Euclides, entre outros. Influenciado pelo contemporâneo

Descartes, ocupa-se do racionalismo do século XVII, no poder da razão, no método da verdade e nas noções de “ser” e “ação”.

Ao ser expulso da comunidade judaica, Espinosa estabeleceu contato com os *Quakers* e com os cristãos “sem igreja”: protestantes racionalistas e milenaristas místicos, orientados pela nova filosofia de Descartes e ligados com a *Royal Society*, juntos formavam o grupo dos *Colegiantes*. Apesar de suas diferenças, defendiam a liberdade de pensamento e a tolerância religiosa e política; a consciência individual; a liberdade de crença e de opinião; a igualdade entre homens e mulheres; a justiça; o combate a tirania política; a desigualdade econômica e ao fanatismo religioso. É esse o contexto étnico, intelectual e cultural, que Espinosa teve contato, e foi a partir disso que surge o *Círculo de Espinosa*. Espinosa era amigo de Johan de Witt e partidário de sua política. A maior parte de seus amigos eram formados por calvinistas liberais e seguidores do cartesianismo (e membros do *Collegi Prophetica*), dedicados ao estudo da Bíblia e da filosofia, inclusive, foram os primeiros a ler a *Ética* de Espinosa. Entre seus amigos, burgueses libertinos e progressistas, Loedwjk Meijer, Simon de Vries, Jarig Jilles, Pieter Balling, Johannes Rienwertz, Conrad von Beuning, Johannes Hudde, integrantes da alta administração política e científica da Holanda. Recebia visitas frequentes do pensionário Johannes de Witt e do filósofo Leibniz. Espinosa também se correspondia com o químico Robert Boyle. Recusou um cargo de professor na Universidade de Heidelberg porque entendia que tal função ameaçaria sua liberdade de filosofar. Foi durante esses mais ou menos intensos vinte anos, vigorosos artística e intelectualmente, como também conflituosos política e economicamente, que Espinosa escreveu suas obras (CHAUÍ, 1995, pp. 8-9).

Assim como Negri, Chauí (2003) acredita que o pensamento político de Espinosa se fundamenta em uma crítica radical à todas as formas de superstição, seja religiosa, política ou filosófica. Uma vez que a tirania política ou religiosa provoca medo e esperança nas pessoas, alimentando-se de sua ignorância por meios das ditas verdades sobre Deus, a Natureza e os próprios homens, o racionalismo absoluto surge em Espinosa como a libertação da Razão, da libertação das causas do medo e da esperança irracionais, libertando-os também de seus efeitos religiosos e políticos. Espinosa oferece duas maneiras para acontecer essa libertação: 1) pela interpretação histórico-crítica da Bíblia, tornando possível uma crítica da religião e, 2) pela correção do intelecto, que permite compreender adequadamente a natureza humana. Por

direito natural, Chauí (2003, p. 138-139) diz que Espinosa entende o *conatus* (a potência interna de agir ou esforço de autopreservação), sendo o estado de natureza livre de qualquer senso de justiça – a justiça e a bondade só ganham sentido com a vida social e política –, portanto, define-se *conatus* o poder que cada pessoa tem para fazer tudo aquilo que quiser, desde que se observe que se pode fazer tudo quanto tenha poder para fazê-lo – o direito natural vai até onde alcança a potência individual. Daí que nesse estado de natureza cada um faz sua própria lei, por isso, apesar das pessoas possuírem uma ampla liberdade, acabam tornando-se impotentes se comparadas a potência dos demais juntos (ao invés da potência individual aumentar, diminui). Essa vida no estado de natureza acaba isolando as pessoas por temor das demais. Nesse sentido, a vida social e política é útil, cujo objetivo final é a liberdade, a paz e a segurança individual. Aliás, Espinosa define o poder soberano como define o direito natural: o soberano é aquele que tem poder para fazer valer seus direitos, e tem tanto direito quanto tiver de poder para impor, defender e garantir estes direitos.

A instituição do campo político sendo vantajoso para todos, não assume a característica de pacto ou contrato, pois, constitui um novo sujeito político: a multidão ou a massa reunida sob a forma de um sujeito coletivo forte o suficiente para fazer valer seus direitos, conservando o direito natural de que poder é igual a potência e, resguardando o desejo de governar e não ser governado. Dessa maneira, a democracia como uma forma de governo em que o povo é tido como soberano, é propícia a realizar tal desejo e garantir a liberdade coletiva. Na democracia, todos são autores das leis, todos participam do governo (diretamente ou por representação), e ao obedecerem às leis obedecem a si mesmos, afirma Chauí. Portanto, Espinosa estava à frente de seu tempo por acreditar na superioridade da democracia, diferenciando a democracia das demais formas de governo de acordo com quem tem o direito de participação, uma vez que a soberania permanece com a *multitudo* (notemos que Chauí emprega o mesmo termo que Negri correspondendo a massa, multidão, povo). Assim como Negri, Chauí também acredita que para Espinosa a democracia é absoluta, porque é a única forma política em que o poder da *multitudo* e o poder dos cidadãos é o mesmo, ou seja, o cidadão é legislador, governante e súdito. E, como Negri e Strauss, Chauí também acredita que a democracia é o mais natural dos regimes políticos porque realiza o desejo de todos e de cada um de governar e não ser governado, mantendo a igualdade do direito natural. Sendo a sociedade política

resultado das necessidades naturais, amplia as concordâncias e as conveniências entre as forças particulares da *multitudo*, e se aumenta a potência da *multitudo*, aumenta também a potência da soberania, logo aumenta o poder da democracia. Por isso, não há passagem do estado de natureza para o estado civil em Espinosa, destaca Chauí, mas uma mudança nas relações de força entre as pessoas. Ademais, as pessoas são capazes de efetuar o cálculo dos benefícios da democracia baseado inteiramente nas suas necessidades naturais: a luta pela sobrevivência calcula os riscos, os ganhos e as perdas, tendo maiores chances de viver bem em uma sociedade política que aumente o máximo possível os benefícios da sobrevivência, ou, como Espinosa explica, sobre aquilo que imaginamos ser bens, males, ganhos, perdas, aumento ou diminuição da potência de autopreservação da vida.

O desejo de governar e não ser governado (um tipo de autonomia segundo Chauí) orienta o pensamento político de Espinosa, em que a democracia, por definição, é a primeira forma de instituição do campo político. A democracia fundamenta o político por meio da constituição da *multitudo* como poder coletivo; é um sistema em que as potências sociais e os poderes políticos concretizam o desejo de liberdade; a democracia é um desejo de vida, de ser livre, por isso, fortalece as virtudes dos cidadãos. Esse desejo de liberdade política concretiza o aumento da potência individual de autopreservação, que na política, significa aumento do poder do cidadão que é causa da cidadania e da soberania. Quer dizer, o campo político se estrutura da seguinte maneira: 1) o povo institui o direito natural coletivo enquanto poder político; 2) existem cidadãos que participam do exercício do poder conforme o ato de instituição que decidiu a forma política, fazem leis e participam do governo; 3) existem governantes que executam a soberania; e, 4) existem os súditos que são obrigados a obedecer às leis decididas pela soberania. Todas essas características estruturais coincidem-se na existência empírica. As consequências dessa tese são que: 1) todos os homens desejam governar e nenhum deseja ser governado: a política se institui quando é instituído um poder coletivo, desse modo, ao obedecer a todos se obedece apenas a si mesmo; 2) ninguém transfere sua potência ou direito natural: aqueles que deterem o poder soberano deve fazer com que os demais acreditem na superioridade desse poder; e, 3) nada é mais odioso a um homem do que ser governado ou dominado por seus semelhantes.

1.3 CRÍTICA ÀS LEITURAS DE ANTONIO NEGRI E MARILENA CHAUI

Decerto que a formação profissional e acadêmica de cada um deles teve um papel importante nos resultados. Negri (além de cientista político) e Chauí são filósofos, talvez por isso façam uma leitura filosófica e textual elaborada. Ellen Wood, por ser uma cientista política priorizou o contexto social de Espinosa, por outro lado, Negri, ainda que marxista adaptou-se muito bem às teorias pós-modernas, influenciado pela tradição filosófica francesa deleuziana e foucaultiana, tende a rejeitar o modelo de pensamento alemão (reflexão); conseqüentemente, rejeita-se a dialética, priorizando uma espécie de “filosofia da criação”.

Quando Negri diz que Espinosa foi “além de seu tempo”, superando as “contradições” da sociedade holandesa e as próprias “contradições de um poder capitalista maduro”; um lugar, que de acordo com Negri, havia um enorme apreço às “liberdades” e às “virtudes revolucionárias”; talvez não tenha lhe ocorrido que as contradições do pensamento de Espinosa estava, justamente, condicionado pelas relações sociais existentes na Holanda – contradição das relações sociais existentes com as forças de produção existentes. Se tomadas separadas, “consciência” (teoria) e “relação sociais concretas” (prática), ou ainda, como muito bem colocou Atilio Borón, se o diagnóstico da realidade social estiver equivocado, a construção social, política ou cultural fracassará.

Sobre o debate do materialismo Marx-Espinosa levantado por Negri e Chauí, começamos por um artigo publicado por Bernardo Bianchi nos *Cadernos Espinosanos* intitulado “As astúcias da cumplicidade: sobre as supostas influências de Spinoza sobre Marx”, no qual, mostra as influências de Espinosa sobre Marx. Argumento, que segundo o autor, se confirma com a leitura que Marx fez de Espinosa em 1841, e com a refutação da tese de Espinosa em *A Sagrada Família*. Cujas refutação acabou moldando o próprio pensamento de Marx, ou seja, negando Espinosa é que Marx torna-se seu “cúmplice intelectual” (BIANCHI, 2014, p. 75). Bianchi conclui que

as condições metodológicas sugeridas por Skinner nos impedem de confirmar a hipótese de uma influência de Spinoza sobre Marx. Por outro lado, o verdadeiro cúmplice teórico de Spinoza não é certamente aquele Marx, entusiasta de Fichte e Kant, o mesmo que, a partir da leitura do *Tratado Teológico-Político*, desenvolveu uma “montagem” de passagens da obra de Spinoza. À revelia das nossas expectativas, é somente a partir do momento em que Marx rejeita Spinoza que o vemos abraçar uma perspectiva teórica

verdadeiramente afim ao spinozismo. Marx precisou contradizer Spinoza para, enfim, apesar de si mesmo, tornar-se não um descendente de Spinoza, como gostaria Althusser, mas seu cúmplice. Contradizendo-lhe, ele terminou por confirmá-lo por completo (BIANCHI, 2014, p. 91).

É facilmente perceptível o porquê essas interpretações possuem algo em comum, que Marx lembra Maquiavel, que lembra Espinosa, assim por diante. Seria estranho se não tivessem já que se tratam de pessoas de “carne e osso”, em condições reais de uma história real das relações sociais humanas, não no sentido de “continuidade” ou “linearidade” histórica do pensamento, mas de participação nos processos históricos materiais da existência. Seria ainda mais estranho que Marx tivesse tirado suas ideias de uma cartola (ideia que ele é totalmente contrário e até ironiza). Existem tendências de se tratar com escárnio e negligenciar certas influências e tendências teóricas, principalmente as conservadoras e idealistas (o próprio Marx foi um leitor assíduo dessas teorias, e foi a partir da crítica a elas que ele conseguiu desdobrar sua teoria social, ainda que delas discordasse profundamente, as reconhecia e as compreendia). Do contrário, de onde viria a crítica? Ao ler Espinosa, Marx ao mesmo tempo que o negou também o afirmou. Confirmando as bases fundamentais de uma teoria podemos negá-la ou superá-la. Acreditamos que essa seja uma das heranças germinais da teoria social marxiana.

A relação materialismo-ontologia de Marx-Espinosa tem tido repercussão e produções entusiastas entre os marxistas contemporâneos da esquerda internacional nas últimas décadas. Entre eles, Negri, o que prova que ele não cometeu um total desvario, por outro lado, de um ponto de vista totalmente oposto, não só teórico-metodológico e/ou filosófico, mas também político, Strauss também identificou o pretensioso materialismo de Espinosa.

Apesar de Negri e Chauí contextualizarem a teoria política de Espinosa, continuaram a tratá-la de forma autônoma. Espinosa certamente demonstra um certo apego às ideias democráticas, todavia, as expressões ideias das liberdades referenciadas por Espinosa, provavelmente, tinha pouco a ver com a liberdade em torno das lutas de classes dos dominados. A luta de classes que tinha importância era àquela travada entre as próprias classes dominantes da época, entre a nobreza e as oligarquias comerciais. As liberdades burguesas de livre expressão, fé e pensamento, foram, incontestavelmente, revolucionárias. Mas, não nos esqueçamos que enquanto houve o domínio da burguesia, “dominaram os conceitos de liberdade, igualdade”,

além disso, “a própria classe dominante geralmente imaginava isso”; porém, tal “concepção da história, comum a todos os historiadores principalmente o século XVIII, deparar-se-á necessariamente com o fenômeno de que as ideias que dominam são cada vez mais abstratas, isto é, ideias que assumem cada vez mais a forma da universalidade”; tudo isso porque, “toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas”. Ao separar as ideias dominantes dos indivíduos dominantes, sobretudo, “das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção”, resultaria no “fato de que na história as ideias sempre dominam” (MARX e ENGELS, 2007, pp, 48-49).

Por outro lado, é comum atribuírem as liberdades burguesas pré-condição das posteriores liberdades e igualdades democráticas liberais, principalmente os direitos sociais, resultado das lutas de classes no decorrer do século XX. Mas, em nenhum sentido podemos concordar que as ideias das classes dominadas, as ideias revolucionárias, foram, em algum momento, as ideias dominantes no tempo de Espinosa. As liberdades sempre estiveram travestidas ou usurpadas (quando não em contínuo declínio formal) como no contexto em que a burguesia francesa ao se livrar da dominação aristocrática elevou muitos dos proletários acima da condição de proletariado, no entanto, e, somente, “na medida em que se tornaram burgueses”. Diante disso, não podemos negar que as ideias de liberdade e igualdade apregoadas por Espinosa e outras figuras proeminentes do século XVII, por mais revolucionárias que possam parecer, opacam as verdadeiras bases de sua produção. Reconhecemos os esforços teóricos de Negri e Chauí, bem como as possibilidades criativas que emergem das obras de Espinosa. Mas, não podemos concordar com as atribuições democráticas, revolucionárias e emancipatórias à Espinosa no sentido de libertação dos pobres. Surpreendemo-nos, acima de tudo, por se tratar de “marxistas”, abandonarem ou colocarem em segundo plano teorias verdadeiramente revolucionárias para recorrer a “adaptações ideológicas” (emprestamos a expressão utilizada por Ellen Wood no artigo “Em defesa da história: o marxismo e a agenda pós-moderna”). Até mesmo, um conservador como Leo Strauss, percebeu os limites da teoria democrática de Espinosa (é claro que ele não tinha nenhuma intenção de

favorecer as leituras democráticas, a qual, ele é, explicitamente e politicamente contrário).

Poder-se-á acusarem-nos de reduzir a complexidade de todo um pensamento político a uma expressão das relações materiais. Reconhecemos a complexidade da vida social. A renovação do materialismo histórico proposta pelo contextualismo social, renovação que objetiva livrar o método de suas versões determinísticas equivocadas e aplica-lo especificamente aos estudos da teoria política, fundamenta-se no método marxiano por várias razões, as quais discutiremos no capítulo quatro, entretanto, uma delas se faz aqui evidente para elucidar o porquê insistimos na “saliência da economia” como fundamental para situar a teoria política. Primeiro, partimos da constatação ontológica de Marx de que o homem para viver precisa trabalhar, o que pode ser verificado pelo fato de que nenhuma sociedade até então existiu sem que houvesse trabalho, daí que a história dos seres humanos é, de muitas maneiras, a história de como tem sido organizado a produção e o trabalho.

Sendo a economia fundamentalmente socializada, conforme Ellen Wood (2011), não é e não será, jamais, estritamente econômica (essa é, inclusive, uma das formas ideológicas do capitalismo, que tende a tratar a economia como uma esfera autônoma e separada do social e da política). Desde que não há separação (a não ser aparente) entre economia e política e/ou social, consideremos a categoria de totalidade social ou relação orgânica entre as diversas e, aparentemente fragmentadas esferas sociais. A organização sobre como se produz; quem produz; quem se apropria do excedente do trabalho; que têm a propriedade dos meios de sobrevivência; e, sobretudo, como a riqueza social produzida é distribuída, é, em si, uma relação social. E, é, ao mesmo tempo, uma organização política porque pressupõe relações de forças e poder de uma classe sobre outra. Não é ao leo, que MARX e ENGELS (2007, p. 76) disseram que os escritores, franceses, ingleses e americanos, justificaram a existência do Estado como garantidor da propriedade privada, sendo “a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado”, e, “adquirem por meio dele uma forma política”. Diante dessas constatações, e o fato de que Espinosa escrevia mediante o sucesso comercial e político das classes burguesas holandesas (dominantes na maior parte de sua vida, tendo sido destituídas do poder político pelos

monarquistas um pouco antes de sua morte), sendo inclusive membro e beneficiário dos mesmos, difícil pensar que sua ideia de liberdade e igualdade tivesse algo a ver com a massa pobre do povo, ainda que houvesse a chance, como o próprio Marx e o Engels que não foram proletários, mas mesmo assim escreveram em defesa do proletariado, não foi o caso de Espinosa. Como desenvolveremos adiante na exposição da versão de Ellen Wood.

**2 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA FILOSÓFICA
TEXTUALISTA DE LEO STRAUSS**

2.1 A EXPOSIÇÃO DO MÉTODO TEXTUALISTA

Em geral, um textualista estuda um livro de teoria política buscando compreendê-lo através do que está textualmente explícito ou implícito nas entrelinhas. Para o textualismo, o significado de um texto só pode ser encontrado no próprio texto, assim, sua compreensão não dependeria do conhecimento ou do estudo de outros textos, de fatos históricos, da biografia do autor ou quaisquer aspectos externos, pois seria suficiente ler e reler o texto quantas vezes forem necessárias para compreender o seu significado. E, para entender as ideias políticas de um autor é necessário acessar a linguagem em que o texto foi escrito ou para o qual foi traduzido, e saber, acima de tudo, que o teórico faz parte de um diálogo sobre problemas políticos universais iniciadas na Grécia Antiga e que se desenvolveu até a contemporaneidade (HELANSKI; NERES e SILVA, 2016).

O principal parâmetro teórico-metodológico de Strauss é simples e acreditamos que qualquer estudioso das obras clássicas de teoria política conhece e faz: a leitura direta das obras com o máximo de atenção e esforço possível, para entender com exatidão o que o autor afirmou como o próprio entendia e, aquilo que ele quis dizer com o que afirmou. A etapa mais importante da compreensão de um texto de teoria política para Strauss é, portanto, interpretar corretamente as afirmações do autor, somente depois disso é possível explicar quais foram as consequências de suas afirmações, ou seja, “compreender as palavras de outro homem, esteja ele vivo ou morto, pode significar duas coisas diferentes, às quais por ora daremos o nome de interpretação de explicação”. Por

Sendo o método textualista constituído de dois passos, *interpretar* “a tentativa de averiguar o que o falante afirmou e o modo como ele compreendia sua afirmação, pouco importando se tal compreensão foi expressa de maneira explícita ou não”; e *explicar*, “a tentativa de averiguar as consequências das afirmações do falante que ele negligenciava” (STRAUSS, 2015, p. 150); questões relativas ao tema do texto, tais como, como o tema é designado e compreendido pelo autor; qual é a intenção do autor com o tema; quais questões o autor coloca acerca do tema. Depois de responder essas questões se pode explicar qual é a importância do clássico; qual é a tradição na qual se insere; quem são os predecessores do autor; quais são as raízes e influências do pensamento do autor; qual é a inovação do clássico. E, portanto, se o

texto tiver alguma contradição irresolúvel que não possa explicar-se pelo texto em si, ele não merece ser lido.

Para Strauss, a leitura direta das obras clássicas de teoria política, sobretudo, das obras da maturidade dos autores é possível a qualquer “leitor inteligente”, simplesmente, porque tais escritos destinam-se, geralmente, à posteridade. Espinosa, por exemplo, escreveu de modo que a compreensão de suas ideias políticas não exigisse do leitor, de qualquer época ou lugar, o conhecimento prévio de fatos relevantes e acessíveis apenas aos seus pares e contemporâneos. Adverte Strauss, “um livro que, para ser compreendido, exige o uso – e mais ainda, a preservação – de todas as bibliotecas e arquivos que contenham informações que foram úteis a seu autor dificilmente merece ser escrito e lido, e decerto esse autor não merece sobreviver” (2015, p. 166).

Para compreender as ideias políticas de autor Strauss (2015, p. 190) não considera relevante partir de uma explicação sobre quem ele foi e nem o que estava acontecendo na época e lugar em que viveu e escreveu suas obras. Um leitor “inteligente” e “atento” leria diretamente qualquer livro que tenha sido escrito por um teórico clássico da política e entenderia suas ideias, desde que fosse capaz de uma análise textual e filosófica sofisticada. Informações externas e adicionais ao texto tornam-se necessárias caso a terminologia filosófica tenha se modificado, ou caso o autor tenha escrito em períodos de perseguição – situação que o obrigava a escrever nas entrelinhas do texto para evitar que fosse perseguido ou morto. Se depois de interpretar e explicar a obra, e o próprio texto exigisse de forma clara e precisa, recorrer-se-ia às informações externas, o que exigiria, eventualmente, a reconstrução do contexto social como “pano de fundo”. A busca de elementos externos ao texto seria necessária, na acepção de Strauss, caso o próprio autor informasse suas fontes e indicasse suas preferências ou admirações literárias.

Strauss acredita ser possível obter um entendimento verdadeiro do pensamento do autor diretamente de suas declarações, por isso, é indispensável conhecer seus hábitos de escrita para que se possa conhecer também seus hábitos de leitura. A “leitura precede a escrita” e, geralmente as “pessoas escrevem como leem”, sendo assim, “que ponderemos cautelosamente cada palavra empregada pelo falante”, pois, “interpretar requer examinar as informações que somente o texto pode fornecer”, dessa forma, descobriremos os “hábitos de escrita do autor”, e, portanto,

que se trate com “maior cuidado” os “livros escritos com maior cuidado” – Strauss se refere àqueles livros escritos em épocas de perseguição (STRAUSS, 2015, p. 150).

2.2 A TÉCNICA DAS ENTRELINHAS

O livro *Perseguição e a Arte de Escrever: e outros ensaios de filosofia política* (2015), reúne alguns ensaios do início da carreira de Leo Strauss, onde desenvolve uma interpretação singular sobre a produção dos textos de filosofia política em tempos de perseguição: a escrita nas entrelinhas. No capítulo dois, “Perseguição e a arte de escrever”, Strauss define a perseguição como resultado da supressão da liberdade e do debate público, uma “coordenação forçada do discurso com as visões que o governo julga convenientes ou encara com seriedade” e são impostas para a sociedade, de modo que, a perseguição acaba sendo uma “condição indispensável para a suma eficiência daquilo que pode ser denominado *logica equina*” (2015, p. 34). A perseguição pode assumir várias formas, desde um tipo mais cruel, tortura e pena de morte, ao ostracismo social. O tipo mais comum varia entre esses dois extremos, como por exemplo, na Atenas dos séculos V e IV A.C; a Holanda e a Inglaterra do século XVII. Strauss distingue a perseguição religiosa da perseguição da livre investigação, porque haver liberdade de culto não significa o mesmo que livre investigação: “Houve épocas e países em que todos os tipos de culto, ou ao menos uma grande variedade deles, eram permitidos, mas não a livre investigação” (STRAUSS, 2015, p. 43).

Apesar da supressão da liberdade de expressão nenhum governo pode impedir as pessoas de pensarem, pois, para Strauss, o pensamento é independente. Por outro lado, a perseguição também não consegue impedir totalmente a liberdade de expressão, porque um homem de pensamento independente pode facilmente publicar seus pensamentos escondendo a verdade nas entrelinhas do texto. Nesse sentido, a perseguição acaba promovendo um tipo de escrita específica nas quais tudo aquilo que é considerado essencial para o autor é apresentado nas entrelinhas do texto. Daí que não é qualquer leitor que pode tomar conhecimento do que está oculto nas entrelinhas do texto, somente os “confiáveis e inteligentes”, de modo que, “a influência da perseguição sobre a literatura está precisamente em que ela força todos os

escritores que sustentam visões heterodoxas a desenvolverem uma técnica de escrita peculiar, a mesma técnica que temos em mente quando falamos em escrever nas entrelinhas” (STRAUSS, 2015, p. 35).

Esse tipo de literatura, tem a vantagem de uma comunicação privada e a desvantagem de ter um alcance muito limitado e, tem as vantagens de uma comunicação pública sem a desvantagem da pena de morte. A garantia de que somente essa minoria poderá ter acesso às entrelinhas do texto se dá pela incapacidade da maioria da população de fazer uma leitura atenta e reflexiva. Tendo em vista que nenhum leitor atento e verdadeiramente inteligente trairia o escritor, porque segundo Strauss (2014, p. 36), “essa literatura seria impossível caso a máxima socrática segundo a qual virtude é conhecimento – e, portanto, os homens que pensam são confiáveis, e não cruéis – estivesse completamente equivocada”.

Podemos saber facilmente quais escritos de filosofia política se enquadram na técnica das entrelinhas. De acordo com Strauss, se olharmos para o passado, veremos que a supressão da liberdade de pensamento e expressão eram muito mais frequentes, e como sempre houve homens capazes de “unir entendimento e precaução”, é de se supor que muitos dos escritores acabaram adaptando seus escritos as condições da perseguição. No entanto, essa técnica requer empregar um tipo de análise que transcenda as condições históricas em que viveu o autor, pois, se nos atentássemos exclusivamente no contexto em que os textos foram escritos qualquer palavra que fugisse do uso comum da época seria descartada. Como consequência, só teríamos acesso as afirmações explícitas, o que tornaria inacessível as entrelinhas do texto. Diferente da leitura textual proposta por Strauss na interpretação da teoria política de Espinosa, a técnica das entrelinhas sugere um grau mais elevado de explicação, porque deve considerar todo o projeto da obra do autor, e, caso venha a ser constatada alguma incongruência, provavelmente, teria sido um ato intencional do autor cabendo ao leitor ler as entrelinhas para a explicar (STRAUSS, 2015, p. 37).

Só é legítima a leitura nas entrelinhas que parte de uma reflexão exata sobre as declarações explícitas do autor. O contexto em que determinada declaração ocorre, tal como o caráter literário e o projeto de toda a obra, deve ser compreendido perfeitamente antes que sua interpretação possa pretender-se adequada ou até mesmo correta. Ninguém tem o direito de suprimir uma passagem ou de retificar seu texto antes de ter considerado todas as formas possíveis de compreender a passagem tal qual ela é – sendo uma dessas possibilidades aquela de a passagem ser irônica. [...] em suma,

a exatidão não deve ser confundida com a recusa ou com a incapacidade de ver o todo por trás dos detalhes (STRAUSS, 2015, p. 40).

Ou seja, para Strauss, em hipótese alguma um clássico teria contradições que não pudessem ser resolvidas, do contrário não seria um clássico. A busca pela coerência do texto é exacerbada quando Strauss desenvolve a técnica das entrelinhas. Na lógica de Strauss, a interpretação do texto pela técnica das entrelinhas se dá mais ou menos nessa ordem: na leitura e interpretação do texto explícito, pois, “o conhecimento demonstravelmente verdadeiro das palavras ou pensamentos de outro homem deve se basear na interpretação exata de suas declarações explícitas” (STRAUSS, 2015, p. 150). A exatidão da interpretação depende do “entendimento de determinado escrito”, por isso, Strauss sugere que se conheça também os hábitos de leitura do autor: “é preciso conhecer primeiro os hábitos de escrita do autor. Porém, dado que esses hábitos só se dão a conhecer mediante o entendimento da obra, parece impossível não se deixar guiar por noções prévias acerca do caráter do autor” (STRAUSS, 2015, p. 151).

A explicação do texto explícito: se a explicação do texto não faz sentido devido a contradições feitas pelo próprio autor temos de saber: em que contexto o texto foi escrito; se o livro foi escrito em época de perseguição há uma relação entre a perseguição e a “escrita camuflada”, ou seja, se o livro o livro foi escrito em uma época em que ortodoxias políticas, foram reforçadas pelas leis ou pelos costumes; o caráter literário e o projeto de toda a obra do autor; e, se, se provar que o autor tinha um conhecimento competente sobre as ortodoxias e mesmo assim as contradizer, têm-se razões suficientes para acreditar que ele se opunha as ortodoxias. Por fim, a aplicação real da técnica das entrelinhas começa quando nos obrigamos a ler o livro mais do que uma vez, tendo em vista todos os passos acima descritos,

se um autor hábil, dotado de uma mente lúcida e de um conhecimento perfeito da visão ortodoxa e suas ramificações, contradiz dissimuladamente e de passagem, por assim dizer, um dos pressupostos ou consequências que ele reconhece e a forma de maneira explícita em todas as outras partes, temos bons motivos para desconfiar de que ele se opunha ao sistema ortodoxo como tal. Desse modo, devemos examinar todo o seu livro mais uma vez, agora, com muito mais cuidado e muito menos ingenuidade (STRAUSS, 2015, p. 42).

A técnica das entrelinhas é mais exigida nos escritos dos antigos do que dos modernos. Os modernos por acreditarem na liberdade do debate público e na educação pública quase sempre atribuem a supressão da livre investigação à uma

falha política, os antigos, por acreditarem na desigualdade natural dos seres humanos também não acreditavam na educação popular; “a filosofia ou a ciência era privilégio de poucos. Eles estavam convictos de que a filosofia como tal era questionada, e também odiada, pela maioria dos homens” (STRAUSS, 2015, p. 44). Por esses motivos, era comum que os filósofos antigos escondessem suas opiniões de todos aqueles que não fossem filósofos, mesmo que não existisse nenhum tipo de perseguição. Sendo assim, os escritos dos filósofos que tivessem que se adequar a maioria de não filósofos teria de assumir uma forma de escrita exotérica.

Os livros exotéricos são aqueles que possuem um ensinamento popular explícito e um ensinamento filosófico escondido nas entrelinhas do texto. Para Strauss, as verdades filosóficas fundamentais jamais seriam ditas publicamente por “nenhum homem decente”, uma vez que poderiam “ferir” algumas pessoas que se acham no direito de revidar. De qualquer maneira, a literatura exotérica acabaria garantindo a liberdade de investigação e de publicação das opiniões.

há boas razões para encontrarmos, nos maiores exemplos literários do passado, uma grande quantidade de diabos, loucos, pedintes, sofistas, bêbados, epicuristas e bufões interessantes. Os verdadeiros destinatários desses livros, porém, não são nem a maioria não filosófica, nem o filósofo perfeito, e sim os jovens que poderiam se tornar filósofos. [...] a obscuridade do projeto, as contradições, os pseudônimos, as repetições imprecisas de declarações anteriores, as expressões estranhas, etc. Esses traços não tiram o sono daqueles que não conseguem ver o todo por trás dos detalhes, mas surgem como pedras de tropeço que despertam os que são capazes de fazê-lo (STRAUSS, 2015, p. 46).

A seguir, daremos alguns exemplos de como Strauss lê as entrelinhas do TT-P de Espinosa. Segundo Strauss, Espinosa destinava seus escritos aos cristãos com relativa liberdade de pensamento e que provavelmente acessariam as entrelinhas. O texto explícito do TT-P trata do tema judaico e não do cristianismo, dessa maneira, os homens vulgares se contentariam com as declarações explícitas e não se sentiriam ofendidos porque o tema é judaico e não cristão. Todavia, os “leitores atentos” que conseguissem acessar as entrelinhas compreenderiam que o tema verdadeiro é o cristão, mas que Espinosa jamais poderia tratá-lo de forma explícita por ser o cristianismo a religião dominante e que perseguia os escritores de pensamento heterodoxo.

No Tratado, Espinosa se dirige a um tipo específico de filósofo em potencial enquanto o tolo o escuta. Ele fala, portanto, de modo a fazer com que o tolo não compreenda suas palavras. É por isso que se expressa de maneira contraditória: aqueles que ficam chocados com suas declarações heterodoxas se sentirão apaziguados por fórmulas mais ou menos ortodoxas (STRAUSS, 2015, p. 189).

Strauss acredita que a técnica das entrelinhas é uma forma de investigação histórica, diferente de uma leitura textualista em condições normais, no entanto, por ser uma investigação histórica Strauss se vê forçado a justificar sua relevância. Pois, “as razões que induzem alguém a estudar determinando objeto histórico definem imediatamente o caráter geral de seu modo de proceder” (2015, p. 149). Para Strauss, o motivo de se estudar o TT-P é relevante porque Espinosa teve sucesso com o objetivo do TT-P – refutar os argumentos da revelação bíblica – e, por conseguinte, se tornou um documento clássico de crítica à secularização e a racionalização da revelação. Estes, portanto, são os motivos pessoais que fazem com que Strauss investigasse o TT-P, mas, não são só motivos pessoais que o motivam, a conjuntura política em que Strauss viveu reviveu as questões teológico-políticas (Segunda Guerra Mundial), ou seja, Strauss diria que a questão do TT-P permanece “viva”.

É tendo em vista essas circunstâncias que abrimos o *Tratado* mais uma vez. Desse modo, ouviremos Espinosa com o máximo de atenção que pudermos lhe dar. Faremos todo o esforço possível para compreender com exatidão aquilo que ele quer dizer. E fato, caso sejamos incapazes de fazê-lo, provavelmente substituiremos sua sabedoria por nossa tolice (STRAUSS, 2015, p. 150).

A tese de Strauss é que Espinosa indicou como se ler a Bíblia – objeto de interpretação de Espinosa no TT-P – bem como, seus próprios livros. Strauss compara os princípios hermenêuticos sugeridos por Espinosa com os que ele próprio utiliza, para mostrar até que ponto é plausível seguir fielmente o que Espinosa disse em como ler seus próprios livros. Em geral, o princípio hermenêutico de Espinosa diz que todo conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia, ou seja, de que a Bíblia deve ser entendida “por si só”. Entretanto, o princípio que Strauss adota é o de que a Bíblia deve ser entendida “exatamente como era entendida por seus autores ou compiladores” (STRAUSS, 2015, p. 153).

Seguindo a regra de que para compreender com exatidão as afirmações do autor é preciso conhecer seus hábitos de leitura, Strauss mostra que Espinosa ao dedicar um capítulo inteiro do TT-P em como ler a Bíblia, sugere, que, para lermos Espinosa é pertinente que conheçamos as regras que ele usou para ler a Bíblia.

Espinosa defende que o estudo da Bíblia é idêntico ao estudo da natureza, porque estudar a natureza significa analisar os dados fornecidos pela própria natureza (história natural). Ao passo que, estudar a Bíblia significa analisar os temas bíblicos fornecidos pela própria Bíblia (história da Bíblia). Isso quer dizer duas coisas, primeiro, que a compreensão do ensinamento bíblico é outra coisa que o julgamento sobre sua razoabilidade, segundo, que não podemos confundir o pensamento dos autores bíblicos com as suas interpretações tradicionais, a menos que se comprove que tais interpretações nos remetem as expressões orais desses autores. Entre outras coisas, os autores bíblicos não precisam concordam entre si:

Ademais, visto haver uma série de autores bíblicos, precisamos compreender cada um por si só; antes da investigação, não temos o direito de achar que todos concordam entre si. A Bíblia deve ser entendida por si só, ou nada pode ser aceito como ensinamento bíblico caso não venha a ser confirmado claramente pela Bíblia mesma, ou todo o conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia (STRAUSS, 2015, p. 152).

A alusão ao método das ciências naturais significa: primeiro determinar o tema universal e depois os temas derivados, nos termos de Espinosa significa, primeiro, determinar o tema universal do pensamento bíblico, depois, os temas secundários ou os ensinamentos de cada autor em particular. Dispondo de um raciocínio legítimo cujos princípios são: (a) o conhecimento profundo da linguagem bíblica; (b) a compilação e as declarações acerca de um tema; e (c) o conhecimento da vida dos autores bíblicos – caráter, moral, interesses, ocasião e época dos escritos, destinatários, destino, entre outros.

Compreendidos à luz da gramática, da paleografia, da história, etc., esses dados – ou, mais especificamente, as declarações bíblicas compiladas e dispostas de maneira adequada – formam a base da interpretação propriamente dita, a qual consiste em deduzir, por meio de um raciocínio legítimo e a partir dos dados mencionados, o pensamento dos autores bíblicos (STRAUSS, 2015, p. 152).

Strauss considera o princípio hermenêutico de Espinosa, “todo o conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia” um tanto quanto exagerado, mas que é compreensível pelas forças poderosas as quais ele contesta. Contudo, conhecer a linguagem da Bíblia não é suficiente para Strauss partir exclusivamente da Bíblia, existe, de sorte, uma tradição. Espinosa, “em momento algum afirma que as declarações bíblicas referentes a vários temas relevantes devem ser dispostas segundo princípios fornecidos pela Bíblia mesma”. Em relação à vida dos autores, seus destinatários ou destino, é impossível sabê-los se partirmos exclusivamente da

Bíblia, nem o próprio Espinosa manteve-se fiel a esse princípio: “há motivos para crer que a disposição que ele próprio dá aos temas bíblicos não possui qualquer fundamento bíblico, correspondendo, antes, àquilo que para ele era a ordem natural dos temas em questão (STRAUSS, 2015, p. 153).

Strauss quer dizer que: 1) Espinosa sugere um modo de leitura de seus próprios livros ao postular um princípio hermenêutico de como estudar a Bíblia; 2) Espinosa considera todos os seus livros inteligíveis; 3) Strauss precisa desenvolver uma técnica especial – técnica da leitura nas entrelinhas – para ler o TT-P, o que significa dizer que nem todos os livros de Espinosa são inteligíveis; 4) daí que há uma contradição explícita; 5) Strauss chega a um impasse: não podemos ler os livros de Espinosa como lemos a Bíblia porque seus livros são inteligíveis; 6) se um autor de conhecimento bíblico como Espinosa confessa não compreender a Bíblia, não é nada fácil o compreender; 7) a questão é, por que Espinosa se contradiz? Quer dizer, essa contradição é proposital?

Os livros inteligíveis são autoexplicativos. Ao contrário do que Espinosa parece dizer, não são os livros hieroglíficos, cujos temas a experiência ou a percepção são incapazes de alcançar, que podem e devem ser compreendidos por si sós, e sim os livros inteligíveis, a cujo entendimento o leitor naturalmente contribui quando, ‘durante o processo’, recorre à própria experiência ou à própria percepção (STRAUSS, 2015, pp. 155-156).

Se os livros inteligíveis dispensam informações externas ao texto, porque devem ser entendidos necessariamente da intenção do autor, que não podem ser conhecidas senão pelo próprio livro, por outro lado, para a interpretação dos livros de Espinosa, que são inteligíveis, quaisquer recursos históricos empregados seriam supérfluos. Mas, Strauss também afirma que Espinosa diz ser quase impossível um livro sem erros, por isso, caberia ao leitor durante o processo corrigi-los. Para qualquer livro inteligível Espinosa dispensa o caráter mental do autor, no entanto, quando ele analisou a intenção de *O Príncipe* de Maquiavel, só chegou a uma conclusão depois de considerar a “sabedoria” e a “prudência” do autor e o seu “amor pela liberdade política”. Todavia, Espinosa poderia dizer-nos que não utilizou nenhuma forma de recurso extrínsecos à obra de Maquiavel, e que qualquer leitor inteligente teria rapidamente percebido. Portanto, se o autor se contradiz, é justo suspender o juízo do autor acerca de suas declarações para descobrir quais delas são verdadeiras. Nesse caso, nem mesmo o uso linguístico é necessário, porque para o estudo de

livros inteligíveis não é preciso saber a língua originária na qual foi escrito (STRAUSS, 2015, p. 156).

A partir disso, Espinosa estaria nos possibilitando, acentua Strauss, uma técnica em como ler livros de “dificuldade moderada”, até porque, sem recursos externos ao texto esses livros não são nem inteligíveis nem ininteligíveis. Por outro lado, uma análise histórica é exigida quando o livro não é autoexplicativo. Se, como fazem os intérpretes modernos, os quais consideram indispensável o uso da “história” para estudar Espinosa, negam que seja válido seu princípio hermenêutico – todo o conhecimento da Bíblia deve derivar exclusivamente da própria Bíblia –, é importante destacar até que ponto podemos compreender Espinosa rejeitando esse princípio.

Nossa resposta dependerá da importância atribuída à questão controversa. Se é verdade que o problema da ‘história’, entendido em sua totalidade, é idêntico ao problema da natureza da própria filosofia, o intérprete se distancia de Espinosa por uma diferença fundamental de orientação. O intérprete moderno dá como certo que, para adequar-se à sua tarefa, a filosofia deve ser ‘histórica’, e, portanto, a história da filosofia seria uma disciplina filosófica. Ele pressupõe desde o início, então, e em virtude do fato de ser um historiador filósofo da filosofia, e não um mero antiquário, que a posição de Espinosa tal qual apresentada e compreendida pelo autor é insustentável, uma vez que é manifestamente ‘a-histórica’ (STRAUSS, 2015, p. 158).

O impasse a que chega Strauss é que nem aceitando nem rejeitando o princípio hermenêutico de Espinosa poderíamos compreendê-lo. Para tanto, devemos entender sua contradição: por que Espinosa não explicou melhor sobre como devemos ler os “livros sérios”? Strauss acredita que para Espinosa seria inadmissível que a compreensão de um livro do passado precisasse recorrer a outros livros do passado ainda mais difíceis, pois, se o autor acredita que seu livro é importante para seus contemporâneos, dificilmente, se precisará de algum tipo de análise histórica. O próprio Espinosa escreveu para seus contemporâneos – aqui Strauss tem em mente Descartes e Boyle, quanto à Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro, Demócrito, é de se suspeitar que Espinosa tinha o acesso a eles por meio de um comentador famoso de sua época, Pierre Gassendi. No que diz respeito a filosofia política, Espinosa acredita ser difícil que uma filosofia anterior a sua tivesse validade. Por mais que, Espinosa reconheça a importância da filosofia política anterior a sua – se tratando de Sêneca e Cícero – são filosofias facilmente compreensíveis. A ideia de que ele estava inovando a tese da filosofia política e a convicção de sua incontestabilidade, “num progresso que condenava a um merecido esquecimento todos os esforços

precedentes” era comum para os responsáveis pelo surgimento da filosofia ou ciência modernas (STRAUSS, 2015, p. 160).

Strauss não alega com isso que Espinosa fosse ingênuo em relação as mudanças históricas, mas que dificilmente a emergência de novas doutrinas filosóficas seriam legítimas ou que fossem capazes de contestar a verdade filosófica de Espinosa – *a verdade é verdade em qualquer tempo e lugar*. Entretanto, Espinosa não contava com a hipótese de que novos tempos poderiam fazer surgir possibilidades de novas orientações radicalmente diferentes e de ser impossível interpretar os acontecimentos do passado e do presente sem uma interpretação histórica precisa.

Do ponto de vista de Espinosa, seria preciso replicar que ele não negava a possibilidade de uma tal mudança ocorrer após a emergência de sua doutrina, e sim a legitimidade dessa mudança. O abandono de sua abordagem em favor de uma radicalmente diferente teria sido, a seus olhos, um erro crasso e manifesto; não passaria de mais um exemplo do retorno, frequentemente experimentado, do pensamento humano à servidão da superstição. As regras de leitura de Espinosa derivam de sua crença no caráter definitivo de sua filosofia como a descrição clara e distinta – e, por conseguinte, a descrição verdadeira – da totalidade (STRAUSS, 2015, p. 160).

Se, como diz Strauss, levarmos a sério esse princípio, devemos corrigir os erros das regras hermenêuticas de Espinosa porque seu ensinamento é, de alguma forma, o ensinamento verdadeiro. Caso se deixe de buscar essa verdade, conseqüentemente, nos diria Strauss, qualquer tentativa de empregar um método histórico mais sofisticado é, “como um remédio desesperado para uma situação desesperadora”, porque se não há nenhuma verdade, não há nada que se possa fazer para dar credibilidade a obra. Esse tipo de crítica à história, e também à ciência, e conseqüentemente a defesa de Strauss à filosofia, é persistente e constantemente referida no seu texto. O trecho é longo, mas é pertinente sua transcrição para nosso problema de como estudar teoria política tanto quanto para nossa defesa do contextualismo social.

Se estudarmos a história do pensamento humano no espírito da ciência moderna, chegaremos à conclusão de que todo o pensamento humano é ‘historicamente condicionado’ ou de que a tentativa de libertar nossos pensamentos de nossa ‘situação histórica’ é quixotesca. Tendo isso se convertido numa convicção sólida e constantemente reforçada por um número cada vez maior de novas observações, a ideia de uma descrição definitiva do todo, de uma descrição que, como tal, não estaria ‘historicamente condicionada’, parece insustentável por razões que podem ser tornar manifestas a qualquer criança. Doravante, não há mais um acesso direito ao significado original de filosofia enquanto busca da descrição verdadeira e definitiva do todo. Uma vez alcançado esse estado, o significado original de filosofia só pode ser tornar

acessível mediante a recordação daquilo que ela significava no passado, isto é, mediante a leitura de livros antigos (STRAUSS, 2015, p. 163).

Strauss acredita que se partirmos da premissa de que um livro só poderá ser entendido pelos termos de sua época acabaríamos por desacreditar qualquer convicção inicial. Isso seria a autodestruição do historicismo. A descrença de Strauss na legitimidade das especificidades históricas das obras sustenta-se, em grande medida, pela sua perspectiva assaz de que existe uma verdade filosófica universal e atemporal, e sobre alguma coisa que é compartilhada pelos seres humanos que é válida para qualquer tempo e lugar. Por exemplo, teríamos nos temas recorrentes da filosofia política uma prova de que há algo comum compartilhado por todos em todos os tempos, e isso, faz com que a ideia de uma tradição seja plausível para Strauss. Ou seja, de que houve uma convicção inicial.

O historiador que parte da convicção de que o verdadeiro entendimento do pensamento humano é o entendimento de cada ensinamento nos termos de sua época ou enquanto expressão dela necessariamente se familiariza com a visão, a todo momento imposta pelo seu tema, de que sua convicção inicial é insensata. Essa autodestruição do historicismo não é um resultado de todo inesperado. [...] o entendimento histórico perdeu sua força libertadora ao tornar-se historicismo, o que nada mais é do que a forma petrificada e autocomplacente da autocrítica do espírito moderno (STRAUSS, 2015, p. 164).

A partir dessa noção do uso da história, da ideia de uma tradição e da coerência aplicada ao estudo da teoria política de Espinosa, Strauss conclui que a regra, por excelência, mais segura para a leitura do TT-P, é a de que a declaração, aparentemente, mais contraditória ao que Espinosa considera vulgar deve ser tida como expressão de seu ponto de vista mais sério. As declarações heterodoxas têm precedência sobre as declarações contraditórias porque a obra é um todo “perfeito” e “coerente”, em que até mesmo as contradições são propositais. Pois, para Strauss, “não temos o direito de descartar sua visão que diz que livros como os seus podem e devem ser compreendidos por si sós”, porém, que façamos dentro dos limites possíveis, porque, “ao contrário do que ele dá a entender, para compreendermos seus livros nós necessitamos de informações que não são fornecidas por ele e que não são de fácil acesso a todo leitor razoável, independentemente de seu tempo e lugar”. Porém, para Strauss, esse tipo de informação é “estritamente subordinado ou de que ela deve ser integrada a um arcabouço fornecido de maneira autêntica ou explícita pelo próprio Espinosa” (2015, p. 165).

As informações históricas são consideradas como secundárias por Strauss, e são aquelas relativas a vida do autor: caráter, interesses, ocasião e época em que os livros foram escritos, destinatários, destino, e suas fontes. No limiar dessas informações históricas secundárias e subordinadas as afirmações textuais de Espinosa, Strauss alerta as possibilidades de se compreender Espinosa melhor do que ele próprio a ponto de fazer de seu pensamento uma “fábula da nossa imaginação”, tentando-nos a interpretar Espinosa “como um contemporâneo entre seus contemporâneos”, ou ainda, “ler seus livros como se fossem dirigidos aos que viviam em sua época” (STRAUSS, 2015, p. 165).

Sobretudo, complementa Strauss, não podemos deixar que as informações históricas se tornem a chave para a compreensão de Espinosa, com exceção, comprovado a impossibilidade de fazê-lo de outra forma. Além de que, qualquer informação acerca do desenvolvimento do pensamento de Espinosa é irrelevante, a não ser que os ensinamentos de Espinosa sejam obscuros sem isso, inclusive, o uso das cartas escritas por Espinosa, que não sendo destinadas à posteridade tem pouca serventia para a interpretação presente. As “informações extrínsecas resulta do fato de ser necessariamente limitada a presciência humana daquilo que poderia ser inteligível à posteridade” ou que Espinosa não poderia ter previsto que a terminologia filosófica tradicional que ele usava se tornaria obsoleta (STRAUSS, 2015, p. 166).

Generalizando, o intérprete de Espinosa precisa reconstruir aquele ‘pano de fundo’ que, do ponto de vista do autor, era indispensável à compreensão de seus livros, mas que não poderia ser razoavelmente apresentado por meio deles porque ninguém pode dizer tudo sem tornar-se tedioso para todos. Isso significa que, em sua obra de reconstrução o intérprete deve seguir primeiro as sinalizações estabelecidas pelo próprio Espinosa e, depois, as indicações que Espinosa deixou acidentalmente em seus escritos (STRAUSS, 2015, p. 167).

Se Espinosa escreveu para um número seletivo de “destinatários pensantes”, foi porque são capazes de fazer uma “leitura atenta”, por isso, ele escreveu de forma que apenas os “leitores atentos” pudessem identificar o verdadeiro sentido do que foi escrito. Essa estilística une duas características, que segundo Strauss, definem os princípios da técnica da escrita do escritor-filósofo: o entendimento e a precaução. O historicismo radical por sua vez, exige que a compreensão do texto se detenha em períodos específicos do passado, compreendidos pela interpretação isolada pelo e no contexto histórico, desconsiderando que poderiam haver palavras usadas pelo autor estranhas a sua época, cuja consequência tornaria apreensível somente as

declarações explícitas. O que para Strauss exclui *a priori* o conteúdo das entrelinhas, ou seja, o verdadeiro sentido do texto (2015, pp. 36-41).

Espinosa acaba fornecendo algumas “pistas” que de acordo com Strauss ajudam a superar as dificuldades de sua obra. Entre elas, os destinatários do TT-P: os filósofos em potencial que se encontram entre os cristãos. Segundo Strauss, foram as discrepâncias entre a crença da caridade e do amor universal e a prática da perseguição religiosa cristã, que levaram Espinosa a escrever o TT-P. Daí que na aceção de Strauss seria mais fácil para Espinosa tentar ensinar filosofia aos cristãos do que aos judeus, porque os cristãos seriam muito mais receptivos ao caráter universalista da filosofia em detrimento de suas crenças universais. A universalidade do princípio do amor universal, na prática, significa tolerância, e é justamente pedindo tolerância que Espinosa se dirige aos cristãos (STRAUSS, 2015, p. 169).

Por mais que o alvo de Espinosa fosse os cristãos, acrescenta Strauss, certamente que por dominar a tradição judaica, esse foi o tema preponderante do TT-P. De certa forma, essa versatilidade do tema judaico fez com que Espinosa utilizasse consideráveis argumentos que anteriormente o tinham feito desertar do judaísmo, além disso, não parece haver nenhuma outra explicação para as contradições do TT-P. Aqui, Strauss fala do conflito entre a filosofia e a Bíblia, especialmente, no tocante a legitimação da Bíblia por ela mesma enquanto coisa distinta da filosofia e da ciência. Por exemplo, ao mesmo tempo que Espinosa nega que os milagres possam ter uma explicação racional, ele assume a hipótese de que os milagres possuem uma causa natural e de que por isso podem ser facilmente explicados (STRAUSS, 2015, p. 170).

A afirmação de que Espinosa incorporou ao *Tratado* partes da apologia juvenil em que defendia sua deserção do judaísmo é, na melhor das hipóteses, uma suposição plausível. Além disso, autor algum que seja digno desse nome incorporará a um livro partes de um escrito anterior que não façam sentido no livro novo. Toda preocupação com o problema das partes do *Tratado* que poderiam ter sido retiradas da antiga apologia de Espinosa tenta o intérprete fugir do simples dever que é compreender o livro tal qual Espinosa o redigiu e publicou e a procurar os prazeres questionáveis da alta crítica (STRAUSS, 2015, p. 170).

Ou seja, Strauss salienta que Espinosa consegue provar que a profecia é um fenômeno universal, e não só de um povo (os judeus), porque não se pode provar coisa desse gênero sem que se faça um “exame prévio do tipo de fenômeno que poderiam ser peculiares a uma nação, ou então sem o exame dos privilégios para os quais determinada nação pode ser eleita enquanto nação” (STRAUSS, 2015, p. 171).

Conseqüentemente, Espinosa prescinde a hermenêutica bíblica para a interpretação dos milagres. Como Espinosa não podia romper com o essencial da Bíblia – os milagres – ele teve de criar a possibilidade de que os milagres talvez pudessem ser negados pela própria Bíblia. Diante dessas possíveis contradições, Espinosa sugeriu que todo relato bíblico sobre milagres não são acontecimentos bíblicos, mas “acréscimos” profanos. Esse, segundo Strauss, seria mais um sinal de sua cautela nos assuntos religiosos.

Todavia, Strauss não se dá por satisfeito com a explicação de que Espinosa era mais hábil no tema judaico do que cristão e de que por isso escreveu mais sobre o tema judaico. Pois, isso o impediria de falar com propriedade sobre o tema cristão para os cristãos. Daí que Strauss pressupõe duas hipóteses: 1) Espinosa queria provar a superioridade do cristianismo a partir das incongruências do judaísmo; ou, 2) Espinosa queria libertar o cristianismo de sua herança judaica, sendo assim, o tema judaico ocuparia a centralidade de sua obra tendo em vista aumentar a confiança dos cristãos no seu conhecimento sobre o cristianismo (STRAUSS, 2015, pp. 173-174). Strauss, mais uma vez, direciona-se contra o “historiador moderno”, que diante dessa questão, recorreria às condições da vida e época de Espinosa para identificar qual é o objetivo do TT-P e quem seriam seus destinatários.

O TT-P de Espinosa não se destinava aos seus contemporâneos, e sim, aos “filósofos em potencial que são cristãos” (STRAUSS, 2015, p. 173). No entanto, esse tipo de homens está relacionado ao cristianismo e, não a época de Espinosa. Ademais, isso também comprovaria o princípio de Strauss sobre a atemporalidade de um clássico, principalmente, quando seu tema é filosófico – caráter atemporal do objetivo e da tese do trabalho. Mas, o caso é que Espinosa também disse, explicitamente, que o tema do TT-P estava relacionado com o seu tempo. Essa outra contradição, forçou Strauss a dar coerência ao TT-P por meio do que ele chamou de “regra precisa e universal”, a qual o permitiria definir “qual das declarações contraditórias de Espinosa expressa sua perspectiva séria” (2015, p. 175). Strauss quer dizer que é possível superar as dificuldades de interpretação e explicação do TT-P se tivermos um “método correto” (2015, p. 181). Mas, qual seria esse “método correto”?

A partir do tratamento que Espinosa dá as contradições bíblicas – suspender o juízo referente àquilo que o falante pensava acerca do tema em questão, exceto,

quando é possível demonstrar que a contradição ocorre porque eram diferentes a ocasião ou os destinatários das duas declarações. Daí que o método de Espinosa se adaptou às exigências ou aos preconceitos de seu público alvo: filósofos em potencial que são cristãos. Sendo naquela época de Espinosa o cristianismo a religião que perseguia era mais do que óbvio que Espinosa fosse cauteloso em expor suas críticas teológico-políticas, por isso, a técnica das entrelinhas – sustenta Strauss. Acima de tudo, porque essa cautela é exigida quando um filósofo fala com não filósofos.

A técnica das entrelinhas é, para Strauss, um modo de dar coerência a um texto aparentemente incoerente. Nesse sentido, o leitor se torna uma espécie de intérprete vidente, porque a compreensão do texto depende, em grande medida, da descoberta de elementos ocultos nas entrelinhas do texto. Isso significa, que a compreensão adequada de um texto de teoria política, para os textualistas, principalmente em casos de escritos provenientes de épocas de perseguição, como é o caso do TT-P de Espinosa, limita-se à um número específico de leitores que seriam capazes de ler as entrelinhas do texto. Afinal, Espinosa foi capaz de unir como ninguém a escrita exotérica (conhecimento expresso) e a escrita esotérica (conhecimento tácito), adequando-se, concomitantemente, às exigências do governo civil. Espinosa

foi cauteloso na medida em que não articulou toda a verdade de maneira clara e inequívoca, conservando suas formulações, até onde lhe era possível, dentro dos limites impostos por aquilo que tomava como as reivindicações legítimas da sociedade. Em todos os seus escritos, portanto, e de modo especial no *Tratado*, Espinosa fala 'ad captum vulgi'. [...] para fins de esclarecimento, podemos dizer que cada capítulo do *Tratado* serve para refutar um dogma ortodoxo específico ao mesmo tempo em que deixa intacto todos os outros (STRAUSS, 2015, p. 188).

A regra principal de Strauss é considerar as afirmações contraditórias feitas por Espinosa com menor frequência como verdadeiras e as feitas com maior frequência como uma adaptação aos tolos, pois a verdade não aumenta por repetição. Por conseguinte, reitera Strauss, “é preciso ter em mente a ‘brandura costumeira da gente comum’, uma afabilidade que logo se contrai, ou se deixa chocar, diante da brutalidade e da imprudência inquisitivas que se fazem necessárias para extorquir as visões sérias de um autor talentoso que procura escondê-las de todos, exceto alguns” (STRAUSS, 2015, p. 189). Para a técnica das entrelinhas as afirmações ortodoxas exotéricas se repetem com muito mais frequência do que as heterodoxas esotéricas. Desse modo, Strauss acredita que há uma única maneira e a regra mais segura para se ler o TT-P de Espinosa:

devemos considerar que a declaração mais contrária ao que Espinosa considerava vulgar deve ser tida como expressão de seu ponto de vista sério; e mais, mesmo uma implicação necessária de caráter heterodoxo deve ter precedência sobre uma declaração contraditória que jamais é refutada explicitamente pelo autor. [...] apenas seguindo essa regra de leitura é que seremos capazes de compreender o pensamento de Espinosa tal qual ele o compreendia; evitando o perigo de sermos ou permanecermos ludibriados por suas adaptações (STRAUSS, 2015, p. 190).

Strauss parte de um tipo de contextualização histórica quando diz que o TT-P não se dirigia aos cristãos nem aos judeus, mas por ser compelido a adaptar seu conteúdo as opiniões dominantes da época e por desejar “converter à filosofia” quantas pessoas fosse possível, se dirigiu aos cristãos porque havia um número maior deles no mundo do que aos judeus. Até mesmo porque Espinosa uma vez excomungado da comunidade judaica deixou de ter alguma credibilidade entre os judeus, e, portanto, era propício a audiência entre os cristãos razoavelmente mais liberais. Conforme Espinosa alude o apóstolo Paulo, e Strauss complementa, Espinosa era cristão entre os cristãos, como Paulo fora grego entre os gregos e judeu entre os judeus (STRAUSS, 2015, p. 194).

Strauss conclui que o TT-P se direcionava ao seu tempo, porém, não deixa de ser atemporal, porque, não foram as “circunstâncias históricas” que fizeram Espinosa adaptar seu pensamento, mas sim, o próprio Espinosa adaptou seu pensamento as condições políticas e a expressão pública de seu tempo. E, mesmo que Espinosa escrevesse em outro país menos propenso à liberdade e à tolerância, é seguro que ele adaptaria seu pensamento ao local sem alterar sua filosofia.

2.3 A TEORIA DA DEMOCRACIA LIBERAL EM ESPINOSA

O objetivo de Strauss nos seminários¹⁷ sobre o TT-P é a interpretação da teoria política de Espinosa, que segundo Strauss teve maior destaque no TP. Do TT-P, segundo ele, à famosa afirmação de que *a democracia é o mais natural e o mais racional dos regimes políticos*, mas, foi no TP que Espinosa tratou da teoria democrática, embora claramente menos favorável à democracia. A partir da

¹⁷ *Seminar on the Theological-Political Treatise* (1959), é uma transcrição de um seminário ministrado por Strauss na Universidade de Chicago em 1959. Apesar de não ser um livro, o seminário de Strauss é indispensável, porque é nele que ele trata dos aspectos democráticos da teoria política de Espinosa.

interpretação da teoria democrática de Espinosa feita por Strauss conseguimos apreender como, na prática (literalmente, já que se tratam de aulas transcritas) os textualistas interpretam um texto de teoria política.

Strauss inicia a interpretação destacando as influências do pensamento político de Espinosa no idealismo alemão moderno e o seu lugar na tradição da filosofia política, porque considera essencial a relação de Espinosa com a tradição e, acima de tudo, o por que isso é importante. Lembrando que se trata da transcrição de um seminário e não um livro propriamente dito, Strauss diz que não devemos esquecer que “somos cientistas políticos e estamos interessados em Espinosa não por causa de alguma razão histórica, mas nos importa saber sobre sua teoria da democracia” (Strauss acredita na validade filosófica e não nas “razões históricas”), embora, tenha boas razões para mostrar que Espinosa foi o primeiro filósofo da democracia liberal e de que sua importância é determinada por conseguir explicar alguma coisa sobre o momento em que Strauss escrevia – em 1959 nos Estados Unidos (STRAUSS, 1959, p. 2, tradução nossa).

De uma afirmação na carta de nº56 de Espinosa, Strauss mostra a relação com a grande tradição, na qual, Espinosa diz que a autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não tem muito peso para ele, preferindo, os atomistas, tais como Epicuro, Demócrito ou Lucrecio. Isso prova a ruptura da modernidade com a antiguidade representada por Espinosa: a recusa à autoridade do pensamento político de Aristóteles e Platão. Strauss considera que a tradição a que pertence Espinosa é um tanto quanto estranha à filosofia política, porque o atomismo e o materialismo de Demócrito e Epicuro não são políticos, ao passo que, Espinosa é um homem político, chegando a retratar a si mesmo pela figura de um dos protagonistas da revolta napolitana, Tommaso Aniello d'Amalf, mais conhecido por Masianello (1620-1647), o que indica, diz Strauss, que Espinosa tinha alguma simpatia com movimentos revolucionários (1959, pp. 2-3). Em seguida, Strauss mostra as características da filosofia de Espinosa a partir dessa tradição, cuja filosofia combina um materialismo filosófico e uma teoria política idealista, fenômenos relativamente modernos, já que a tradição da filosofia política pré-moderna era anti materialista.

Espinosa era politicamente apaixonado. Esse é um ponto que merece atenção. A combinação da filosofia materialista com a doutrina política e com o idealismo política é um fenômeno moderno. A tradição pré-moderna da filosofia política era anti materialista. Na pré-modernidade ou você era um espiritualista ou você era um filósofo político. Se você fosse um materialista, se era também um filósofo político. Este é outro ponto importante (STRAUSS, 1959, p. 2, tradução nossa).

Consequentemente, Strauss conclui que Espinosa também foi um dos primeiros a formular uma doutrina materialista de inspiração claramente política, sugerindo que uma mudança filosófica dessa magnitude, ainda mais no caso de um “homem sério” como foi Espinosa, não é mero ecletismo. Strauss começa trabalhando com duas ideias fundamentais ao textualismo: a *tradição* e a *doutrina*. Primeiro, Strauss identifica a tradição da filosofia política a que pertence Espinosa, a “tradição materialista”, depois, apresenta a sua contribuição por meio da criação/inação de uma nova doutrina para a tradição da filosofia política, o “materialismo político”.

O dilema textualista é saber como incluir o pensamento político de Espinosa entre os demais filósofos da tradição a partir de indicações do próprio Espinosa, por esse motivo, Strauss identifica seus predecessores, destacando o apreço notável que Espinosa tinha ao falar de Maquiavel (de acordo com Strauss, a referência à Maquiavel era algo incomum na época de Espinosa). Strauss chega a afirmar que Maquiavel foi o pensador político mais importante e influente no pensamento de Espinosa. Espinosa, por sua vez, atribuiu à Maquiavel um caráter indiscutivelmente republicano. A aparição e apreciação de Maquiavel em Espinosa é importantíssima, pois, por exemplo, Hobbes nunca mencionou Maquiavel, o que é terrivelmente significativo, principalmente, porque esta atitude costuma mostrar quem eram os “escritores perigosos” e evitados para uma determinada época. Bacon citou Maquiavel; Hobbes admitiu não ter tido a coragem de Espinosa de escrever tão “destemidamente”; Espinosa citou Hobbes justamente para dele se diferenciar. Isso dá a entender que o pensamento político de Espinosa também tinha uma relação muito próxima com o de Hobbes (STRAUSS, 1959, p. 4).

Para um textualista a presença ou a ausência de pensadores políticos de uma determinada época nos escritos de um autor é um meio indispensável pelo qual se pode inseri-lo em uma tradição ou para identificar sua inovação para com a tradição. Para descobrir qual foi a inovação de Espinosa, Strauss analisa o que ele “faz” que Hobbes não “fez”, ou, o que Espinosa “diz” que Hobbes não “disse”; distinguindo as

principais expressões teórico-políticas de cada um deles relativas aos problemas perenes da filosofia política, tais como, direito natural, liberdade, estado de natureza, fundamento do político, moral, entre outros. Vejamos:

Maquiavel e Hobbes prepararam decisivamente o pensamento de Espinosa. Mas, eu apelo apenas para a impressão geral que cada um de vocês tem mesmo se ele nunca leu Maquiavel ou Hobbes. Esta impressão, embora não seja literalmente verdade, não é enganosa. Há uma diferença importante entre Espinosa, por um lado, e Maquiavel e Hobbes, por outro. Temos de definir isso provisoriamente, o status de virtude e principalmente da virtude moral, é muito maior em Espinosa do que em Maquiavel ou em Hobbes [...] este ensinamento moral, que Espinosa aceitou em grande medida, não completamente, foi o ensino dos estoicos, a noção estoica do homem sábio e do autocontrole. Espinosa mescla um ensino de origem estoica com a perspectiva hobbesiano maquiavélico (STRAUSS, 1959, p. 6, tradução nossa).

Além de Espinosa dar continuidade ao pensamento dos antigos (à tradição), Strauss acredita que ele funda a modernidade. O que chama a atenção de Strauss em Espinosa, afinal, é que a modernidade trouxe consigo a degeneração da política devido ao rompimento com a moral clássica e com a emergência da ciência moderna – ruptura que para Strauss foi iniciada por Maquiavel e complementada por Hobbes e Espinosa, e consolidada pelos teóricos políticos posteriores. Strauss condena o pretensoso realismo dos modernos e sua consequente desmoralização da política, e vê nisso a grande causa dos problemas políticos contemporâneos.

Maquiavel então precede Espinosa, Hobbes era seu contemporâneo, e ambos influenciaram o pensamento político de Espinosa, sem falar dos antigos, os quais são, para os textualistas, a origem da filosofia política. Assim, mostramos como Strauss insere Espinosa na tradição da filosofia política. Este é um dos primeiros passos da interpretação textualista, feita de acordo com o que foi descoberto das obras de Espinosa ou das obras de outros filósofos citados ou indicados pelo próprio Espinosa. De acordo com Strauss, o ponto principal em que Espinosa diverge e se distancia de Maquiavel e Hobbes é o que o aproxima dos antigos: o resgate da moral política (STRAUSS, 1959, p. 6), para os quais há uma desigualdade natural entre os seres humanos, alguns nasceram sábios e por isso propícios a governar, e outros, nasceram vulgos, e acima de tudo, pobres, por isso devem ser governados.

Strauss justifica o estudo do TT-P, que na sua opinião é a obra mais importante de Espinosa, porque acredita ser um dos livros chave para entender o liberalismo. Qualificando a teoria política de Espinosa como precursora não só da democracia

moderna, mas também do liberalismo, Strauss identifica a origem da democracia liberal, sobretudo, porque o que conhecemos por liberalismo surgiu, de acordo com Strauss, em oposição à ortodoxia religiosa (objeto de Espinosa no TT-P). Apesar de textualista, Strauss não rejeita totalmente as referências externas ao texto, porém, Strauss se concentra unicamente no texto e nada mais. Ao associar a origem do liberalismo à religião, Strauss diz, “de um ponto de vista histórico geral, e não estritamente teórico, podemos dizer que o liberalismo moderno é primariamente um liberalismo religioso que se opunha à ortodoxia religiosa, caracterizando o liberalismo até ao que hoje conhecemos, mas que não era óbvio para o século dezessete¹⁸ (STRAUSS, 1959, p. 15, tradução nossa).

Strauss assume um ponto de vista histórico, ainda que de forma preliminar, ao dizer que o liberalismo moderno é essencialmente um liberalismo religioso. No entanto, reforça Strauss, que isso não era tão óbvio no século XVII, e que o direito à liberdade religiosa, foi, em parte, consequência da religião revelada ao povo judeu no Antigo Testamento. Daí a aproximação da teoria democrática de Espinosa com a questão religiosa, Espinosa, inclusive, considera que toda questão teológica é também uma questão política.

O liberalismo moderno é uma força poderosa que afeta cada um de nós, mesmo que não se seja um liberal. O liberalismo moderno tem uma metodologia própria, e parte desta metodologia era, até pouco tempo atrás, o posto da liberdade religiosa, pois a perseguição religiosa é uma invenção terrível do Antigo Testamento. Os pagãos da antiguidade eram felizes e tolerantes (STRAUSS, 1959, p. 16, tradução nossa).

Embora Strauss não negligencie a história ou o contexto das obras, não é pelos elementos externos que os compreende primordialmente. Por exemplo, ao questionar o grau em que Espinosa rompe ou inova com a tradição da filosofia política, Strauss alerta que “devemos considerar, e somos forçados pelo próprio texto a assim proceder, a analisar a ruptura também com a tradição teológica”, entretanto, “essa ruptura deve ser entendida por si mesma, pois, nem Platão ou Aristóteles eram teólogos”; a partir disso, Strauss destaca a posição teológica criticada por Espinosa

18 Strauss não é único que associa Espinosa à origem do liberalismo, Jonathan Israel, em *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2001) considera Espinosa o fundador do liberalismo devido as implicações da sua concepção de liberdade racional, inclusive, afirma que o iluminismo radical de Espinosa pôde ter dado base às ideias modernas de democracia e de igualdade racial e sexual; liberdade individual; plena liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa; erradicação da autoridade religiosa no processo legislativo e na educação; e, a separação total entre Igreja e Estado.

no TT-P: a existência de uma “verdade teológica” revelada mais digna do que a “verdade filosófica” (1959, p. 19). Ou seja, a discussão fundamentalmente moderna da separação entre a filosofia e a teologia que progrediu tendo em vista as liberdades de pensamento e fé.

Por mais que o ensinamento cristão da caridade – prática da tolerância – se aplicasse apenas aos cristãos, permitiu Espinosa formar uma base crítica universal. Ou seja, Espinosa apropriou-se do ensinamento da caridade, somado de uma defesa da tolerância religiosa aplicada a quaisquer pessoas, principalmente à multidão, cuja capacidade de entendimento consegue compreender sem delongas esse tipo de ensinamento porque é simples e claro, e o postula como pressuposto da “naturalidade” e da “racionalidade” da democracia. Strauss garante que Espinosa usou a caridade porque viu nisso um artifício simples e acessível a todos, independentemente da existência das diferentes seitas cristãs, o que estaria de pleno acordo com a sua visão liberal (é importante para Espinosa que quase tudo na Bíblia pareça obscuro, menos o mandamento da caridade). Ainda assim, Espinosa publicou o TT-P anonimamente por causa das represálias que poderia sofrer (STRAUSS, 1959, p. 23).

A biografia de Espinosa serviu como uma introdução para a aula de Strauss, adiante, ele retoma a interpretação do livro “por ele mesmo” – como Strauss mesmo diz: “Agora voltemos ao livro por ele mesmo” (1959, p. 24) o que chamamos por fazer da história um “pano de fundo”. Dessa maneira, o faz capítulo por capítulo, de tal modo, que toda a interpretação sobre a teoria política como democrática é provada pelo próprio texto, parágrafo por parágrafo, o que ficou ainda mais notável pela transcrição do seminário. Strauss tinha ainda em mãos a versão original do TT-P redigida em latim e que servia para comparar os erros de tradução para o inglês. A interpretação de Strauss é tão meticulosa que ele não deixa escapar nem mesmo os significados das palavras usadas por Espinosa, processo que é característico do contextualismo linguístico de Quentin Skinner. Strauss faz uma interpretação tão sistemática e pragmática, que a cada afirmação sobre a teoria democrática de Espinosa mostra o trecho específico do texto do qual retirou a conclusão. Talvez, por ser aulas sobre Espinosa e não propriamente um livro ele tenha se demorado tanto, ou talvez isso indique-nos, de fato, a prática textualista (a transcrição tem 360 páginas).

Com base no texto “por ele mesmo” Strauss inicia pelo título: porquê Espinosa usou a terminologia TT-P. De acordo com Strauss, a terminologia era frequente no

período humanista (séculos XVI e XVII), e que também foi usado por Bodin, por exemplo, no apêndice nomeado por “corolário teológico-político” do livro *Seis livros da República* (1576). Depois Strauss tenta provar que Espinosa recorreu aos princípios bíblicos porque, primeiro, era a terminologia usual de sua época, o que facilitava a exposição sobre a democracia sem sofrer as consequências da perseguição; segundo, porque o mandamento cristão do amor universal condizia com a proposta política de que a democracia é o mais natural dos regimes políticos. Sendo a principal preocupação de Espinosa delimitar as causas do uso político da superstição religiosa e sua superação, uma vez que, “todo homem nasce com uma ideia inata de deus, e essa ideia ao vir a se tornar confusa faz com que a superstição emerja” (STRAUSS, 1959, p. 25), teríamos como princípio razoavelmente plausível para a organização da vida política a prática da caridade.

Sobre a inserção desta ideia na tradição da filosofia política Strauss diz ser preciso saber quem introduziu a expressão de uma ideia de Deus. O que, segundo ele, tem origem em Descartes: “Que foi rejeitado por Hobbes, Espinosa, Locke e Leibniz” (STRAUSS, 1959, p. 26, tradução nossa). Daí que a superstição, por ser um instrumento poderoso, deveria ser institucionalizada para o bem da sociedade. Por mais que Espinosa tenha tido em mente uma comunidade livre não poderia de forma alguma negar a religião, por cautela não escreveu nada considerado “ilegal” e que colocasse sua própria vida em risco, sobretudo, porque a liberdade de julgamento e de adoração é indispensável para a paz de uma república, ou seja, “a superstição só é válida para a monarquia absolutista, pois, se se quer uma comunidade livre, uma república livre, tem de haver liberdade de julgamento para cada um” (STRAUSS, 1959, p. 26, tradução nossa).

Razão da qual a estima de Espinosa pela liberdade e o objetivo de ter escrito o TTP, “o cristianismo é a religião do amor, portanto, é incompatível com a perseguição”. Espinosa foi sagaz em negar a superstição, a obediência e a supressão das liberdades pelos mesmos princípios que a colocaram em prática: a revelação das leis divinas. Da exigência do próprio texto de Espinosa, Strauss recorre ao contexto em que Espinosa escreveu, do contrário, Strauss alerta, encontraríamos dificuldades onde não há nenhuma, “depois de tudo devemos, pelo menos, voltar-nos para o clima em que Espinosa escreveu, caso contrário, encontramos dificuldades onde não existe e, por outro lado, isso desencadearia dificuldades reais” (STRAUSS, 1959, p. 27).

A questão teológico-política do TT-P é posta em contraponto à hierarquia eclesiástica, segundo a qual, nem todos são iguais para julgar (Strauss fala aqui de hierarquia). A caridade, enquanto prática da tolerância e do amor universal, sugere a democracia. Pois, segundo Strauss, em uma democracia não existe a hierarquia eclesiástica, todavia, apesar da defesa republicana, essa igualdade não qualifica a república, isso só vem a se qualificar na tradição liberal moderna. Por outro lado, a hierarquia eclesiástica alia-se a monarquia absolutista. Por isso, para preservar a liberdade e a igualdade de julgamento, a solução encontrada por Espinosa foi abolir a hierarquia religiosa (STRAUSS, 1959, p. 27).

Strauss identifica que a inovação de Espinosa em relação a tradição da filosofia política clássica consiste no retorno à democracia, especialmente, a relação da democracia com a religião, já que a tradição clássica platônica e aristotélica era, explicitamente, não democrática.

Strauss identifica o que acredita consistir em contradições de Espinosa. Quando Espinosa associa democracia e religião, somada à herança dos antigos de desigualdade natural entre os homens ele se contradiz. “Enquanto que Espinosa difunde uma tendência democrática sob a condição religiosa de que todos igualmente podem julgar, ao mesmo tempo, mantêm a tradicional distinção entre o filósofo e o vulgar, o competente e o incompetente” (STRAUSS, 1959, p. 31, tradução nossa). A contradição se desenrola em como Espinosa consegue conciliar duas ideias totalmente opostas (Strauss entende por contradição uma oposição antitética entre duas ideias, e não no sentido marxiano de que as ideias produzidas por uma determinada classe dominante de uma sociedade não correspondem às suas bases materiais). Se Espinosa mantêm a separação entre sábios e tolos isso implica dizer que o vulgo não pode julgar porque não tem a capacidade para tanto, já os filósofos seriam competentes (Strauss tem em mente um tipo específico de filósofo, algo do tipo Espinosa e Maquiavel, e não Platão ou Aristóteles) e teriam a função social de governar sob uma política democrática que garantisse a liberdade de todos (STRAUSS, 1959, p. 38).

Dentre as raras incursões sobre o *background* (termo usado por Strauss ao se referir ao contexto) de Espinosa durante a interpretação do TT-P, que não exigida pelo próprio texto, são feitas a partir de perguntas feitas pelos ouvintes do seminário. Uma dessas perguntas, particularmente nos interessa porque se refere diretamente ao

contexto de Espinosa questionando qual era a igreja dominante na sua época. Strauss responde que é difícil dizer, em primeiro lugar porque a Holanda era uma país predominantemente protestante, onde havia também uma disputa acirrada entre os partidários monarquistas da Casa de Orange, aliados aos pregadores calvinistas e a população em geral, contra as altas classes do patriciado urbano, pessoas que se autodenominavam “arminianos”, ligados à uma espécie de “cristianismo racional”. Hugo Grotius, por exemplo, saiu desse patriciado urbano, Espinosa, era aliado de um de seus membros mais poderosos, Johan De Witt. A categoria econômica nos é importante, assinala Strauss, na medida em que Espinosa deu suporte político à Johan De Witt. A partir do contexto, do pertencimento e do suporte político de Espinosa ao patriciado urbano comercial, Strauss acredita que Espinosa de algum modo assimilou o princípio da tolerância à riqueza. A tolerância, de acordo com a lei de divina, foi feita em benefício do homem, e, portanto, se a tolerância envolve em algum nível a riqueza, e a riqueza é benéfica para o homem (STRAUSS, 1959, pp. 39-40).

Uma outra pergunta dirigida à Strauss pede a recomendação de algum material para conferir o *background* de Espinosa. Strauss sugere a biografia de Espinosa escrita por um jesuíta alemão (o qual ele não cita o nome). Aproveitando a situação, Strauss comenta que muitos acreditavam que Espinosa recomendava pobreza, mas se olharmos para alguns fatos externos, por exemplo, o fato de Espinosa ter negado uma cátedra na Universidade de Heidelberg não foi por voto de pobreza, mas porque sabia que poderia se meter em sérios problemas e disputas teológicas. No entanto, esse fato normalmente é tido como sinal de humildade por parte de Espinosa e, também leva alguns a acreditar que Espinosa era pobre e que vivia como polidor de lentes, mas, até onde se sabe, ele recebia uma espécie de pensão, pequena, mas suficiente para suprir suas necessidades de Johan De Witt, e Espinosa quando jovem possuía certos ativos na bolsa de valores de Amsterdã (STRAUSS, 1959, pp. 39-42). Obviamente, Strauss quer dizer que Espinosa não era um homem pobre, pois, um homem pobre jamais poderia produzir filosofia na acepção de Strauss (Strauss é platônico, acredita que quem deve governar são os “melhores”).

Strauss faz um esboço da doutrina política e social de Espinosa, na qual, o homem, por natureza, precisa da sociedade para ter uma boa vida, nesse sentido, as coisas funcionam melhor se ocorrer uma divisão do trabalho distribuída de acordo com os “dons” de cada um. Por mais que os homens razoáveis não precisem de leis e de

governo no mesmo grau que necessitam de uma sociedade, a lei e o governo é uma exigência proveniente da irracionalidade da maioria dos homens. Entretanto, os homens resistem ao governo, por isso, devem ser compelidos ao governo, mas o problema é que eles não podem ser compelidos porque as pessoas não gostam de obedecer. A solução é simples: abolir a obediência. Em uma democracia não existe obediência porque o povo é soberano, se alguém tem de obedecer são os indivíduos e não o povo, essa ideia exige, é claro, um alto grau de sofisticação (STRAUSS, 1959, p. 61).

O povo não obedece em uma democracia porque ele é o soberano. Em uma aristocracia ou em uma monarquia o povo obedece. A democracia é a solução para o problema. Desde que Espinosa não era um tolo, temos de desenvolver isso de forma mais apropriada [...] as pessoas não podem ser governadas pelos seus iguais. Em uma democracia, todos tem o mesmo status de igualdade. Todos são iguais. Esse é o começo do argumento democrático de Espinosa (STRAUSS, 1959, p. 61, tradução nossa).

Por que para Espinosa as pessoas não são iguais? Strauss quer dizer que há um tipo de antipatia à autoridade na base da teoria democrática de Espinosa, mas que tem uma certa racionalidade do ponto de vista das paixões. Considerando que, para Espinosa os homens não podem viver sem as paixões (porque fazem parte da composição humana), significa, que o governo deve, imprescindivelmente, ter uma base irracional. A democracia oferece essa base irracional: a crença na igualdade. Embora exista a desigualdade natural entre os homens, Espinosa resolve a questão dizendo que quem obedece é o indivíduo e não o povo enquanto poder soberano, assim como a Bíblia que exige obediência unicamente dos indivíduos. Recorrendo a tradição, Platão, por exemplo, propôs uma solução elegante na visão de Strauss, leis sensatas feitas por homens naturalmente superiores, os homens naturalmente inferiores, para seu próprio bem, interesse e perfeição, deveriam obedecer quem lhes é naturalmente superior (STRAUSS, 1959, p. 62).

Onde Strauss mostra em que grau a democracia é preferível e se deduz a relação entre democracia e religião em Espinosa. Strauss enumera uma sequência de princípios estabelecidos por Espinosa que nos levam à resposta dessa questão: 1) os milagres não confirmam coisa alguma porque simplesmente não são possíveis; 2) a Bíblia não contém a máxima autêntica da revelação, porque, por exemplo, não foi Moisés que escreveu o Pentateuco – primeiros cinco livros do Antigo Testamento – e, portanto, o que lemos sobre a revelação foi escrito por testemunhas oculares, e como

se não bastasse, a Bíblia foi pobremente compilada; 3) mais importante ainda, os ensinamentos bíblicos são de natureza especulativa, fruto da imaginação. Em última consequência; 4) a Bíblia é um documento relativo à autoridade revelada por meio de um ensinamento moral – caridade; e, acima de tudo; 5) a Bíblia autoriza à cada um a igualdade de julgamento, o que nos permite dizer que a democracia tem uma base religiosa (STRAUSS, 1959, p. 143).

A Bíblia é um documento da revelação e que possui autoridade por seus ensinamentos morais. Em todos os outros aspectos dá direito a todos a igualdade de julgamento. Os ensinamentos morais determinam nosso julgamento. Em outras questões concede a cada um, até mesmo obriga a cada um, igualdade de julgar por si mesmo. Não há nenhuma autoridade, exceto no plano moral. Consequentemente temos a democracia, a Bíblia autoriza a todos a igualdade de julgamento, isso é democracia. Cada um tem o direito de julgar os assuntos espirituais, naturalmente, se teria muito mais direito nos assuntos temporais. Esse é o argumento de deus [...] isso não está posto no argumento de Espinosa, mas é o que sugere se consideramos todo o seu argumento (STRAUSS, 1959, p. 143, tradução nossa).

Considerando o argumento de Espinosa como um todo haveríamos de encontrar uma explicação racional para Espinosa recorrer a revelação bíblica, uma vez que a nega explicitamente. Caso Espinosa aceitasse que a caridade é um princípio racional-moral ele teria de aceitar a autoridade bíblica – o que ele nega. Por outro lado, se Espinosa aceitar que a caridade é um princípio democrático ele tem de aceitar respectivamente à autoridade bíblica. Por conseguinte, Espinosa não podia rejeitar a autoridade bíblica naquele momento porque era politicamente inviável. Se assim for, deparamo-nos com outro problema: como tornar compatível caridade e razão? (STRAUSS, 1959, p. 173).

Por esse motivo, alega Strauss, a autoridade pública da Bíblia impôs à Espinosa escrever segundos termos bíblicos, diante disso, a única doutrina bíblica razoavelmente satisfatória e que cumpriria os requerimentos para a paz é a tolerância, consequência prática direta da caridade. Sobre a variedade de dogmas construídos a partir dos princípios bíblicos, Strauss mostra, que de acordo com o capítulo 14 do TT-P, Espinosa diz que os dogmas estão sujeitos à interpretação individual o que não é a mesma coisa que o mandamento em si (STRAUSS, 1959, p. 177). Além disso, a razão pode conviver harmoniosamente com a teologia, já que a teologia, por definição, é um conhecimento suprarracional. Nesse sentido, por direito natural não há nenhuma espécie de obrigação, porque para Espinosa “direito é poder”, ou seja, se tudo deriva de Deus, tudo é absolutamente necessário, e tanto o sábio como o vulgar têm o mesmo

direito – se tem tanto direito quanto tem de poder, isso significa, que o direito vai até onde alcançar o poder (STRAUSS, 1959, p. 191).

A máxima, “direito é poder” também desqualifica a condenação dos tolos por seus vícios, porque se os vícios fazem parte da natureza humana são absolutamente necessários. Sendo assim, por natureza, tudo é permitido. Pois, o que chamamos de “lei natural” baseia-se em uma distinção humana, conseqüentemente, não há lei natural que possa limitar esse direito natural. No entanto, seria plausível que um outro desejo mais forte conseguisse limitar o direito natural. Uma vez que os tolos são a maior parte das pessoas (a multidão), para induzi-la a limitar seus desejos os governantes deveriam apelar para os vícios que pudessem beneficiar a sociedade. Portanto, se os tolos desejam segurança e conforto (“autopreservação confortável”) e seguirem desenfreadamente seus desejos poderão destruir essa possibilidade (STRAUSS, 1959, pp. 195-196).

you can destroy security and comfort if you follow all your appetites as they arise in you. How can you expect that the irrational multitude can live in convenience and not kill each other? Therefore, a fraction of rational men will not be sufficient. Passions must be considered [...] for the truly rational man, the philosopher or the sage, there is a rational good and a society of good citizens. But there is a good that I will now call sub-rational, by which I do not mean to say that it is irrational, but it is only a small part of the story: the desire for security and comfort, nothing more. Thus, even though I can think rationally (STRAUSS, 1959, p. 196, translation ours).

Os desejos da multidão se qualificam por um tipo de sub racionalidade cujo objetivo é a “autopreservação confortável”. Para os sábios ou os filósofos, que buscam um bem racional – o amor intelectual de Deus – complementa Strauss, é razoável que se transfira o direito e o poder (porque não precisam deles para ser livres) por isso, para eles, o regime político não precisa ser necessariamente democrático, pois os sábios e os filósofos não superestimam a “autopreservação confortável” como os tolos, de modo que, teriam liberdade sob quaisquer condições políticas. A multidão, por outro lado, precisa ser induzida por suas próprias paixões, em especial pelo medo das conseqüências nocivas para o seu bem-estar mais do que pelas boas conseqüências (STRAUSS, 1959, p. 196).

Por fim, Strauss (1959) explica de onde a afirmação de Espinosa que “a democracia é o mais natural dos regimes políticos porque cumpre o desejo dos homens de governar e de não serem governados”: se os homens são naturalmente

iguais de forma alguma obedeceriam outros homens (seus iguais), dessa maneira, a democracia é o regime mais natural porque consegue fazer do povo, enquanto poder soberano, governo de si mesmo. A igualdade natural é um pressuposto bíblico que se soma a liberdade de julgamento, a isso se deve as dificuldades que os homens têm de obedecer outros homens justamente por se considerarem iguais. Todavia, se considerarem iguais não os torna iguais. Os homens são naturalmente iguais porque são igualmente determinados por natureza a agir como agem. Entretanto, isso não é igualdade, é mais um princípio do que uma lei. Daí a dificuldade de Espinosa em encontrar uma base política real para esse princípio de igualdade.

Strauss, que constantemente recorre a tradição da filosofia política, não deixa de notar que o problema da igualdade natural é uma questão moderna, pois os antigos eram bem resolvidos quanto a isso, para eles, simplesmente não havia a hipótese de igualdade natural porque os homens eram tidos como naturalmente desiguais. Segundo Strauss, a modernidade levanta essa questão por motivos teológicos-judaico-cristãos. Nas palavras de Strauss:

os homens se consideram iguais, naturalmente não os torna iguais. Essa é uma grande dificuldade. Espinosa mostrou no início deste capítulo que todos os homens são iguais, porque todos os homens são igualmente determinados pela natureza a agir da maneira como eles agem, tanto o sábio como o tolo. Isto não é a igualdade. Porque esta igualdade se aplica não só aos sábios e tolos, mas é a igualdade de todos os seres, o que é absolutamente inútil para qualquer consideração política. Espinosa admite de certa forma a igualdade, mas ainda não encontrou a base política real para o exercício dessa igualdade (STRAUSS, 1959, p. 211, tradução nossa).

Considerando que, Strauss tenta dar coerência à Espinosa, “a democracia é o mais racional dos regimes políticos”, porque tanto os tolos quanto os sábios têm o direito à autopreservação e desejam mantê-la, a democracia satisfaria da melhor forma o desejo de ambos. Apesar de regimes não democráticos também oferecerem leis que favoreçam a “autopreservação confortável”, tais como a aristocracia e a monarquia, não a garante para todos. A democracia é um regime político que garante a “autopreservação confortável” para todos como seu objetivo racional.

Se a lógica da sociedade não é o mais alto bem – *summum bonum* – mas um bem que todos os homens poder ver e apreciar, a segurança e o conforto, ou usando a expressão de Locke, a “autopreservação confortável”, então a democracia pode dedicar-se a esse objetivo. Enquanto que em regimes não democráticos os governantes – mesmo poucos ou um rei – possam pensar em sua própria “autopreservação confortável” sem considerar a dos demais, o fim da democracia é mais racional do que o fim da monarquia e da aristocracia (STRAUSS, 1959, p 2015, tradução nossa).

Mas, Strauss (1959, p. 239) identifica mais uma suposta contradição de Espinosa: se a multidão é sub racional, como pode a democracia ser o regime político mais racional? Strauss defende Espinosa deduzindo do próprio texto que a sub racionalidade da multidão não pode confundir-se com o fato de que ela não tenha nenhuma sensibilidade sobre as coisas. Afinal, a multidão busca seu próprio bem, a “autopreservação confortável” acompanhada de algum tipo de liberdade, de sorte ela tem alguma consciência prática de quando não consegue usufruir desse bem. Na tentativa de encontrar um meio de conciliar, de um lado, o poder ilimitado do governo democrático, e de outro, pessoas mais ou menos racionais, Espinosa precisa de um governo que garanta o máximo possível a segurança e o conforto para todos.

A exigência imediata por segurança e conforto complementa a afirmação de que a “democracia é o mais natural dos regimes políticos porque cumpre o desejo dos homens de governar e de não serem governados”. E, se a democracia é o mais natural dos regimes políticos é também o mais superior, porque a liberdade do estado de natureza é preservada em seu mais alto grau. Dessa maneira, a democracia é vantajosa para todos, racional porque garante a segurança e o conforto (que é objetivo sub racional da multidão) e cumpre o desejo natural das pessoas (por igualdade) de governar e não ser governado. Por isso, o mandamento divino da caridade é uma forma de garantir a razoabilidade da “autopreservação confortável” e a paz da democracia (STRAUSS, 1959, p. 284).

Sendo assim, de acordo com Strauss (1959, p. 198), têm-se dois meios de chegar à democracia em Espinosa: um que se explica pela racionalidade do homem racional, que possui consciência da necessidade do governo democrático e de seus benefícios para o estabelecimento da ordem e a manutenção da paz, e o outro, que se explica pela sub racionalidade da multidão, que não sabe necessariamente e racionalmente dos benefícios de um governo democrático, mas que sabe que satisfará seus desejos mais imediatos: a segurança e conforto. Em síntese, a democracia é uma saída racional para os homens racionais, sábios e filósofos, como também é uma solução racional para os homens sub racionais, a multidão. O bem supremo é um termo tradicional que Espinosa usa para referir-se ao amor intelectual de Deus. Bem supremo que até mesmo não-filósofos podem entender, porque, para seu bem sub

racional (“autopreservação confortável”) a preservação da comunidade é o bem mais elevado que se pode alcançar.

Observemos que Strauss faz uma interpretação da teoria democrática de Espinosa em torno de três noções: democracia, racional e natural. A interpretação girará em torno da *democracia como o mais natural dos regimes políticos porque é o mais racional, e é o mais racional porque é o mais natural*.

Apesar de Strauss (1959, p. 241) interpretar a teoria democrática de Espinosa como o mais natural dos regimes políticos porque cumpre o desejo natural dos homens de governarem e de não serem governados, diz que Espinosa não traz detalhes de como seria esse governo, a não ser pressupor que tinha em mente uma democracia simples, tal como os cidadãos em assembleia. Sendo a democracia o mais racional dos regimes políticos porque é o mais natural ninguém razoável o desconsideraria ao organizar uma sociedade política, no entanto, nem sempre a multidão sabe o que é melhor para si. Considerando que a melhor democracia é aquela que tem leis feitas pela razão, a multidão, que é sub racional, não teria chances de fazer essas leis. Enfim, por mais que à multidão seja dado o máximo de segurança e conforto, há uma limitação essencial na teoria democrática de Espinosa que faz com que Strauss a aproxime do liberalismo.

Se a multidão é vulgar e propícia ao fanatismo oriundo da liberdade de expressão, o governo deve ser racional. Isso significa, que a multidão não deve governar: “O povo é lócus do fanatismo e, portanto – e isso é, naturalmente, um argumento terrível contra a democracia – Espinosa reconhece as implicações desse argumento, por isso, o povo governante deve ser o povo racional” (STRAUSS, 1959, p. 250, tradução nossa). Os governantes devem ser perspicazes e prudentes, prudência que no contexto de Espinosa associava-se à riqueza, politicamente falando, os “homens” prudentes eram as pessoas mais ricas. Contexto que Strauss não deixa de assinalar: “ocorria em muitos países europeus os chamados círculos da riqueza, educação e cultura”, e que deveriam ser “as pessoas que controlavam”; o que Espinosa admite e “tenta combinar de alguma forma com a democracia”, pois, “os governantes devem ser racionais, e enquanto tal cuidariam do objetivo sub racional da multidão” (1959, p. 251, tradução nossa).

Strauss deduz do TP que provavelmente Espinosa tinha em mente um grupo muito específico de “homens”: o patriciado urbano comercial. Na acepção de Espinosa, quem deveria governar era o patriciado urbano comercial porque possuía as qualidades, tais como a prudência e a destreza para fazer as leis e, também porque eram ricos. No TP Espinosa esclarece as “regras do jogo”: a propriedade qualifica o voto. A teoria democrática de Espinosa não se qualifica pela participação política, mas pela igualdade de direitos. Todavia, a soberania do poder civil não é suficiente porque um governo democrático também pode vir a se tornar religiosamente ortodoxo, daí não se tem liberdade alguma. Por isso, liberdade do Estado não provém unicamente do fato de ser democrático. Um governo cuja religião é ortodoxa seria prejudicial para o patriciado comercial, pois, “poderia haver uma proibição contra os juros e contra a usura” (STRAUSS, 1959, p. 255, tradução nossa).

E caso o governo ortodoxo seja monárquico, é ruim para todos, inclusive para a plebe, que precisa estar satisfeita com seu fanatismo de acordo com seus próprios objetivos, segurança e razoável conforto, o que poderia sofrer sérias consequências com a “onipotência monárquica ou pelo fato de que é suportada não só pelo poder secular como também pelas crenças religiosas” (STRAUSS, 1959, p. 255, tradução nossa). Parece, salienta Strauss, que para Espinosa sob quaisquer circunstâncias o Estado precisa de uma religião civil, teoricamente, o paganismo parece ser preferível, mas, na prática, a Bíblia se apresentou como um documento de instrução popular favorável à razão democrática.

Dessa maneira, na versão de Strauss, a democracia é a forma de *governo mais racional porque objetiva garantir o conforto e a segurança para todos e, é a forma mais natural porque cumpre o desejo dos homens de governarem e não serem governados; todavia, a multidão não pode governar porque é sub racional e a democracia é um governo racional; por isso, quem governa são os ricos e esclarecidos porque são racionais; e, é a forma que melhor concretiza as liberdades individuais, portanto, a religião civil não deve ser ortodoxa. Daí a teoria da democracia liberal de origem religiosa.*

Para conciliar a distinção radicalmente antidemocrática da separação entre sábios e não-sábios, Strauss (1959, p. 286) acredita que Espinosa tentou achar uma fórmula universal que se aplicasse a todos e, portanto, se a liberdade de filosofar não pode ser exercida por todos, por outro lado, a liberdade de autopreservação pode. No

TP essa fórmula assume um caráter de doutrina universal: direito é igual a poder. Strauss acredita que qualquer doutrina política que tente aplicar uma fórmula universal que não considere essa diferença essencial (desigualdade natural entre os homens) tem sérios problemas.

O poder não pode ser limitado, por exemplo, um gangster pode atirar nas pessoas porque tem poder para isso, no entanto, não tem legitimidade para fazê-lo (essa é uma questão legal). Segundo Espinosa, é dado aos homens esse direito, mas, se é sábio ou não o exercer é uma questão política. Se partirmos do ponto de vista legal, o homem tem direito, mas isso não quer dizer que é legítimo. Se de uma questão política, o homem tem direito, resta saber se é sábio o exercer. Entretanto, Espinosa é contra o “legalismo”, por isso a fórmula “direito é poder”. Isso significa que o governo pode ter um direito absoluto, mas que é insignificante se ele não tem poder para exercer esse direito (STRAUSS, 1959, pp. 268-269).

Espinosa é o oposto de um legalista, assim como Maquiavel. E ele tem uma formulação teórica que o impede de ser um mero legalista, é a equação direito e poder. Esse é o significado prático disso. Que o governo tem um direito absoluto, seja o que for, é uma afirmação sem sentido se ele não tem poder para exercê-lo (STRAUSS, 1959, p. 269, tradução nossa).

No início do capítulo XVI “Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos” do TT-P, Espinosa diz que até mesmo o homem mais experiente, não sabe ficar em silêncio, pois alguns pensamentos precisam manter-se em segredo, entretanto, os homens comuns tendem a contar seus planos aos outros, por causa disso, o governo pode ser rigoroso com a liberdade individual de falar e ensinar o que se pensa (STRAUSS, 1959, p. 269). Mas, Espinosa também diz que cada um tem o direito de pensar o que quiser, e isso, não pode sofrer limitações legais impostas pelo governo. Já, a liberdade de expressão é outra coisa, pois, diferente do pensamento, as palavras podem ser policiadas. Espinosa estende o direito de liberdade de pensamento à liberdade de expressão, mas, ambos são coisas distintas. A questão é, como o governo pode garantir essas liberdades para todos. Se a liberdade de expressão está aberta à inspeção pública, significa que é uma ação legal, e, portanto, é também uma proibição legal. Strauss deduz que tudo àquilo que não interfere na segurança e no conforto dos homens deve ser tolerado, ainda mais que, há uma diferença fundamental entre a esfera moral e a esfera da lei (1959, p. 272).

Na aula XIV, Strauss (1959) inicia a discussão sobre o TP. A primeira constatação que faz é sobre a notável influência da “experiência” em Espinosa, que já no primeiro capítulo recusa a ideia de que exista um Estado que ainda não foi experimentado pelos homens, pois, não se pode diagnosticar uma ordem correta, acrescenta Strauss, se não se pode antecipar o que essa ordem significa. Não se pode simplesmente abstrair uma ordem correta que não tenha existido em lugar algum, por isso, Espinosa mostra muito mais respeito aos políticos do que aos filósofos nos assuntos políticos. Nesse sentido, Strauss diz que podemos atribuir à Espinosa a antecipação da ciência social behaviorista (1959, p. 293). Espinosa também demonstra interesse teórico e prático nos vícios humanos e os meios políticos de os controlar. Desde que, as paixões e os vícios são objetos de estudo teórico, assim como a matemática, podem atingir o mesmo patamar analítico, conforme adianta Strauss se “sabemos como todos os homens são compelidos a agir, então podemos saber como canalizar suas ações para a construção de uma boa sociedade” (1959, p. 298, tradução nossa). Portanto, aos estadistas, na visão de Espinosa, caberia controlar esses vícios tendo em vista o que é comum a todos os homens: a segurança e o conforto. Para tanto, as leis deveriam ser redigidas pela razão, e como apenas uma minoria faz uso da razão, quem governa são os homens razoáveis, estes, teriam que saber lidar apropriadamente com o comportamento vicioso da multidão canalizando suas ações sempre que possível para a construção de uma boa sociedade.

Como se trata da transcrição do seminário que Strauss ministrou, um outro ouvinte lhe direciona a palavra: “quer dizer que existiu uma democracia liberal tal como Espinosa tinha em mente? ” Strauss respondeu: “provavelmente Espinosa diria que essa democracia liberal existiu em Amsterdã” (1959, p. 294, tradução nossa).

Sobre as formas de governo do TP, Strauss destaca que Espinosa define a aristocracia pelo governo de alguns: os patrícios, que são cooptados por meio de um corpo de cidadão previamente existente; ou a sua cidadania é concedida por uma espécie de direito hereditário ou alguma lei comum. Strauss acredita que é isso que Espinosa está sugerindo, e não deixa de fazer uma contextualização dos capítulos VIII e IX do TP ao dizer que foram baseados nas condições dos Países Baixos no tempo em que viveu Espinosa.

Você como indivíduo é cooptado pelo corpo de cidadão previamente existente, isto em uma aristocracia; ou se adquire a cidadania plena com base no que ele chama de direito hereditário ou alguma lei comum, por exemplo, se a lei é: todos aqueles que têm um rendimento de, digamos, US\$ 2.000 por ano, é considerado cidadão. Isso é o que Espinosa está sugerindo (STRAUSS, 1929, p. 339, tradução nossa).

Por motivos práticos, salienta Strauss, devemos entender a aristocracia como governo de uma minoria. No §3 Espinosa afirma que a aristocracia é superior a monarquia e no §6, Strauss diz que Espinosa demonstrou sua preferência a aristocracia. Nas palavras de Espinosa:

Se um poder absoluto é entregue à assembleia, isso não implica que a plebe venha a rezear tornar-se escrava. Pois a vontade de uma assembleia suficientemente numerosa será determinada menos pelo apetite do que pela Razão: os homens são arrastados em diversos sentidos pelas paixões e não podem ter pensamento dirigente comum senão quando o seu desejo tende para o bem ou, pelo menos, para o que o aparenta (ESPINOSA, 1973, p. 349).

Na interpretação de Strauss: “A última frase cancela o resto do parágrafo. Não há nada que não possa ser dado a aparência de honestidade por trapaceiros suficientemente inteligentes” (STRAUSS, 1959, p. 321, tradução nossa).

No § 24, está implícito na fala de Espinosa que ele não confia na honestidade humana. Por isso, as instituições políticas devem garantir um mínimo de decência para o bem comum. Para propósitos práticos, a caridade é impossível, no entanto, tem de haver garantias que os governantes terão uma boa conduta mediante seus interesses egoístas (STRAUSS, 1959, p. 345).

Ninguém defenderá a causa de outra pessoa a menos que se acredite que por isso o beneficie. A caridade, é impossível, pelo menos aos propósitos práticos. Portanto, devemos sempre ter uma garantia de boa conduta no interesse egoísta do titular do cargo. Esse é um pensamento sempre presente para Espinosa (STRAUSS, 1959, p. 345, tradução nossa).

No § 31 Espinosa sugere novamente a superioridade da aristocracia. Espinosa está expressando uma opinião comum no século XVII: as repúblicas podem estipular uma taxa de impostos aos seus súditos bem maiores do que as monarquias, isso mostra que existe uma certa concordância entre os governantes e os governados na aristocracia que não existe nas monarquias. Para Strauss, isso prova que não há dúvidas da relação estreita de Espinosa com o republicanismo. Esse argumento desempenha o papel de mostrar que as repúblicas são mais pacíficas, pois, as monarquias referidas por Espinosa, eram, originariamente, monarquias feudais. Já as

repúblicas, apoiavam-se em certas classes industriais e comerciais (STRAUSS, 1959, pp. 346-347).

não há dúvida quanto ao republicanismo de Espinosa ao dizer que as repúblicas são mais pacíficas do que as monarquias. Bem, o pano de fundo desse argumento era que as monarquias eram originalmente monarquias feudais. A classe dos guerreiros, dos cavaleiros, era decisiva, enquanto as repúblicas se baseavam principalmente nas classes comerciais e industriais (STRAUSS, 1959, p. 345).

No § 31 Espinosa afirma que a remuneração dos senadores é muito importante. Isto tem uma consequência prática muito simples: um homem que trabalha o dia todo para sobreviver não tem tempo para frequentar as assembleias (os tempos atuais isso tem mudado com a remuneração do serviço político). Sem tais estipêndios, um pobre jamais poderia concorrer ao congresso. Strauss acredita que um dos maiores instrumentos de democratização é a remuneração para a representatividade (STRAUSS, 1959, p. 358).

Sobre a teoria democrática, no capítulo XI do TP, Strauss diz merecer algumas palavras. Espinosa escreveu quatro páginas sobre o assunto, mas acabou morrendo antes de terminar. De acordo com Strauss, a democracia é absoluta porque todo o poder da comunidade une-se como soberano, enquanto que, nos regimes monárquicos e aristocráticos é apenas um homem ou um pequeno grupo de homens que tem o poder. Na democracia, todos ou a maioria têm o poder legal para reivindicar filiação à soberania, o contrário ocorre em uma aristocracia, na qual ninguém tem esse direito legal porque a filiação se dá pela escolha daqueles que já são membros do corpo soberano (STRAUSS, 1959, p. 357).

Originariamente, em uma aristocracia o governo é daqueles considerados os melhores. Se a aristocracia é o governo dos melhores não pode haver nenhum argumento legal para determinar quem são os membros da soberania, porque são os homens que determinam *quem* são os melhores, na prática, os melhores podem constituir um corpo soberano quando quiserem. No argumento de Espinosa, uma aristocracia verdadeira é impossível, porque um Estado governado por homens de genuína virtude é utópico. Em razão disso, Espinosa tenta estipular uma cidadania universal, na qual, não havendo limitações arbitrárias, todos que estão sujeitos às leis são considerados cidadãos, exceto os criminosos (STRAUSS, 1959, p. 358).

democracia é um regime em que todos ou alguns podem reivindicar pertença ao poder soberano. Em uma aristocracia ninguém tem essa reivindicação legal. Ele só pode ser cooptado por aqueles que já são membros do corpo soberano [...] penso que o argumento de Espinosa contra a aristocracia pode ser afirmado, especialmente, com vista ao que ele disse no capítulo 1 de que uma aristocracia propriamente dita é impossível. Porque homens de virtude genuína capazes de governar é um caso utópico [...] Espinosa discute sobre a melhor forma de democracia, ou seja, àquela em que não há limitações arbitrárias. Está claro. Isso está implícito. Todos os que estão sujeitos às leis devem ser cidadãos. Com a qualificação de que eles não devem ser criminosos (STRAUSS, 1959, p. 358-359, tradução nossa).

O inacabado capítulo sobre a democracia (XI) termina no § 4 com a exclusão das mulheres. Strauss frisa que para Espinosa era totalmente justo excluir as mulheres porque ele parte de uma noção antiquada de que, por exemplo, se os homens se sentam próximo das mulheres em um conselho podem acontecer “vários tipos de flertes” entre outras “irrelevâncias” que atrapalhariam esse sério procedimento (Strauss complementa que hoje sabemos que isso não é verdade). As prostitutas, por exemplo, também não poderiam ser consideradas cidadãs, a parte o fato delas serem mulheres, elas são dependentes pela profissão, assim como os trabalhadores de uma fábrica qualquer. Apesar destas manifestações que hoje consideramos antidemocráticas, Espinosa era a favor de uma democracia da forma como ele a entendia. Não é uma democracia dos homens trabalhadores e nem das mulheres. É uma democracia daqueles que são seus próprios patrões, ou seja, daqueles que não são economicamente independentes (1959, p. 358)

O livro termina fragmentado em uma nota triste, como poderíamos dizer na presença das senhoras aqui presentes, porque aqui ele levanta a questão, é justo excluir as mulheres? Para nosso arrependimento universal, ele diz que sim. Mas acho que seria melhor não o ler. Ele tem todos os tipos de noções antiquadas. Por exemplo, de que os homens não devem se sentar junto das mulheres em um conselho porque poderia ocorrer flertes e outras irrelevantias que perturbariam um sério procedimento (STRAUSS, 1959, p. 358, tradução nossa).

A interpretação de Strauss é, afinal de contas, sensata, pois, reconhece que a democracia de Espinosa é um tipo muito específico de democracia: é uma democracia que tem por objetivo a segurança e o conforto de todos, mas quem governa é o *gentleman*. É uma democracia limitada, uma democracia liberal cujo objetivo é a liberdade e o máximo possível de segurança e conforto para o maior número possível de pessoas. Negri faz um tipo de interpretação seletiva e criativa que produziu, de certa forma, o que ele queria ver: um Espinosa revolucionário. Strauss não deixa de notar os aspectos revolucionários de Espinosa, mas difere enormemente sobre que

tipo de revolucionário é este. Strauss jamais concordaria com Negri, por exemplo, dizer que Espinosa antecipou o materialismo de Karl Marx no sentido da luta de classes.

Por um lado, não podemos desqualificar o que Strauss entende por revolucionário, mesmo que o que ele entenda por revolução esteja condicionado ao plano filosófico, devido aos próprios limites da sua interpretação apregoadas ao texto. Partindo de uma análise do conflito de classes no tempo em que viveu Espinosa, realmente, tinha-se uma espécie de “revolução burguesa”, patriciado comercial versus monarquistas. Talvez, Negri tenha exagerado ao comparar o materialismo de Espinosa com o de Karl Marx, o que não parece ser um total absurdo, já que Strauss faz essa relação, não com Marx, mas com o materialismo na sua acepção política.

2.4 CRÍTICA AO TEXTUALISMO STRAUSSIANO

A partir da interpretação que Strauss fez da teoria política de Espinosa é impossível que um autor clássico, de competência e qualificação comprovadas, e por escreverem livros inteligíveis se contradigam sem que isso tenha algum propósito. Ou seja, para o textualismo nenhuma contradição é arbitrária, daí que devemos fazer o possível para dar coerência ao texto tentando resolver essas contradições, ainda mais que o objetivo e o tema dessas obras são atemporais. Na concepção de Strauss, é inaceitável, até mesmo suspeito, que um autor do nível intelectual de Espinosa cometesse erros ou contradições filosóficas deliberadas.

Sustentando que as entrelinhas possam dizer o que não foi dito; negando que a história (exterior e extrínseca ao texto) possa fornecer uma interpretação e uma explicação significativa; descontextualizando os processos históricos concretos que engendraram a vida dos escritores e que possibilitaram sua escrita; o textualismo acredita que o estudo de um texto do passado somente tem importância (demonstrada pela inclusão e classificação do texto de acordo com as problemáticas da filosofia) se a questão examinada permanece. Para o textualismo, o significado de um texto só se torna conhecido, verdadeiramente, pelo próprio texto; pela identificação correta da temática que insere o autor na “história das ideias”; universal porque tem validade em qualquer lugar e atemporal porque vale para todos os tempos.

Além disso, e por mais que exerça uma função secundária, alguma consideração histórica é indispensável para o textualismo. De acordo com Neal Wood, o modo filosófico de análise empregado pelo textualismo também precisa da história na medida em que ordena cronologicamente os teóricos e as suas obras, tem de analisar a historicidade da linguagem, das metáforas, das imagens, das referências, dos exemplos, ilustrações, conceitos e metodologias.

A pobreza de um modo tão filosófico de estudar a teoria política histórica é ilustrada pelo fato de que seus proponentes não podem escapar completamente da história, apesar de sua rejeição da análise histórica. Pois, na explicação de um texto em particular, a história é admitida de várias maneiras pela porta dos fundos. Obviamente, o texto a ser analisado deve estar relacionado cronologicamente com as obras de outros teóricos políticos (WOOD N., 2002, pp. 109-110, tradução nossa).

Certamente, salienta Neal Wood (2002), nenhum textualista negaria que todas essas questões são consideradas e postas em prática, entretanto, a compreensão histórica deveria desempenhar um papel muito maior do que o proposto pelos textualistas. Outros elementos devem ser analisados, por exemplo, aquelas ideias não expressas, determinados valores e crenças do autor e de sua época que são naturalizadas pelos contemporâneos, conseqüentemente, não articuladas expressamente no texto; os tipos sociais ideais: os “heróis” e os “anti-heróis” apresentados ou defendidos pelo autor; se o teórico distorce ou deturpa as ideias de outros autores, se sim ou não, por quê; tudo isso depende que saibamos detalhadamente o contexto histórico. O textualismo parece tratar das teorias do passado como se fossem abstrações estéreis. De que outra forma poderíamos saber a relação entre o pensamento e a ação, e a importância das teorias para a prática política contemporânea senão pelo que esses teóricos tinham a dizer sobre suas situações históricas concretas?

Ler o texto do teórico político fora de seu contexto histórico tem sérias conseqüências intelectuais. Ao abordarmos um trabalho dessa maneira, tendemos a esquecer o fato de que estamos observando o autor como um indivíduo de fé, emoções, paixões, compromissos, loucuras e fraquezas, ou seja, como um ser humano vivo que escreveu com certas intenções e propósitos, um partidário em uma arena de turbulência social e política. O resultado é que o texto é esterilizado e neutralizado, e o teórico, em essência, é desumanizado (WOOD N., 2002, p. 112, tradução nossa).

Neal Wood quer dizer que a contextualização histórica de um texto de teoria política é imprescindível porque sem um conhecimento básico do passado incorremos nos limitarmos pelos pressupostos teóricos do nosso tempo. Não levar em conta as

diferenças históricas dos grandes problemas da política é assaz arrogante e etnocêntrico. Esse tipo de análise torna-se exclusivamente ideológica, pois, “historicizar os textos de forma anti-histórica, é o mesmo que desistoricizá-los”, fazendo dos textos políticos, “veículos passivos para as expressões dos nossos próprios valores e interesses”, não sendo mais do que serviçais dos nossos propósitos ideológicos (2002, p. 113).

Se um dos principais objetivos da leitura dos textos da história da teoria política é ajudar a nos libertar de nossas próprias suposições não examinadas, então não podemos dar ao luxo de desistoricizá-los, apropriando-os para nossos próprios dispositivos. Fazer isso é privar a teoria política de seu papel humanizador e libertador e de sua rica capacidade de gerar pensamento crítico e criativo no presente. Só a investigação filosófica, sem a orientação e informação histórica, não pode contribuir profundamente para o estudo da teoria política (WOOD N., 2002, p. 113, tradução nossa).

O textualismo, ao se prender em uma esfera filosófica incorpora um mundo à parte, perfeito, autônomo e coerente, onde nada pode dar errado. Conseqüentemente, os únicos que poderiam compreender sua magnitude são aqueles que dominam as terminologias filosóficas, quer dizer, os filósofos.

Ellen Wood (2011), refere-se à abordagem straussiana, que segundo ela, parte da premissa que os filósofos políticos estavam preocupados, fundamentalmente, com o conhecimento e a verdade, e não com opiniões partidárias. Por outro lado, esses filósofos teriam sido compelidos a disfarçar suas ideias na história do cânone para não serem perseguidos como subversivos. Daí que esses filósofos adotaram um “modo esotérico” de escrita, que obriga aos seus intérpretes a ler nas entrelinhas do texto. Strauss sugere que esse modo peculiar de escrita foi intensificado no começo da modernidade, particularmente, com o advento da democracia de massa, as quais, são, inevitavelmente, dominadas pela opinião partidária e, conseqüentemente hostis à verdade e ao conhecimento. Enquanto uma fraternidade, privilegiada e exclusiva, Strauss acredita acessar o verdadeiro significado da filosofia política, todavia, emprega uma enorme liberdade de interpretação do texto literal. O anti historicismo de Strauss baseia-se em uma defesa universal e absoluta de uma verdade contra o chamado relativismo da modernidade, assim como, da divisão da ciência política entre empírica e normativa, ou seja, da divisão entre teoria e prática (abordagem influente no movimento neoconservador estadunidense).

O ataque de Strauss ao “historicismo” foi dirigido contra outros teóricos na autoproclamada defesa de verdades universais e absolutas contra o relativismo da modernidade. Embora, mais tarde emergissem como ideólogos influentes do neoconservadorismo e mentores filosóficos para o regime de George W. Bush, os teóricos políticos straussianos de uma geração anterior estavam, em geral, satisfeitos em perseguir seus antirreligiosos e anti modernistas (senão antidemocráticos) na agenda política no plano filosófico – exceto quando se aventuravam fora da academia para escrever discursos para políticos de direita. Os colegas “empiristas” parecem ter compreendido que os straussianos, com suas preocupações filosóficas esotéricas e mesmo cabalísticas, não representavam nenhum desafio à superficialidade e à vacuidade da ciência política “empírica” (WOOD E., 2011, p. 5, tradução nossa).

A despeito dos limites da contextualização linguística da abordagem skinneriana, Skinner (2005) faz uma crítica sistemática ao textualismo straussiano, o qual confere à técnica das entrelinhas uma forma absurda de tentar solucionar as contradições e as antinomias de um texto a qualquer custo. O que para Skinner não é de se surpreender, uma vez que a compreensão do texto para os textualistas depende da tão estimada coerência das ideias, e, caso seja impossível dar coerência ao texto, mesmo depois de enquadrá-lo como um escrito originário de épocas de perseguição, o texto não merece ser lido.

Esta crença na importância da resolução de antinomias chegou mesmo a ser defendida de forma explícita. O responsável, Leo Strauss, insistiu na ideia de que a chave para a compreensão dos supostos ‘disparates’ cometidos pelos ‘mestres da arte da escrita’ reside nas ameaças de perseguição e nos seus efeitos prováveis na expressão dos seus pensamentos (SKINNER, 2005, p. 102).

O que Skinner chama *mitologia da coerência*: a crença de que os clássicos estavam contribuindo com definições sistemáticas aos problemas políticos perenes tenta encaixar as afirmações dispersas e ocasionais em doutrinas que se espera que os teóricos tivessem desenvolvido, e se o autor não alcançar as expectativas dos intérpretes é julgado por não ter conseguido cumprir seu objetivo. A estratégia desse tipo de abordagem é escolher uma doutrina que determinado autor deveria ter se referido para o acusar de incompetência. Skinner é cético em relação a hipótese de que os autores realmente tiveram a intenção de participar de uma tradição filosófica. Se, a leitura sistemática do texto explícito não for coerente, se busca tal coerência nas entrelinhas do texto, mesmo se as ideias forem desconexas, cabe ao intérprete torná-las coerentes. O objetivo é “chegar a uma interpretação unificada, de forma a atingir uma visão coerente do sistema de um autor”, o problema é que esse “procedimento confere uma coerência ao pensamento dos principais filósofos e a aparência de um

sistema fechado que eles provavelmente nunca atingiram ou nunca pretenderam atingir” (SKINNER, 2005, pp. 96-98). Daí que Skinner acredita que a reinterpretação das obras só é possível se o mito do paradigma for abandonado.

Para Skinner, os textualistas partem do critério de que a originalidade de um texto clássico consiste no seu teor subversivo, enquanto um critério analítico, a subversão nos permitiria identificar quais textos devemos ler nas entrelinhas. O problema, segundo Skinner, é que se o texto exige uma leitura das entrelinhas acabaria destinando-se à um grupo seletivo de leitores, aqueles que para Strauss são atentos e dignos de confiança.

Durante ‘épocas de perseguição’ devemos deixar as nossas crenças menos ortodoxas nas ‘entrelinhas’ (‘a expressão’, o que nos deixa mais descansados, ‘é claramente metafórica’). Daí resulta que, caso um ‘autor competente’, perante uma situação dessas se contradiga na apresentação de suas ideias então ‘deveremos suspeitar’ que essas aparentes contradições foram criadas deliberadamente com o intuito de comunicar aos seus leitores ‘mais inteligentes e dignos de confiança’ que ele se opunha às visões ortodoxas que aparentemente estava a defender (SKINNER, 2005, p. 102).

O problema dessa abordagem para Skinner é que ao precipitar quais são os critérios que nos indicariam quais textos ler nas entrelinhas, Strauss também os isenta da crítica pelo fato de destinar-se à um grupo restrito de pessoas. Se o leitor não “conseguir ‘encontrar’ a mensagem que está nas entrelinhas é estar desatento, ao passo que ‘encontrá-las’ é ser inteligente e digno e confiança” (SKINNER, 2005, p. 102). Ainda mais obscuro, é que uma vez identificadas as épocas de perseguição, por conseguinte, aquelas em que os autores heterodoxos foram forçados a escrever nas entrelinhas do texto, isso significa dizer que a técnica das entrelinhas é invariável ou presente mesmo quando não é necessária? (SKINNER, 2005, p. 103).

Considerando que o papel do historiador das ideias é interpretar os textos clássicos porque contêm uma sabedoria intemporal expressa em ideias políticas universais, Skinner até considera plausível que o método textualista se concentre no que os textos dizem sobre os conceitos políticos fundamentais. Porém, parece problemático o fato dos clássicos terem feito suas reflexões sobre um único conjunto de conceitos, ao mesmo tempo que é difícil refutar tal argumento, porque a tradição política realmente possui terminologias relativamente estáveis. Apesar das semelhanças conceituais permitirem tal distinção, Skinner diz ser pretencioso demais que todas as atividades humanas possuam conceitos característicos. Estudar o que

os textos dizem sobre os temas canônicos é insuficiente, porque não é possível estudar somente o que um determinado autor disse sem a interferência dos preconceitos do intérprete. A justificativa (antropológica e psicológica) da história das ideias é a de que para compreender o que não nos é familiar, geralmente, tomamos como ponto de partida o que nos é familiar. O que para Skinner condiciona a compreensão histórica, porque incorremos o risco de afirmar algo que o autor não disse ou que não era sua intenção dizer (2005, pp. 96-97).

O paradigma da “familiaridade dos conceitos” incapacita o textualismo de analisar adequadamente o passado, produzindo o que Skinner chama de *absurdos históricos*: foco individual em um autor ou em um conjunto de autores e no desenvolvimento de uma ideia unitária, desse modo, os resultados se tornam mitologias e, portanto, não histórias. O *mito da doutrina* (temas políticos universais) define doutrinas até mesmo de afirmações dispersas. É recorrente ao textualismo defender o que um autor disse devido as semelhanças terminológicas – conceitos usados no presente, mas que são transportados para o passado – incluindo o autor em um debate inalcançável para o seu tempo, atribuindo, inclusive, um significado para o texto que o autor não poderia ter transmitido. A questão, para Skinner é, por que o autor não demonstrou de forma clara a sua doutrina, já que é isso que o textualismo espera encontrar, tendo de forçar a reconstrução de pretensas alegações conjecturais. Arthur O. Lovejoy, por exemplo, cita Skinner, que ao lado de Strauss constituem os principais expoentes da história das ideias, traça uma morfologia das doutrinas por meio de tipo-ideais – a grande cadeia do ser, a razão do Estado, o contrato social, entre outras – que resultam na reificação e na separação dos autores que criaram as obras da própria história em que essas obras foram escritas. Os sujeitos deixam de ser seres históricos. Essa tentativa de encontrar aproximações aos “tipos ideias” produz uma história que se volta para a identificação e à antecipação das doutrinas; um “elogio a clarividência demonstrada pelos seus autores” (2005, pp. 96-97).

Lovejoy nos lembra o poeta Jorge Luis Borges e o diálogo de que as ideias atuais provêm de teorias anteriores. De que os políticos são os últimos plagiários, com um século ou mais de atraso, “porque tudo o que chama de atualidade é realmente ..., é um museu, usualmente arcaico. Agora, por exemplo, todos estamos

maravilhados com a democracia; bom, tudo isso nos leva a Paine, a Jefferson (ri)”.¹⁹ Desse modo, os autores do passado são interpretados de acordo com a capacidade de pensar como nós pensamos, sem se preocupar se a ideia tinha significado para aquele período ou se está presente na obra do autor.

Se, acrescenta Skinner (2005), a preocupação girar em torno do significado que um texto tem para nós, ao invés para o autor que o escreveu, criamos a *mitologia da prolepse*: confusão entre o significado atribuído à obra pelo intérprete e o significado do próprio texto para o autor. O problema não é o do intérprete identificar com facilidade elementos que ele está “programado” para encontrar, mas de isolar outras explicações plausíveis sobre o autor. Comportando o “gênero mais violento da crítica”, o de que seu significado só se torna visível no futuro. Skinner orienta que não se pode afirmar que o autor fez ou pretendia fazer algo que ele não poderia ter feito. Contudo os autores tenham autoridade especial sobre suas intenções, isso não exclui a possibilidade de o historiador encontrar uma explicação plausível. Qualquer análise adequada do que o autor “quis dizer” deve considerar o conjunto de descrições das quais o autor recorreu para classificar o que estava dizendo – vocabulários e enunciados linguísticos.

Portanto, na abordagem de Skinner, para compreender um texto de teoria política, além do que o autor disse, temos de apreender a intenção que o autor pode ter tido ao dizer o que disse. Se o significado dos conceitos muda conforme o tempo, de forma que o que um autor disse sobre determinado conceito pode não corresponder ao que hoje acreditamos que seja, para se compreender adequadamente uma afirmação devemos procurar entender o valor que o autor conferia as suas afirmações; “apanhar não apenas o que as pessoas estão a dizer mas também o que elas estão a fazer quando o afirmam”; perguntar “como é que um texto está organizado de certa maneira; por que é que se utiliza um determinado vocabulário e não outro; por que é que certos argumentos, em particular, são escolhidos e sublinhados; por que é que, em geral, o texto possui identidade e uma configuração específica” (SKINNER, 2005, pp. 117-119).

¹⁹ BORGES, Jorge Luis; FERRARI Osvaldo. *Sobre a filosofia e outros diálogos*. São Paulo, Hedra, 2009.

Se queremos compreender a ideia no interior de uma determinada cultura não podemos simplesmente nos ater ao texto, porque as terminologias utilizadas pelo autor podem expressar-se de forma variável. Mesmo que conheçamos o contexto em que o discurso foi elaborado poderemos não o compreender adequadamente, porque o contexto também pode ser ambíguo. Por isso, “teremos de estudar os diferentes contextos em que as palavras foram utilizadas – todas as funções que desempenharam, todas as coisas que poderiam ter sido feitas com elas”; buscando compreender qual é o papel que a ideia teve para o autor e o lugar que ocupou no contexto intelectual do período, pois a única histórica que valha a pena é “a história dos usos a que as ideias estão sujeitas” (SKINNER, 2005, pp. 120-123).²⁰

O contextualismo linguístico se pergunta o que os autores estavam tentando comunicar por meio do discurso político, considerando que estavam escrevendo em uma época específica e para uma audiência determinada; os possíveis significados das expressões utilizadas no texto; a relação das expressões com o contexto linguístico da época, de modo a descodificar as intenções do autor. Apesar do contexto histórico constituir o quadro de análise fundamental por meio do qual o autor pode ter tentado se comunicar, não é o contexto histórico que integra o contexto linguístico, mas o contexto linguístico que integra o contexto histórico. Todavia, Skinner não é condescendente com o método histórico, para ele é, “uma espécie de tribunal de última instância para avaliar a plausibilidade relativa das intenções incompatíveis que tenham sido atribuídas a um autor” (2005, pp. 124-125).

O que importa para Skinner é a compreensão do discurso no contexto linguístico, segundo o qual, as convenções linguísticas são contingentes e respondem à uma realidade histórica própria da estrutura social. Conceitos diferentes, de diferentes sociedades, constitui uma verdade genérica sobre o passado e sobre nós próprios. De encontro com a história das ideias, Skinner acredita ser um erro metodológico tentar solucionar os problemas políticos atuais recorrendo à teoria política do passado. Pois, segundo Skinner, se podemos aprender alguma coisa com o passado, é que existem ideias que pertencem a convenções locais, saber disso, é a “chave para o autoconhecimento”.

²⁰ Para uma discussão de “quando dizer é fazer”, ver John Langshaw Austin, *Quando dizer é fazer: palavras e ação*, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

É um lugar-comum – neste aspecto somos todos marxistas – dizer que as nossas sociedades limitam secretamente a nossa imaginação. Merece por isso tornar-se também um lugar-comum o fato de a análise histórica das crenças de outras sociedades dever ser considerada uma das formas indispensáveis e insubstituíveis de reduzir esses mesmos constrangimentos” (SKINNER, 2005, p. 126).

Segundo Neal Wood (1984), o contextualismo linguístico, chamado por ele de um tipo de idealismo filosófico da Escola Cambridge, se descreve como histórico e contextual, enfatizando a historicidade dos textos, porém, a linguagem ainda é primordial para o estudo dos textos, constituindo uma espécie de “jogo de linguagem” que envolve instrumentos de manipulação, manobra, tática e estratégia de uso de signos linguísticos, mais ou menos isolados do contexto material. O contexto do texto o insere em um conjunto de representações do discurso político, uma vez identificado esse discurso o problema heurístico é demonstrar como a linguagem conceitual conforma-se ou afasta-se desse discurso. Quanto maior for o desvio do paradigma maior é a originalidade do teórico, produzindo novos paradigmas políticos que desencadeiam a história intelectual (1984, p. 102).

O texto de um trabalho clássico da história teoria política deve ser contextualizado, contexto que se refere ao grande ideal, ou tradição, ou “paradigma” do discurso político com o qual o próximo a ser examinado está associado. Uma vez que o texto tem sido relacionado a um paradigma específico, esse paradigma é cuidadosamente esboçado e reconstruído através do estudo dos muitos autores menores da época ou daqueles que foram responsáveis pelo seu desenvolvimento. O problema heurístico, então, é demonstrar como a linguagem conceitual do texto se conforma ou se desvia das formulações que caracterizam o paradigma (WOOD, N., 1984, p. 102, tradução nossa).

O contextualismo linguístico tem dado ênfase as dimensões coletivas do uso das ideias políticas, dos seus referenciais políticos, sociais e econômicos, relacionando a teoria política à episódios políticos específicos. Porém, sem estudar a inter-relação das ideias políticas com a realidade da existência humana, os episódios históricos tornam-se auto representativos. Essa falha metodológica decorre de uma visão fundamentalmente linguística da política, incapacitando a contextualização social adequada das ideias políticas, “esse tipo de teoria política consiste em palavras (paradigmas), sobre palavras (texto), sobre palavras (política)”. O contextualismo linguístico procura o significado linguístico, a inter-relação dos conceitos, situando-os em um contexto linguístico maior ou em um paradigma ou tradição do discurso. Da perspectiva linguística, o conhecimento do passado repousa na linguagem e na nossa interpretação da língua, por sua vez, os textos de teoria política constituem um registro

escrito da época. No entanto, a escolha desses registros é seletiva e restrita à um certo grupo de intelectuais que protagonizaram os principais debates políticos, dando pouca, ou quase nenhuma evidência aos discursos e práticas populares (WOOD N., 2002, p. 103, tradução nossa).

Segundo Neal Wood (2002), se dependêssemos exclusivamente do conhecimento linguístico nossa compreensão estaria limitada. Fontes não linguísticas, tais como a arqueologia; arquitetura; pinturas; ilustrações; esculturas; músicas; vestimentas; ferramentas; práticas e hábitos tradicionais; mostram-se igualmente importantes para a compreensão histórica dos textos, porque fornecem um quadro do tipo de trabalho, dos planos, das intenções, das ideias, necessidades e desejos das pessoas. Essas evidências informam detalhes determinantes sobre a experiência de vida que possibilitou a emergência dos textos. A linguagem é composta de signos que expressam uma realidade, a qual, provavelmente, nunca conheceremos conclusivamente, por isso, não é um espelho da realidade, mas, mais um aspecto da realidade:

O problema com a Escola de Cambridge é que parece mais filosófico do que histórico. Sua fixação com a linguagem e as formulações linguísticas ameaça isolar o texto clássico da teoria política da esfera da ação e da prática, do mundo material em desenvolvimento da experiência sensível. Um texto foi escrito para lidar com problemas políticos e sociais reais e concretos (WOOD N., 2002, p. 109, tradução nossa).

No entanto, a política trata de relações humanas em situações da vida real, os signos linguísticos não são a realidade primária ou final, apenas expressam diversas realidades sociais, políticas e econômicas do mundo material. O contextualismo linguístico parece dizer que não temos acesso a realidade subjacente ou que são menos importantes e determinados pelo discurso. Quando, o que acontece é que o contextualismo linguístico não consegue explorar um episódio histórico como resultado de circunstâncias passadas e que pode contribuir com novos rumos para o futuro. Essa essência atômica da história e os reducionismos linguísticos faz uma análise modesta, mas insuficiente da inter-relação das ideias com o mundo material. O que Neal Wood quer dizer é que é possível um estudo dos textos de teoria política em sintonia com o passado e o futuro, situando-o cuidadosamente no processo histórico sem cometer anacronismos ou distorcer o significado do texto para o autor.

O melhor antídoto para o idealismo filosófico da Escola de Cambridge, apesar de suas valiosas contribuições interpretativas, é um maior reconhecimento do mundo material da sociedade e da política, e um maior reconhecimento de que a vida é muito mais do que a linguagem e que a política, histórica e contemporânea, envolve muito mais do que signos verbais (WOOD N., 2002, p. 109, tradução nossa).

De acordo com Ellen Wood (2011), o contextualismo linguístico fundamenta-se em uma espécie de historicismo radical negando o significado da teoria política para além do momento e do local de sua criação. Apesar de Skinner demandar uma contextualização histórica detalhada dos textos de teoria política, é pertinente destacar à que contexto ele se refere. O método de Skinner infere sobre a “matriz intelectual e social” da teoria política, porém, essa matriz social tem pouco a ver com o social, com a economia ou com política, e sim, com o contexto intelectual. A vida política dos teóricos faz parte de um “jogo de linguagem”, no qual a contextualização do texto o situa entre outros textos, vocabulários, discursos e paradigmas ideológicos, configurando-os de acordo com os níveis formais da disciplina. Skinner acaba empregando uma análise abstrata da história das ideias, muito mais sofisticada do que a do textualismo é claro, mas não menos desapegada do texto. A abordagem skinneriana não consegue reconhecer nenhuma noção de desenvolvimento ou processo histórico, tomando a teoria política como uma série particular e local de episódios desconexos; como conflitos políticos particulares de um período e local específico, sem nenhuma relação com o desenvolvimento social ou com o processo histórico, de pequena ou grande proporção. A abrangência do processo histórico se limita a longa tradição do discurso que conecta os episódios históricos, o discurso, por sua vez, é constitutivo da vida social, e a história, contingência.

A concepção da história da Escola de Cambridge tem em comum com as tendências “pós-modernistas”. O discurso vale tanto para a prática constitutiva quanto para a vida social; e a história é dissolvida na contingência. Ambos respondem às “grandes narrativas” não examinando criticamente suas virtudes e vícios, mas descartando completamente os processos históricos (WOOD E., 2011a, p. 10, tradução nossa).

Ellen Wood acredita ser imprescindível saber as circunstâncias da composição do texto e, essencial identificar a relação entre pensamento (teoria política) e ação (realidade material em que o autor viveu), demonstrando que as teorias do passado são muito mais que abstrações filosóficas estéreis. Mas, que também pode ser poderosos guias para a prática política contemporânea, porque os teóricos clássicos faziam parte de circunstâncias históricas concretas. Se o principal objetivo da leitura dos textos

clássico de teoria política consiste na libertação de suposições equivocadas, não podemos os desistoricizar, apropriando-os de acordo com nossos próprios interesses. Não podemos privar a teoria política de seu papel humanitário e libertador, e de sua capacidade geradora de pensamento crítico e criativo. Pois, sem orientação histórica a indagação filosófica não é útil para o estudo da teoria política.

Se as contradições de um texto podem nos dizer alguma coisa é que expressam as contradições sociais próprias do tempo em que viveu o autor. Se, a realidade é contraditória, como poderia não ser as expressões teóricas desses autores? Isso significa, que as contradições não sugerem uma técnica obscura de leitura porque o texto, necessariamente, e para ser um clássico, tem de ser coerente; nem dispensa a leitura por possuir algumas contradições; nem os isola em um contexto específico cuja distancia histórica o invalida de auxiliar criticamente o presente; e, nem produz unicamente uma “história das ideias” ou dos “discursos políticos”.

A questão que se coloca a partir da interpretação de Strauss sobre a teoria política de Espinosa, é, portanto, mais do que a validade ou a legitimidade de seus princípios metodológicos, sobretudo, a qualificação idônea que ele tenta atribuir à Espinosa e o seu mérito de fazer parte da tradição, mas principalmente, as consequências sociais e políticas dessa interpretação. Afinal, não é isso o que realmente importa para a ação política? Do que adiantaria um estudo exaustivo de uma teoria política simplesmente tratando-a como se fosse abstrações, que por excelência classista, faz parte da tradição dos clássicos da teoria política?

Será que é possível escolher algum princípio metodológico para estudar a teoria democrática de Espinosa (se é que podemos pensar nesses termos) que poderia nos auxiliar a esclarecer da melhor forma possível a relação entre o que ele quis dizer e a sua realidade histórica? Não seria uma questão de escolhas ideológicas? Será mesmo, como pensa Strauss, que a modernidade desmoralizou a ciência política? Ou não seria apenas uma outra moral, que não a platônica? Quer dizer, uma outra forma ideológica correspondente às respectivas condições sociais?

Se levarmos ao pé da letra essa colocação, desconsideraríamos *a priori* a abordagem straussiana. Entretanto, não seria esse o pressuposto que os apologistas da tradição da filosofia política estariam insinuando, ou seja, a naturalização das “relações de forças subjacentes a esses contextos”? Strauss, por exemplo, busca uma

“verdade” na teoria democrática de Espinosa a qualquer custo, porque ele acredita que há uma verdade a ser “encontrada” nos clássicos, e a verdade que ele “encontrou” foi a de que Espinosa jamais abandonou a máxima filosófica dos antigos de que os homens são naturalmente desiguais, mais uma vez, Strauss também acredita nessa verdade. Se analisarmos o contexto político e social desde Platão à Strauss, veremos que essa verdade não é aleatória nem desinteressada, decerto que eram homens de “carne e osso” e participavam das questões sociais que presenciavam de alguma maneira. Nesse sentido, faz parte da desnaturalização de um clássico se perguntar quem eram esses teóricos; à qual classe pertenciam; com quais interesses simpatizavam; e, sobretudo, quais eram as forças políticas, sociais e econômicas dominantes nos seus respectivos contextos.

Segundo a lógica de Strauss, Espinosa teria então, seguido a tradição, mas a inovou porque incorporou elementos democráticos à teoria da desigualdade natural – explicitamente negado pelos antigos – que não por acaso, atendia as demandas oriundas dessa desigualdade natural. Se trataria, no fim, de uma maneira diferente de lidar com as desigualdades, sejam elas naturais ou não, e que jamais poderia ter sido pensada pelos antigos, e é isso, que Strauss não consegue perceber, para ele, esse tipo de problema é uma espécie de problema-perene da tradição da filosofia política, e não um problema social concreto com o qual os seres humanos historicamente têm-se deparado.

Nos termos straussianos poderíamos dizer que a contribuição de Espinosa para com a tradição consistiu em inovar fornecendo novos modos menos drásticos para lidar com a questão da desigualdade, e que, condizia, inclusive, com o apreço pela liberdade burguesa de seu tempo. Por mais que Strauss tenha percebido de qual grupo social partia essa verdade, ele não deu a atenção que o tema exige, tratando-a como uma informação externa e secundária para compreender a teoria política de Espinosa. Concluimos, que se há um núcleo de ideias comuns compartilhado por todos os seres humanos independentemente do tempo, é de se supor que não seria uma tradição intelectual qualquer, pois, essa tradição está atrelada à sociedade de alguma forma, sem falar, que o fato dela compor uma tradição clássica já é uma escolha ideológica.

Quer dizer, os princípios metodológicos de Strauss, são, de fato, princípios ideológicos. A grande questão que se coloca o contextualismo social, e o que é a nossa crítica central à interpretação de Strauss, é de que essa verdade tem uma

origem que não é somente intelectual. Ou seja, os teóricos políticos, são ou foram, seres humanos reais envolvidos em experiência de vida reais, daí que jamais isso seria um problema perene, pois uma vez que esses seres humanos não vivem em um mundo supranatural é um problema social, um problema da vida material, que muda no tempo e no espaço. O pretensu escudo ideológico com que se protege a filosofia política dos seres humanos comuns, principalmente, as que se dedicam a superioridade intelectual de alguns seres humanos sobre outros, são igualmente, senão muito mais, atreladas as circunstâncias sociais do que geralmente se aceita. Nesse sentido, o contextualismo social é capaz desmistificar o caráter egocêntrico da filosofia política enquanto história das ideias postulando uma *história social da teoria política*.

Sabendo de quem se trata Strauss, não nos surpreendemos por seus pressupostos conservadores. Mas, se tratando da grande “contradição” de Espinosa, que foi não ter encontrado uma “base política real” para o exercício da igualdade (o que posteriormente foi resolvido no plano das ideias), parece ingenuidade de Strauss querer que Espinosa tivesse encontrado “base política real” para a sua teoria da igualdade, primeiro porque o próprio Strauss acredita, assim como ele acredita que Espinosa acreditava que os homens são naturalmente desiguais. Mas, não. Strauss acaba por reproduzir as contradições reais das lutas de classes, cuja contradição jamais poderia ter sido extinguida, pois, isso significaria a dissolução da condição de reprodução social das classes dominantes enquanto dominantes. Daí que essa contradição teria de ser liquidada por neologismos teórico-políticos. A aparente universalização racional da igualdade e da liberdade foi requerida em detrimento da consolidação do poder político e econômico da burguesia comercial do tempo de Espinosa, e isso significava partir dos próprios princípios que colocavam essas ideologias burguesas em xeque, isto é, o poder monárquico teológico-político. Pois, não poderia haver espaço para mudanças sociais estruturais efetivas e, sim, reformas sob uma estrutura de dominação e exploração já existentes, ou seja, a única mudança possível era a substituição de uma classe dominante fundamentada nos laços da nobreza por uma classe dominante oligárquica fundamentada por laços comerciais. Ademais, as liberdades e igualdades jurídicas do Estado democrático liberal são por si só, esvaziadas de qualquer conteúdo verdadeiramente social, porém, fundamentá-las em princípios teológico-políticos é ainda mais perverso.

Partindo da reflexão até aqui desenvolvida, não é difícil concluir que o contexto social do qual esses teóricos escreveram tinham lá as suas especificidades sociais, políticas, culturais e econômicas. Que, certamente, condicionaram e estabeleceram limites para o que e como se pensar os problemas enfrentados por cada sociedade em questão. As verdades as quais os teóricos “preferem” têm sérios impactos sociais e políticos, como bem lembrou Neal Wood, é uma questão de escolha ideológica; os teóricos estariam representando ou servindo interesses de grupos ou classes sociais específicas. Para que os estudos da teoria política sejam frutíferos não basta compreender o texto de teoria política por si só, mas também o contexto em que o texto foi escrito e, não menos importante, caso estejamos lendo uma interpretação desse texto, o contexto do intérprete.

Trata-se de perceber que indivíduos em determinadas relações sociais de produção, contraem em si relações sociais e políticas determinadas. Portanto, retomando as bases metodológicas do contextualismo social, “a observação empírica tem de provas, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre estrutura social e política e a produção (ENGELS e MARX, 2007, p. 93). Quais sejam, “produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio entrelaçada com a atividade material e com o intercambio material dos homens, com a linguagem da vida real”; conseqüentemente, a “produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações”. Portanto, o contextualismo social não toma os homens por aquilo que “dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados, para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (ENGELS e MARX, 2007, p. 94).

Nesse sentido, os teóricos da política, “homens de carne e osso”, foram, ao mesmo tempo, produtores e condicionados pelo “processo de vida real”, ou seja, pelo contexto social em que viviam. O contextualismo social, partindo da matriz teórica marxiana tem muito a contribuir com as desmistificações, principalmente ideológicas, nos estudos da teoria política, de maneira que, chegaremos o mais próximo possível das “verdades” que a teoria política tem a nos dizer.

**3 A DEMOCRACIA EM ESPINOSA NA LEITURA DO CONTEXTUALISMO
SOCIAL DE NEAL WOOD E ELLEN MEIKSINS WOOD**

3.1 PRESSUPOSTOS METODOLÓGICOS DO CONTEXTUALISMO SOCIAL

Considerando que para a abordagem textualista a teoria política constitui um universo à parte, característico pelo uso comum de um certo conjunto de conceitos relativos à problemas políticos que se repetem ao longo da história das sociedades políticas, entende que o significado do texto pode ser inerente e intrínseco, pois se trataria de um debate travado entre aqueles que pretenderam dar continuidade à tradição, seja complementando, inovando ou refutando as teses políticas de seus predecessores. Nesse sentido, o textualismo é a-histórico, porque as ideias políticas são tratadas como autônomas em relação ao contexto em que foram escritas, deixando de implicar significativamente as circunstâncias sociais para se concentrar nas entrelinhas do debate textual – o textualismo interpreta o texto “por ele mesmo”. Ignorando as especificidades sociais, culturais, econômicas, ideológicas e políticas, que entendemos aqui como *contexto social* em geral, que possibilitaram a emergência e o desenvolvimento da teoria política, trata-se de uma análise filosófica sofisticada e não de uma *história* da teoria política. Pois ignora um dos aspectos mais importantes da teoria política segundo o contextualismo social: a historicidade dos textos e a humanidade de seus autores.

Para Neal Wood (2002), não devemos tratar a teoria política *clássica* como um adereço ilustrativo e ultrapassado dos círculos acadêmicos. O contextualismo social ao propor uma *história social da teoria política* estabelece uma proposta metodológica que se distingue pela relação orgânica que percebe entre a teoria e o seu contexto social. Se partirmos do pressuposto que a história dos seres humanos é a história dos conflitos e das lutas entre grupos e classes sociais, para identificar, e acima de tudo, para compreender esses conflitos, suas contradições e suas relações de exploração e opressão; quem governa e quem é governado, quem é dominante e quem é dominado, dos diferentes períodos históricos e sociedades, é necessário mais que uma análise filosófica sofisticada ou a contextualização linguística das ideias políticas. É preciso encontrar o maior número possível de elementos sociais reais que de alguma forma influenciaram, condicionaram ou até mesmo determinaram as escolhas políticas que resultaram nos escritos de teoria política. Diante disso, o contextualismo social parece oferecer maiores e melhores possibilidades de acessar as condições sociais reais da teorização e assim compreender as teorias políticas.

O contextualismo social parte de uma releitura não dogmática dos pressupostos fundamentais do materialismo histórico marxiano, embora Marx não tenha desenvolvido uma teoria sistemática sobre o Estado, Neal Wood (2002) acredita que esses princípios permitem contextualizar de forma inovadora um texto de teoria política. A compreensão adequada de um texto de teoria política exige, primeiramente, que o intérprete situe o texto no contexto social que possibilitou sua emergência, relacionando as ideias políticas com as práticas econômicas, políticas, sociais e culturais, que tiveram lugar nos conflitos sociais no tempo em que o teórico viveu. Não quer dizer que o contextualismo social negligencie os elementos internos do texto, pelo contrário, cada passo da análise textual é feito, o mais próximo possível, do que o texto poderia significar de acordo com o que é descoberto sobre a atividade concreta correspondente ao contexto de emergência do texto.

Segundo Neal Wood (1978), as ideias políticas e o contexto social do texto e do autor possuem uma relação orgânica. A história não é simplesmente um “pano de fundo” ilustrativo para o desenvolvimento da teoria política, nem exerce um papel secundário na análise, mas possui uma relação orgânica com as ideias. As ideias políticas não são meros “reflexos” do contexto social; tanto o teórico quanto a teoria são componentes essenciais e integrais do processo histórico, separá-los seria o mesmo que obscurecer e distorcer a natureza da história, a criatividade humana e as ideias políticas dos teóricos.

Um dos objetivos do contextualismo social é acertar as contas com as releituras deterministas, reducionistas e economicistas do método marxiano; principalmente, as noções de “determinação” e “sobredeterminação” estruturais trabalhadas por L. Althusser. Se assim entendidas, os processos históricos poderiam ser tomados como uma série sucessiva de etapas inevitáveis e previsíveis, em última consequência, os sujeitos políticos, especialmente os dominados, seriam tratados como receptores passivos das transformações materiais. Se compreendida literalmente, a chamada metáfora do edifício (que não é uma explicação teórico-científica, por isso, exige alguns cuidados interpretativos) trata as ideias políticas como parte da “superestrutura” enquanto “reflexo” da “base” (infraestrutura) material da sociedade; base “real” sobre a qual se “elevam” às “estruturas jurídicas e políticas”; determinada em última instância pela economia, “forças produtivas” e “relações de produção”, que

por sua vez “condiciona” a “ vida social, política e intelectual”.²¹ Nas palavras de Althusser:

Marx concebe a estrutura de toda a sociedade como constituída por ‘níveis’ ou ‘instâncias’ articuladas por uma determinação específica: a infraestrutura ou a base econômica (‘unidade’ de forças produtivas e relações de produção), e a superestrutura, que compreende dois ‘níveis’ ou ‘instâncias’: a jurídico-política (o direito e Estado) e a ideológica (as distintas ideologias, religiosa, moral, jurídica, política, etc ...) (ALTHUSSER, 1985, p. 60).

De acordo com Althusser, é facilmente perceptível a qualquer pessoa que a

representação de toda a sociedade como um edifício composto por uma base (infraestrutura) sobre a qual emergem-se os dois ‘andares’ da superestrutura constitui uma metáfora, mais precisamente, uma metáfora espacial: um tópico. Como toda metáfora, esta sugere, faz ver alguma coisa. O que? Justamente isto: que os andares superiores não poderiam ‘sustentar-se’ (no ar) por si sós se não se apoiassem sobre sua base” (ALTHUSSER, 1985, p. 60).

Portanto, o objetivo da metáfora do edifício é:

Primeiro representar a ‘determinação em última instância’ pela base econômica. Esta metáfora espacial tem então como resultado dotar a base de um índice de eficácia conhecido nos célebres termos: determinação em última instância do que ocorre nos ‘andares’ da superestrutura pelo que ocorre na base econômica (ALTHUSSER, 1985, p. 60).

21 CF. ENGELS e MARX. A Ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 74. “A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com este mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista”.

CF. MARX, Karl. O 18 do Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 60. “Sobre as diferentes formas da propriedade, sobre as condições sociais da existência se eleva toda uma superestrutura de sentimentos, ilusões, modos de pensar e visões da vida distintos e configurados de modo peculiar. Toda a classe os cria e molda a partir do seu fundamento material e a partir das relações sociais correspondentes”.

Cf. MARX, Karl. Contribuição à crítica da Economia Política. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 47. “ ... na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

CF. MARX, Karl. Gundrisse. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 86: “Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade. É um éter particular que determina o peso específico de toda existência que nele se manifesta.

A rigidez dessa interpretação tornaria a teoria política, “em última instância”, um “instrumento ideológico” das classes dominantes e bastaria estudar a economia da sociedade na qual o texto de teoria política foi escrito para se compreender as ideias políticas de um determinado autor. Ellen Wood (2011, p. 18), repensa as categorias base/superestrutura objetivando superar as versões deterministas e reducionistas da teoria social marxiana, a partir da crítica à Althusser, que segundo ela, sua maior contribuição foi a categoria de *sobredeterminação*, que acentua a “complexidade e a multiplicidade da causação social, enquanto relegava a determinação econômica a um distante ‘caso último’ “.

Além de especificar o capitalismo contemporâneo e o processo histórico que o produziu, Ellen Wood (2011) faz uma releitura das categorias fundamentais do materialismo histórico, tais como, *forças de produção e relações de produção; base e superestrutura; e classes sociais*; a partir das categorias de *relação e processo* de E.P. Thompson; sugerindo que a metáfora base/superestrutura constitui uma espécie de imbricação, em que, a base está corporificada nas práticas e relações sociais reais.

Já a releitura do materialismo histórico feita por Neal Wood (2002), nos é crucial, porque parte daquilo que considera que o marxismo tem de mais valioso a contribuir com os estudos da teoria política: a *saliência da economia; a histórica como processo dinâmico; a estrutura de classe e de conflito social; e a concepção de Estado*. Com essas categorias destacamos quais são os aspectos mais relevantes do contexto social a serem considerados. De acordo com Neal Wood (2002), a *saliência da economia* não quer dizer que a economia seja o único fator causal da vida social ou que seja utilizada unicamente em termos monetários. A história humana demonstra que a luta pela sobrevivência tem sido feita por meio do trabalho social cooperativo e pela interação dinâmica do processo de aperfeiçoamento das técnicas de trabalho. Nesse sentido, o contexto social é um *continuum* histórico, em que, o pensamento e a ação mutuamente alteram as condições materiais, isso significa que a trajetória social é econômica porque a economia é fundamentalmente socializada, afinal, os seres humanos ao produzirem os bens materiais necessários para sua sobrevivência não o fazem sozinhos, mas se relacionado uns com os outros. Não é teleológico ou determinista porque o futuro não está predeterminado e ainda que sejamos condicionados pelas condições materiais de existência podemos fazer nossa própria história.

Daí que Neal Wood (2002, pp. 144-145), destaca que as características imprescindíveis da teoria da história marxiana: sua concepção da história é tida como um processo totalizante e contínuo de desenvolvimento social; uma interconexão de forças e tendências sociais, políticas e econômicas à longo prazo; a história não é uma série de eventos e atividades isoladas ou episódios mais ou menos autônomos, mas, um fluxo de relações causais em que as ocorrências se interpenetram e se interconectam. Na base da noção da história como um processo dinâmico está a concepção de classe e transformação social, assim como, a noção de Estado como um agente que organiza a vida das pessoas e a base econômica e social. A teoria da história relacionada ao conceito de *modo de produção* permite identificar que cada forma social tem uma dinâmica específica de apropriação e distribuição do excedente do trabalho e da propriedade. Se considerarmos a teoria da histórica como estágios rígidos e mecanicistas, cairemos em uma análise tecnologicamente determinista do processo histórico. Porém, se refinado e adaptado às transformações do conhecimento histórico desde o século XIX, o *modo de produção*, concebido em termos de relações de propriedade e relações de exploração sociais, pode ser um meio eficaz para explorar e compreender o passado.

Compreender a *história como um processo dinâmico* não significa dizer que as ideias políticas “refletem” ou que incorporem todos os elementos de seu respectivo contexto social. Neal Wood, no capítulo primeiro, “A Question of Method”, no livro *John Locke and Agrarian Capitalism* (1984) nos alerta: a história pode ser facilmente “distorcida”. Por exemplo, registros históricos, tais como a Revolução Francesa ou a emergência do capitalismo, geralmente aparecem nos textos de teoria política como narrativas do ponto de vista das classes dominantes (*history from above*). Ou seja, o contexto social não é integralmente narrado pela teoria política, quer dizer, não “reflete” necessariamente o contexto social, senão iria contar também o ponto de vista das classes dominadas, uma vez que a teoria política narrou um único ponto de vista (neste caso, o ponto de vista das classes dominantes). Essa narrativa parcial, geralmente escrita por membros ou adeptos das classes dominantes (os bem nomeados “ideólogos burgueses” e/ou “apologetas da ordem”) prevê a preservação de um Estado e de uma ordem social que mantenha justamente o poder das classes dominantes, quando deveríamos conhecer também o ponto de vista das classes dominadas (*history from below*), cuja história só podemos conhecer a partir dos conflitos

sociais reais correspondentes ao contexto social no qual surgiu determinada teoria política. Nesse sentido, não podemos dizer que as ideias políticas simplesmente “refletem” uma determinada “realidade material” sem antes estudar a própria realidade material. Portanto, a história do Estado e a história da teoria política só fazem sentido se considerarmos também a história do ponto de vista das classes dominadas, o que significa compreender a “totalidade histórica”. Conforme Neal Wood.

O significado de um texto clássico não pode ser entendido sem localizá-lo na totalidade histórica da qual faz parte. Assim, colocando o texto em contexto, juntando a “história de cima” com “história de baixo”, as ideias do autor serão percebidas em conexão com suas condições materiais. Esse é o objetivo básico de uma história social autêntica do pensamento político (WOOD N., 1984, pp. 3-4, tradução nossa).

A estrutura de classe e conflito social nos mostra o movimento histórico da sociedade de classes: a exploração de seres humanos e sua resistência a exploração. Para saber como funciona e como se constitui a estrutura de classes precisamos identificar quem são os produtores diretos; quem controla ou detém os meios de produção; o que acontece e como é distribuído o trabalho excedente; se o trabalhador recebe uma recompensa justa por seu trabalho; quem recebe os benefícios do excedente; se o trabalhador tem participação na apropriação e na distribuição do excedente; em que medida o processo produtivo constitui uma relação de exploração; e, qual é o método empregado para forçar a apropriação do excedente. Portanto, o aspecto principal do conflito de classe é *quem e como* se apropria do trabalho excedente dos produtores diretos. Daí que as *lutas de classes* são a dinâmica fundamental da história, mas nem sempre tais conflitos são evidentes, podendo assumir tensões e conflitos sem hostilidades abertas ou sem recursos à violência, todavia, não deixam de envolver antagonismos e contradições de classes tão caras à justiça social.

Uma vez levantada a questão do excedente apropriado, a questão da exploração aparece. Até que ponto a apropriação dentro do processo produtivo significa exploração tanto dentro como fora? Qual é o método empregado para impor a apropriação do trabalho excedente e sua distribuição? Como é distribuído? Quem ganha e quem perde nesta distribuição? A apropriação e distribuição do excedente levantam o problema da justiça: “to each his or her due” (WOOD N., 2002, p. 147, tradução nossa).

A concepção de Estado diz respeito a como está organizado o poder político de uma classe para a opressão de outra. Neal Wood (2002, pp. 151-154), nos diz que, historicamente, o Estado parece ter sido o meio principal pelo qual as classes dominantes se mantiveram e exerceram a dominação e a exploração de outras

classes. Como as classes e os grupos que estão em posse do poder do Estado têm também interesse em ganhar o apoio popular (que surge como que uma condição para garantir o equilíbrio entre as contradições de classes), geralmente, tendem a pacificar as relações de conflito entre governantes e governados por meio de diversas formas culturais e institucionais que objetivam reforçar a dominação política; estamos falando aqui de valores, crenças e hábitos, que muitas vezes são construídos e organizados para transmitir e legitimar os interesses das classes dominantes, ou seja, aquilo que chamamos de formas ideológicas. Tendo em vista que as classes dominantes não são unificadas ou monolíticas, mas que constituem um conjunto de relações sociais fluídas e fragmentadas, devemos entendê-las como uma aliança de facções que em determinados momentos se unem por interesses comuns em oposição aos interesses de outras classes. Essas alianças entre as classes dominantes condicionam estruturalmente e historicamente a autonomia da política e do Estado, preservando e promovendo as condições de dominação e exploração, sobretudo, representando, sempre que possível, os interesses das classes dominantes em geral e não apenas de uma fração delas. A renovação do marxismo que propõe Neal Wood e Ellen Wood, desenvolve uma teoria multidimensional do Estado, enfatizando que esta instituição demonstrou, historicamente, ser capaz de acompanhar eficazmente as mudanças ocorridas no contexto social.

A política é um conflito de classes, lutas interclasse e intraclasse, com o objetivo final de tomar posse do poder do Estado. Ao longo da história, o Estado foi concebido por Marx como o principal meio pelo qual a classe dominante se mantém e exerce a dominação e a exploração de outras classes na sociedade. À medida que o sistema de apropriação do excedente (o modo de produção) se transforma, alterando também a natureza da estrutura da classe dominante e as suas relações com o Estado, por exemplo, quando o próprio Estado é um instrumento de apropriação, ou, no capitalismo, onde o “econômico” e o “político” são formalmente separados (WOOD N., 2002, p. 152, tradução nossa).

É a partir destes quatro princípios fundamentais do marxismo, 1) a *saliência da economia*, 2) a *história como processo dinâmico*, 3) a *concepção de classe e de conflito social* e, 4) a *concepção de Estado*, que Neal Wood propõe o método do contextualismo social e explica o que tem sido negligenciado ou passado despercebido na interpretação da teoria política: a relação orgânica entre o texto, o autor e o contexto.

O pressuposto fundamental do contextualismo social é que o significado de um texto de teoria política só pode ser compreendido se o texto for firmemente situado no contexto social. As ideias políticas não são transcendentais à vida dos seres humanos, que vivem, trabalham, cooperam, competem e entram em conflito, para construir, manter ou modificar a sociedade. Cada passo da análise do texto tem de ser informado pelo que pode ser descoberto sobre a atividade concreta do período, o modo como as ideias políticas tratam das atividades práticas da vida cotidiana; como as ideias políticas relacionam-se com os interesses e preconceitos pessoais do teórico; como podem ter sido influenciadas por diferentes ideias que circulavam na época; E, em como são conferidas as ênfases e as combinações de tais ideias. Tudo isso, forma um componente integral da mentalidade, consciente ou não, do teórico e representa diversos segmentos da realidade social. Nesse sentido, a teoria política não é só um conjunto de ideias inter-relacionadas em resposta à um contexto social, mas também percepção, ordenação e compreensão de uma parcela da realidade social e da experiência de vida dos indivíduos: fruto da participação, voluntária ou não, desde o nascimento até à morte em uma rede de relações humanas:

Afinal, o teórico político não é um observador neutro, ele ou ela, é um ator da cena histórica que responde de alguma forma às transformações das atividades práticas nas quais se insere, como testemunha ou participante, o teórico conhece as experiências humanas porque as vivencia. Quais sejam, segurança, conforto, riqueza, pobreza, fome, miséria, bem-estar, alegria, medo, ansiedade, raiva, solidão, sofrimento ou desespero. A riqueza, o luxo, o lazer, o trabalho físico, a saúde, a deficiência, a penúria e a fome, não são meros estados mentais, mas fatores resultantes das condições materiais do mundo real e histórico. A resposta intelectual de um teórico é moldada pelo viver e agir na arena histórica imediata, em um local e tempo específico no espaço social, condicionada pelas vantagens e desvantagens que alteram essa posição (WOOD N., 2002, p. 118, tradução nossa).

Esses pressupostos conferem três dimensões a teoria política desenvolvidas por Neal Wood (2002): a *dimensão geradora (generative dimension)*, que consiste de ideias, valores, atitudes, crenças, opiniões e suposições, que dirigem e moldam o pensamento dos teóricos. Ainda que esses elementos apresentem traços ideológicos importantes, não se reduzem à ideologia, na maioria das vezes, são visões expressas e compartilhadas com a maioria das pessoas que viveram na época correspondente e tidas por verdades quase que inquestionáveis. Por exemplo, muitos teóricos aceitavam, sem reservas, que alguns seres humanos nasceram para servir e obedecer, e outros, para serem servidos e para comandar, no entanto, os impulsos de teorização e os valores sociais dos teóricos não deixam de ser ideológicos.

A *dimensão prescritiva* (*prescriptive dimension*) é a mais fácil de ser identificada, pois, como lembra Neal Wood (2002), toda teoria política tem uma representação de Estado, não necessariamente o Estado que o teórico presenciou como também o Estado que o teórico gostaria que existisse. Enquanto um reformador político, o teórico propõe um conjunto de prescrições estruturais para o Estado que resultam em diferentes concepções de justiça para corrigir diferentes tipos de injustiças, cometidas pelo Estado ou pela sociedade em geral. Até mesmo os teóricos utópicos tiveram intenções de reformar o Estado, ainda que cautelosos com as suas utopias. Marx, por exemplo, hesitava em propor reformas, sobretudo, porque o Estado tal como se lhe apresentava, eventualmente, seria extinto com o triunfo do socialismo. Houve ainda aqueles teóricos que reconheceram sem reservas à impraticabilidade de suas propostas, como a *Callipolis*, a cidade ideal de Platão. Todavia, não podemos desqualificar seus esforços teóricos por se tratar de um ideal, além de que, se por um lado, tais projetos políticos não foram escritos para serem postos em prática, por outro lado, propunham princípios que possibilitam auxiliar a prática política real:

Os teóricos políticos não são sonhadores de olhos estrelados ou especuladores da torre de marfim, como algumas vezes são retratados. Pelo contrário, eles eram realistas perspicazes, bem conscientes da lacuna entre o ideal e a realidade sem perder de vista as possibilidades e o fato que qualquer reforma política ou social poderia ir além de suas prescrições não importando quão moderados pudessem ser. Como consumados reformadores políticos, eles trabalhavam sem ilusões sobre como suas recomendações seriam recebidas ou praticadas (WOOD N., 2002, p. 59, tradução nossa).

A respeito, Ellen Wood (2011), enquanto alguns teóricos políticos fizeram projetos tendo em vista um Estado ideal, outros, propuseram reformas políticas efetivas para orientar as políticas públicas. Apesar dos nuances entre reformistas e revolucionários, todos os teóricos da política compartilham algumas preocupações comuns: quem deve governar? Como se deve governar? Qual governo é o melhor? E, acima de tudo, concordam que é preciso analisar criticamente o contexto em que esses julgamentos são feitos. Para todos os teóricos, o problema central é *quem* governa e *como* governa, ou *qual* forma de governo é a melhor, entretanto, eles concordam que não é suficiente responder qual é a melhor forma de governo, tem-se que explorar as bases sobre as quais esses julgamentos são feitos.

Neal Wood (2002) acrescenta que as prescrições dos teóricos políticos também servem como um documento histórico valioso por conferirem evidências da realidade

social na qual viveram, realidades históricas que podem ter sido facilmente distorcidas pelos preconceitos dos teóricos. Sendo melhor aproveitadas em parceria com as referências sobre as instituições e as práticas sociais e políticas do período. Por outro lado, a histórica protagonizada pelos atores políticos que possuem poder ou influência no Estado pode encobrir elementos importantes da história daqueles que o Estado depende para que se mantenha seu bem-estar, os trabalhadores, que em geral, não são problematizados, exceto, quando se é para fixar algum estereótipo que ou os negligencia ou os tratam como sujeitos que “metem medo”.

Subjacente à dimensão prescritiva, Ellen Wood (2011) identifica as concepções da natureza humana, cujo objetivo visa determinar as qualidades humanas que devem ser cultivadas e os vícios que devem ser suprimidos, evitados ou moderados, a fim de se que se possa alcançar uma ordem social tida por justa ou adequada. Os “ideais humanos” são apresentados pelos teóricos tendo em vista organizações políticas e sociais correspondentes à sua realização. Decerto, que a reboque do ideal humano são expressas sob quais condições *quem* deve obedecer *quem* e quando ou quais as possibilidades de desobedecer ou de se rebelar. Essas questões podem parecer evidentes, porém, cada uma delas passa por um processo de reflexão sistemática e crítica que não pode ser tratada indiscriminadamente.

Neal Wood (2002) complementa que, se os seres humanos são vistos como fundamentalmente egoístas, a organização do Estado tende a impedir ou a limitar suas tendências autodestrutivas; se são tidos por cooperativos ou altruístas, o Estado tende a promover essas características; e se não são considerados nem bons nem maus, a organização do Estado condicionar-se-á pelo ambiente social.

A *dimensão persuasiva (persuasive dimension)* da teoria política, em alguma medida, complementa a dimensão prescritiva por meio de dispositivos linguísticos, retóricos, históricos, artísticos, entre outros, os quais, se cuidadosamente selecionados, influenciam o público a acreditar que o conjunto de prescrições apresentado pelo teórico é o melhor meio para solucionar os problemas políticos e sociais. Como salienta Neal Wood (2002), dificilmente alguém se daria o trabalho de escrever um livro sobre teoria política desinteressadamente, certamente, não foi para autoconvencimento: os teóricos escreveram com paixão e esperavam transmitir alguma coisa para seus leitores, alguns deles eram verdadeiros artesãos literários, versados na arte da escrita, exímios professores na arte de ensinar política, os quais,

legaram observações e memoráveis aforismos; e, quando um teórico inicia um debate com outros autores populares ou respeitados, não o faz só para persuadir os seus leitores de que estão certos, mas também para destacar suas próprias reflexões e definir seus fundamentos teóricos. No entanto, acrescenta Neal Wood (2002, p. 63), a retórica, os ornamentos literários, o modo didático do discurso e até mesmo o sentimentalismo de seus escritos não são suficientes para persuadir os seus leitores. Aliás, se o teórico intenciona impulsionar algum tipo de ação política, temos de distingui-los cuidadosamente, pois, podemos confundi-los à uma expressão puramente ideológica ou propagandista, ainda que ideológica, há uma grande diferença entre o *Mein Kampf* de Adolf Hitler e o *Leviathan* de Thomas Hobbes, por exemplo. Ademais, a racionalidade é recorrente nos escritos de teoria política.

embora frequentemente compartilhem o estilo de discurso, os teóricos políticos engajam-se na racionalidade do argumento, na qual, solidificam suas prescrições políticas para se dirigir ao intelecto dos leitores. Não são simples emoções, sentimentos irracionais ou discursos para reforçar seus preconceitos, ódios ou amores. A justificativa intelectual é fundamental para a dimensão persuasiva da teoria política, diferente da propaganda e da ideologia, do jornalismo ou do memorando político (WOOD N., 2002, p. 64, tradução nossa).

As justificativas intelectuais buscavam uma “verdade”, e para convencer os leitores de que tais verdades eram legítimas os teóricos apelavam para parâmetros tidos por racionais. É nesse sentido que Neal Wood intitulou o livro, o qual utilizamos como base para este trabalho, de “reflexões sobre teoria política: uma voz da razão do passado”, ainda que, aparentemente irracional, “a teoria política parece ter sido a voz da razão e do razoável na política, algumas vezes, uma voz solo entre notáveis irracionalidades, enganos, fraudes, violência, perseguições, interesses egoístas, decepções e farsas ideológicas” (2002, p. 65, tradução nossa). Dentre as justificativas intelectuais, haveremos de identificar elementos teológicos; éticos; metafísicos; epistemológicos; psicológicos; antropológicos; científicos; históricos; empíricos; sendo o grau de sofisticação da teoria política variável conforme o uso desses conhecimentos.

Os quatro princípios fundamentais do marxismo: 1) a *saliência da economia*, 2) a *história como processo dinâmico*, 3) a *concepção de classe e conflito social* e 4) a *concepção de Estado*; juntamente com as três dimensões da teoria política: 1) a *dimensão generativa*, 2) a *dimensão prescritiva* e a 3) *dimensão persuasiva*, compõem

a proposta teórico-metodológica do contextualismo social, tal como exposta no livro de Neal Wood (2002). A partir desses pressupostos metodológicos, dos quais, se desdobra uma forma renovada da teoria marxiana e um novo modo de realizar o estudo dos textos de teoria política, delimitamos uma série de questões que nos permite comparar as interpretações da teoria política de Espinosa. Objetivando, acima de tudo, mostrar a importância das questões que propõe o contextualismo social.

Para analisar a aplicação do contextualismo social na interpretação da teoria política de Espinosa feita por Ellen Wood selecionamos alguns pressupostos metodológicos desenvolvidos por Neal Wood (1978).²² Entre eles: a política é uma atividade eminentemente prática, fundamentada de acordo com interesses, vontades e desejos dos indivíduos e dos grupos sociais na arena pública; daí que a teoria democrática de Espinosa não possa desvincular-se do contexto social na qual foi concebida; sobretudo, porque um texto de teoria política também é uma reflexão histórica importante sobre como as sociedades se organizavam; ou seja, sua gênese também pode ser explicada pelos conflitos sociais e políticos do período; conseqüentemente, embora não exclusivamente, a teoria democrática de Espinosa é ideológica, pois, suas prescrições sociopolíticas incluem argumentos científicos, religiosos, teológicos, metafísicos, epistemológicos, psicológicos, éticos, históricos, entre outros, expressos direta ou indiretamente por interesses de alguns grupos ou classes sociais

Ellen Wood (2008) parte da ideia de que os teóricos da política estavam profundamente comprometidos com os problemas políticos da época em que viveram, seja quando tratavam de questões aparentemente abstratas ou quando enunciavam princípios universais sobre suas observações da realidade social e demonstrando adesão partidária à alguma causa política. A humanidade que o contextualismo social atribui aos teóricos políticos não reduz sua importância à condição de meros mortais, o exame histórico e crítico serve justamente para reconhecer a grandeza e a universalidade de suas ideias. O objetivo fundamental de atribuir humanidade aos teóricos é reconhecer o contexto social que configurou a realidade imediata em que

²² Neal Wood aplica o contextualismo social em um estudo sobre Sócrates que pode ser lido no artigo "Socrates as Political Partisan" (1974); ao romano Marco Túlio Cícero no livro *Cicero's Social and Political Thought* (1988); e, ao inglês John Locke na obra *John Locke and Agrarian Capitalism* (1984). No entanto, trataremos somente da aplicação feita por Ellen Wood no estudo de Bento Espinosa.

viveram e escreveram, as práticas sociais e os produtos culturais da época e do lugar em que o teórico viveu. Por isso, se faz necessário uma análise das condições materiais de existência da respectiva sociedade, o modo como é feita a apropriação do excedente produzido, as formas de propriedade que surgem dessas relações e em como essas relações interferem na organização política. Sendo as respostas propostas pelos teóricos soluções à problemas específicos da realidade social na qual participavam, também devemos entender quais eram os problemas que se colocavam diante deles e os acontecimentos que os cercavam, não só as controvérsias políticas, mas também as pressões e tensões sociais além do cenário estritamente político ou filosófico.

Para Ellen Wood (2008), o passo mais importante ao se estudar uma teoria política é a contextualização social, porque além de conseguir obter um nível razoável de exatidão sobre o que o teórico queria dizer retira-se a teoria do plano da abstração, inserindo-a no plano das práticas políticas e sociais reais, onde irrompem as controvérsias políticas e a teoria política encontra condições favoráveis para seu desenvolvimento. Também faz parte do processo de humanização da teoria política buscar suas bases fundamentalmente políticas, pois, a historicidade da teoria política enriquece a nossa própria política, fornecendo pontos de vistas políticos de outras épocas, todavia, precisamos saber quais pontos de vistas eram esses. E, portanto, se existe alguma universalidade que compartilhamos enquanto seres políticos, poderia ser demonstrado pelo processo histórico feito de mudanças e rupturas expressas de forma particular na teoria política que nos levam ao presente e adiante.

O contextualismo social se distingue de outras abordagens metodológicas, uma vez que não busca somente interpretar o texto de teoria política, mas também de situá-lo em seus respectivos contextos, se perguntando quais questões se colocavam e que fizeram com que os teóricos se posicionassem de tal modo e não de outro, e a partir disso determinar sua importância à longo prazo. A proposta do contextualismo social nada mais é que tornar inteligível a relação das ideias de um teórico da política com a sua realidade social de forma “orgânica” ou “imbricada”, como explica Ellen Wood.

3.2 O CONTEXTUALISMO SOCIAL NA PRÁTICA

Ao analisarmos a interpretação de Ellen Wood da teoria política de Espinosa, percebemos os limites que valem para qualquer metodologia. Apesar de afirmar que não faz uma contextualização determinista, ou seja, que não trata a teoria política como mero reflexo da realidade material, mas que entende que entre a teoria e a prática se estabelece uma relação “orgânica”, ainda assim, não consegue evitar alguns “determinismos” e “reducionismos” da relação entre teoria política e prática política.

Ellen Wood realizou um estudo aplicando o contextualismo social que cobre praticamente todos os teóricos da política desde a Antiguidade até ao Iluminismo no livro *Citizens to Lords: a Social History of Western Political Thought from Antiquity to the late Middle Ages* (2011), no qual, ela analisa os teóricos políticos da Pólis Grega, do Império Romano e da Idade Média – tais como Sócrates, Protágoras, Platão, Aristóteles, Cícero, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, João de Paris, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. Já no livro *Liberty and Property: a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* (2012), Ellen Wood tem por objeto de estudo o cânone do pensamento político ocidental desde o início da modernidade, período que se configurou por diversas formas políticas, tais como, as cidades-estados italianas, as jurisdições germânicas e as repúblicas comerciais dos Países Baixos, englobando, além da emergência dos Estados e da economia moderna, um desenvolvimento cultural e intelectual particular – analisando os teóricos políticos como Maquiavel, Martinho Lutero, Calvino, Francisco Suárez, Hugo Grotius, Bodin, Montesquieu, Rousseau, Hobbes, Locke e Espinosa.

Estes casos históricos, segundo Ellen Wood, diferem-se não apenas em suas formas políticas, mas, especialmente, pela interação entre poder público, propriedade privada e classes produtoras, dando origem a distintas tradições de discursos políticos. Daí que “um dos objetivos de analisar o cânone em seu contexto social sugere que o capitalismo tem transformado decisivamente as relações entre propriedade e poder, e que nossas concepções de liberdade, igualdade, direito e governo legítimo, são, fundamentalmente, limitados em defesa dos privilégios das classes dominantes” (2012, p. 31, tradução nossa).

Ellen Wood (2012) divide o capítulo cinco, “A República Holandesa”, no qual, analisa a teoria democrática de Espinosa, em três seções. A primeira trata da contextualização histórica dos conflitos sociopolíticos dos Países Baixos antes do nascimento de Espinosa, o sucesso econômico imperial na Idade de Ouro; a dependência à Coroa espanhola; o conflito das divisas confessionais entre diferentes vertentes calvinistas e interesses econômicos internos; a importância cultural das liberdades republicanas; e a relação da dependência econômica de mercado. Contextualiza também o envolvimento de Hugo Grotius com a economia e a política dos Países Baixos, desde suas justificativas imperiais influenciadas pela teoria do direito natural à participação direta no projeto imperial das Companhia das Índias Ocidentais, que rendeu princípios fundamentais para as teorias modernas do direito natural individual e a jurisdição internacional dos Estados-nação. Na segunda seção, Ellen Wood contextualiza a Holanda na qual viveu Espinosa, destacando que seu período de maior criatividade e produção intelectual correspondeu exatamente ao período mais favorável à prosperidade econômica e cultural do patriciado urbano holandês. Relacionando, sempre que possível, a teoria política de Espinosa com suas alianças intelectuais e políticas, que segundo ela, são refletidas nos ideais políticos de Espinosa.

Na terceira seção faz uma crítica à interpretação dos marxistas contemporâneos Jonathan Israel, Antonio Negri e Etienne Balibar, que assim como Chauí, vislumbram possibilidades emancipatórias e revolucionárias na teoria política de Espinosa, que na opinião de Ellen Wood, é uma leitura equivocada do materialismo marxiano e da negação a quaisquer autoridades transcendentais.

Quanto a democracia, Ellen Wood acredita que o próprio Espinosa fez uso equivocado do termo, porque trata república e democracia como se fossem a mesma coisa, o que significava para Espinosa mais um meio de inclusão das elites comerciais no poder do Estado do que um chamado para a multidão. Ellen Wood também demonstra que a influência da teoria política de Thomas Hobbes sobre Espinosa e seus aliados republicanos, que segundo ela, serviu de apoio para a reivindicação do poder soberano absoluto pelas elites comerciais e a sua busca desenfreada por riquezas. Conclui que a teoria democrática de Espinosa nada mais é que uma república oligárquica que na prática correspondia aos interesses políticos dos seus amigos e aliados: as elites comerciais urbanas holandesas.

Conforme as instruções metodológicas de Neal Wood, organizados sob a forma de tabelas é possível descrever qual seria o “percurso” de uma contextualização social de um teórico político. Apesar de Neal Wood alertar que talvez não possamos responder todas as questões que propõe o contextualismo social, é importante que se consiga responder tantas quantas forem possíveis. A articulação das ideias políticas com o contexto social atesta que dificilmente encontraremos um teórico que não foi engajado tácita ou explicitamente nos conflitos sociais de seu tempo (SILVA, 2016b, p. 90). Portanto, o objetivo fundamental de analisar a aplicação do contextualismo social é mostrar que o contexto social não é uma “explicação secundária” ou “última instância” para a compreensão do texto, mas absolutamente essencial, da primeira à última etapa de análise das obras.

Primeiro passo: contexto social

O objetivo da tabela 1 é compreender como as ideias do teórico relacionam-se com a estrutura de classes e os conflitos sociais. Portanto, devemos definir como se configura a estrutura de divisão de classes e os conflitos sociais, fazendo-se necessário uma pesquisa rigorosa do contexto social que recebeu as ideias do autor (SILVA, 2016b).

Tabela 1. Aspectos relacionados ao contexto social em que o autor escreveu a obra em análise, que permitem compreender como suas ideias se relacionam com a estrutura de classe e o conflito social	
1	Quais classes estão ascendendo e quais estão declinando?
2	Qual o grau de consciência de classe [<i>class consciousness</i>]?
3	A estrutura de classes está refletida nos arranjos governamentais?
4	A estrutura de classes está refletida no sistema de dominação e subordinação?
5	Como as divisões religiosas na sociedade estão relacionadas com a vida econômica e política?
6	Como as divisões étnicas na sociedade e como estão relacionadas com a vida econômica e política?
7	Quais os modelos aceitáveis de conduta social?
8	Quais as várias tendências intelectuais ou escolas de pensamento?
9	Quais são seus temas centrais?
10	De que modo estes temas estão relacionados com as lutas sociopolíticas do período?
11	Podemos nos referir às raízes sociais do conflito intelectual?
12	As linhagens intelectuais refletem as divisões de classe ou outras clivagens sociais?
Fonte: SILVA, 2016b, p. 90.	

Questão 1.1: Quais classes estão ascendendo e quais estão declinando? Ellen Wood (2012, pp. 109-111) identifica que a classe em declínio no período em que Espinosa viveu (1632-1677) era a nobreza monarquista que dava suporte à Casa de Orange. Após a morte de William II (que deixou o posto de regente vago) – entre 1650 e 1672 foi a época intelectualmente produtiva de Espinosa: em 1663 publica os *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*; em 1670 publica o TT-P; em 1675 conclui a redação da *Ética* e inicia o TP – inicia a chamada primeira era dos *stadholderless* (o *stadholder* é um termo derivado da língua holandesa, *stadhouder*, que significa um tipo de oficial e líder de Estado republicano, descrito por Ellen Wood como “regentes”, que durante o período republicano dos Países Baixos, cada província tinha seu próprio *stadholder*). O período intelectualmente produtivo de Espinosa foi marcado pelo declínio do governo monárquico da Casa de Orange e pelo favorecimento, sem precedentes, da expansão econômica e política do patriciado urbano holandês. Antes do nascimento de Espinosa, em 1588, a república holandesa inicia a chamada Guerra dos 80 anos, ou a Revolta Holandesa, contra a Espanha, que perduraria até 1648 com o Tratado de Vestefália. Durante a guerra, a república se desenvolve de forma extraordinária, economicamente e culturalmente, no entanto, suas atividades políticas internas foram marcadas pelos intensos conflitos civis. As instituições políticas republicanas foram fundadas no mesmo momento em que a Companhia das Índias Ocidentais, que foi um vasto e bem-sucedido império comercial, contando com o apoio do líder republicano Johan Van Oldenbarnevelt (1547-1619) e com o intelectual pioneiro do direito internacional Hugo Grotius (1583-1645). O sucesso comercial da república holandesa desencadeou um conflito inevitável entre o poder centralizador da monarquia e as forças republicanas dos Países Baixos, que pretendiam preservar a autonomia cívica e provincial das cidades-estados. As ideias políticas singulares de Espinosa se desenvolveram entre os conflitos da república holandesa e sua configuração única de poder político e econômico. Em suma, as classes em ascensão correspondiam às elites comerciais ricas e republicanas, que queriam ser livres do projeto monárquico centralizador organizado pela Igreja Católica e livres para prosperar econômica e politicamente. A província da Holanda se autodeclarou uma república quando anunciou o fim da guerra contra a Espanha e assinou o Tratado de Vestefália em 1648, o que concedeu, temporariamente, vitória às elites comerciais.

Questão 1.2: Qual era o grau de consciência de classe? Ellen Wood (2012, pp. 110-111) constata que o conflito extraclasse (Ellen Wood identifica dois tipos de conflito: intraclasse e extraclasse), antes da Revolta, tentava impedir o domínio católico da coroa espanhola, por isso, as oligarquias se uniram com o propósito de pôr fim a dependência política e comercial à Espanha. O conflito intraclasse concentrava a disputa pelo poder político e econômico entre as elites comerciais e a nobreza, e entre as próprias elites comerciais. Depois da Revolta, permaneceu a missão centralizadora da nobreza da Casa de Orange e a luta pela autonomia provincial e cívica das cidades-estados holandesas ensejada pelas elites comerciais. O conflito entre os propagadores da monarquia e os magnatas locais desencadeou sérias controvérsias religiosas; divisas confessionais variadas se estabeleceram entre as diferentes províncias; as províncias do Norte que conseguiram se libertar do domínio espanhol se tornaram protestantes, enquanto que, no Sul prevaleceu o catolicismo.

Questão 1.3: Como a estrutura de classes se reflete nos arranjos governamentais? Ellen Wood (2012, pp. 111-119) identifica que as classes das cidades-estados holandesas possuíam diversas tradições políticas e interesses econômicos, com governos relativamente independentes, com suas regras e leis locais regidas pelas elites urbanas, que enriqueciam suas cidades pelo grande sucesso comercial. A província da Holanda se tornou a sociedade mais urbanizada da Europa, contando com o poder do patriciado urbano presidindo uma economia altamente comercializada por todo o mundo. Os centros urbanos tinham uma vida cívica vibrante, com vários tipos de corporações ativas, como as guildas e as milícias, que disputavam entre si o controle administrativo e político das cidades-estados. A Casa de Orange, mesmo após a Revolta, manteve altos cargos militares e contava com o apoio dos pobres, que só foi possível porque o patriciado urbano se tornou cada vez mais exclusivo e oligárquico (os líderes civis, os regentes, eram provenientes do patriciado urbano). Em geral, a sociedade holandesa se caracterizava pelo que Ellen Wood chama de “sociedade comercial constituída politicamente”, ou seja, uma sociedade em que os interesses econômicos eram inseparáveis dos poderes extra econômicos – *status* e privilégio, em que, a harmonia dos interesses econômicos era alcançada por meios políticos.

A tese de Ellen Wood no artigo “The Question of Market Dependence” (2002, pp. 52-61), é que a República holandesa dependia de um mercado externo altamente

competitivo, não capitalista, porque não havia uma competição de preços entre produtores de mercadorias particulares, mas um concurso entre comerciantes ou entre cidades comerciais pelo controle das redes de mercado. O instrumento para conseguir tal harmonia não era a chamada “mão invisível” do mercado, nem a “economia política”, mas um “governo republicano”, em que a riqueza era critério de ingresso no escritório público. Ou seja, os benefícios públicos derivavam dos interesses privados e as competições dos interesses econômicos harmonizavam-se e configuravam-se de acordo com o que consideravam o “bem comum”. O que distinguia a república holandesa do capitalismo de mercado da Inglaterra, por exemplo, era a concepção de que a harmonia do comércio poderia ser cuidadosamente balanceada com as instituições políticas.

Questão 1.4: A estrutura de classes está refletida no sistema de dominação e subordinação? Quando Ellen Wood (2012, pp. 110-111) analisa a estrutura de classes, diz que esta “refletia” o sistema de dominação e subordinação, de modo que, antes da independência, as elites comerciais holandesas eram controladas pela monarquia espanhola porque a Espanha e o Santo Império Romano dependiam dos recursos dos Países Baixos e da riqueza das elites comerciais, o que dificultava a prosperidade econômica e a autonomia política destas elites. Depois da Revolta, as cidades-estados conquistaram autonomia cívica e política, fazendo com que as elites comerciais deixassem de ser subordinadas à Espanha.

Questão 1.5: Como as divisões religiosas configuraram a vida econômica e política? Após a Revolta, as divisões confessionais se intensificaram internamente, mantendo-se a separação entre o Estado e a Igreja, porém, oficialmente se esperava uma reforma da Igreja. O governo descentralizado da república requeria a chamada Igreja Pública, para manter não só o bem-estar da comunidade como também a disciplina e a ordem cívica. As diversas orientações religiosas também eram poderosas facções políticas que competiam pelo controle das redes de “clientelismo” e “patronagem”. Os calvinistas liberais apoiaram as elites comerciais e os calvinistas ortodoxos os monarquistas. Apesar das disparidades em relação às crenças, as facções concordavam com a importância da manutenção e união da Igreja Pública (WOOD E., 2012, p. 112).

Questão 1.6: Apesar de identificar as divisões confessionais, Ellen Wood não especifica qual era o papel dos judeus no comércio e na política. Sabemos que os

Países Baixos, por ser um país relativamente tolerante em relação aos demais países europeus, recebiam uma enorme quantidade de imigrantes judeus que fugiam das perseguições religiosas, principalmente de Portugal e da Espanha.²³

Questão 1.7: Quais eram os modelos aceitáveis de conduta social? Ellen Wood (2012, pp. 137-38) salienta a concepção de natureza humana de Thomas Hobbes, segundo o qual os seres humanos são criaturas movidas por paixões e sempre que possível perseguem seus próprios interesses, reivindicando, principalmente, a autopreservação, que servia muito bem aos propósitos do “novo Estado”, cuja estabilidade dependia do equilíbrio das paixões que só seria possível sob a forma de um poder soberano indivisível. No contexto holandês, isso significava que se equilibraria os interesses individuais por meio de um governo que encorajasse a perseguição de riquezas, o que sustentaria o domínio das elites comerciais sem criar instabilidades entre os interesses cívicos rivais e preservaria a posição das elites comerciais – a ganância é transformada em bem-estar pela ação do Estado. Ellen Wood endossa essa conduta social ideal pela teoria política de Espinosa: uma república comercial governada por uma aristocracia urbana rica, em que, as instituições republicanas e suas vantagens derivam do escritório público e, na qual, a ganância privada é canalizada de forma a perseguir o bem comum

Questão 1.8: Quais eram as tendências intelectuais e escolas de pensamento? As cidades comerciais ricas desenvolveram um grande mercado, incluindo a Igreja, de arte. A alocação estratégica do comércio internacional e a alta densidade populacional urbana impulsionou a circulação de ideias fazendo como que a cultura cívica produzisse uma incomum literatura pública. Os Países Baixos, especialmente a província da Holanda, eram relativamente abertos, e dentro de certos limites, intelectual e religiosamente tolerantes, tornando-se um destino preferencial para intelectuais e religiosos perseguidos. Ficou conhecida no século XVII como o maior centro de inovação de pensamento europeu, recebendo correntes humanistas do final do Renascimento e da Reforma Protestante. O humanismo influenciou diretamente o estabelecimento do sistema educacional, com efeito, o humanismo cristão foi uma criação holandesa do filósofo Erasmo de Roterdã. A literatura luterana facilmente ganhou espaço no discurso holandês, muito mais do que na França, na Inglaterra ou

²³ Conforme mostramos no capítulo 2, p. 35, Chauí explica em detalhes como se configurou as divisões étnicas, a vida religiosa, econômica e política dos judeus nos Países Baixos.

na Escandinávia; e diferente dos demais países do Norte da Europa, a reforma dos Países Baixos não foi imposta pelo governo, pois teve iniciativa da própria população. Esse tipo de protestantismo popular desenvolveu-se entre as elites comerciais locais, tornando-se atraente em razão de sua inspiração nos rebeldes camponeses alemães. No entanto, o Calvinismo parecia mais apropriado para o estilo cívico dos líderes provinciais (WOOD E., 2012, pp. 116-117).

Questão 1.9: Quais são seus temas centrais? Os temas centrais dessas escolas de pensamento, quer seja religiosa ou intelectual, desdobravam-se em duas principais vertentes teóricas, Calvinistas: a doutrina dos magistrados menores das elites – fundamentada na autoridade temporária dos magistrados cívicos – e, a doutrina da monarquia – derivada de algum tipo de jurisdição corporativa, aristocrática ou de funcionários municipais, que remetia uma espécie de “direito privado”. Para as elites urbanas dos Países Baixos, especialmente as províncias marítimas do Norte, notadamente a Holanda, importava a autonomia cívica e um governo urbano coletivo, quer dizer oligárquico, porque o coletivo pretendia ser elitizado. A Holanda ficou conhecida por suas ideias republicanas de liberdade porque identificava a liberdade com o autogoverno (WOOD E., 2012, pp. 117-118).

Questão 1.10: Como os temas relacionavam-se com as lutas sociopolíticas do período? Ellen Wood (2012, p. 118) destaca que a ideologia da liberdade republicana teve efeitos críticos e ambíguos no pensamento político holandês, a disputa não se resumia apenas entre a monarquia antidemocrática e o republicanismo democrático. As forças republicanas representavam as elites cívicas ricas que dominavam às expensas de elementos populares, embora argumentassem a favor de um papel político ativo dos cidadãos concentravam seus esforços de modo a limitar o acesso aos direitos políticos, principalmente, aos escritórios públicos. Por isso, os magnatas cívicos e os regentes constituíam uma oligarquia de autoperpetuação e de base política estreita. As corporações de ofício da república holandesa tinham pouca influência no governo urbano, porque o conflito político envolvia massivamente as elites urbanas que disputavam o poder político e o acesso aos escritórios. A revolta das guildas e das milícias, fomentadas pela monarquia, foi a principal fonte de agitação e de conflito social, que em 1628 resultou na expulsão de Oldenbarnevelt do escritório e na prisão de Hugo Grotius. Durante o período *stadtholderless* (1650-1672), o ápice da república livre, quando o cargo do Regente estava vago, o papel

político do povo tornou-se ainda mais restrito. A restrição da participação política popular teve consequências, quando o cargo do Regente foi restaurado, as forças populares colocaram outro príncipe de Orange no escritório ao invés de apoiar as forças republicanas.

Questão 1.11: Quais eram as raízes sociais do conflito intelectual? Durante a Revolta Holandesa, os oponentes da monarquia espanhola reivindicavam jurisdições particulares, privilégios, liberdades e poder para os magistrados menores contra as incursões da monarquia. No curso da Revolta, a natureza do conflito mudou, os oponentes da monarquia passaram a pedir um governo em que o poder republicano fosse livre. Uma vez estabelecida a República, emergiu uma nova doutrina de soberania: o poder soberano pertence ao povo como um todo, dessa maneira, a soberania foi incorporada pelos nobres e pelo patriciado urbano não como “magistrados menores”, mas como delegados da soberania do povo. Nos dias de Espinosa, as elites não estavam contestando o poder do Regente, mas desafiavam a própria existência do Regente, em favor de uma soberania única e indivisível das oligarquias comerciais (WOOD E., 2012, p. 137).

Questão 1.12: Como as linhagens intelectuais dos pensadores políticos “refletiam” as divisões de classe? Figuras políticas, tais como Veltuysen e os irmãos de La Court, que davam suporte a Johan de Witt queriam excluir o Regente de qualquer poder e autoridade no Estado. Os de La Court apoiavam uma República mais aberta com um patriciado menos restritivo, eleitos pelos cidadãos reunidos em assembleia (Espinosa apoiava essa ideia). Estas ideias republicanas tiveram influência de Maquiavel e das cidades-repúblicas italianas – o *governo stretto* de Veneza se sobressaía à Florença de Maquiavel com seu modelo de *governo largo*, que seria o ideal para os interesses comerciais das elites holandesas. De acordo com os irmãos de La Court e Johan de Witt, o corpo de cidadãos não incluiria a plebe, mas as classes ricas. As oligarquias dominantes, restritivas pela riqueza, poderiam não ser exclusivas como se tornou o patriciado regente, especialmente quando a crise econômica europeia envolveu as repúblicas, por isso, somente se o escritório fosse mais aberto serviria para promover ao mesmo tempo a ganância privada e o bem público. O principal requerimento das oligarquias republicanas era excluir qualquer noção de constituição mista, ideia que se amparava da concepção clássica da Roma Antiga, que muitas vezes apoiou um republicanismo oligárquico, e da qual Grotius se

aproveitou. Os Orangistas, por outro lado, defendiam a posição do Regente, reivindicando que o escritório protegesse o povo do excessivo poder oligárquico das elites comerciais. Se, não havia consenso sobre uma soberania mista por parte das elites republicanas, outros meios teriam de ser encontrados para justificar seu domínio, no entanto, que incluísse elementos oligárquicos. Para os irmãos de La Court e para Espinosa, esse projeto requeria que a auto cooptação dos regentes fosse substituída por uma oligarquia mais aberta, encontrando outros meios para atrair o sentimento popular para longe dos Orangistas. A questão era, como introduzir elementos democráticos em uma república oligárquica sem dividir a soberania? Sendo assim, os republicanos holandeses adotaram a teoria da soberania indivisível de Hobbes, impressionados com o argumento de que o poder soberano indivisível mobilizaria a república cívica contra a reivindicação de compartilhamento do poder do Estado (WOOD E., 2012, pp. 136-137).

Segundo passo: Biografia

Na tabela 2 estão questões que visam orientar a busca das informações sobre a biografia de Espinosa, que também permitem situá-lo na estrutura de classe e no conflito social de seu tempo. É importante destacar que as informações biográficas de Espinosa não podem ser tomadas como uma mera enumeração de fatos ou de acontecimentos, ainda que, seja mais provável que o teórico defenda os interesses de sua família, amigos e aliados, também pode não o ser. Para não incorrer determinismos, antes de tudo precisamos saber como Espinosa se posicionou. Começamos por evidenciar que Neal Wood (1978) cita como exemplo o próprio Marx, ainda que ele não fosse um proletário se posicionou em defesa dos proletários, se partíssemos de uma análise determinista bastaria identificar a posição de Marx na estrutura de classes da época para provar sua posição partidária.

De qualquer forma, não se faz necessário uma busca exaustiva de todos os detalhes da vida de Espinosa, é suficiente que se consulte os aspectos mais relevantes de sua vida: seu engajamento no conflito social e quais interesses defendia, de maneira que, o objetivo da tabela 2 é identificar a natureza do comprometimento sociopolítico de Espinosa (SILVA, 2016b).

Tabela 2. Aspectos relacionados à biografia que permitem situar o autor na sociedade

1	Quem era a família do teórico e quais suas conexões familiares?
2	Como foi sua educação e também sua formação intelectual?
3	Quem eram seus amigos e associados? Sua educação? Sua religião? Sua situação econômica?
4	Qual a sua profissão, ofício ou ocupação?
5	Quem era seu empregador ou patrão?
6	Qual era seu estatuto legal?
7	Quais suas funções econômicas reais?
8	Quais as fontes e a extensão de sua renda?
9	Como era seu modo de vida?
10	Quais suas atividades políticas?
11	Quais suas afiliações políticas?
12	Quais seus laços religiosos?
13	Qual o gênero/identidade/orientação sexual (heteronormatividade)?
14	Qual sua “etnia” e qual a situação dessa na sociedade em questão?
Fonte: SILVA, 2016b, p. 92.	

Neal Wood (1978) acrescenta que os aspectos biográficos do teórico não servem apenas como um “quadro geral” ou “pano de fundo” para descrevê-lo ou posicioná-lo no seu tempo, mas é também um indicador do nível de seu comprometimento social e político. A pesquisa biográfica é fundamental para estudar os teóricos da política porque suas ideias não são trans-históricas e independentes, o teórico viveu, pensou e agiu em situações concretas de luta e conflito, e é isso que torna compreensível suas ideias. A biografia consiste, portanto, em uma ligação entre o teórico e sua situação sociopolítica.

Questão 2.1. Quem era a família e quais eram as conexões familiares?
Espinosa nasceu em Amsterdã em 1632, filho de pais judeus portugueses e comerciantes, cuja família refugiou-se nos Países Baixos devido a intolerância religiosa de Portugal, assim como, da maioria dos países europeus no contexto histórico em que viveu Espinosa (WOOD E., 2012, p. 131).

Questão 2.2: Como foi a educação e a formação intelectual do teórico?
Espinosa dedicou-se ao judaísmo e provavelmente foi educado para exercer o rabinato, no entanto, devido a sua obra máxima – *Ética* – foi excomungado da comunidade judaica e denunciado pela Igreja Católica. Estabeleceu conexões com os livres pensadores protestantes, fortemente influenciados pela filosofia de Descartes,

aproximando-se de um tipo de republicanismo cartesiano que importou as ideias hobbesianas aos Países Baixos (WOOD E., 2012, p. 131).

Questão 2.3: Quem eram os amigos e associados do teórico? Johan de Witt, grande pensionário das elites urbanas na era *stadtholderless*, era amigo e protetor de Espinosa. As ideias políticas e filosóficas mais influentes derivavam das elites comerciais que apoiavam Johan de Witt; Lambert van Velthusen e os irmãos de La Court também eram propagadores das ideias republicanas. Foi no Círculo Cartesiano que Espinosa estabeleceu laços filosóficos significativos com Velthuysen. Em 1672, a França e a Alemanha invadiram os Países Baixos, assassinaram Johan de Witt e os Orangistas restauraram o escritório do Regente, estabelecendo um regime que contava com o apoio popular, o qual Espinosa temeria até sua morte em 1677. Velthuysen tornou-se seu primeiro amigo e colaborador nas questões filosóficas e religiosas, porém, foi o primeiro que o denunciou como ateu (WOOD E., 2012, p. 131).

Questão 2.4: Qual era o ofício ou a ocupação do teórico? Ellen Wood apenas cita que ele era um “filósofo inovador”: “Que Espinosa era um filósofo inovador, cujas ideias filosóficas foram radicais e além das fronteiras do debate do seu tempo, não está em questão” (2012, p. 132, tradução nossa).²⁴

Questão 2.5: Quem era seu empregador ou patrão? Ellen Wood não esclarece quais eram os meios de sobrevivência de Espinosa, a não ser o fato dela dizer que ele recebia proteção econômica de Johan de Witt: “De Witt era amigo e protetor de Espinosa; e entre as influências dominantes, as ideias dos filósofos políticos que pertenciam a elite comercial e que dava suporte aos De Witt, que elaboraram as ideias republicanas, e por mais paradoxal que possa parecer, amparando-se da teoria de Hobbes como fonte de autoridade” (WOOD E., 2012, p. 131, tradução nossa).

²⁴ Marilena Chauí fez uma análise detalhada da profissão de Espinosa, que segundo ela, tem sérias implicações na postura social e política adotada pelo teórico. O fato de que Espinosa tinha um “ofício útil”, polidor de lentes para telescópios e microscópios, pode indicar sobre sua conduta social, pois, chegou até mesmo a recusar o cargo de professor em uma universidade holandesa por ir contra seus ideais teóricos (CHAUI, 1995, pp. 29- 31). Strauss (p. 65) nos mostrou o oposto, segundo ele, Espinosa recusou a cadeira na Universidade de Heidelberg não por nenhum motivo relativo a humildade, mas para preservar sua vida das perseguições religiosas que poderiam eclodir de sua filosofia.

Questão 2.6: Qual era seu estatuto legal? Ellen Wood nada fala sobre o estatuto legal de Espinosa.

Questão 2.7: Quais suas funções econômicas reais? Nada fala sobre suas funções econômicas reais.

Questão 2.8: Quais as fontes e a extensão de sua renda? Nem suas fontes ou extensão renda.²⁵

Questão 2.9: Como era seu modo de vida? Ellen Wood não especifica qual era exatamente o modo de vida de Espinosa.

Questão 2.10: Quais eram atividades políticas de Espinosa? Ellen Wood diz que ele era politicamente comprometido, sobretudo, era um filósofo: “enquanto que suas intervenções na filosofia e no debate teológico eram radicais e profundamente controversas, ele era, acima de tudo um filósofo e não uma figura política tal como foi Grotius. Ele era, no máximo, politicamente engajado” (2012, p. 131, tradução nossa). No entanto, conclui que as ideias políticas de Espinosa serviam aos interesses das oligarquias comerciais.

Questão 2.11: Quais suas afiliações políticas? Ellen Wood (2012, p. 131) acredita que as afiliações políticas de Espinosa parecem ter sido com a elite republicana em consequência de sua posição na estrutura de classe e conflito social.

Questão 2.12: Quais seus laços religiosos? Espinosa foi excomungado da comunidade judaica e depois foi denunciado pela Igreja Católica, ao que indica pelos

²⁵ Conforme citamos no primeiro capítulo, segundo Chauí Espinosa nasceu em uma família abastada e provavelmente seguiria a profissão mercantil, mas por ter sido excomungado da comunidade judaica sua família o deserdou, conseqüentemente, foi afastado dos negócios e por isso Espinosa buscou uma nova profissão: polidor de lentes. Já Negri (1983), diz que Espinosa relacionava-se amistosamente com a rica comunidade judaica de Amsterdã participando diretamente do poder, ressaltando que a própria família de Espinosa era de “nível alto”. Por outro lado, conforme exposto no capítulo 2, Strauss diz que muitos acreditam que Espinosa recomendava a pobreza, mas que se olharmos para alguns fatos externos, por exemplo, o fato de Espinosa ter negado uma cátedra na Universidade de Heidelberg não foi por voto de pobreza, mas porque sabia que poderia se meter em sérios problemas e disputas teológicas. No entanto, esse fato normalmente é tido como sinal de humildade por parte de Espinosa e, também leva alguns a acreditar que Espinosa era pobre e que vivia como polidor de lentes, mas, até onde se sabe, ele recebia uma espécie de pensão, pequena, mas suficiente para suprir suas necessidades dos De Witt; inclusive, Espinosa quando jovem possuía certos ativos na bolsa de valores de Amsterdã.

seus laços de amizade, ele era amistoso com os calvinistas heterodoxos (WOOD E., 2012, p. 131).

Questão 2.13: Qual o gênero, identidade ou orientação sexual do autor? Sobre qual era o gênero, identidade ou orientação sexual de Espinosa, Ellen Wood não fala nada, no entanto, sabemos como essas questões são cruciais na contemporaneidade para mostrar como a vivência de uma pessoa pode influenciar em suas ideias.²⁶

Questão 2.14: Qual sua “etnia” e qual a situação dessa na sociedade em questão? Ellen Wood não diz abertamente qual era a etnia de Espinosa e sua situação na sociedade holandesa.²⁷

Partindo do pressuposto de que a classe à qual pertence o teórico pode não influenciar diretamente em suas ideias políticas, Ellen Wood não tem dúvidas que Espinosa, apesar de ter vivido modestamente, sua teoria política apoiava o modo de vida burguês de seus amigos, cujo pensamento era dominante.

Terceiro passo: Ideal Humano

A tabela 3 contém as questões que permitem delimitar os aspectos filosóficos da teoria política de Espinosa, principalmente, conforme Neal Wood (1978), a identificação do seu ideal humano, que nos permite visualizar com quais tipos de indivíduos, grupos ou classes sociais Espinosa estava comprometido – quem eram seus “heróis” e “anti-heróis”. Dependendo da aceitação ou da recusa de tipos humanos ideais, cristaliza-se os objetivos políticos de Espinosa, seja para impedir ou apoiar determinado grupo ou classe social. A influência prática do ideal humano subjaz a dedicação ou a rejeição de certos objetivos, fins, ou a escolha e elaboração de certos meios, tais como instituições políticas e arranjos sociais, configurando suas parcerias partidárias, compromisso ou oposição com o conflito sociopolítico

²⁶ Como vimos no capítulo dois, Strauss assinalou o quão Espinosa era “antiquado” em relação as mulheres (misógino).

²⁷ Mas, podemos deduzir que a etnia de Espinosa, de acordo com a definição do sociólogo Anthony Giddens (2005), era judeu-portuguesa. Anthony Giddens (2005, p. 206) define “etnicidade” como “práticas e às visões culturais de determinada comunidade de pessoas que as distinguem das outras. Os membros dos grupos étnicos consideram-se culturalmente distintos de outros grupos da sociedade, e, em troca, são vistos dessa forma por esses outros grupos. Diferentes características podem servir para distinguir um grupo étnico de outro, mas as mais comuns são língua, história, linhagem (real ou imaginada), religião e estilos das roupas e adornos”.

Tabela 3. Aspectos relacionados ao *ideal humano* – herói e anti-herói do teórico clássico

1	Como o teórico pensa que os seres humanos devem ser e agir?
2	Que tipo de ser humano deve dominar a sociedade?
3	Que tipo humano – real ou imaginado – carrega a melhor promessa para o futuro?
4	Como o teórico visualiza o indivíduo que mais plenamente realiza esse potencial humano?
5	Quem na sociedade como está atualmente constituída é mais capaz de atingir esse ideal?
6	Esse ideal é atingível por qualquer um ou apenas por poucos?
7	O abismo entre os homens que existem e o ideal humano é grande ou pequeno?
8	Sob quais condições pode o ideal humano ser mais rapidamente realizado?

Fonte: SILVA, 2016b, p. 93.

Questão 3.1: Como o teórico pensa que os seres humanos devem ser e agir?

Sobre como Espinosa pensa que os seres humanos devem ser e agir, Ellen Wood (2002, p. 134) cita um trecho do TP (citamos conforme a tradução em português da coleção “Os pensadores”), no qual Espinosa trata de explicar que os seres humanos são naturalmente propensos aos vícios e as paixões:

A minha conclusão é, portanto, que estes vícios inerentes ao estado de paz, de que falamos aqui, não devem ser combatidos direta, mas indiretamente, estabelecendo princípios fundamentais tais que o maior número se esforce, não por viver sabiamente (isso é impossível), mas se deixe dirigir pelas paixões de que o Estado tira mais benefício. **É preciso, sobretudo, procurar que os ricos sejam, senão econômicos, pelo menos desejosos de aumentar sua riqueza.** Pois não há dúvida de que se esta avidez, que é uma paixão universal e constante, é alimentada pelo desejo de glória, a maioria aplicar-se-á a aumentar, sem usar meios desonrosos, os haveres pelos quais podem pretender a consideração e evitar a vergonha (ESPINOSA, 1973, Capítulo X, § 6, p. 369, *Tratado Político*, grifos nossos).

No entanto, este trecho não esclarece muita coisa, mas se considerarmos o parágrafo anterior e o subsequente, veremos que os argumentos democráticos de Espinosa são consistentes com o ideal político das oligarquias holandesas: o de uma república comercial rica, governada por uma aristocracia urbana rica, na qual, as instituições republicanas derivariam das vantagens do acesso aos cargos públicos e da busca privada que promoveria o bem comum. O ideal humano está expresso de forma clara na *Ética* de Espinosa, e Ellen Wood promete provar como esses princípios “refletem” seu ideal político. Espinosa parte daquilo que acredita que os seres humanos realmente são, e a partir disso, como devem agir. Por isso, o melhor a se fazer, ao invés de suprimi-los, é controlar os seus vícios inerentes em benefício ao bem comum, pois, como Espinosa explica na *Ética*, nada que seja parte da natureza

pode ser considerado prejudicial a sua própria natureza, e já que tudo na natureza é necessário e determinado e os seres humanos dela são parte, que essas paixões e vícios sejam no mínimo úteis a sociedade.

Questão 3.2: Que tipo de ser humano deve dominar a sociedade? Ellen Wood assimila o ideal humano esboçado na *Ética* às conexões partidárias e amizades de Espinosa, demonstrando que o tipo de ser humano que deve dominar a sociedade correspondia as elites comerciais urbanas e oligárquicas. Ellen Wood parece reduzir o sistema filosófico, e a própria vida de Espinosa (pouco falando sobre os aspectos biográficos do autor) a seu círculo de amigos e a influência destes sobre sua obra. O trecho a seguir fornece indícios sobre quem deveria dominar a sociedade segundo essa interpretação: “a política que parecia mais próxima da prática da teoria democrática era a república holandesa, especialmente a província da Holanda, uma ordem cívica inequivocamente dominada pelas elites comerciais ricas” (WOOD E., 2012, p. 133, tradução nossa). Refletindo sobre a concepção de natureza humana e de Estado de Thomas Hobbes, as elites republicanas aproveitaram a ideia de que os seres humanos são criaturas dirigidas por suas paixões em busca de seus próprios interesses e autopreservação, e uma vez que essa ganância fosse controlada poderia ser útil para o bem comum. No contexto holandês, isso significava que se alcançaria a estabilidade do Estado por uma política que favorecesse e encorajasse a busca de riquezas, sustentando o domínio comercial sem criar instabilidades entre interesses cívicos rivais e preservando a posição das elites comerciais, e conseqüentemente sua dominação. Sendo assim, o “homem moderado” por excelência estaria apto para dominar e, a ideologia moderadora das elites protestantes parece estabelecer conexões plausíveis com a teoria política de Espinosa e Hobbes, sustentando a hipótese de Ellen Wood de que essas teorias “refletem” a prática dessas elites (2012, pp. 136-137).

Questão 3.3: Qual o tipo de humano (real ou imaginado) que carrega a melhor promessa para o futuro? Ellen Wood (2012, p. 132) sugere que o tipo de ser humano imaginado por Espinosa é dirigido pelas paixões, porém, com capacidade única de entender as forças que movem essas paixões de modo a não se tornarem escravos das mesmas, ou de aderir acriticamente e irreflexivamente a religião, podendo viver uma vida livre e de acordo com a razão.

Questão 3.4: Como o teórico visualiza o indivíduo que mais plenamente realiza o potencial humano tal como ele o define? Ellen Wood acredita que o ideal humano de Espinosa correspondia aos seus amigos e aliados membros das elites comerciais urbanas, conforme exposto (na questão 3.3).

Questão 3.5: Quem na sociedade como está atualmente constituída é mais capaz de atingir esse ideal? Ellen Wood (2012, pp. 133-134) utiliza a concepção de democracia de Espinosa para provar quem, concretamente, carrega a melhor promessa para realizar o ideal humano espinosano. É pertinente lembrar que os únicos que tinham o direito e acesso às funções públicas antes da independência dos Países Baixos eram os nobres (Casa de Orange), motivo pela qual com o fim da Guerra dos Oitenta Anos, a Holanda passou a reivindicar o poder do Estado, o acesso aos cargos de regentes e a exclusão total da nobreza do poder. O argumento central de Ellen Wood sugere que as elites comerciais só reivindicaram a república para, em um primeiro momento, que houvesse a extinção do governo monárquico, e depois, para que fossem inclusas em um regime político aberto (pelas elites e para as elites). Daí o termo “republicanismo oligárquico”. Ellen Wood cita, literalmente, os seguintes trechos de Espinosa para corroborar com sua tese (citamos conforme a tradução em português da coleção “Os pensadores”).

§ 1 [...] todos aqueles, com efeito, 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; podem reclamar os seus direitos e não se lhes pode negar senão por se terem tornados culpados de um crime, ou marcados de infâmia.

§ 2 [...] 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 de 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, 1973, Capítulo XI, § 1-2, p. 371, Tratado Político).

Questão 3.6: Esse ideal é atingível por qualquer um ou apenas por poucos? No entanto, esse ideal é atingível por poucos, segundo Ellen Wood, os “homens”, tal como descrito por Espinosa nos parágrafos 1 e 2 do TP, correspondem às elites comerciais urbanas, ricas, republicanas, oligárquicas e exclusivas.

Questão 3.7: O abismo entre os homens que existem e o ideal humano é grande ou pequeno? Considerando que para Ellen Wood a teoria política de Espinosa “refletia” as relações políticas e sociais reais de seu tempo, poderíamos dizer que não havia uma distância tão grande entre o ideal humano de Espinosa e os homens em condições materiais concretas de realizá-lo.

Questão 3.8: Sob quais condições pode o ideal humano ser mais rapidamente realizado? Conforme exposto na questão 3.7, as mesmas condições materiais sociais que possibilitaram a emergência de um ideal humano para Espinosa, ou seja, a de um governo republicano oligárquico governado pelas elites comerciais urbanas realizaria esse ideal.

Quarto passo: prescrições para realização do ideal humano

Geralmente o ideal humano aparece na teoria política como uma idealização apaixonada, mas que não deixa de influenciar os interesses partidários do teórico. A definição do ideal humano é imprescindível para o estudo da teoria política porque é uma forma de evitar os reducionismos, ou seja, de separar o que é real do que é ideal. Apesar de o ideal humano não ser real, representa, simbolicamente, o partidarismo do teórico, assim como, pode fornecer informações relevantes sobre a dinâmica social do contexto em que foi idealizado, principalmente, auxiliando na identificação dos problemas políticos e de suas possíveis soluções. Sem assim, o objetivo da tabela 4 é a identificação das prescrições para a realização do ideal humano (SILVA, 2016b, p. 93).

Contudo a teoria política contenha elementos ideológicos, o contextualismo social distingue o teórico político de um mero propagandista, salienta Neal Wood (1978, p. 325), o teórico político sistematiza e estrutura suas ideias políticas e sociais de acordo com argumentos ordenados; parâmetros científicos, históricos, teológicos, psicológicos, éticos, metafísicos, epistemológicos, entre outros. Considerando que a teoria política não se relaciona com o discurso emotivo ou com a distorção dos fatos, os usos e técnicas filosóficas, a omissão ou a exclusividade de fatos, a justaposição de argumentos, o comprometimento partidário, a organização da obra, pode, se comparados, demonstrar uma importância ideológica relevante. O que torna a teoria política singular é a ênfase em um conjunto sistemático de conhecimento proveniente de diversos saberes. Por isso, as questões elencadas pela tabela 4 devem perguntar:

Tabela 4. Prescrições para realização do *ideal humano*

1	Quem deve governar?
2	Quem deve ser governado?
3	Como os governantes devem governar?
4	Como os governados devem obedecer?
5	Quão grande é a distância que existe entre a situação sociopolítica real na qual o teórico está escrevendo e sua visão de uma ordem cívica reconstituída na qual seu ideal humano típico pode florescer?
6	Como essa lacuna pode ser preenchida?
Fonte: SILVA, 2016b, p. 94.	

Questão 4.1: quem deve governar. Conforme questão 3.5, quem deveria governar, e de fato governou durante quase toda a vida de Espinosa, eram as elites comerciais urbanas.

Questão 4.2: quem deve ser governado. Conforme questão 3.6, se o ideal humano é atingível por poucos, que seriam as elites comerciais urbanas, está claro que quem deveria ser governado é todo o restante das pessoas que não faziam parte das elites comerciais urbanas.

Questão 4.3: como os governantes devem governar. Conforme questão 3.1, os governantes devem governar dirigindo e controlando as paixões humanas, principalmente a ganância e a avidez, de modo que se tire maior proveito para o Estado.

Questão 4.4: como os governados devem obedecer. Conforme questão 3.1, está implícito que os governados não devem ter consciência de que o Estado está tirando proveito de suas paixões.

Questão 4.5: quão grande é a distância que existe entre a situação sociopolítica real na qual o teórico está escrevendo e sua visão de uma ordem cívica reconstituída, na qual, seu ideal humano típico pode florescer. Conforme exposto nas tabelas 3 e 4 concluímos que essa distância era ou muito pequena ou inexistia.

Questão 4.10: como essa lacuna pode ser fechada. Segundo Ellen Wood (2011), não havia uma lacuna, mas havia conflitos políticos e sociais que causavam entraves à sua realização plena.

Quinto passo: delimitar a especificidade histórica das ideias do teórico

A tabela 5 determina a validade trans-histórica da teoria política, não em nenhum sentido absoluto como procede o textualismo de Leo Strauss, mas de sua relação com contextos sociais mais amplos, assim como, do valor que o texto tinha para sua própria época (SILVA, 2016b). Para Neal Wood (1978), o fato de as ideias do autor se relacionarem com o contexto específico de seu surgimento não significa que não possam estabelecer conexões com outras épocas. Podemos reconhecer múltiplos contextos sociais que permitem a compreensão de ideias pertencentes a diferentes graus de contingência histórica e universalidade, dependendo dos contextos com os quais se relacionam. O período anterior ao nascimento e após a morte do teórico são relevantes para rastrear a origem das ideias e suas consequências posteriores, embora, determinados conceitos tenham validade somente para o período em que o autor viveu.

Neal Wood (1978) explica que o contexto social não pode se isolar do processo histórico de modo a se tornar a-histórico, apesar de diferenças fundamentais e singulares que distingue diferentes épocas, há continuidades entre o passado e o presente que não podem ser negligenciadas, tais como, a persistência de determinados arranjos, organizações e instituições sociais e políticas; padrões e regras de conduta social; ideias, valores e atitudes que formam um todo orgânico de continuidade, mudança, permanência e fluxo. Até podemos buscar elementos universais, mas isso não significa que sejam absolutos, temos de partir do contexto social imediato dos autores para especificar o valor de suas ideias. A relação da teoria política além do contexto imediato do autor é possível porque se tratam de complexos sistemas de ideias, em que o teórico pôde transcender e desafiar a ordem estabelecida, criando ideias que servem para diferentes contextos sociais. Isso significa, que a teoria nunca meramente “reflete” os valores, as atitudes, as condições e os interesses sociopolíticos historicamente específicos. A obra do teórico é também uma resposta crítica e reflexiva ao que podemos chamar de força social que se pretende apoiar ou contrariar. Por isso, as verdades têm de ser analisadas de modo que possamos compreender sua relevância para a realidade social em que os teóricos escreveram, bem como para a nossa própria, que só será significativa se, se compreender a “relação orgânica” entre a “teoria” e a “prática” política.

Portanto, segundo Silva (2016b) o objetivo da tabela 5 é delimitar a especificidade histórica das ideias do teórico.

Tabela 5. Delimitar a especificidade histórica das ideias do teórico	
1	O que eles estavam tentando dizer aos seus contemporâneos?
2	Sob quais condições estavam dizendo isso?
3	Por que e com quais interesses estavam dizendo isso?
Fonte: SILVA, 2016b, p. 97.	

Questão 5.1: Ellen Wood não explica se Espinosa estava tentando dizer algo aos seus contemporâneos, sob quais interesses (questão 5.2), por que, ou com quais interesses dizia (questão 5.3). O fato é que para Ellen Wood está muito claro que, o que Espinosa tinha a dizer estava sendo dito para a situação social específica de intenso conflito civil em que viveu: a luta e reivindicação das elites urbanas holandesas pela posse e poder do Estado contra a nobreza da Casa de Orange.

Sexo passo: Ideólogo versus Teórico da Política

A tabela 6 analisa os elementos ideológicos da teoria política. De acordo com Silva (2016b, pp. 98-99), um teórico político normalmente cria uma estrutura sistemática de ideias orientadas por diversos ramos do conhecimento, e não pelo uso excessivo do discurso emotivo ou proposital distorção dos fatos, além disso, a ação política que possa vir a conservar ou mudar a realidade social depende em grande medida da interpretação da teoria política feita pelos leitores. No entanto, o uso da técnicas e análises filosóficas, a omissão de certos fatos, a justaposição de argumentos, podem, em conjunto, ter uma importância ideológica; os interesses partidários do teórico podem distinguir-se das ditas “verdades universais”, assim como, a organização da obra também pode ter implicações ideológicas; a natureza dos títulos e capítulos, a ênfase em determinados tópicos; e, justamente pela falta do que se considera um discurso ideológico, os elementos ideológicos da teoria política podem facilmente ser encobertos. Dessa maneira, a tabela 6 objetiva identificar os elementos ideológicos da teoria política para a diferenciar de um propagandista.

Tabela 6. Ideólogo versus Teórico da Política

1	Está escrevendo para uma audiência selecionada com muito conhecimento
2	Tenta convencer seus leitores por meio de uma complexa argumentação racional
3	Está menos interessado em apelos puramente emocionais e instintivos
4	Não pretende “mover” a audiência para a ação imediata ou extrema

Fonte: SILVA, 2016b, p. 99.

Questão 6.1: se o teórico está escrevendo para uma audiência selecionada com muito conhecimento intelectual. Ellen Wood (2012, p. 131) reconhece que Espinosa tinha um conhecimento intelectual formidável. Espinosa teve contato com os livres pensadores protestantes, que eram filósofos renomados pertencentes ao Círculo Cartesiano, que sob influência da filosofia de descartes formavam um tipo de republicanismo cartesiano.

Questão 6.2: se Espinosa tenta convencer seus leitores por meio de uma complexa argumentação racional. Conforme a questão 6.1, Ellen Wood não diz explicitamente, porém, podemos deduzir das influências filosóficas de Espinosa (Descartes, Hobbes e Maquiavel) que sua argumentação era concebida como sendo completamente racional. Se considerarmos a definição de teoria política de Ellen Wood e as características da teoria política para Neal Wood, toda teoria política é em alguma medida racional.

Questão 6.3: se Espinosa está menos interessado em apelos emocionais e instintivos (idem questão 6.2).

Questão 6.4: se a teoria de Espinosa pretende mover a audiência para a ação imediata ou extrema. Mais uma vez, de acordo com as questões da tabela 3, Ellen Wood conclui que a teoria política de Espinosa “refletia” os interesses as elites comerciais urbanas, diante disso, sua teoria estava pretendendo direcionar as ações de um determinado grupo, o das elites comerciais urbanas.

Sétimo passo: quais os destinatários das ideias do autor?

A sétima e última tabela, identifica a estrutura básica dos argumentos da teoria política demonstrando suas implicações e contradições e a classifica de acordo com seus respectivos princípios. A estrutura básica da teoria política tem ligação com as

circunstâncias sociais concretas, por exemplo, dificilmente a ideia de direito natural teria surgido sem a premissa de “indivíduo” e da “coletividade”, o que pressupõe a existência de determinado desenvolvimento econômico, científico e religioso. Por isso, devemos perguntar as condições históricas específicas de surgimento desses princípios (WOOD N., 1978, p. 365).

Tabela 7. Quais os destinatários das ideias do autor?	
1	Para quais grupos específicos e indivíduos na sociedade os princípios se aplicam?
2	Por que para estes grupos e indivíduos e não para outros?
3	Para quais direitos ou desejos em questão – em caso de conflito – será dada prioridade e por quê?
4	Para quais vantagens ou interesses está a particular hierarquia de desejos ou direitos?
Fonte: SILVA, 2016b, p. 100.	

Questão 7.1: Para quais grupos específicos e indivíduos na sociedade os princípios se aplicam, e por que para estes e não para outros. Segundo Ellen Wood, os princípios fundamentais da teoria democrática de Espinosa, especialmente os do TT-P, promovem as liberdades religiosas e republicanas (interesses das elites comerciais). Devido as disputas confessionais na Holanda, Ellen Wood conclui que esses princípios tinham implicações políticas claras: “Espinosa seguiu esses princípios até o limite de maneira que seus amigos não estavam dispostos a fazer” (2012, p. 131). Esses princípios se aplicavam a todos os associados e amigos de Espinosa, que pertenciam as elites comerciais protestantes.

Questão 7.2: para quais direitos ou desejos em questão, em caso de conflito, será dada prioridade e por quê. Conforme questão 6.1, está implícito que a prioridade era dada as elites comerciais, pois, em caso de conflito (e realmente teve vários conflitos), o objetivo era conservar o poder das elites comerciais nas províncias republicanas contra as incursões da monarquia da Cada de Orange e do povo.

Questão 7.3: para quais vantagens ou interesses está a particular hierarquia de desejos ou direitos. Podemos concluir da interpretação de Ellen Wood que toda a teoria política de Espinosa servia aos interesses das elites comerciais.

3.3 UMA “DEMOCRACIA” OLIGÁRQUICA?

Contudo Ellen Wood pareça reducionista e determinista ao interpretar a teoria política de Espinosa (que para ela não tem nada de democrática), não nega que Espinosa tenha sido um filósofo inovador e de que suas ideias tiveram implicações radicais, porém, o ressurgimento de suas ideias no debate acadêmico da contemporaneidade traz uma série de interpretações descomedidas. Segundo ela, Jonathan Israel, por exemplo, em *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010), considera Espinosa o fundador do liberalismo devido as implicações da sua concepção de liberdade racional, inclusive, que o iluminismo radical de Espinosa pode ter dado base às ideias modernas de democracia e de igualdade racial e sexual; à liberdade individual; à plena liberdade de pensamento, de expressão e de imprensa; à erradicação da autoridade religiosa no processo legislativo e na educação, e, à separação total entre Igreja e Estado. Vimos que Strauss chegou a uma conclusão semelhante a Israel, no entanto, Ellen Wood nada cita sobre o estudo do seu principal oponente textualista Strauss, que também estudou diretamente a teoria política de Espinosa associando-a ao liberalismo, e cuja metodologia ela critica diretamente no *Citizens to Lords* (2011). O motivo de chamarmos atenção para essa falta é que Strauss também chegou a uma conclusão semelhante à de Ellen Wood, ainda que por vias metodológicas distintas, quando diz que a teoria política de Espinosa servia aos interesses das elites comerciais urbanas.

Tanto a interpretação de Ellen Wood quando a de Strauss, metodologicamente e politicamente contrárias, assumem que a teoria política de Espinosa foi escrita para justificar o poder político das elites comerciais urbanas holandesas. A principal diferença entre estas duas interpretações é metodológica: Strauss por fazer uma análise filosófica reconhece na teoria política de Espinosa um tipo de democracia liberal moderna; já Ellen Wood, por fazer uma análise apurada do contexto social de Espinosa, e especialmente, por entender a democracia no sentido atribuído pelos gregos antigos, desqualifica quaisquer vestígios democráticos da teoria política de Espinosa, que para ela não é nada democrática (nem este nome deveria carregar), mas uma espécie de republicanismo oligárquico. Isso quer dizer, que para Ellen Wood a teoria política de Espinosa é, de fato, uma teoria republicana oligárquica. Em relação

aos pensadores marxistas, tais como Antonio Negri e Etienne Balibar, Ellen Wood diz que estes reavivaram um radicalismo político em Espinosa que jamais poderiam ter suposto se tivessem olhado para o contexto social imediato no qual ele viveu, atribuindo-lhe, absurdamente, ideias democráticas e igualitárias que vão muito além da democracia liberal de Israel.

Não é nenhum mistério para Ellen Wood (2012, pp. 131-132) que a metafísica de Espinosa, principalmente, suas ideias monistas e naturalistas, teve sucesso entre os pensadores de esquerda (o próprio Marx teve contato com suas obras), mas que foram atraídos por uma espécie de materialismo desnudado e determinadas concepções marxistas da história influenciadas por convicções iluministas do progresso e pela filosofia hegeliana. Sem dúvida, a metafísica de Espinosa representa um desafio à todas as formas de autoridade estabelecidas, seja política, eclesiástica ou cultural. O caso é que para Ellen Wood a concepção democrática de Espinosa é muito mais ambígua e paradoxal do que sugerem essas interpretações.

Na prática, Ellen Wood (2012, p. 133) conclui que a política mais próxima da teoria política de Espinosa foi a república holandesa, especialmente, a província da Holanda, na qual havia uma ordem cívica inequivocamente dominada por uma elite de comerciantes ricos. Certamente Espinosa teria preferido uma república com maior apoio popular – os quais acabaram dando suporte aos orangistas contra as elites comerciais urbanas. Mas, isso teria exigido algo diferente que não a autoperpetuação e a auto cooptação das oligarquias comerciais. E ainda que a versão democrática da teoria política de Espinosa não tenha sido totalmente inconsistente com a república tal qual ele a viveu – onde o acesso e a participação política definiam-se pela riqueza – seu ideal democrático em nenhum momento assimila participação política à auto recrutamento, entretanto, Espinosa teve todo cuidado em evitar uma política inclusiva ao corpo de cidadãos como critério democrático.

Para Ellen Wood, Espinosa apresenta duas concepções de democracia: no TT-P Espinosa descreve a democracia como o mais natural dos regimes políticos porque melhor coincide com a liberdade natural e à autopreservação (TT-P XVI). Porém, no TP, ao distinguir a aristocracia (onde o direito de governar decide-se pela cooptação) da democracia (que depende de uma espécie de direito adquirido), Espinosa diz que, para que a aristocracia seja bem-sucedida deve ter um grande patriciado, e, mesmo que toda população fosse admitida no patriciado ainda assim seria uma aristocracia

porque o direito à entrada depende da escolha expressa (Ellen Wood cita o parágrafo 1 e 2 do capítulo XI do TP). Ao passo que, um Estado continuaria sendo democrático mesmo que esse direito adquirido pertencesse a uma minoria, pois a regra de participação política não depende da escolha.

Diferente da versão de Negri e Strauss, Ellen Wood (2012, p. 135) quer dizer que as consequências práticas da concepção de democracia de Espinosa é que nada impediria que uma república oligárquica fosse governada por elites comerciais, com um pequeno e exclusivo conselho, ou até mesmo com um conselho de cidadãos limitado, de ser chamado de democrático. Para Ellen Wood não está claro qual é, de fato, a importância da democracia tal como entende Espinosa, pois qualquer definição convencional diria que tal democracia pode parecer uma aristocracia ou uma oligarquia e, portanto, o que hoje chamam de democrático na teoria política de Espinosa não correspondia com aquilo que ele tinha em mente. Na época de Espinosa a democracia significa “governo pelo povo”, sendo muito mais provável que fosse repudiada por conjurar a multidão (a plebe) e por constituir uma ameaça ao domínio das classes proprietárias. Ainda que houvesse argumentos favoráveis às constituições mistas – nas quais o poder do rei e das aristocracias endossavam elementos democráticos – geralmente se favorecia governos oligárquicos.

Daí que para Ellen Wood (2012, pp. 135-136), não havia nenhuma razão óbvia para que Espinosa relacionasse elementos democráticos à um republicanismo essencialmente oligárquico. E não é porque Espinosa repete muitas vezes a palavra democracia que sua teoria seja democrática. Isto pode mostrar, no máximo, que possivelmente ele foi um democrata, pelo menos no início de sua produtividade intelectual (no TT-P), mas que depois (no TP), talvez exaurido pelas derrotas do seu contexto histórico, redefiniu o sentido da democracia por uma questão de coerência com o contexto em que vivia – a vitória sangrenta dos orangistas e a restauração do *stadtholder* amparados pelo apoio popular – ainda que aplicasse seu lirismo democrático à um governo claramente não democrático. Partindo de uma lógica na qual a autoridade política deriva do povo, Espinosa conseguiu legitimar qualquer forma de governo, até mesmo uma monarquia absolutista (o que nos leva a Hobbes, argumenta Ellen Wood). Este raciocínio é expresso no TT-P, no qual, Espinosa diz que a democracia representa não só uma aprovação de um governo democrático, como também de outras formas de governo menos democráticas. Espinosa alega ter

duas razões para concentrar-se na democracia: partindo de uma observação empírica, a democracia parece ser a forma de governo que mais condiz com as condições naturais da humanidade e, que é a forma que melhor serve os propósitos da liberdade. Espinosa, em última consequência, diria que tanto um governo monárquico quanto um aristocrático teria o mesmo poder supremo que o povo tem em uma democracia, porque tem o mesmo fundamento (XVI), ou seja, qualquer forma de governo é originariamente democrática porque tem como base o poder do povo.

Ellen Wood (2012, pp. 135-136) diz ser fácil entender a teoria política de Espinosa se a situarmos no contexto do debate político holandês, no qual, o objetivo dos pensadores políticos Velthuysen e De La Court era impedir qualquer tipo de participação do *stadtholder* no Estado. Os De La Court, recém-chegados à Holanda, não pertenciam a classe de governantes, por isso, reivindicavam uma república mais aberta e com um patriciado menos restritivo eleitos pelos cidadãos em assembleia (Espinosa parece ter apoiado essa ideia). Além disso, o direito de governar reservava-se às classes abastadas, pois isso, o corpo de cidadãos jamais incluiria a plebe. Embora o governo pertencesse as oligarquias dominantes, não deveria ser cooptativo. Uma política oligárquica mais aberta significava a inclusão no poder do Estado das novas elites comerciais urbanas e como preparava o solo a teoria política de Espinosa, serviria para aproveitar a ganância privada dessas elites para o bem público. Por mais paradoxal que possa parecer, o primeiro requisito feito pelas elites comerciais urbanas foi o de extinguir a constituição mista e reservarem para si e o poder do Estado. O grande desafio era introduzir elementos democráticos em uma república oligárquica sem que a soberania fosse dividida. Aí que a teoria da soberania indivisível de Thomas Hobbes veio a calhar. Esta bricolagem teórica pareceu atender aos objetivos das elites comerciais holandesas, que para instaurar um governo republicano livre e soberano afirmou uma soberania única e indivisível, no sentido de não ser popular ou aberta às incursões monárquicas, visto que nem uma nem outra era interessante para as elites comerciais, porque tanto o rei quanto o povo limitariam seu poder (suas “liberdades” políticas).

Ao dizer que toda forma de governo é, originariamente, democrática, Espinosa quer dizer que os governos tendem a ser mais estáveis na medida em que se conta com o apoio popular. Nesse sentido, o apoio popular é mais provável quando se tem participação popular direta no governo e, quanto mais abrangente for a soberania,

mais absoluta. Para Ellen Wood (2012, p. 140), quando Espinosa diz ser a democracia a forma de governo cuja soberania é a mais absoluta não diz com o intuito de defendê-la, mas de provar de alguma forma que uma aristocracia suficientemente numerosa é muito mais benéfica do que a regra de um único homem. Sua suposta defesa da democracia não passaria de um meio para demonstrar o quanto uma aristocracia é preferível à monarquia, e assim, justificar a inclusão das elites comerciais urbanas no poder do Estado. Se partirmos da lógica de que quanto mais aberto for o governo melhor, é claro que é preferível uma aristocracia à uma monarquia. Dessa maneira, a república governada por um patriciado mais aberto é, além de mais perto da soberania absoluta, concebível de realizar-se concretamente. Até mesmo as monarquias podem obter amplo apoio popular se governarem visando o bem comum. O próprio Espinosa cita que, historicamente, as monarquias têm sido mais estáveis. No entanto, apesar de Espinosa dizer que a democracia é a forma mais “consonante com a liberdade individual”, diz também que a liberdade não consiste em agir de acordo com nossas paixões, que podem, inclusive, contrariar a autopreservação. A verdadeira liberdade para Espinosa seria aquela que age de acordo com a razão; razão que exige a obediência a um poder soberano ou a uma autoridade legislativa, porque ambos prezam a autopreservação individual, conseqüentemente, o bem comum.

Portanto, não importa o quão radical a filosofia política de Espinosa possa parecer, é, para Ellen Wood, insustentável apresentar qualquer interpretação que apresente uma defesa unívoca da democracia. Por conseguinte, haveria evidências históricas suficientes para apostar que sua definição de democracia foi cuidadosamente construída para incluir um tipo de república oligárquica e de que as observações aproveitadas pelos defensores do radicalismo democrático de Espinosa foram feitas para sustentar esse tipo de oligarquia republicana. Ellen Wood considera justo dizer que a argumentação de Espinosa abre algumas portas democráticas, todavia, a teoria política de Espinosa

permanece inteiramente coerente com a visão da política ideal defendida pelos oligarcas holandeses proeminentes: uma república comercial governada por uma aristocracia urbana aberta e rica, em que as instituições republicanas e as vantagens derivadas do público ajudam a canalizar a ganância privada para a busca do bem comum. Espinosa poderia preferir um eleitorado cidadão mais inclusivo do que alguns de seus compatriotas, e o TP deixa tentadoramente aberta a possibilidade de um argumento inequivocamente democrático (WOOD E., 2012, p. 143, tradução nossa).

Ainda assim, Espinosa não teria dito nada inovador se comparado ao que Thomas Hobbes disse: “cada uma tem tanto direito quanto tem de poder” (TT-P, II, 8). Partindo de uma premissa naturalista, identifica o direito com a capacidade de poder fora de qualquer sentido normativo. Em outras palavras, essa declaração quer dizer nada mais que o poder faz o direito, recusando qualquer ideia de que os direitos naturais possam ser alienados, o que o distingue de Hobbes. A afirmação de que toda forma de governo originariamente é democrática aparece em Hobbes quando ele analisa a origem histórica da autoridade política (*Elements of Law* XX, XXI) porém, essa ideia é abandonada e Hobbes passa a tratar a transferência voluntária do direito natural à um poder soberano absoluto e a multidão passa a ser um conjunto díspar de indivíduos sem nenhuma identidade política (WOOD E., 2012, pp. 140-141).

Ellen Wood (2012, p. 142), aposta que Hobbes mudou de opinião em consequência do contexto da Inglaterra, ainda que a ideia de que a soberania de qualquer forma de governo derivasse do povo não tinha implicações políticas práticas, dado que, historicamente, foi tipicamente utilizada para reivindicar algum tipo de jurisdição, tais como, das monarquias contra o papado. A multidão concreta tal como se apresentou à Hobbes ainda não tinha aparecido na história da teoria política. Por ser os poderes corporativos relativamente fracos no contexto inglês, a relação entre indivíduo e Estado se tornou menos mediada. Hobbes se viu obrigado a enfrentar não só os conflitos dentro do Parlamento, como também a multidão que havia entrado em cena na arena política. Na sua obra de maior sucesso entre os holandeses – *De Cive* – Hobbes não só estava defendendo a monarquia contra as forças parlamentares como também buscava privar a multidão de qualquer identidade política, uma vez que as multidões tomavam as ruas da Inglaterra. Espinosa, por outro lado, não enfrentava esse tipo de problema, a multidão holandesa sequer se importava com as liberdades republicanas, tanto que apoiou as incursões monárquicas da Casa de Orange. A identidade da multidão de Espinosa atribuída pelos interpretes marxistas contemporâneos faz pouco sentido se olharmos para o contexto imediato de sua teorização, parecendo muito mais plausível transferir essa interpretação para Hobbes.

Ellen Wood está nos dizendo que o próprio Hobbes foi muito mais longe que Negri e Hardt ou Etienne Balibar, quando sugere a multidão como fonte imanente de poder político. Hobbes definiu os termos do debate político para os holandeses

republicanos, entretanto, havia um certo problema em anunciar a defesa monárquica de Hobbes para uma oligarquia republicana que mantivesse seu domínio enquanto elite urbana. Afinal, quando Espinosa afirma a democracia é a forma mais natural dos regimes políticos, fez o mesmo que Hobbes quando disse que a democracia era a forma mais original de Estado por instituição. A questão é que nenhum deles estava fazendo algum julgamento moral (como pensam Negri e Hardt), mas simplesmente especulando por quais meios a multidão de pessoas poderiam deixar seu estado natural de liberdade para instituir uma sociedade política. Em todo caso, tanto Hobbes quanto Espinosa abandonaram essa proposição. Hobbes conclui que o povo já existia enquanto sociedade política antes da instituição do Estado (contrato secundário); para Espinosa, a identidade política da multidão continuaria intacta mesmo após a instituição do Estado, daí a identificação entre poder e direito, o que significa que a soberania continuaria a ser condicionada pela capacidade de manter o apoio popular.

Sobre a inacabada teoria democrática de Espinosa no TP Ellen Wood observa:

O trabalho é interrompido repentinamente no ponto em que Espinosa se propõe a discutir a forma particular de democracia em que, diz ele (por razões que não devem ser claras), ele está mais interessado: uma democracia inclusiva cujo corpo cidadão é composto por todos os homens independentes, todos aqueles sujeitos às leis de seu governo (distinto dos sujeitos residentes em outros governos) e que levam vidas decentes. No entanto, a própria definição de democracia, muito minuciosamente estabelecida, não exclui a exclusão da plebe (para não falar das mulheres, cuja relativa debilidade natural parece justificar sua exclusão geral dos cidadãos). E essa definição tem a virtude de abraçar os De La Court (WOOD E., 2012, p. 143, tradução nossa).

Espinosa diz explicitamente que a ganância pode ser útil à comunidade se guiada para atingir a honra da função pública. Apesar de Espinosa também dizer que a soberania é mais absoluta quando residida em todo o povo, no mundo real, uma república governada por uma elite comercial dirigida pela ganância lhes parece melhor preparada para lidar com as paixões individuais do que a multidão. Portanto, finaliza Ellen Wood, se alguém pretende encontrar a ação de uma multidão verdadeiramente radical, bastaria olhar para a multidão que se formava enquanto Espinosa ainda era um menino no contexto da Guerra Civil Inglesa e do exército de Cromwell (Ellen Wood se refere aos Levellers e aos Diggers) os quais, compostos em sua maioria pela multidão (ralé) de pequenos proprietários rurais, artesãos e soldados de baixo escalão, revelou-se, apesar de pouco reconhecimento teórico, um universo muito mais democrático do que a multidão tal qual se alude à Espinosa.

3.4 CRÍTICAS AO CONTEXTUALISMO SOCIAL

Existem poucos estudos, se comparados a quantidade normalmente produzida pela academia, que discutem diretamente a metodologia do contextualismo social e a sua aplicação na interpretação dos textos de teoria política. Há vários estudos que cobrem a teoria da história marxista e a interpretação do capitalismo feita por Ellen Wood, mas não propriamente as questões metodológicas de sua interpretação. O por que exatamente não sabemos, mas podemos supor que talvez seja por ser uma produção muito recente, ou não menos provável, que suas obras têm sido negligenciadas deliberadamente por se tratar de um “marxismo político”. No entanto, destacamos algumas contribuições para a crítica.

Para o professor do Departamento de Estudos Políticos da Universidade de Manitoba, Canadá, Steven Lecce (2009), o que Ellen Wood chamou de *história social da teoria política* explica as condições históricas específicas que deram origem, sustentação e mudanças a teoria política, especialmente, as relações antagônicas entre apropriadores e classes trabalhadoras. Metodologicamente, Ellen Wood parte do materialismo histórico, que nada mais é que as formas pelas quais os seres humanos se relacionam uns com os outros para garantir sua sobrevivência e a reprodução social em qualquer tempo e lugar. Nesse sentido, devemos entender os meios específicos pelas quais as pessoas obtêm acesso às condições materiais da vida, particularmente, ao trabalho dos outros, assim como as formas de propriedade que emergem dessas relações. Ellen Wood evita dois extremos: a tradição filosófica normativa/analítica da Escola de Cambridge e o historicismo radical, tentando sanar as suas falhas metodológicas com o materialismo histórico, reconhecendo a humanidade e o engajamento apaixonado dos grandes pensadores políticos. Entretanto, Ellen Wood parece desconsiderar que é pouco provável que seu livro (Lecce se refere ao *Citizens do Lords*) persuada alguém que não tenha tido um contato prévio com a teoria da história de Karl Marx, fazendo, inclusive, poucos esforços para esclarecer poderosas objeções a essa teoria. Termos como, “exploração”, “trabalho” e “valor excedente”, são casualmente usados no livro quando há uma extensa literatura discutindo seus significados. No entanto, o livro faz jus ao repetir o quão crítico é a exploração e a propriedade privada sob o capitalismo e em seus antecedentes históricos.

Pablo Sánchez León (2015), pesquisador do Departamento de Direito Constitucional e História do Pensamento e dos Movimentos Sociais e Políticos da Faculdade de Ciências Sociais na Universidade do País Vasco, Espanha, diz que a *história social da teoria política* de Ellen Wood não é uma simples correção da dicotomia “base/superestrutura”, mas um argumento a favor de um tipo de “contextualização histórica radical”. A história social do pensamento político de Ellen Wood é entendida nos termos de um desenvolvimento longo das relações sociais, das formas de propriedade e da formação do Estado, que eventualmente formam controvérsias político-ideológicas. Os vários modelos de relações de propriedade e de desenvolvimento do Estado são considerados como produtos de diferentes questionamentos teóricos, que em última consequência, moldaram a tradição de pensamento político. Parte do problema de Ellen Wood deriva da escolha dos autores dessa história social do pensamento político. Apresentando a si mesma como uma espécie de “vingadora” dos autores cânones dos estudos históricos da teoria política ocidental, Ellen Wood critica a Escola de Cambridge por se iludir pela ideia de um cânone e representá-los por contextos históricos discursivos, que inclui uma série de escritores históricos não tão canônicos que haveriam contribuído de maneira distinta às linguagens políticas. Com o intuito de distinguir os autores canônicos Ellen Wood argumenta que os grandes pensadores são aqueles que se pode esperar que busquem lançar luz sobre seu contexto histórico e pensar sobre este de um ângulo improvável, incompatível tanto com seus aliados quando com seus inimigos.

Para León (2015), a originalidade e a capacidade polêmica que a história social valoriza nas obras políticas depende de sua adequação geral as continuidades e as transformações sociais e políticas de esquema teórico de Ellen Wood. A interpretação e a avaliação dos autores variam enormemente dependendo do modo como servem a seu propósito de assentar a tese geral de uma crescente autonomia a longo prazo da esfera econômica sobre a política. Está implícito que os autores canônicos, para Ellen Wood, são aqueles que se mostram capazes de penetrar na realidade social de seu tempo de modo que se possa recuperá-los e apreendê-los por meio de uma hermenêutica inspirada no materialismo histórico. A noção de contexto oferecida por Ellen Wood também se mostra problemática, deixando de fora determinados autores que se converteram em clássicos em sua posteridade, na maneira como foram referidos por outros autores em contextos diferentes daqueles em que viveram e

escreveram. A reafirmação do cânone não é particularmente revolucionária. A ausência de uma teoria explícita sobre a contribuição do cânone no processo histórico é notável. A escolha dos autores termina apontando para uma seleção das figuras mais convencionais de uma perspectiva tradicional sobre a história do pensamento político. Wood reconhece que os maiores pensadores do cânone foram aceitos por convenção, mas, na prática, o que é convencional favorece as figuras mais reacionárias da história. Essa estratégia interpretativa e normativa se contradiz com outro método da história social do pensamento político que defende uma concepção diferente do que é um contexto, “os processos históricos”. Se a velha história intelectual pode ser criticada por seu compromisso com o enfoque trans-histórico, a alternativa deve evitar uma compreensão reduzida da contextualização.

Sobre a “compreensão reduzida da contextualização” a que se refere Léon, destacamos o recorrente uso que faz Ellen Wood em dizer que a teoria política de Espinosa “refletia” os interesses das classes dominantes do seu tempo (e de que provaria esta tese, o que de certo modo provou). Certamente, o uso da palavra “reflete” foi uma escolha infeliz (na língua inglesa *reflecte*). Entretanto, como a própria Ellen Wood afirma, a relação entre as ideias políticas e o contexto se constitui de modo “imbricado”, ou seja, de não determinação. Por mais que Ellen Wood tente superar os determinismos e reducionismos do marxismo, não consegue se livrar deles completamente, e isto se demonstra pelo modo como ela interpreta a teoria política de Espinosa, reduzindo-a às expressões e interesses das elites comerciais holandesas e ao uso equivocado do termo “democracia” por parte de Espinosa e um delírio dos intérpretes marxistas contemporâneos. Apesar de não negar que, no plano filosófico, Espinosa foi um revolucionário para o seu tempo, Ellen Wood comete um deslize que coloca em risco as bases metodológicas do contextualismo social: o de não considerar (talvez tenha sido um lapso), a relação “imbricada” da filosofia com a teoria política, e conseqüentemente do pensamento político como um todo de Espinosa com o seu contexto social. Sabemos que o objetivo de Ellen Wood era analisar especificamente a teoria política dos autores clássicos, no entanto, no caso de Espinosa, esse recorte (das obras que Ellen Wood considera políticas, TP e TT-P), talvez tenha “determinado” os rumos de sua interpretação.

Queremos dizer que, em alguma medida, o contextualismo social aplicado por Ellen Wood na interpretação da teoria política de Espinosa não consegue escapar da

aleatoriedade e da arbitrariedade em relação ao contexto, como também em relação a escolha das obras políticas de Espinosa. Pois, considerando a categoria de totalidade histórica não seria aconselhável deixar de lado os pressupostos políticos contidos nas obras de Espinosa que Ellen Wood considera como não-políticas, principalmente a sua *Ética*. Se tratando de analisar longos períodos históricos tal como fez Ellen Wood, cobrindo desde a antiguidade até a modernidade, é quase que impossível realizar um estudo integral dado os limites de qualquer metodologia, e não menos importante, os limites de apreensão humana se tratando de um grande número de teóricos (obviamente, escolhas sobre quais obras se basear deveriam ser feitas). Em suma, apesar destes compreensíveis limites metodológicos, o contextualismo social contribui, de forma sem precedentes, com a história do pensamento político e social ao empregar o materialismo histórico na interpretação dos textos de teoria política, adaptando-o as condições atuais de desenvolvimento econômico, político, social e cultural, e acima de tudo, tentando se desvencilhar da hegemonia e superioridade moral da ideologia burguesa na história teoria política.

Concordamos que Ellen Wood possa ser uma “vingadora” dos autores canônicos. No entanto, não no sentido pejorativo, porque se a história do pensamento político e social precisava ser revista, acreditamos que a “vingança” legada por Ellen Wood antes de morrer (morta em 2016), significa não só uma “renovação” do materialismo histórico e um avivamento do marxismo político do século XXI, como também, uma necessária humanização e resgate da importância histórica da teoria política. A vingança foi necessária e merecida, para que jamais nos esqueçamos que a história das sociedades, e principalmente sua história política, é a história sanguinária e perversa das lutas de classes, muitas das vezes, encobertas pelas versões dominantes da “tradição clássica” da teoria política, e, isso inclui, rever primeiro a “tradição clássica”. Consequentemente, contrapondo a “histórica de cima” com a “história de baixo”, lançaremos luz às teorizações que não são dominantes porque não são burguesas, possibilitando-nos “desclassicizar” os “clássicos” no sentido de fazer uma crítica a sua superioridade e hegemonia moral na história social da teoria política a partir do ponto de vista dos dominados.

CONCLUSÃO

Objetivamos mostrar neste trabalho que o contextualismo social desenvolvido por Neal Wood e Ellen Meiksins Wood, a partir da renovação do materialismo histórico marxiano aplicado à releitura dos teóricos políticos clássicos, é o melhor método para estudar teoria política porque evidencia a relação orgânica e imbricada entre a teoria política e as práticas políticas e sociais reais. Ao tomarmos o contexto social como parte integrante da teorização, apreendemos as condições materiais que possibilitaram a emergência da teoria política e assim, contemplamos a historicidade da teoria e a humanidade dos teóricos.

Ellen Meiksins Wood concluiu que aquilo que os marxistas contemporâneos Antonio Negri e Michael Hardt chamam de democrático, revolucionário e emancipatório em Bento Espinosa, foi, de acordo com o contexto social em que ele vivia, uma república oligárquica governada pelas elites comerciais urbanas holandesas, cujo interesse de classe encontrou expressão política fértil na teoria política de Bento Espinosa. Sem falar no sujeito político multidão, que além de não ter existido no contexto social de Bento Espinosa, não tinha a acepção democrática em sua teoria política como entende Antonio Negri e Michael Hardt, como o próprio Bento Espinosa demonstrou no último capítulo do TP, no qual, discorre sobre a sua forma de governo democrática, em que exclui deliberadamente as mulheres, as quais, considera naturalmente inferiores aos homens, os estrangeiros, os criminosos e aqueles economicamente dependentes, ou seja, que precisam trabalhar para sobreviver. A versão negrihardiana também afirmou várias vezes que na teoria política de Bento Espinosa a soberania é mais absoluta se residida em todo o povo, porém, no mundo real de Bento Espinosa, havia uma república governada por uma elite comercial que pretensamente dirigia os negócios públicos de acordo com as suas paixões e auto interesses privados, muito mais compatível com a teoria política de Bento Espinosa do que com a democracia tal como pensam Antonio Negri e Michael Hardt. Ellen Meiksins Wood coloca em perspectiva a democracia de Bento Espinosa considerando o contexto social da Inglaterra, que quando o filósofo ainda era um menino, apresentava um levante popular nos termos de uma multidão como sujeito político. No decorrer da Guerra Civil Inglesa, um evento único protagonizado pelo exército de Cromwell nos Debates de Putney, em que, questões fundamentais

concernentes a direitos políticos foram discutidas não só por filósofos ou teólogos, mas também por ativistas que verdadeiramente falavam por uma multidão de camponeses, artesãos e soldados. Um acontecimento histórico extraordinário não contado pelos cânones da teoria política, seja por Thomas Hobbes ou Bento Espinosa. Os Levellers do Debate de Putney, conclui Ellen Meiksins Wood, revelaram-se muito mais democráticos que a ideia de uma multidão espinosana, cuja formulação vai muito além da própria teoria de Bento Espinosa.

Ellen Meiksins Wood não cita Marilena Chauí, mas acreditamos que sua participação neste trabalho é fundamental por se tratar de uma grande representante brasileira do “marxismo espinosano” e por apresentar uma análise muito semelhante à de Antonio Negri e Michael Hardt. Aproveitamos para mostrar nossa indignação diante a divisão internacional de classes e a sua conseqüente segregação da produção intelectual “terceiro mundista” no debate internacional nortenho anglo-saxônico. Pois, a única razão plausível para ela não ter sido lida por Ellen Wood é o fato de que sua obra máxima sobre Espinosa *A Nervura do Real* (1999) foi publicada apenas em língua portuguesa. Existem muitos outros estudos sobre Espinosa – também desconsiderados por Ellen Wood, pois o próprio Negri tem uma vasta produção sobre a política em Espinosa – mas a ausência de Chauí é lamentável dado o enfoque que seus livros *Política em Espinosa* (2003) e *Espinosa: uma filosofia de liberdade* (1995) possuem.

O “marxismo espinosano” de Antonio Negri e Michael Hardt não tem uma metodologia no sentido que tem a interpretação de Leo Strauss e Ellen Meiksins Wood. Entretanto, vimos que Antonio Negri, pelo menos no início de seus estudos espinosanos, tentou aplicar o materialismo histórico marxiano para interpretar não só o que consideramos propriamente a teoria política de Bento Espinosa, mas todo seu pensamento político. Antonio Negri cometeu alguns deslizes relativos as especificidades e organização da “acumulação primitiva do capitalismo” nos Países Baixos, deixando de notar que as contradições materiais holandesas estavam imbricadas nas ideias políticas de Espinosa, que de modo algum, superava ou ia além das ideologias burguesas, como Antonio Negri constatou. Se partirmos do pressuposto que “ir além” significa abrir portas e não teorizar algo que seria impensável para sua época, talvez ele tenha tido razão. Porém, isso foi antes de conhecer a “pós-modernidade” dos intelectuais franceses que o receberam de braços

abertos depois de ter sido exilado da Itália. O que, provavelmente, o influenciou a tomar novos rumos metodológicos e a pensar “criativamente” o projeto político multidão a partir de uma bricolagem teórica entre Espinosa, Maquiavel, Marx, Foucault e Deleuze, teorias que consideramos incompatíveis.

Concluimos que a interpretação de Antonio Negri e Michael Hardt da teoria política de Bento Espinosa e o seu projeto político multidão “marxista espinosano” não foi um delírio, mas consequência de suas relações sociais e políticas. Não objetivamos os erros de diagnóstico cometidos por Antonio Negri relativos a contemporaneidade, nem desmerecemos sua “criatividade” filosófica, apesar de discordarmos científica e politicamente. Mas, sobretudo, apontamos as consequências de tomar as ideias políticas “ideologicamente”, ou seja, sem uma análise cuidadosa de seu contexto social ou tomar o contexto social como secundário ou externo as ideias políticas, o famoso “pano de fundo” da teoria política.

Que Bento Espinosa foi um materialista não discordamos de nenhuma maneira, todavia, não compartilhamos a ideia de que ele antecipou o materialismo marxiano como afirma Antonio Negri, como também não acreditamos que o diálogo Marx-Espinosa seja produtivo em termos de uma teoria social crítica das massas. Acreditamos que não pode haver uma complementaridade entre Marx e Espinosa, porque o materialismo espinosano é fundamentalmente naturalista e o materialismo marxiano é essencialmente social. Por mais que Karl Marx tenha desenvolvido uma perspectiva da natureza, não significa que podemos fundir a sua teoria com a de Espinosa. O contexto social em que cada um deles desenvolveu suas teorias foram muito diferentes, assim como, as questões sobre as quais debatiam, criticavam e buscavam respostas. O objetivo de Bento Espinosa era libertar os homens individuais da superstição religiosa e afirmar as liberdades de pensamento, fé e expressão. Sua ética ensina os homens a entender a si mesmos de acordo com as determinações da natureza. Daí que surge sua total incompatibilidade com a teoria marxiana: Karl Marx buscava explicar os homens não a partir das regras e leis naturais, mas a partir de suas condições materiais de existência e as relações sociais oriundas dessas condições.

A exposição e a aplicação do textualismo e do contextualismo social mostraram que, apesar de Leo Strauss e Ellen Meiksins Wood chegarem a uma conclusão semelhante sobre a teoria política de Bento Espinosa, seus pressupostos

metodológicos têm grandes diferenças. Leo Strauss chegou à uma teoria democrática liberal religiosa, pressupondo que Espinosa foi um dos primeiros teóricos políticos da modernidade a defender a democracia; liberal porque partia de uma defesa das liberdades de pensamento, fé e expressão tão custosas para sua época. Strauss reconhece, sobretudo, as limitações da teoria democrática de Bento Espinosa, que segundo ele, exclui deliberadamente os considerados não cidadãos: as mulheres, os estrangeiros, os criminosos e os economicamente dependentes, portanto, os cidadãos aptos para governar, conclui Leo Strauss, eram as elites comerciais que tinham uma renda considerável e eram economicamente independentes.

Contudo essas semelhanças possam evocar indagações acerca das especificidades do contextualismo social, não nos deixemos enganar pelos resultados. O que Leo Strauss fez foi uma maneira sensata de afirmar a ideologia burguesa. Ellen Meiksins Wood reconhece essas ideologias a partir das condições materiais que as permitiram ganhar expressão na teoria política de Bento Espinosa, cujas ideias refletiam os interesses das elites comerciais holandesas, revelando os antagonismos e as contradições das lutas e conflitos de classes dos Países Baixos. Para Leo Strauss não havia antagonismos ou contradições de classe e muito menos que a teoria política de Bento Espinosa representasse essas condições sociais de alguma forma. Leo Strauss parte do pressuposto platônico de que a divisão de classes são hierarquias estabelecidas naturalmente, em que simplesmente alguns homens nasceram para governar e outros para serem governados.

Bento Espinosa estava, na versão de Leo Strauss, dando continuidade a história da tradição da filosofia política clássica e não a história dos homens, e se havia alguma contradição estava nas próprias ideias políticas e não no mundo real. O que Leo Strauss fez foi reconhecer o óbvio, mas sem atingir as bases sobre as quais tal “obviedade” se fundamentava. Podemos concluir que Leo Strauss não conseguiu chegar no porquê da teoria política de Bento Espinosa, ao passo que Ellen Meiksins Wood conseguiu. Isso nos ajuda a compreender o raciocínio de que as ideologias políticas não são em si falsas interpretações ou explicações da realidade social, mas explicações parciais e opacas sobre essa mesma. Podemos entender a interpretação de Leo Strauss como uma manifestação das relações sociais e políticas de seu contexto social.

Deste modo, a principal contribuição do contextualismo social para os estudos de teoria política consiste em uma abordagem marxista da política, pouco desenvolvida pela teoria social marxiana, e que foi tratada pelos marxistas nas últimas décadas como relegada à esfera “superestrutural ideológica”. Neal Wood e Ellen Meiksins Wood retomaram a “crítica da economia política” da teoria marxiana evidenciando os aspectos propriamente políticos da economia na crítica à história da teoria política burguesa.

BIBLIOGRAFIA

A Revolt That Never Ends. Direção: Alexandra Weltz e Andreas Pichler. Produced by Christian Beetz.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE)*. 2.ed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BALIBAR, Étienne. Ultimi Barbarorum Espinoza: o temor das massas. *Discursos*, Rev. Depto. Fil. USP, S. Paulo, 18.ed, pp. 7-35, 1990.

BIANCHI, Bernardo. As astúcias da cumplicidade: sobre a suposta influência de Spinoza sobre Marx. *Cadernos Espinosanos*, n.30, p.75-93, Jan-jun., 2014, São Paulo.

BORGES, Jorge Luis; FERRARI Osvaldo. *Sobre a filosofia e outros diálogos*. São Paulo: Hedra, 2009.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

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

DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A Sagrada Família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ESPINOSA, Bento de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Ética*. 3.ed, Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Tratado Político*. Os Pensadores, vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record: 2012.

_____. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HELANSKI, Juliane; SILVA, Vania Sandeleia Vaz. “A inclusão dos *pobres* no sujeito político ‘multidão’: a carne monstruosa”. In: *6º Seminário nacional Estado e Políticas Sociais 2º Seminário de Direitos Humanos*, 2014a, Toledo, Paraná. Anais. ISSN: 2358-7563.

_____. “Bento Espinosa (1632-1677) e a teoria das formas de governo”. *Revista Tempo da Ciência*, v.21, n.42, 2º sem, 2014 b, ISSN: 1987-4798.

_____. “Duas perspectivas pós-marxistas do poder do Estado sobre o *Império*: Ellen Meiksins Wood versus a parceria Michael Hardt e Antonio Negri”. In: *XI Semana Acadêmica de Ciências Sociais*, 2014c, Toledo, Paraná.

_____. “O poder constituinte da multidão em Espinosa”. In: *XIX Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*, 2014 d, Toledo, Paraná. Anais. ISSN: 2176-2066.

HELANSKI, Juliane; NERES, Geraldo Magela; SILVA, Vania Sandeleia Vaz da a. “Como estudar teoria política: textualismo, contextualismo linguístico e contextualismo social”. In: Andreia Vicente; DIAS, Paulo Henrique Barbosa; SILVA, Vania Sandeleia Vaz (org). *Conectando mundos, repensando relações*. Porto Alegre: Evangraf, 2016.

ISRAEL, Jonathan I. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Oxford: University Press, 2001.

LECCE, Steven. "Review Citizens to Lords: a Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages by Ellen Meiksins Wood". *Labour/Le Travail: Canadian Committee on Labour History and Athabasca University Press*, v. 64, out/2009, pp. 286-288.

LEÓN, Pablo Sánchez. "The Marxist Tradition and Conceptual History of Political Theory". *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 4, pp. 247-266, 2015. ISSN: 22550968.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspéro, 1979.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Gundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 786.

MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1988; *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*. Aubier-Montaigne, 1971.

MUSIL, Robert. *O Homem sem Qualidades*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

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

_____. *Spinoza subversivo*. Madri: Akal, 2000.

SANTIAGO, Homero. "O que é, quem é a multidão". *Revista Cult*, São Paulo, 189.ed,189, Abril/2014.

SILVA, Vania Sandeleia Vaz b. "O contextualismo social de Neal Wood e Ellen Meiksins Wood: uma introdução". In: *Simpósio Paranaense de Ciências Sociais*, 2016, Toledo, Anais, Artigo, pp. 86-110.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Visões da política: sobre os métodos históricos*. Portugal: Difel, 2005.

STRAUSS, Leo. *Perseguição e a Arte de Escrever: e outros ensaios de filosofia política*. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. *Seminar on the Theological-Political Treatise*. Chicago: University of Chicago, 1959.

WOOD, Ellen Meiksins. *Citizens to Lords: a Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. London: Verso, 2008.

_____. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Liberty and Property: a Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London: Verso, 2011a.

_____. "The Question of Market Dependence". *Journal of Agrarian Change*, v.2, n.1, January 2002, pp. 50- 87.

WOOD, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. California: University of California Press, 1991.

_____. *John Locke and Agrarian Capitalism*. California: University of California Press, 1984.

_____. *Reflections on Political Theory: a voice of reason from the past*. New York: Palgrave, 2002.

_____. "Socrates as Political Partisan". *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, v.7, n.1, Mar. pp. 3-31, 1974.

_____. "The social history of political theory". *Political Theory*, v. 6, n. 3, agosto de 1978.