

## Strategia del ragno<sup>1</sup> (de Bertolucci a Spinoza, e vice-versa)<sup>2</sup>

Laurent Bove<sup>3</sup>

Tradução de André Martins<sup>4</sup>

Não vou falar da anedota contada por Colerus nem da aranha-Spinoza de Nietzsche, mas de um filme que, por contiguidade, mas não inteiramente por acaso, acompanhou minha descoberta da *Ética*. O que me permite voltar sobre duas noções de minha leitura de Spinoza: a resistência e a estratégia.

*A estratégia da aranha* é um filme de Bernardo Bertolucci, cuja escrita é *more geométrico*. Duplamente geométrico até, quando se considera não somente os movimentos da câmera, mas também o espaço no qual ela evolui e se desloca: a cidade vi eviveVespasiano de Gonzaga no século XVI. É uma imagem forte a desta Itália do Renascimento com o qual Spinoza sonhou. Quando vi o filme, em 1971, fui essencialmente absorvido pela ligação entre a escolha geométrica e o desenvolvimento de uma história que interpela ao mesmo tempo lógicas afetivas de “nossa natureza” (particularmente as da imitação, da identificação e da memória) e o vínculo que esses afetos mantêm com a política e a história. Ora, o que simultaneamente eu descobria na *Ética* e em seus comentadores (essencialmente Deleuze e Matheron), é que este extremo formalismo no método não era contrário ao tratamento das mais vitais questões éticas e políticas.

*Strategia del ragno* é construído como uma teia de aranha que se fecha sobre Athos Magnani, um jovem que, trinta anos após seu nascimento, volta à cidade de Tara onde seu pai fora assassinado pelos fascistas – logo antes de seu nascimento –, sem que o criminoso nunca tenha sido descoberto. Athos portanto não conheceu seu pai, mas ele

---

<sup>1</sup> Em português: “A estratégia da aranha”, filme de Bernardo Bertolucci de 1969, roteiro de Marilu Parolini, Eduardo de Gregorio e Bernardo Bertolucci, atores principais: Giulio Brogi e Alida Valli; inspirado no conto de Jorge Luis Borges de “Tema del traidor y del héroe” de 1944, publicado em francês no livro *Ficcions*, citado aqui segundo a tradução de Verdevove e Ibarra (Ed. Gallimard, 1957).

<sup>2</sup> Tradução do texto “Strategia del ragno (de Bertolucci à Spinoza, et inversement)”, publicado no dossier “Spinoza de corps-et-esprit” (“Spinoza de corpo e mente”, em referência à expressão “de corpo e alma”) publicado no site da Associação dos Amigos de Spinoza, disponível no link: <https://aas.hypotheses.org/901>. Trata-se de um dossier onde estudiosos de vários países foram convidados a descreverem sua descoberta de Spinoza e a apresentarem os pontos fundamentais de sua própria leitura, comentário e interpretação da obra do filósofo. Nos baseamos (por vezes com pequenas modificações), para as passagens citadas da *Ética* ao longo do artigo, na tradução de Tomaz Tadeu, Ed. Autêntica, 2007.

<sup>3</sup> Professor Emérito da Université d’Amiens, pesquisador da École Normale Supérieure de Lyon, presidente da *Association des Ami.e.s de Spinoza*. Email: laurent.bove@wanadoo.fr

<sup>4</sup> Professor de Filosofia da UFRJ. E-mail: andre.marrins.vilar66@gmail.com

leva não somente seu sobrenome mas também seu nome, e eles se parecem como duas gotas de água. Como disse Draifa, a amante do pai, o tempo ali parou no momento da morte de Athos Magnani, assassinado em 1936, enquanto liderava um grupo de quatro companheiros cujo projeto era o de matar Mussolini, quando este viesse inaugurar a Ópera de Tara. Ora, o complô foi revelado por uma chamada telefônica anônima, o Duque não veio, e é ele, o chefe do grupo, que fora assassinado durante a apresentação do *Rigoletto* de Verdi. E Athos Magnani tornou-se assim uma figura sagrada deste pequeno burgo de Emília, que ergueu uma estátua do herói no coração da cidade.

Athos, o filho, volta a Tara para descobrir o assassino de seu pai.

É um conto de Borges que está na base do roteiro: em 1824, o revolucionário irlandês Kilpatrick trai a conspiração da qual ele era o chefe. Mas, porque “a Irlanda idolatrava Kilpatrick”, os companheiros do antigo herói encontram uma solução que fará da execução do traidor, por um desconhecido e com a colaboração do próprio Kilpatrick, “o instrumento de emancipação da pátria”... dadas, o precisa o narrador, “as circunstâncias deliberadamente dramáticas que se gravaram na imaginação popular e precipitaram a rebelião”.

O filme de Bertolucci retoma a trama de Borges, mas sugerindo – de maneira brechtiana – que é o próprio Athos Magnani quem *simulou* uma traição afim de construir, com a colaboração (cega) de seus camaradas, a encenação de seu próprio assassinato pelos fascistas; uma morte que deverá arrancar seu povo da passividade, ao provocar a indignação geral. É preciso, diz Athos, construir « um herói que as pessoas possam amar para que continuem a odiar, a odiar cada vez mais o fascismo”; inventemos “a morte lendária de um herói, uma grande representação teatral da qual o povo participará sem saber”...

No entanto, se Bertolucci oferece ao espectador o meio de escapar à ilusão da teia de aranha tecida pelo pai, ele, pelo mesmo movimento, desloca as interrogações principais de sua narrativa para as questões de filosofia política e de estratégia: a saber, 1) para a concepção de uma história trabalhada pela ilusão: em *Prima dela rivoluzione*<sup>5</sup>, Bertolucci faz seu personagem ler o seguinte texto de Oscar Wilde: “Quando se terá estabelecido as leis científicas que regem a vida, se perceberá que se há uma única pessoa que há mais ilusões do que o sonhador, é o homem de ação. Na verdade, ele não

---

<sup>5</sup> Filme de 1964, roteiro e direção de Bernardo Bertolucci.

conhece a causa de suas ações, mas seus resultados”<sup>6</sup>; é uma consciência que sonha de olhos abertos, e que sonha sua ação na história como um sonho desperto; 2) em *Strategia del ragno*, enquanto Athos filho – que é um jovem intelectual burguês – se perde no labirinto de sua busca da identidade de seu pai, um antigo companheiro do pai relembra o que este ensinava, a saber, que “a verdade não significa nada. O que contam são as consequências”. Uma maneira, para Bertolucci, de citar Mao Tse-Tung: “a prática é o critério da verdade”<sup>7</sup>. São assim as questões concernentes à realidade efetiva da ação na história e também do valor ético-político do culto do herói, que são trazidas pelo filme. De fato, na cidade de Tara, trinta anos após a morte de Athos Magnani, nada realmente mudou: as relações sociais permaneceram as mesmas e a propriedade da terra se manteve nas mesmas mãos. E é de uma adulação supersticiosa do mesmo tipo de que outros portavam – e portam ainda – ao Duque, que o herói antifascista Athos Magnani se tornou desde então o objeto...

Se a morte de Athos, a seu modo, decerto, contribuiu para a libertação nacional, vinte anos mais tarde a cidade morta de Tara (cuja paz se assemelha a um deserto) nos ensina, por sua parte, que a vitória militar sobre o fascismo poderia, *in fine*, mascarar um fracasso ético e político; e que o é, talvez, neste sentido principal de que a figura do herói se transforme na figura do traidor...

Assim, o filme clamava a se buscar um outro tipo de resistência e um outro tipo de estratégia, capazes de romper *efetivamente* com a identidade dos contrários<sup>8</sup> e a circularidade de uma história reduzida a uma representação teatral.

Uma circularidade que Spinoza não ignorou e sobre a qual ele deu uma explicação e um “exemplo funesto”, o do “povo inglês”, no capítulo XVIII [§8] do TTP. Romper com as circularidades da história e para isso re-pensar a resistência e a estratégia, é assim que eu havia interpretado a lição filosófica e política de *Strategia del*

---

<sup>6</sup> Oscar Wilde, Oscar. « Intentions : Le Critique comme artiste ». In *Œuvres* (org. J. Gattégno), Bibliothèque de la Pléiade, Paris : Gallimard, 1996, p. 849.

<sup>7</sup> Mao Tse-Toung, « De la pratique ». In : *Quatre essais philosophiques*, Éditions en langues étrangères, Pékin, 1967, p. 17.

<sup>8</sup> *Strategia del ragno* evoca, com um certo escárnio, a lógica dialética hegeliana da identidade dos contrários, que já havia sido denunciada, desde 1965, pela crítica althusseriana em *Para Marx* e em *Ler o Capital*. Assim, além da história do resistente antifascista que se nega (e se renega) tornando-se um traidor, para se reconhecer, enfim, em sua essência heroica ao final do processo que ele mesmo suscitou; além das identidades ridículas dos contrários que o filme acumula (o coelho masculino/feminino, o jovem que revela ser uma moça, uma Draífa que é jovem e velha ao mesmo tempo... e que conta que Athos é um farsante que pode demonstrar que a noite é o dia, etc.), a palavra “dialética” é explicitamente utilizada por um dos personagens do grupo antifascista: quando se sabe da vinda a Tara de Mussolini para a inauguração da Ópera, esse personagem responde a seu companheiro – que deseja deixar a cidade – que e preciso pensar dialeticamente... e fazer então uma “análise concreta da situação concreta”, que é uma verdadeira paródia da análise dialética.

*ragno*. E meu Spinoza “de corpo e alma” é sem dúvida aquele que, ainda hoje, me permite continuar a trabalhar e a refletir uma possível resposta a essa questão.

Sabemos que a via pessoal da “salvação” é “tão difícil como rara”, e sabemos que temos a *Ética* como guia. Mas Spinoza não escreveu sobre *política* para decifrar a vida pela qual uma sociedade em regime de dominação pode se transformar em regime de liberdade. Spinoza nos deixou apenas, *por um lado*, casos exemplares de resistência individual mas que visam somente o retorno a uma situação inicial (como a ameaça de intervenção de um novo profeta em teocracia, cf. TTP, XVII [§20]; ou o martírio de Eleazar, no decorrer da helenização de Jerusalém, TTP, XVI [§22]); e *por outro lado*, Spinoza constatou o fracasso recorrente da resistência coletiva à dominação, mesmo quando esta é vitoriosa; e ele observou as principais razões disso: 1) a força dos hábitos, que leva necessariamente um povo à forma inicial de seu governo (TTP, XVIII [7-10]); 2) o desconhecimento da lógica intrínseca do exercício do poder que conduz aquele que substitui o chefe deposto a tornar-se “um tirano, não por seu próprio movimento, mas por necessidade” (TTP, XVIII [7]; e o quarto de [6]); 3) a instauração de novas instituições mal concebidas e mal adaptadas (como a manutenção do *stadhouder* e uma assembleia extremamente restrita na República das Províncias Unidas, TP IX, 14) ;4) enfim, Spinoza deixou elementos permitindo pensar a natureza ambivalente da indignação e, do mesmo modo, a natureza dos efeitos nefastos que se seguem a rebeliões (*Ética*, III, 27 col.1; 2 esc.; e definição XX dos afetos).

É sobre a base desse diagnóstico – mas também, a partir do exemplo dos Aragoneses que foram bem sucedidos na transformação de seu Estado criando “instituições sustentáveis e bem apropriadas ao caráter da nação” e, sobretudo, instaurando sistemas eficazes de contra-poderes (TP VII, 30) –, que Spinoza concebeu, em seu *Tratado Político*, as estratégias adequadas para os Corpos políticos.

Estratégias que é preciso nomear de *matemáticas* e *maquiavelianas*, e/ou também, no que diz respeito à *Ética*, de causalidade adequada. Pode-se, com efeito, transpor para o campo da política e da história o conceito de “causa adequada” (*Ética* III, def. 1) para explicar o funcionamento dos Corpos políticos concebidos de tal maneira que, *more geométrico*, seus efeitos podem ser compreendidos clara e distintamente pelas *dispositiones corporis* da *multitudinis potetia*. Uma multidão que, tal como os Aragoneses, não abandona de fato seu “direito de guerra” e que é portanto capaz, pelo exercício contínuo de sua resistência à dominação, de fazer existir, através de suas instituições, seu novo regime de liberdade.

Pois Spinoza, de fato, estabeleceu sobre novas bases teóricas, não-subjetivistas, não-reativas e não teleológicas, a questão da resistência à dominação e a da estratégia que permite dela se livrar. Primeiramente, pesando o ato de resistir, independentemente do obstáculo ao qual a força de resistência se depara: é o primado do positivo sobre a aparência de negação que parece envolver toda resistência. O ato de resistir, como desejo, Spinoza o destaca de seu objeto (aquilo a que se resiste ou a que se aspira) para religá-lo diretamente à própria potência da afirmação singular e autônoma que positivamente caracteriza o desejo. É assim, diz Spinoza, que um homem, ou um grupo de homens, é *sui juris*, ou seja, que “está sob jurisdição de si próprio”, na medida em que, por sua potência, “pode repelir toda violência [*vim omnem repellere*]” e viver, absolutamente, *ex suo ingenio* (TP II, 9 e 15). A resistência é, portanto, a afirmação de uma potência de fazer, e de uma potência singular; o que o termo *repellere* exprime, que vem de *pello* que significa empurrar, repelir, expulsar; como em *melancholia expellere* (*Ética* IV, 45, esc. após o cor. 2). *Vindicare* segue a mesma lógica: é do ponto de vista da afirmação de sua potência que cada um pode *reivindicar* sua liberdade, isto é, defende-la, o que Spinoza considera como um princípio ativo, desde o prefácio do TTP [13] e no TP IV, 5, onde “a liberdade da natureza humana” é imediatamente identificada à sua “prudência”, isto é, à sua estratégia de resistência-ativa. Um princípio que a *Ética* demonstrará, primeiramente, nas proposições 4 a 9 da parte III, e que reafirmará no escólio da proposição 46 da parte IV<sup>9</sup>, e na proposição 42 que fecha a parte V, segundo a qual “não é porque contrariamos os apetites lúbricos que usufruímos da beatitude; mas ao contrário, é porque usufruímos da beatitude que podemos contrariar os apetites lúbricos”... ou que podemos *resistir* a eles.

Ora, este princípio de autonomia intrínseca e estratégica da resistência, é também o da afirmação de uma relação singular e/ou de uma potência causal complexa. Pois, de um lado, uma coisa singular é a resultante de vários indivíduos quando estes concorrem para a produção de um mesmo efeito constituindo assim, juntos, uma mesma causa (E II, def. 1); por outro lado, essa potência em ato é também a causa, na coisa, daquilo que não vem dos contrários que poderiam destruir sua relação singular (segundo

---

<sup>9</sup> “Quem quer vingar as ofensas por um ódio recíproco, vive, na verdade, miseravelmente. Quem, contrariamente, procura vencer o ódio pelo amor, combate [*pugnat*], certamente, com alegria e segurança; defende-se [ou *resiste*] facilmente tanto de um quanto de muitos homens; e não precisa, de modo algum, ser socorrido pela sorte.” (grifamos essa passagem precisa em que Spinoza indica claramente a potência autônoma da resistência).

Em IV 4 dem. empregou *remotio* para indicar a atitude de resistir, isto é, de distanciar e/ou “afastar de si as outras mudanças que pudessem provir de causas exteriores”.

EIII, 5 e o primeiro axioma da Parte V). O que significa que toda coisa existente é marcada por um desequilíbrio que deve ser por ela indefinidamente suplantado, e que cabe a ela, assim, por “direito natural”, “não ser sua própria inimiga, e de não se matar” (TP IV, 4). Eis aí sua “prudência” própria – ou sua estratégia – inerente ao esforço que cada ser faz em perseverar em seu ser. Um esforço que, nele mesmo – como determinação complexa e contínua da potência (E I, 36 e dem.) –, é uma afecção ativa da substância e, por isso mesmo, uma afirmação de potência essencialmente não teológica, isto é, um desejo sem objeto nem fim: é o *conatus*.<sup>10</sup>

Assim, embora não visando nenhuma meta nem a utilização de nenhum meio, o *conatus* é, em e por seus efeitos, uma potência causal ativamente estratégica de afirmação e de resistência a tudo o que pode contrariar a perseveração indefinida da coisa, da qual ele é o esforço. Há aí uma verdade ao mesmo tempo matemática (oposta a toda teleologia) e também “uma verdade efetiva” no sentido *maquiaveliano*. Este segundo aspecto do esforço se manifestando na prática do *appetitus* como prática de afirmação e de resistência imanente às relações de força, isto é, nas e pelas afecções contrárias experimentadas pelo indivíduo, ou nos e pelos conflitos que atravessam necessariamente uma sociedade e que, no contexto de uma causalidade adequada, tornam-se os constituintes causais e ativos desta adequação. Este esforço – é dito em E III 9 escólio, mas vale também para a cidade – “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem os atos que servem para a sua conservação, e os quais o homem está, assim, determinado a realizar”. Determinado portanto a viver estrategicamente. Embora o esforço de perseveração (isto é, o *conatus* de uma coisa qualquer e/ou o regime de potência, ou sua estratégia) é sempre tão perfeito quanto pode ser em função das afecções das quais a coisa é capaz (e das afecções contrárias), na e pela afirmação da determinação causal complexa e contínua que a constitui. E a verdadeira estratégia, como dirá Clausewitz, é a de ser não o mais forte, mas de ser sempre intrinsecamente potente, muito potente<sup>11</sup>. E isso, afim de poder alcançar, em toda conjuntura, o ponto de autonomia causal e de necessidade no qual os problemas se decidem adequadamente.

---

<sup>10</sup> Sobre o *conatus* como desejo sem objeto, cf. nossa apresentação à *Ética* III, in: MOREAU, P.-F.; RAMOND, Ch. (dir.) *Lectures de Spinoza*, cap. VIII. Paris: Ellipses, 2006, p.109-131.

<sup>11</sup> Clausewitz escreve: “A melhor estratégia consiste em *ser sempre muito forte*, primeiramente em geral, em seguida, no ponto decisivo” (CLAUSEWITZ, C. *De la guerre*, L.III, Chap. XI. Paris: Minuit, 1955, p.214.)

O projeto spinozista, que vale tanto para o homem quanto para o Corpo político, é então o de construir sua causalidade adequada, isto é, as condições efetivas do regime *omnino absolutum* de sua potência.

Assim, o que Machiavel chamava de “prudência intrínseca”<sup>12</sup>, Spinoza inscreve como causalidade estratégica e adequada, em uma ontologia política da potência da multidão como causa imanente<sup>13</sup>. A questão spinozista não sendo a da melhor das estratégias, mas a da produção da ideia verdadeira ou adequada da estratégia de tal ou qual tipo de Corpo político em função de sua conjuntura, isto é, das disposições específicas de um corpo singular, que pode se engendrar e se afirmar indefinidamente na produção de seus efeitos.

E é neste quadro teórico da causalidade imanente-adequada que Spinoza reinscreve a questão do papel do político na história, e do papel político da memória dos homens ilustres (questão posta no capítulo X do *Tratado Político*).

Aqui reencontramos a *Strategia del ragno* e o conto de Borges que compara Kilpatrick – o herói da revolução irlandesa – a Moisés. No entanto, se Moisés pôde ser considerado por Spinoza como o paradigma por excelência da *estratégia*, é precisamente por ter tido a potência, ou a virtude, que lhe permitira chegar à decisão da estratégia adequada ao Corpo político adaptado aos desejos e às necessidades de uma multidão com a qual ele estava em perfeita osmose; isto é, da qual ele era ao mesmo tempo a voz e a via de sua causalidade imanente, complexa, adequada e singular.

Quanto à memória dos homens ilustres, é também do ponto de vista da causalidade adequada comum que Spinoza aborda a questão. Reconhecendo que as estátuas dos grandes homens, as cerimônias de triunfos e os outros encorajamentos à virtude são “incentivos à virtude”, Spinoza sublinha, primeiramente, que esta via não seria a da formação de homens livres, pois “é a servos e não a homens livres que se

---

<sup>12</sup> No *Tratado Político* X 1, Spinoza evoca o conceito maquiaveliano de *prudenza intrínseca*, presente em *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Livro III, discurso 1 [10].

<sup>13</sup> Uma causa, ela mesma causada, que não se confundiria nem com um Estado constituído, nem com um Sujeito. Como mostramos, a democracia é um desejo do comum sem sujeito nem objeto (no sentido em que Louis Althusser afirma que o Príncipe é uma “estratégia política, e neste sentido é ‘um processo sem sujeito’”, em *Que faire?* Paris: PUF, 2018, p.112). Isto pressupõe que as decisões do soberano na democracia “abrem” sempre mais freios ao *pré*, ao *supra* e ao *infra* institucional, isto é, se abrem ao processo no qual e pelo qual acontecem a constituição real da decisão democrática e a invenção do próprio comum. O problema democrático é portanto o de instaurar instituições que favoreçam ao máximo essa *circulação recursiva da potência causal imanente da multidão*, evitando fetichizar, na figura de um sujeito soberano, o lugar institucional do poder e da decisão, que é apenas uma consequência (tanto no imaginário quando no real) que, de maneira mais ou menos adequada, segue a causalidade democrática do corpo comum, inteiramente e em sua cooperação constituinte. (“O direito à decisão em Spinoza e a questão do sujeito político” in BAHIER-PORTE, Ch.; MOREAU, P.-F.; REGUIG, D. *Mélanges en l'honneur d'Antony McKenna: Liberté de conscience et arts de penser*. Paris: H. Champion, 2017.)

atribuem prêmios de virtude” (TP X 8). Ele precisa em seguida que a atribuição de “honras extraordinárias” é contrária à igualdade sobre a qual repousa a liberdade comum (TP X 8). O *Tratado Político* sublinha portanto os efeitos ambivalente do reconhecimento social do herói, que conduz a encorajar a virtude favorecendo a servidão e fissurando o princípio de igualdade sobre o qual se funda a liberdade comum (e também este afeto por excelência da causalidade adequada do corpo democrático que é a *hilaritas* – se transferirmos, tal como eu o fiz alhures, o conceito da *Ética* [E III 11 esc. e E IV 42 dem.] para o campo da política e da história<sup>14</sup>). E Spinoza insiste sobre o perigo da construção do herói, cuja figura se transforma facilmente na do tirano ou do traidor; pois, diz ele, em períodos de crise ou de terror, é na direção de um homem que se tornou ilustre por suas vitórias que todos se voltarão para confiar cegamente “unicamente à sua lealdade a república inteira” (TP X 10). Saída, portanto, do culto da personalidade e das honras excessivas, que são “sinais de servidão, mais do que de liberdade” (TP X 8). A democracia spinozista será iconoclasta; trata-se de uma sociedade sem heróis (o que poupará os heróis de tornarem-se traidores...). O que não quer dizer que esta sociedade será sem memória e que ela não honrará aqueles que, segundo o TTP XX [13], mereçam ser chamados de “justos”. Mas ela os honrará não em imagens supersticiosas e em honras supérfluas, mas em espírito e na prática segundo uma memória que reanima indefinidamente uma *pietas* comum, cujo princípio é universalmente sempre já presente no coração e no espírito de cada um: a saber no desejo em ato de não ser comandado por um igual (TTP XVII [4]; V [8] e [9]). É o princípio positivo de resistência sobre o qual Spinoza – seguindo Moisés – funda sua construção estratégica e necessariamente conflitual das estruturas democráticas das cidades reformadas, em seu *Tratado Político*... Deixando-nos a tarefa, em conjunturas sempre novas, de trabalhar para conceber coletivamente a estrutura complexa, estratégica e adequada, da emancipação comum.

*Recebido em 22/06/2023*

*Aprovado em 20/08/2023*

---

<sup>14</sup> Transferência que operamos em diferentes estudos; cf. particularmente: nossa Introdução ao *Tratado Político* de Spinoza (BOVE, L. Introdução a SPINOZA, B. *Traité Politique*. Paris: Le livre de poche, 2002), capítulo IV, p.58-86; e “De la confiance politique : construire l’*hilaritas* démocratique” em [www.euronomade.info](http://www.euronomade.info), 2014.