

# Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651





# Cadernos Espinosanos



# Cadernos Espinosanos

**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS  
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan  
VICE-REITOR Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes  
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins  
VICE-DIRETORA Profa. Dra. Ana Paula Meggiani

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CHEFE Oliver Tolle  
VICE-CHEFE LUIZ SÉRGIO REPA  
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Carlos Eduardo de Oliveira

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA  
Profa. Marilena de Souza Chaui  
A/c Grupo de Estudos Espinosanos  
Departamento de Filosofia – USP  
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315  
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil  
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431  
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

[www.revistas.usp.br/espinosanos](http://www.revistas.usp.br/espinosanos)

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou reapresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda  
Silvana de Souza Ramos  
Luís César Oliva

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Sarago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin, Mariana de Gainza, Benito Maeso

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (CONICET), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Benito Maeso, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Felipe Jardim, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Flávia Benevenuto, Flamarion Caldeira Ramos, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mariana Rubiano, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Pedro Galé, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Sílvio Carneiro, Fernando Bonadia, Mariana de Gainza, Alexandre Carrasco, Giorgio Gonçalves Ferreira, Fran Alavina, Taimara Passero, Clovis Bronzani, Érico Andrade, Lucas Machado, Eneias Júnior Forlin, João Cortese, Ulysses Pinheiro, Luiz Carlos Montans Braga

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

## SUMÁRIO

### ARTIGOS

- DA SUPERSTIÇÃO AO AUTORITARISMO SEGUNDO  
A LÓGICA DAS PAIXÕES (O EXEMPLO DE ALEXANDRE  
NO PREFÁCIO DO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO)  
Homero Santiago 15
- ASPECTOS DA AÇÃO VOLUNTÁRIA EM HOBBS  
Celi Hirata 39
- A ESTRUTURA AFETIVA DOS TIPOS DE GOVERNO EM HOBBS  
Fernando Dias Andrade 61
- HOBBS E AS PAIXÕES DA REVOLTA  
Fran de Oliveira Alavina 95
- SÃO FELIZES OS ESPINOSANOS?  
*A FELICIDADE EM ESPINOSA – NA TEORIA E NA PRÁTICA*  
Marcos Ferreira de Paula 109
- SEMELHANÇA, IMITAÇÃO AFETIVA E VIDA COMUM  
Paula Bettani Mendes de Jesus 133
- LA VIOLENCIA EJERCIDA SOBRE EL *INGENIO*  
DE LOS INDÍGENAS: UNA LECTURA DESDE SPINOZA  
Flávia Roberta Busarello  
Luciano Espinosa Rubio 153

- 177      DESCARTES E UMA POSSÍVEL POLÍTICA:  
          A ANÁLISE DO HOMEM DA EXPERIÊNCIA  
          Beatriz Laporta
- 199      TRATADOS E FRAGMENTOS:  
          TEOLOGIA E POLÍTICA EM ESPINOSA E WALTER BENJAMIN  
          Benito Eduardo Araujo Maeso  
          Marcos Antônio de França
- 221      INDIVIDUALISMO E A PRODUÇÃO DE UM COMUM:  
          IMPLICAÇÕES NEOLIBERAIS NA SEGURIDADE SOCIAL  
          E POSSÍVEIS MOBILIZAÇÕES  
          Dorival Fagundes Cotrim Júnior
- 263      PRINCÍPIOS, COSTUMES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO  
          Rogério Fernandes Martins
- 291      TRADUÇÃO  
          “DA DEMONSTRAÇÃO CARTESIANA DA EXISTÊNCIA  
          DE DEUS POR R. P. LAMI” (*MÉMOIRES DE TRÉVOUX*, 1701)  
          G. W. Leibniz.
- 301      NOTÍCIAS



## APRESENTAÇÃO

Uma das marcas do pensamento seiscentista é o relevo dado aos afetos e a maneira inovadora como são tratados: inscritos na natureza humana, os afetos são alçados à compreensão; compreendidos, eles são descritos em suas múltiplas formas e relações ao constituir uma vida afetiva; vívidos, estão sujeitos ao poder absoluto da mente humana para controlá-los ou à potência da mente para moderá-los. A partir disso, também a reflexão política ganha outros contornos, dentro dos quais se destaca a consideração do medo e da esperança, do desespero e da segurança, conceitos que possibilitaram a filósofos tão diversos entender a condução do governo, a relação com o povo e a própria formação do Estado. Foi justamente a esse cruzamento entre afetos e política, cujas ressonâncias contemporâneas são notórias, que se dedicou a *Jornada Afetividade e Política no século XVII*, realizada na plataforma virtual do Departamento de Filosofia da USP em setembro de 2020, com organização do professor Luís César Oliva e de Gabriel Frizzarin de Souza, também membros da comissão editorial dos Cadernos Espinosanos. O presente número reúne os textos apresentados no evento e outros correlatos, oferecendo aos leitores e às leitoras uma ampla perspectiva sobre afetividade e política e sobre suas implicações contemporâneas, na medida em que tratam do tema nas diversas facetas do pensamento seiscentista, bem como em outros eixos que dialogam com a abordagem seiscentista do problema. É sob esse ângulo que a leitura do novo número dos Cadernos Espinosanos poderá nutrir a reflexão com artigos sobre Descartes, Hobbes e Espinosa, tanto quanto com artigos a respeito da perspectiva espinosana acerca da violência contra os indígenas, uma aproximação entre Espinosa e Walter

Benjamin no exame da teologia e da política e, ainda, uma análise, à luz do espinosismo, das implicações do neoliberalismo na seguridade social brasileira e suas mobilizações. Completa este número uma tradução do texto leibziniano *Da demonstração cartesiana da existência de Deus* por R.P. Lami.

Desejamos uma boa leitura.

*Os Editores*

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

DA SUPERSTIÇÃO AO AUTORITARISMO SEGUNDO  
A LÓGICA DAS PAIXÕES (O EXEMPLO DE ALEXANDRE  
NO PREFÁCIO DO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*)

Homero Santiago  
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
homero@usp.br

RESUMO: Tomando por mote o exemplo das viradas supersticiosas de Alexandre o Grande que Espinosa dá no prefácio do *Tratado teológico-político* (invocando Quinto Cúrcio), tentaremos mostrar que o percurso entre a propensão à superstição que acomete todos os seres humanos (fato universal) e o estabelecimento de um regime autoritário (fato particular), entendido o autoritarismo como exacerbação da autoridade e da violência política, pode ser inteiramente compreendido no interior de uma “lógica das paixões”. O principal pressuposto para isso é a tese, tomada a Marilena Chaui em sua tese de doutorado *Introdução à leitura de Espinosa*, de que uma forma política (a forma de um *imperium*) é uma individualidade e, portanto, tudo o que respeita a um indivíduo, especialmente a teoria do *conatus*, é aplicável a um Estado (*imperium*).

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, superstição, poder teológico-político, autoritarismo, afetos.

Que superstição e autoritarismo apresentem uma conexão é mais ou menos claro no âmbito da filosofia de Espinosa. Não por acaso, é no entorno das manifestações supersticiosas que mais frequentemente o filósofo faz aparecer as perseguições, a violência, o poder teológico-político. Como, porém, da primeira deriva o segundo? Noutras palavras, como uma estruturação política se constitui determinadamente a partir de uma propensão da natureza humana a abraçar a superstição? Eis uma das questões centrais tese de doutorado de Marilena Chaui (1970) que porta o título de *Introdução à leitura de Espinosa*.<sup>1</sup> Daí vamos partir.

A superstição é natural porque se enraíza em nossos afetos; precisamente naqueles que, passivos, denominam-se “paixões” e que se produzem com toda a naturalidade a partir da constituição físico-mental dos indivíduos humanos. Nesse sentido, a individualidade é o ponto de partida para compreendermos a emergência da superstição. Um corpo é sempre composto de outros corpos, e pode ser dito um indivíduo porque os seus componentes, corpos mais simples, integram uma “estrutura” (latim *fabrica*) que possui a consistência de uma “relação de composição” que, longe de manter-se inerte, também se apresenta como “relação determinada de movimentos e de repouso, decorrentes de suas relações com os corpos exteriores”. Sendo constituído de corpos em relação e estando sempre, necessariamente, em relação com outros corpos, um corpo conservar-se-á enquanto for mantida a mesma relação entre a sua “aptidão para ser afetado” por outros corpos e o seu “poder de afetá-los”; no interior desse jogo de vários níveis de relações, exerce-se incessantemente um força de perseveração que recebe o nome de *conatus* e, no caso dos corpos humanos,

1 Para uma apresentação geral dessa tese de doutorado, particularmente as circunstâncias de sua elaboração e suas conexões com outros trabalhos de Chaui, tomamos a liberdade de remeter a SANTIAGO, 2020.

possui expressão mental: “a cada instante há um estado determinado do corpo, que é representado por uma ideia atual do corpo atual na alma, e há variações nesse estado, variações também representadas na alma.” Essas representações são os afetos, os quais podem ser alegres, favorecendo a *potentia agendi* do indivíduo, ou tristes, entretendo-a. Destarte é possível estipular precisamente “de que lado da divisão” do campo afetivo situar a superstição; conforme aprendemos no prefácio do *Tratado teológico-político*, ela cinge “uma alma triste e temerosa”, um *conatus* que está separado do que “efetivamente pode”; de sorte que o indivíduo, “quanto mais pesa sobre ele a transcendência, mais ele se fecha sobre si mesmo”, pois “a alma triste é efetivamente um ‘eu’” (cf. CHAUI, 1970, pp. 142-144).

Em seu doutorado, Chaiu não leva o assunto muito além disso; embora ela própria sentisse que mais desdobramentos viriam a calhar e inclusive prometa um retorno ao tema em trabalho vindouro (cf. CHAUI, 1970, apêndice, pp. 21-22). Seja com for, encontramos um ponto de partida suficiente nessa caracterização do indivíduo como estrutura ou relação: “o corpo é um indivíduo – *fabrica*, concurso de vários indivíduos na mesma atividade causal de preservação. É uma estrutura.” (CHAUI, 1970, p. 215) Equação inequívoca e persistente a ponto de ressurgir com a mesma força na tese de livre-docência, quando retornando à questão (e assim cumprindo a sua promessa) a autora frisa, com base na demonstração do lema 4 da parte II da *Ética* (ESPINOSA, 2015), que a *forma individui consistit in unione corporum*. O indivíduo não é uma substância, assim como não o são as partes que o compõem; ele é uma “complexidade de relações”, “relação de proporcionalidade”, e seus componentes “integram um corpo complexo, determinado por proporção de movimento e repouso”; exatamente por isso lhe convém o termo “estrutura”; “o indivíduo espinosano, definido como forma, corresponde ao que hoje chamaríamos de estrutura” (CHAUI, 1976, II, nota 46, p. 88). De

nossa parte, e sem querer ir além do âmbito do doutorado, não vamos pôr reparos, sequer no vocabulário um tanto arrevesado (“alma”, “representação”); limitar-nos-emos a explicitar um único ponto em que a brevidade da apresentação realmente pode atrapalhar o entendimento (veja-se que um caso não constitui regra); trata-se menos de uma lacuna no argumento que a ausência de nó nos fios espontados. Com efeito, um leitor atento poderia perguntar: a “estrutura” de que se fala não se resume a uma estrutura física? Vale a pena nos determos na clarificação desse termo, “estrutura”, que na tese de Chauí será considerado apto a adjetivar o que a autora entende ser a particular concepção de história de Espinosa: história *estrutural* (CHAUI, 1970, p. 224-225) – fórmula que ela toma de empréstimo ao ensaio “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” de Merleau-Ponty.<sup>2</sup>

O termo “estrutura”, nas páginas do doutorado, surge primeiramente como tradução do latim *fabrica*, que Espinosa utiliza no sentido usual e consagrado por André Vesálio (*corporis humani fabrica*), com referência prioritária a uma realidade física, a infraestrutura corpórea e o seu funcionamento.<sup>3</sup> Ora, é claro que a fórmula “história estrutural”, inclusive extraída

2 Cf. MERLEAU-PONTY, 1989, pp. 152-153: “Que nome dar a este meio onde uma forma, prenhe de contingência, abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade do instituído? Que nome, senão o de *história*? Sem dúvida, não a história que pretenderia compor todo o campo humano com acontecimentos situados e datados no tempo serial e com decisões instantâneas, mas a história que bem sabe que o mito, o tempo legendário obcecaram sempre, sob outras formas, os empreendimentos humanos que esquadrinham além ou aquém dos acontecimentos parcelados, história que se chama, justamente *história estrutural*.” Os itálicos não são nossos nem de Merleau-Ponty, mas de Chauí quando cita e analisa a passagem em CHAUI, 2002, p. 255 (texto originalmente escrito em 1976).

3 Por exemplo, ESPINOSA, 2015, IV, prop. 59, escólio, p. 471: “a ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima para baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura (*fabricâ*) do corpo humano”.

de um autor que repetidamente criticou a naturalização do conceito de estrutura, exige bem mais do que esse sentido restrito que beira o trivial. Chauí não pode aí estacionar, muito menos ela que desde as primeiras páginas de seu mestrado elogiara Merleau-Ponty por, mediante a noção de estrutura ou forma, abandonar a alternativa clássica de “existência como coisa” e “existência como consciência” (por exemplo CHAUI, 1967, pp. 3, 67). De fato, é suficiente atentarmos para os usos da palavra “estrutura” na tese de doutorado para perceber que não é o caso de uma significação restrita. Por exemplo, ao analisar a autora a teoria espinosana da definição e afirmar que uma definição dá a “essência da coisa”, isto é, “sua estrutura imanente”; ou ainda quando, tratando de assunto semelhante, ela menciona a “estrutura interna (*fabrica*)” de uma coisa (CHAUI, 1970, pp. 30, 214). Nessas ocorrências, nitidamente, o termo “estrutura” mostra-se irreduzível a um sentido puramente físico, ainda que isso não implique, inversamente, que uma estrutura seja algo exclusivamente mental; importa não esquecer as palavras há pouco aduzidas: o que se passa no corpo é representado por uma ideia atual na alma, ou melhor, na mente.

Um corpo tem uma estrutura, e não há problema em concebê-la sob um aspecto físico, contanto fique bem entendido tratar-se de um complexo de relações dinâmico, ora favorecido ora debilitado de acordo com as relações internas e externas; de maneira que a cada momento, variegadamente, dá-se um “estado determinado do corpo”. Esse estado é, também a cada vez, “representado por uma ideia atual” na mente, assim como também se representam as “variações” desse estado determinado para um outro igualmente determinado. É nessa medida que devemos falar não só em *uma* representação de *um* estado ou de *uma* variação de estado, mas da representação ou expressão mental da própria estrutura ou forma do corpo *em sua totalidade*, seus estados e variações, isto é, a própria relação, *ratio* ou

proporção. Quer dizer, a rigor, o uso de “estrutura” na tese bem como o de “forma”, apesar de pouco esclarecido, até para fazer sentido quando é dito que uma definição dá a “estrutura imanente” ou “interna” de uma coisa, não se pode restringir nem ao aspecto somente físico nem ao somente mental. E mais, é irreduzível tanto ao exterior (o mundo circundante) quanto ao interior (a consciência). A compreensão da imanência da estrutura (“estrutura imanente”, recordemos o que afirma a autora) exige superar a distinção entre a extensão e o pensamento, o naturalismo e o psicologismo, o exterior e o interior – a estrutura remete antes a um ponto de intersecção, ou talvez melhor, a um aquém em que essas alternativas ainda não se cristalizaram em separado. Mas tampouco se deve compreender o termo como designação de um tipo de lei a coordenar as relações entre esses âmbitos. Numa expressiva crítica merleau-pontyana à coisificação da estrutura, retomada por Chauí no mestrado, descarta-se essa possibilidade interpretativa. Como não é substância ou coisa (nem mental nem física), a estrutura tampouco é lei; antes, ela é “intersecção de muitas relações”, ou a “fisionomia de um ser” que preserva as suas “várias dimensões”, ou ainda, como se diz tendo em vista a antropologia, “a estrutura não é aquilo que explica as leis de funcionamento da sociedade, mas é *este funcionamento mesmo*” (CHAUI, 1967, p. 100; grifos nossos). No caso de Espinosa, tal funcionar pode ser lido sob a ideia de “curso de vários indivíduos na mesma atividade causal de preservação”, que como há pouco vimos é precisamente o que leva Chauí a falar em “estrutura”.

Feita essa explanação, reatemos com aquele ponto que ficou em suspenso e no qual se condensava um “eu” entristecido. A partir dali se delinea, com esse eu e suas inevitáveis ilusões (a livre vontade, a ação guiada por fins, etc.), um campo que culmina na emergência da superstição, que “é logicamente deduzida do conflito entre o medo e a esperança”, tão

logo aquele predomine sobre esta, e “psicologicamente” a alma temerosa fique para cá e para lá em “estado de ansiedade e de angústia permanentes”. Por fim, “a alma supersticiosa toma o caminho da síntese” e a superstição passa a produzir os seus efeitos, os quais serão analisados no doutorado, conforme o que ela denomina uma “linha descendente”: imagem invertida de Deus e da natureza, expressividade do signo, exacerbação da autoridade (cf. CHAUI, 1970, pp. 153-154). Obviamente, guiados por nossa questão, a ênfase aqui recairá sobre o último efeito, tangenciando os demais somente quando necessário ao entendimento do processo de gênese de um poder exacerbado, isto é, do autoritarismo. Baldeemo-nos logo ao tema do Estado, pois. Na medida em que é ele um indivíduo, “a lei do conatus deve regê-lo sem exceções”, ou seja, o quanto acabamos de ver (cf. CHAUI, 1970, p. 205; também p. 215: “O Estado é um indivíduo. A ele se pode, portanto, aplicar tudo o que foi dito sobre o conatus individual”).

Espinosa, começemos do começo, isto é, pela gênese da coisa. Nessa direção, descobrimos um raciocínio inteiramente análogo a outro de que Chaui lança mão ao analisar o prefácio do *Tratado teológico-político*. Espinosa afirma ali que, se os homens pudessem tudo decidir com segurança, nunca seriam vítimas de superstição; no entanto, isso é impossível, e a existência factual da superstição o demonstra (cf. CHAUI, 1970, pp. 133-134). Analogamente, argumenta Chaui na altura das páginas sobre que aqui nos debruçamos, “se os homens nascessem livres viveriam conforme à razão e o mundo civil não veria a luz” (CHAUI, 1970, p. 193); entretanto, vê de pronto quem abre os olhos, Estados há aos montes; ou para nem chegar a tanto, constata-se facilmente, com o *Tratado político*, que por toda parte os homens, “bárbaros ou cultos”, vivem em “estado civil”. Logo, tão irreal quanto a imunidade à superstição é o nascimento em liberdade (ESPINOSA, 2009, I, §7, p. 10); trata-se de uma mesma impossibilidade impli-

cada na “condição comum dos homens”, isto é, em nossa natureza. Por isso concluir que, tão naturalmente quanto a superstição forma-se a partir da vida afetiva do indivíduo, “o Estado nasce do jogo das paixões inter-humanas, portanto de uma relação de forças idêntica àquela que preside as afecções do *conatus* individual.” (CHAUI, 1970, p. 193) Sua gênese se dá num campo afetivamente, ou melhor, passionalmente conflituoso que é o mesmo de que emerge a superstição, entre esperança e medo; todavia uma ressalva é necessária: se a superstição ergue-se a partir do predomínio do medo, um Estado pode instituir-se quer sob a égide do medo, quer sob a da esperança, e por isso Espinosa (cf. 2009, v, § 6, p. 45) falará em “multidão subjugada” e “multidão livre”, conforme um ou outro afeto predomine. Tomemos a brevíssima descrição desse processo que Chaui propõe inspirando-se no *Teológico-político*: “o medo e a esperança engendram o desejo de cooperação, que se transmuta na promessa de não causar danos a outrem e que, finalmente, se cristaliza na transferência do poder individual a uma soberania coletiva.” (CHAUI, 1970, p. 202). Em contraste com outros grandes nomes do pensamento político, o aspecto mais saliente desse processo espinosamente analisado, em coerência com a impossibilidade de nascermos livres, está no fato de ocorrer sem a intervenção da razão à guisa de faculdade ou potência compreensiva dos ganhos da paz e portanto a promotora do processo. Nova e crucial constatação: “A existência do Estado é a prova cabal da impotência da Razão para estabelecer imediatamente a concórdia entre os homens. É ainda prova cabal da irreduzibilidade da violência.” (CHAUI, 1970, p. 189). Contra a tradição anterior, e antecipadamente divergindo de Rousseau e Hegel (cf. CHAUI, 1970, pp. 193, 197), Espinosa entende que a política e esse fato particular que é a instituição de um poder soberano dão-se naturalmente, desde o seio da servidão, como uma solução de compromisso, uma forma de lidar, em vista do útil, no caso a segurança, com as relações de forças a que estamos submetidos; e estas, justo porque

não podem ser simplesmente ultrapassadas, permanecerão como aquilo em que e pelo que o Estado se conserva (cf. CHAUI, 1970, p. 199); obediência, força, violência sempre estarão presentes, e daí mesmo ser imprescindível à política espinosana delimitar o campo da violência.<sup>4</sup> “A relação de forças não é efeito, mas causa do Estado”, pois o pacto que o estabelece é, mais que qualquer outra coisa, “uma redistribuição historicamente determinada das forças” que segue “na direção mais útil” (CHAUI, 1970, pp. 202, 204); e o seu resultado, ao invés de produto racional, toma a forma de rearranjo passional cuja originalidade é estabelecer um patamar coletivo. “O Estado nada tem de racional”, sintetiza ainda Chaui no artigo que publica na esteira do doutorado, ele é a “forma da paixão coletiva” (CHAUI, 1971, p. 116).<sup>5</sup>

Uma vez que um *imperium* passa a existir na duração por meio dessa redistribuição de potência que produz uma nova organização ou nova estruturação, tem-se uma *ratio* que individua esse *imperium* e nos indica a sua forma, no sentido em que antes se falou de “forma do indivíduo”. A base do argumento provém da definição de coisa singular e a afirmação de que, “se vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de sorte que todos sejam a causa simultânea do mesmo efeito”, podemos reconhecer “uma mesma coisa singular” (ESPINOSA, 2015, II, def. 7, p. 127). Assim como um corpo é um composto de corpos, um Estado (um corpo social) é um indivíduo composto de indivíduos, e por isso do “corpo do Estado (*imperii corpus*)” pode até dizer-se, segundo a notória comparação, “ser conduzido como que por uma só mente (*una veluti mente*)” (ESPINOSA, 2009, III, §5, p.

4 Cf. CHAUI, 1970, p. 190: “O *Tratado político* e o *Tratado teológico-político* foram escritos para delimitar o campo possível da violência, e não para negá-la. Nem sátira, nem utopia. Política.”

5 Recorde-se o *Tratado político*: uma multidão se põe de acordo, não pela razão, mas “por algum afeto comum” (ESPINOSA, 2009, VI, §1, p. 47).

27).<sup>6</sup> Mediante essas determinações podemos entender com precisão o que Chaui identifica como os dois centros a partir de que se desenvolve a filosofia política espinosana: a *história* e a *ciência política*. A análise histórica implicará “a apreensão e a dedução das paixões do indivíduo social”; a da ciência, por sua vez, constituirá “uma tipologia, fundada em noções comuns, como a ética pode apresentar um modelo da natureza humana” – sem embargo das diferenças, “a cientificidade” das duas abordagens, adverte Chaui, “é a mesma” (CHAUI, 1970, p. 204; ver também p. 205). Cada *imperium* possui uma proporcionalidade determinada no que se refere à distribuição do poder em seu interior, e por isso dizemos que cada um possui uma forma determinada; é o que permite uma investigação como a do *Tratado político*, orientada pelo estudo e cotejo dessas formas com referência ao que elas possuem de comum, já que, assim como há noções comuns entre os corpos individuais, deve havê-las entre os corpos sociais. Ao lado disso, dá-se uma investigação que aborda essas mesmas formas na duração e, inversamente à pesquisa tipológica que foca o comum e a constituição de exemplares (no sentido em que se fala em *exemplar* da natureza humana), forceja na direção da particularidade e dos desdobramentos de cada forma em sua existência, quer dizer, busca compreender como ela se esforça para durar, equilibrar-se e manter a sua relação característica, a estrutura que ela é, no interior dos desafios que inevitavelmente, a cada momento, apresentam-se; para uma forma social, nesse sentido, a história é o cortejo dos enfrentamentos singulares em que o *imperium*, singularmente, empenha-se e nos quais se decidem

6 As dificuldades de tradução do termo *imperium* são notórias e não insistiremos nisso; é suficiente observar que Chaui, em seu doutorado, o traduz sistematicamente por “Estado”. No caso das citações, isso traz vantagem da univocidade; nos comentários, por outro lado, certa dificuldade surge quando o leitor sente que mais do que a amplitude espinosana do *imperium* está em questão um Estado no sentido estrito nosso. Seja como for, somos obrigados a trabalhar com a ambiguidade.

as transformações dessa forma política e, em última instância, a sua sorte, perseverar ou perecer. Eis o que nos dá o teor próprio da história na teoria política espinosana. “Explicitação da passagem de uma forma de estado para outra” (CHAUI, 1970, p. 205). Nem queda nem teodiceia, “mas sucessão de desequilíbrios sociais que se engendram uns aos outros, com a mesma necessidade com que os desequilíbrios passionais causam-se uns aos outros. A História são as paixões do corpo social.” (CHAUI, 1970, p. 193; ver também p. 219) “A duração é a história das batalhas que a individualidade trava para sobreviver; é a história dos equilíbrios e desequilíbrios sucessivos entre ela e o exterior que a rodeia e invade.” (CHAUI, 1970, p. 215)

Tendo em conta essa caracterização, é possível investigar o ponto de emergência da superstição no interior da história. Para um Estado, nascer do mesmo manancial de que provém a superstição não tem por consequência necessária, como se a natureza assim predeterminasse, dobrar-se à superstição; tal como os humanos têm propensão a abraçá-la, mas nem todos são supersticiosos. Cada ser humano devém ou não supersticioso determinadamente, cada Estado o devém ou não também determinadamente. Então, por que um Estado abraça a superstição, ou antes, deixa-se por ela dominar? A explicação, embora não seja simples, tampouco é impossível, já que a sua complexidade deriva menos de um mistério das razões que da multidão de circunstâncias e variáveis. De certo ponto de vista, justamente porque nascido desde a condição humana de combate entre medo e esperança, a um Estado cabe agir, dependendo de seu grau de perfeição, sobre essa condição, reconfigurando-a. A marca maior desse campo afetivo originário é, conforme o *Tratado teológico-político*, a *flutuação*. Sem jamais saber ao certo o que fazer, buscamos sinais aptos a nos fornecer alguma estabilidade e segurança relativamente aos eventos e à maneira de com eles lidar. Ora, a instituição estatal pode repetir esse esforço em prol da segurança (não

por acaso um de seus fins) efetuando ações que, se não chegamos a extirpar de uma vez por todas a impiedosa flutuação, ao menos consigamos, quanto possível, moderá-la. O Estado pode ser fonte de “estabilidade contra *fluctuatio*” (CHAUI, 1970, p. 202), dando mostra da grande utilidade de sua instauração, a qual pode ser descrita com estas palavras precisas de Alexandre Matheron: dá-se a passagem de “uma interdependência flutuante a uma interdependência consolidada” (*Individu et communauté chez Spinoza*, p. 327, apud CHAUI, 1970, p. 203). Em suma, não somente não constitui destino de um Estado cair na superstição como, inversamente, ele é capaz, por sua própria natureza, de fornecer guarida contra ela. Acontece que tampouco essa prevenção antissupersticiosa é um destino, e há efetivamente Estados que se tornam supersticiosos e alfin autoritários, no louco afã de pretender, em vez de estabilizar, suprimir a flutuação em que ele mesmo, corpo individual numa sucessão de paixões, está inevitavelmente inserido.

A fim de perscrutar esses desdobramentos, desçamos uma vez mais ao nível do indivíduo humano, tendo sempre em mente que tudo quanto descobrirmos a seu respeito valerá, com os devidos ajustes, para o Estado. No prefácio do *Teológico-político* lemos o bosquejo de como se pode dar a gênese da superstição a partir de um infeliz ensaio de estabilização da flutuação que abate um indivíduo singular. No caso, Alexandre o Grande. Conta-nos Espinosa, apoiando-se em Quinto Cúrcio, que às portas da cidade de Susa tornou-se supersticioso Alexandre quando “pela primeira vez (*primum*)” temeu a fortuna e “começou (*cepit*)” e recorrer às adivinhações; vencida a batalha e derrotado Dario, ele “deixou de consultar (*consulere desiiit*)” os adivinhos; “até que, mais uma vez aterrado pela adversidade do momento (*donec iterum temporis iniquitate territus*)”, sentindo-se abandonado, atacado e imobilizado – cita-se Quinto Cúrcio – “voltou-se de novo (*rursus... revolutus*) à superstição, logro dos mentes humanas”, e mandou Aristandro,

adivinho e conselheiro que merecia a sua “credulidade”, “explorar por meio de sacrifícios o acontecer das coisas (*eventum rerum*)” (ESPINOSA, 2004, p. 126). Os marcadores temporais que destacamos nessa breve narrativa põem a claro o seguinte: tal como constituído por natureza, Alexandre não era mais supersticioso do que macedônio, príncipe, discípulo de Aristóteles, general e rei; a superstição se estabelece porque é abraçada num determinado momento, quando ele está metido numa configuração particular de circunstâncias que produz determinadamente temor e terror, sentimento de abandono e inquietação com o futuro. Por que a superstição é então abraçada? Pela mesma razão por que, foi dito em regra geral, ela nasce da flutuação: é uma tentativa de estabilização e, portanto, abrandamento da insegurança que atormenta o indivíduo, por meio da pretensa descoberta daquilo que a fortuna lhe reserva; ansiamos conhecê-la com antecedência, a fortuna, no fito de estarmos preparados para a ocasião em que ela nos acercar. Um desejo de providência que só se realiza quando a consideração, deixando de lado o presente, volta-se para o fundo mesmo do acontecer das coisas futuras (note-se: em vez de *natura rerum*, interessa o *eventus rerum*); todavia, não podendo ser isso feito diretamente, ao menos no caso de Alexandre e das pessoas comuns, é necessário o recurso a certos poderes extraordinários de previsão que nos parecem dignos de crédito. A coisa é tão banal quanto a ação empreendida por alguém que, às voltas com o futuro de suas economias, consulta um especialista em investimentos; no fundo, o mesmo desejo de providência por meio da previsão abalizada. Já é o suficiente para a superstição instalar-se, porque seus pressupostos são postos, destacadamente três que são para nós de maior importância. Primeiramente, a ideia de que o fundo dos acontecimentos futuros é *consultável*, pressuposto que imbrica imediatamente com outro, que é a *predeterminação* desse fundo; se se presume que a consulta pode alcançar a verdade do desenrolar dos fatos é porque também se presume que eles já estão determinados. A fortuna,

assim, em vez daquela jovem volúvel que podia ser agarrada e submetida, como queria Maquiavel, torna-se então uma senhora fria e cruel saída das páginas de Sacher-Masoch, e que previamente tudo determinou para nós, num infernal tintim-por-tintim de cláusulas pétreas. O resultado final é que ela, a fortuna, torna-se fado, ou então – ao sabor da confissão religiosa do interessado – providência divina. Qualquer um que vivencie, como Alexandre, a predeterminação do *eventus rerum*, prepara *imaginativamente* o destino ou a providência a que *realmente* se submeterá, na medida em que o guiar-se por uma crença estabiliza essa crença como crença *efetiva*, nos dois sentidos da palavra: real e produtora de efeitos – como nos explica Chaui em sua tese, ao explicar por que Espinosa recusa o tradicional argumento de que a superstição nasceria de um conhecimento confuso de Deus; pelo contrário, “é a superstição que, vivendo a transcendência dos acontecimentos, fabrica a Providência Divina” (CHAUI, 1970, p. 136); por conseguinte ela é causa, e não efeito, do erro.

A posição de um terceiro pressuposto da configuração específica em que se mete Alexandre decorre do próprio ato de consulta e do lugar que fica assim reservado ao adivinho consultado. Uma vez posto que o fundo do fazer-se do real é predeterminado e consultável, o resultado da consulta nos chega sob a forma de signos que requerem, para sua leitura, uma *especialização*. Continuando a ilustração proposta há pouco, suponhamos que eu lançasse agora na lupinha localizada no canto superior direito de meu computador a pergunta “onde devo aplicar meu dinheiro este mês?”. O retorno seria um conjunto de informações sob a forma de signos linguísticos. O problema é que normalmente as pessoas comuns não conseguem entender as siglas, as regras, os mecanismos em jogo, as inúmeras variáveis que devem ser consideradas para um bom investimento; por isso existem os consultores financeiros, que acreditamos (e tal credulidade é fundamental)

possuir um saber particular que os habilita a ler e interpretar corretamente esses signos cujo sentido nos fogem ainda que dominemos a linguagem ordinária. Noutras palavras, o recurso ao especialista, no caso de Alexandre a Aristandro, além de pressupor que o fundo dos acontecimentos é predeterminado e consultável, pressupõe ainda que esse fundo não é imediatamente translúcido às pessoas comuns; por isso é mister a intervenção de um *especialista* que faça a mediação, recebendo ele os signos e interpretando-os para o nosso uso. Aqui, de novo, temos de recorrer a um esclarecimento de Chauí. Em seu doutorado, ela afirma, de maneira geral, que o trabalho crítico espinosano, debruçando-se sobre o livro bíblico, pressupõe uma “região semiológica” para seus personagens e uma “região hermenêutica” para seus leitores (CHAUI, 1970, p. 177); assim é porque a isso obriga a superstição, que de um ponto de vista espinosano seria caução do império da *divinatio* e do interminável comentário de textos que guardariam a verdade última das coisas. Sob o regime supersticioso, ao mesmo tempo em que se vivencia a transcendência dos acontecimentos, a religião torna-se tal que ela “vive por e numa relação com os sinais”, os quais recebemos, seja de Deus, seja de um fundo predeterminado qualquer; sinais porém que, reiteremos, não são nem imediatamente acessíveis nem imediatamente claros; e daí uma importantíssima conclusão: “um domínio de competência aparece, e com ele a casta dos intérpretes competentes: sacerdotes-teólogos” (CHAUI, 1970, p. 176; o mesmo em CHAUI, 1971, p. 114) – e doravante estará sempre à espreita o risco de a vida política recair sob a dependência desse grupo que detém a especialidade de decodificar os signos obscuros do *eventus rerum*.

No exemplo de Alexandre, a superstição instala-se com a posição dos pressupostos mencionados, ou seja, quando se fixa a crença num destino ou providência transcendente e a relação com os sinais emitidos por esse destino ou providência é mediada por intérpretes dotados de competên-

cia para tanto. Frisemos: a superstição aparece *quando* isso é posto e age *enquanto* assim está posto. Cabe não perder de vista que a configuração não é permanente; pelo contrário, é tão instável quanto flutuante é a situação do próprio supersticioso: Alexandre jamais temera, não consultara ninguém; amedronta-se, consulta Aristandro; vence uma batalha, esquece Aristandro; vê-se abandonado, volta a procurar Aristandro, e nessa alternância poderia seguir até o fim da vida. Não somente a superstição nasce da instabilidade como é ela própria, à guisa de propensão natural, instável no que se refere a sua efetivação, estando sempre na dependência de uma combinação de circunstâncias. É nesse ponto que devemos subir à baila a questão crucial que dá sentido a tudo, uma *questão de poder*. Representemo-nos Alexandre em consulta a Aristandro. Este relata o que está por acontecer, e o rei age conforme lhe é sugerido. Decerto que Aristandro está, nessa situação, investido de um poder, o poder de influenciar Alexandre. Mas um poder efêmero, já que não é a todo momento que Alexandre está temeroso e conseqüentemente consulta Aristandro; este, por seu turno, nos intervalos entre as requisições de seus préstimos talvez viva, se não acantonado, pelo menos sob o medo cruel de que sua posição apequene até a extinção; para ele, é sempre bom que o ciclo recomece, que os pressupostos se reponham. Não precisamos reconhecer no adivinho ou intérprete religioso um sujeito pérfido e ardiloso pronto a dar o bote no detentor do poder secular; assim como teme quem o consulta em busca de apaziguamento, ele igualmente teme a perda de seu poder conforme as variações afetivas daquele que lhe transmite o poder. Daí pode sobrevir com naturalidade a questão: não haveria como dar estabilidade aos ciclos momentâneos e destarte firmar o poder que neles e por eles se engendra? Por assim perguntar, como distender no tempo a instabilidade afetiva e o predomínio do medo em Alexandre? Como estabilizar a superstição? Aristandro sozinho, até onde se sabe, não chegou a tanto; mas deixando para trás os limites do indivíduo e alçando a

imaginação, não é absurdo pensar que a elaboração de uma doutrina supersticiosa, um corpo de saber teológico e de instituições teológicas, funcionaria como um mecanismo eficaz para produzir essa estabilidade.<sup>7</sup> Em suma, a superstição (como relação determinada com um destino e com signos) secreta naturalmente um poder que depende da acreditada competência de seu oficiante, e é a presumir que este em algum momento disso se dará conta e, não menos naturalmente, pretenderá manter esse poder, guardando só para si a competência e multiplicando as situações em que ela seja requisitada. Voltemos ao doutorado de Chauí: “A casta sacerdotal sabe que a conservação de seu poder depende do caráter incontestável de sua autoridade, portanto, somente conservando na ignorância a massa, manter-se-á incólume na dominação. Intérprete e oficiante, a casta sacerdotal transforma a religião em culto dela própria.” (CHAUI, 1970, p. 176) Vislumbra-se aí o nexó inextricável entre *saber* e *poder*, conforme adiantado pela ideia de um domínio da competência e de intérpretes competentes.<sup>8</sup>

7 Permitamo-nos, uma só vez, sair de nosso recorte temporal (as décadas de 70 e 80) e convocar um texto mais tardio que sintetiza como nenhum outro o assunto: “A casta religiosa, visando a manter o domínio sobre a alma supersticiosa, precisa estabilizar nossos medos e esperanças e impedir que mudem ou flutuem. Ela o faz codificando as revelações divinas, estabelecendo leis, regras, mandamentos fixos que teriam sido ordenados eternamente por Deus, punindo com a morte e a tortura os transgressores e estabelecendo para a sustentação de seu poderio, um aparato militar e político que opera por meio do terror, amedrontando os transgressores com ameaças de castigos e adulando o servilismo dos obedientes com promessas de recompensas.” (CHAUI, 1995, p. 35)

8 Quem conhece a centralidade do conceito de “ideologia da competência” nos textos de Chauí entre o final dos anos 70 e os anos 80 não se pode furtar de ter a atenção despertada por essas explicações que, afinal, antecipam algo do nervo daquele conceito. O nexó entre tais formulações elaboradas a partir do problema do teológico-política em Espinosa e a análise do feitio predominante da ideologia contemporânea (a ideologia da competência) é um tema que pretendemos desenvolver futuramente.

A questão de poder, como dito, articula as peças em jogo e nos devolve ao problema da relação entre Estado e autoritarismo. Pelo exemplo de Alexandre, examinamos, como num microscópio e ainda em formação, dois dos três grandes efeitos que Chaui assinala à superstição no correr de sua análise “descendente”: no plano ontológico, a inversão do real aflora com a suposição de um destino ou providência, o que nos deixa a um passo do finalismo; no plano do conhecimento, aparece a ideia de que os sinais são portadores de um saber que, adequadamente consultado, revela os rumos desse destino. Na junção desses dois efeitos, acompanhamos a produção determinada de duas imagens fundamentais: a do predeterminador (*natura rector*, diz o apêndice da *Ética* I, e Chaui falará na livre-docência, com insistência, em *societatis rector*) e a do intérprete competente; abre-se assim o caminho para o terceiro efeito, que é o autoritarismo, isto é, a “exacerbação da autoridade”; um efeito eminentemente prático que decorre de um efeito eminentemente teórico (a inversão do real) graças ao meio de campo de um efeito cognitivo (a expressividade dos signos).

No entrecho que desdobramos, estão Alexandre, o político, e Aristandro, o sacerdote. A interrogação é: trasladados para a história – o campo “das batalhas que a individualidade trava para sobreviver”, como visto acima – não poderiam ambos emblemar os seus respectivos grupos de pertencimento? Há um governante ou uma classe política que detém o poder e precisa dar conta da instabilidade proveniente dos sucessivos equilíbrios e desequilíbrios, das adversidades que a fortuna pode lançar sobre o seu poder, especialmente se o indivíduo está à frente de uma instituição estatal; de outro lado, há uma classe sacerdotal que, por uma série de razões, angariou um poder que igualmente está na dependência das circunstâncias e, portanto, da fortuna. Por que não se reunirem e prestar auxílio mútuo? O enlace pode ser de conveniência, pode ser datado ou retrocedido à origem

dos tempos, pouco importa, a lógica determinante é a mesma. A força do arranjo (germe de toda formação teológico-política) está na trivial constatação de que a união faz a força,<sup>9</sup> a mesma aliás que preside a instituição de um *imperium* e que exige, ao invés da intervenção da razão, somente um naturalíssimo impulso à busca do útil. Estabelece-se e consagra-se um circuito em *feedback* que, não obstante um ou outro contratempo, é vantajoso para os dois partidos na medida em que um dá ao outro o que lhe falta: à autoridade política, os sacerdotes dão fundamento religioso; à classe sacerdotal, os governantes asseguram a cobertura da lei e da força.<sup>10</sup> Mas nem tudo são flores. Encarada essa união de uma perspectiva que não a das partes contratantes, o efeito é um atroz desequilíbrio naquela referida “redistribuição historicamente determinada das forças” que institui na duração um *imperium* comum. Vejamos a coisa pelo ângulo do Estado, que é o que aqui interessa.<sup>11</sup> Quando o aparato teológico (doutrinas e institui-

9 “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho” (ESPINOSA, 2009, II, § 13, p. 18).

10 Cf. CHAUI, 1970, pp. 133, 220: “A superstição permite dominar os homens conservando-lhes o medo, adulando-os com recompensas, punindo-os com castigos. Sem ela a autoridade não existiria. (...) O clero e a realeza. Esta recebe daquela um fundamento religioso para uma autoridade política, aquela, uma cobertura legal para sua tirania ideológica.” “Ao nível das instituições políticas, a superstição leva ao poder a casta sacerdotal, que encontra no tirano seu porta-voz. A tirania exige a manutenção do terror na massa – sedimenta, assim, o poderio clerical. Este, por sua vez, alimenta a superstição. *Feedback*.”

11 Claro que, como nos matrimônios, nem sempre impera a perfeita harmonia, justo porque há dois lados e muito pode mudar quando passamos da perspectiva de um para a de outro. Assim, nos interessasse o ponto de vista do partido teológico e as mudanças que nele ocorrem, poderíamos por exemplo perseguir uma análise que Chauí proporá alhures: a teologia, pela união com o poder temporal, transforma-se numa “instituição social” e se consolida como “um novo poder” que vai rivalizar com aquele (cf. CHAUI, 2003, p. 93).

ções) é posto a serviço do poder político, este ganha bem mais que só um incremento de potência, já que o poder peculiar da casta sacerdotal não se mede só pelo número dos acólitos. Mais profundamente, ocorre uma reconfiguração do poder do Estado, mais ou menos aguda a depender do caso, no interior do campo social, na medida em que prepara a separação e transcendência do poder soberano relativamente a esse campo de forças em que o *imperium* pela primeira vez tomou forma. Acompanhemos e entendamos esse desfecho infeliz.

“O Estado é o corpo social, a convergência causal dos indivíduos sendo dada pelo contrato.” Para que tudo funcione, deve dar-se um compromisso equilibrado entre transcendência e imanência. Por um lado, “os cidadãos são a causa imanente do Estado, ditando à soberania o conteúdo de sua vontade”, e o próprio Estado “só existe na medida em que os cidadãos preservem o contrato, isto é, na medida em que o conteúdo da Vontade soberana provenha dos cidadãos.” Por outro lado, “o Estado, uma vez criado, assume a forma da transcendência: a vontade soberana exige a obediência por parte dos cidadãos.” Essa estruturação funciona bem quando há uma *ratio* ou proporção equilibrada, e o conteúdo da vontade soberana, mesmo que envergando o traje transcendente da lei, seja expressão dos cidadãos, que são a causa imanente do *imperium*; na democracia, por exemplo, “imanência e transcendência se equilibram” perfeitamente (cf. CHAUI, 1970, p. 215).<sup>12</sup> As coisas começam a desandar quando essa transcendência

12 Para que não fique má impressão no leitor que sempre ouviu falar que a transcendência não tem nenhum lugar no espinosismo, recordemos um comentário da livre-docência que, embora feito no contexto de uma discussão ontológica, aplica-se também ao campo da política: “na verdade, Espinosa não elimina a transcendência, mas passa a redefini-la a partir da causalidade imanente”; o que se recusa é a “imagem” teológica da transcendência, que confunde transcendência com exterioridade e eminência causais (CHAUI, 1976, I, p. 30). Igualmente, no campo da política, pode-se conceber uma

por assim dizer *funcional* do poder confunde-se com a transcendência religiosa: é como se esta se objetivasse ao passo que aquela mudasse de essência. Não mais teremos a transcendência do direito comum cuja marca é a irredutibilidade à vontade de um indivíduo, mas a exercida por um ente que, como se fosse um *kosmotheoros* (no sentido mesmo em que Merleau-Ponty adora usar o termo), pretendesse desligar-se do corpo social, sobrevoá-lo e no limite, incorporando-se em separado, dele apossar-se. Se este corpo é balofo ou esguio, tanto faz;<sup>13</sup> a transcendência teologicamente determinada não recai no tamanho do Estado, incrusta-se na essência ou na pretensa essência do poder exercido, na medida em que, separando-o do social, faz dele um destino inapelável, uma autoridade inquestionável, ávida em sair da história para entrar na vida tranquila das soberanias sempiternas imunes às vicissitudes – e quando não for assim, os meios violentos (tornados justos no sentido em que se fala de “guerra justa”) estão aí para ser usados. A desproporção tirânica ou autoritária é isto: acúmulo de poder, requalificação desse poder, recurso à violência – o autoritarismo! C.Q.D.

Como transformar essa forma ou estrutura política? A superstição é elemento de poder e preservação do poder; ela gera o desequilíbrio e o mantém, dele alimentando-se; por isso é a forma política autoritária tão sólida e os regimes que a assumem às vezes chegam a reputar-se indestrutíveis e quase eternos (o Reich de mil anos! a Revolução de 64 que, assim pregava o AI-5, foi, é e continuará!). A análise ajuda bastante a compreensão, só que noutra mão faz o problema – que, afinal, era aquele que concentrava os esforços de Chaui em sua tese de doutorado – surgir ainda mais

transcendência do poder soberano sem que se o conceba superior ou exterior ao social.

13 Assim, se a ditadura militar brasileira agigantou economicamente o Estado ao passo que a ditadura de Pinochet constituiu o primeiro laboratório do neoliberalismo, ambas exerceram um poder igualmente autoritário.

intrincado. Que fazer? Difícil responder. Mas ao menos a questão parece estar bem colocada, podendo ser investigada no interior da *lógica* própria de uma história estrutural que entende o autoritarismo como uma forma ou estrutura política. “O acúmulo do poder”, ou seja, o próprio autoritarismo, “explica-se não pela vontade, mas pela *lógica das paixões*” (CHAUI, 1970, p. 205; grifo nosso).

FROM SUPERSTITION TO AUTHORITARIANISM  
ACCORDING TO THE LOGIC OF THE PASSIONS  
(THE EXAMPLE OF ALEXANDER IN THE PREFACE TO  
*THEOLOGICO-POLITICAL TREATISE*)

ABSTRACT: Based on cases of superstition performed by Alexander the Great, which Spinoza analyses in the preface to *Theologico-political Treatise*, we will try to show that the path between the propensity to superstition that affects all human beings (a universal fact) and the establishment of an authoritarian government (a particular fact) can be fully understood within a “logic of the passions”. We will understand authoritarianism as the exacerbation of authority and political violence. For this, our main assumption is the thesis, taken from the Marilena Chaui’s PhD, *Introduction to the reading of Spinoza*, that a political form (the form of an *imperium*) is an individuality and, therefore, everything that respects an individual being, especially the theory of *conatus*, is applicable to a state (*imperium*).

KEYWORDS: Spinoza, superstition, theological-political power, authoritarianism, affects.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. (1967). *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFCL-USP.

\_\_\_\_\_. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

\_\_\_\_\_. (1971). “A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de introdução”. *Discurso*, São Paulo: n. 2.

\_\_\_\_\_. (1976). *A nervura do real. Espinosa e a questão da Liberdade*. Tese de livre-docência. São Paulo: FFLCH-USP, 2 vol.

- \_\_\_\_\_. (1995). *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.
- \_\_\_\_\_. (2002). “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”. In: *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2003). “A instituição do campo político” (1ª publicação: 1989). In: *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras.
- ESPINOSA, B. (2004) *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- MERLEAU-PONTY, M. (1989). “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”. Tradução de Marilena Chaui. In: *Merleau-Ponty*. Col. Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural.
- santiago, h. (2020). “Introdução a uma leitura de Espinosa”, In: *Discurso (usp)*, São Paulo, vol. 50, no 1; disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/171581>

## ASPECTOS DA AÇÃO VOLUNTÁRIA EM HOBBS<sup>1</sup>

Celi Hirata  
Professora, Universidade Federal de São Carlos,  
São Carlos, Brasil  
celi\_hirata@yahoo.com

RESUMO: Hobbes concede uma importância inédita à ação voluntária, na medida em que defende que a origem de toda obrigação é um ato voluntário daquele que se obriga, uma vez que todos são naturalmente livres e iguais e não há obrigações naturais. Por um lado, Hobbes desloca a discussão sobre a voluntariedade das ações e alarga a concepção do que pode ser considerado uma ação voluntária em relação à tradição que remonta a Aristóteles, sendo que, para ele, uma ação praticada por medo é tão voluntária quanto uma outra realizada por algum desejo. Por outro, o autor limita as ações voluntárias àquelas ações que visam ao bem do agente. Trata-se de uma impossibilidade: ninguém age senão em vista de seu próprio bem. Neste artigo pretendo explorar esses aspectos da teoria da ação voluntária em Hobbes e indicar como esses posicionamentos se acentuam no *Leviatã*.

PALAVRAS- CHAVE: Ação voluntária, liberdade, obrigação, direitos de resistência, *Leviatã*.

1 Este artigo foi originalmente apresentado como comunicação na *Jornada Política e Afetividade no século XVII*, sediada no Departamento de Filosofia da USP. Gostaria de agradecer ao Prof. Alberto Barros pelos preciosos apontamentos no debate que se seguiu à apresentação, pois foram cruciais para o desenvolvimento do artigo, em especial a última parte, na qual procuro responder parcialmente às suas questões.

Talvez não seja exagero dizer que, em certo sentido, Hobbes concede importância e peso inéditos até então para o arbítrio e a ação voluntária humana, em especial em seu *Leviatã. Importância inédita* porque, para Hobbes, não há nenhuma *obrigação natural* de algum ser humano em relação aos outros, mas toda obrigação fundamenta-se numa ação voluntária daquele que se obriga. Na medida em que todos são naturalmente iguais e livres, que todos são dotados de direito a todas as coisas e que o direito, para Hobbes, não é senão a ausência de obrigação<sup>2</sup>, não há nada na natureza das coisas que fundamente a obrigação de uns em relação aos outros e, assim, ninguém possui qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos.<sup>3</sup> Quer dizer, na ausência de um fundamento natural, todas as relações de obrigação, para serem válidas, devem ser justificadas por um ato voluntário de quem se obriga, ato que muitas vezes é o mero *consentimento*. Isso vale para todas as obrigações que os homens estabelecem entre si, incluindo também as relações *políticas*.

Como no restante dos casos, a obrigação de cada um dos súditos com o soberano não tem nenhum fundamento natural, mas extrai sua validade exclusivamente do consentimento voluntário daqueles que se obrigam. A instauração da ordem civil não é uma consequência natural da essência dos homens, de uma essência política inscrita em suas naturezas (Cf. HOBBS, 2002, cap. 1, §2, pp. 25-28), mas sim de um grande artifício, cuja legitimidade fundamenta-se na decisão e arbítrio dos indivíduos. E é

2 HOBBS, 2010, cap. 14, §1, pp. 69-70; HOBBS, 2002, cap. 1, §7 e §9, pp. 31-33; HOBBS, 2014, cap. 14, pp. 112-113.

3 “Ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum dos seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres” (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 185); Cf. também HOBBS, 2002, cap. 7, §3, p. 137: “[...] Toda obrigação deriva de contrato”.

a partir dessa instituição que serão estabelecidos os parâmetros do *bem* e do *mal*, assim como do *justo* e do *injusto*, que, para Hobbes, não consistem em valores absolutos e independentes do homem, mas são, fora da ordem política, *relativos*<sup>4</sup> e, com a instituição desta, medidos a partir das *leis civis*.<sup>5</sup>

Uma vez que o fundamento das obrigações reside no ato voluntário das partes e em nada mais, tudo que pode ser objeto de deliberação e decisão pode ser objeto de um acordo — na ausência, é claro, de outras obrigações adquiridas anteriormente que o impeçam. Tudo que seja considerado passível de ser realizado pode ser licitamente objeto de troca e de acordo, se as partes assim quiserem, sendo que os termos da troca são também inteiramente estabelecidos pelos árbitrios dos contratantes: negando as definições tradicionais de justiça comutativa e distributiva que remontam a Aristóteles (a primeira residindo na igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato e a segunda, na distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual (ARISTÓTELES, 1979, livro v, cap. 3 e 4, 1131a10-1132b20, pp. 124-127), Hobbes defende que o valor justo não é algo determinado matematicamente e que obedece a uma determinada proporção, mas é aquele acordado pelas partes, isto é, definido por seus apetites, não sendo injustiça “vender mais caro do que se comprou ou dar a um homem mais do que ele

4 Cf. HOBBS, 2010, cap. 7, §3, pp. 28-29; HOBBS, 2014, cap. 6, p. 48. Embora bem e mal sejam relativos ao que agrada cada um, não existindo nenhum bem ou mal em si ou absolutos, eles têm uma dependência em relação aos corpos naturais e seus movimentos, já que dependem do prazer e do desprazer, que, por sua vez, são aparências suscitadas por movimentos que corroboram ou não a preservação do corpo. Nesse sentido, embora não haja um sumo bem, pode-se dizer que o maior dos bens para cada um é a sua própria preservação e o maior dos males, a morte, como se indicará mais adiante (cf. HOBBS, 1991, cap. 11, §6, p. 48).

5 Cf. HOBBS, 2010, cap. 29, §8, p. 183; HOBBS, 2002, cap. 14, §17, pp. 228-229; HOBBS, 2014, cap. 26, p. 226.

merece” (HOBBS, 2014, cap. 15, p. 129)<sup>6</sup>. Os valores em geral, a política, o justo e o injusto são, assim, estabelecidos pelo arbítrio humano. Na ausência de uma ordem natural, a vontade passa a ser suprema, constituindo uma ordem artificial cujos princípios e parâmetros são instituídos pelos apetites das partes.

Se Hobbes atribui uma importância inédita à ação voluntária, por um lado, por outro, isso se dá apenas *em certo sentido*, porque o filósofo opera um deslocamento no tratamento da voluntariedade das ações tal como se apresenta na tradição legada por Aristóteles: não se trata tanto de examinar o que é voluntário e o que não é em função do problema da *virtude* e do *vício*, para saber quais ações são dignas de louvor, de censura ou mesmo de piedade (ARISTÓTELES, 2008, livro III, cap. 1, 1109b30-b35, p. 59), mas sim de saber quais ações podem ser ditas voluntárias em relação a um determinado agente para poder determinar a sua *autoria* e considerar se as decorrências de uma determinada ação são válidas ou não para um determinado sujeito. Isto é, embora tanto num caso como no outro esteja em questão a *responsabilidade*, em Hobbes não se trata tanto de estabelecer a questão do mérito ou demérito, mas sim de determinar quem é que responde pela ação para, a partir disso, se extrair seus desdobramentos jurídicos.

Para determinar o que é uma ação voluntária, Hobbes estabelece um critério uno e simples, eliminando a questão dos graus de voluntariedade (e, por conseguinte, dos graus de responsabilidade) e alargando a consideração do que é voluntário em relação a uma determinada tradição. Uma vez que a vontade é, para Hobbes, o último apetite ou aversão em uma deliberação, toda ação que procede de um destes é voluntária. Isto é, para dizer se

6 Cf. também HOBBS, 2010, cap. 16, §5, p. 81; HOBBS, 2002, cap. 3, §6, p. 57.

uma ação é voluntária ou não em relação a um determinado sujeito deve-se examinar se é proveniente de sua vontade ou não, independentemente de como essa vontade é determinada e se ela é um apetite ou uma aversão, isto é, se a ação é praticada por medo ou por esperança.<sup>7</sup>

O seu comentário do caso do homem no barco que joga seus bens ao mar para salvar a embarcação numa tempestade é bem ilustrativo dessa ampliação do que pode ser considerado uma ação voluntária. Trata-se de um exemplo que é apresentado por Aristóteles no primeiro capítulo do terceiro livro de *Ética a Nicômaco*, no momento em que pretende definir o que é voluntário e involuntário, e discutir os casos nos quais essa distinção é estabelecida com mais dificuldade, a saber, nos quais as ações são praticadas mais por medo de males maiores do que pela obtenção de algo bom ou belo. Para o estagirita, o lançamento da carga ao mar é uma ação que, por um lado, pode ser considerada voluntária, na medida em que o princípio do movimento da ação está no próprio agente e que este possui conhecimento das circunstâncias, mas que é, por outro, involuntária, já que ninguém escolheria esse ato por si mesmo. Assim, trata-se, na visão de Aristóteles, de uma ação *mista*, na medida em que não é completamente voluntária sob todos os aspectos (ARISTÓTELES, 2008, livro III, cap. 1, 1110a 3-13, pp. 59-60).

Hobbes, por seu turno, afirma que tal ato é uma ação perfeitamente livre e voluntária, já que quem atira seus bens ao mar o faz por vontade própria, podendo se abster de fazê-lo se quiser.<sup>8</sup> Medo e liberdade são perfei-

7 HOBBS, 1976, cap. 30, §27 e §29, pp. 380-381; HOBBS, 2010, cap. 12, §§2-3, pp. 59-60; HOBBS, 2014, cap. 6, pp. 55-56.

8 Cf. HOBBS, 2010, cap. 3, §3, p. 60; HOBBS, 2014, cap. 21, p. 180. Nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, Hobbes e Bramhall discutem em diversos momentos esse exemplo clássico de Aristóteles, ambos concordando que se trata de uma ação perfeitamente livre. Nessa querela, Hobbes utiliza esse exemplo para afirmar a

tamente compatíveis porque o medo é a última aversão na alternância de paixões que constitui a deliberação, sendo, portanto, a vontade daquele que assim age. Por isso, a ação praticada por medo é perfeitamente voluntária.

Só se pode falar de ações involuntárias e *mistas* quando a origem do movimento não se encontra na vontade daquele que é movido, seja totalmente, como quando é empurrado por outro e cai, seja parcialmente, como no caso de alguém que é levado para a prisão, mas usa os pés voluntariamente a fim de não ser arrastado.<sup>9</sup> A classificação das ações mistas é, assim, deslocada. Trata-se não mais de considerar os móveis da ação, mas a *origem do movimento*. No caso do exemplo do lançamento dos bens ao mar, Hobbes afirma no *Anti-White* que se pode considerá-lo sob uma outra classificação bipartite que diz respeito às causas da escolha:

As causas necessárias pelas quais alguém escolhe alguma coisa de preferência a outra são duas. Uma é chamada compulsão (ou medo); a outra pode ser denominada incitamento (ou amor). Há compulsão a agir quando a razão para agir é a expectativa de um mal maior por não agir do que de bem ao agir. Há compulsão a não agir quando a razão para não agir é a expectativa de um mal maior ao fazer do que não fazer. Assim, diz-se que alguém que lança suas posses ao mar de um navio é compelido pela sua expectativa de que o navio afundará a menos que faça isso. [...] Um incitamento a agir se dá quando a razão para agir é a expectativa de um benefício maior ao agir do que de uma desvantagem ao não agir [...] (hobbes, 1976, cap. 33, pp. 407-408).<sup>10</sup>

compatibilidade da liberdade não tanto com o medo, mas sim com a necessidade (HOBBS, 1839, em especial n. 8 e n. 19).

9 HOBBS, 2010, cap. 12, §3, p. 60. “Aquele que é levado à prisão pela força tem escolha e pode deliberar se vai ser arrastado à força e levado ao chão ou se fará uso de seus pés” (HOBBS, 1839, n. 20, p. 272).

10 Em virtude da quarentena e do fechamento das bibliotecas, não pude consultar o texto latino original do *Anti-White*, mas apenas a tradução inglesa de H. W. Jones. O par

No lugar da distinção utilizada por Aristóteles entre ações mistas e voluntárias para designar, respectivamente, as ações praticadas por medo de males maiores e aquelas que são realizadas em vista de algo bom ou belo, Hobbes emprega os termos “compulsão” e “incitamento” para qualificar as causas das ações. Aqui poderia parecer que, ao empregar o termo *compulsão*, Hobbes estaria valorizando de maneira diferenciada os móveis da ação dependendo se se trata do medo de um mal maior ou da esperança de um bem, sendo que, no primeiro caso, a ação não seria voluntária. Afinal, de acordo com toda uma tradição, a compulsão elimina a voluntariedade da ação.<sup>11</sup> No entanto, para Hobbes trata-se apenas do tipo de motivação

de oposições tratado aqui aparece nessa versão como “coercion” e “inducement”, que traduzi por “compulsão” e “incitamento”. Quanto ao primeiro termo, há uma passagem nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* em que Hobbes trata dessa distinção: “[...] Ser livre de compulsão [*compulsion*] é fazer uma coisa tal que o terror não seja a causa da vontade de fazê-la. Pois só se diz que um homem é compelido [*compelled*] quando o medo o faz querer algo, como no caso de um homem que voluntariamente joga seus bens no mar para salvar a si mesmo ou submete-se a seu inimigo por medo de ser morto. Portanto, todos os homens que fazem algo por amor ou vingança ou concupiscência estão livres da compulsão e, não obstante, suas ações podem ser tão necessárias como aquelas que são feitas sob compulsão, pois algumas vezes outras paixões agem com tanta força como o medo.” (HOBBS, 1839, n. 19, p. 248) Outro trecho semelhante é o seguinte: “Pois quando um homem é compelido, por exemplo, a se sujeitar a um inimigo ou a morrer, ele ainda tem escolha e uma deliberação para refletir qual dos dois ele pode suportar mais.” (IDEM, n. 20, p. 272). Embora o termo “compulsão” atualmente conote também um impulso interno a um determinado comportamento, o que não é o caso aqui, prefiro esse termo enquanto forma substantiva do verbo “compelir”, porque Hobbes utiliza o termo “*coercion*” para designar o “*power of coercion*”, isto é, o poder coercitivo — poder que garante o cumprimento dos pactos (HOBBS, 2010, cap. 20, §6, p. 108).

II Bramhall, por exemplo, afirma, na sua controvérsia com Hobbes, que até mesmo os “patronos cristãos da necessidade”, que, na sua opinião, destroem a verdadeira liberdade, sustentam que a compulsão é incompatível com a liberdade (HOBBS, 1839, n. 19, p. 247). É em resposta a essa afirmação que Hobbes concilia a liberdade não apenas com a necessidade, mas também com a compulsão (vide a nota anterior).

que determina a escolha: “tais compulsões não são senão as razões para escolher.” Ou seja, tanto a compulsão como o incitamento consistem igualmente em razões para a escolha e são, desse ponto de vista, equivalentes. Além disso, o autor completa: “Na verdade, faz pouca diferença se alguém é impulsionado pelo medo ou estimulado pela esperança a praticar alguma ação: os dois diferem apenas como a propulsão e a tração, que produzem seus efeitos com uma igual necessidade” (IDEM, IBIDEM). Hobbes torna dessa maneira a distinção entre a compulsão e a incitação uma distinção tão *moralmente neutra* quanto a distinção entre a propulsão e a tração: trata-se de movimento tanto num caso como no outro. De fato, *apetite* e *aversão*, que são os termos mais utilizados para Hobbes para descrever a última paixão que antecede a ação, são, de acordo com o autor, dois movimentos que se diferenciam pela direção, consistindo um na aproximação e o outro, no afastamento em relação ao objeto do apetite ou aversão. O fato do móbil da ação ser a compulsão ou o medo não afeta em nada a sua voluntariedade.

Hobbes amplia, assim, o campo das ações voluntárias ao colocar como único requisito da voluntariedade o fato de ser proveniente do apetite ou da aversão daquele que age, independentemente de qual seja e de como é causado, já que a vontade é o último apetite ou aversão na deliberação.<sup>12</sup> As circunstâncias de uma decisão e o tipo de afeto que a origina são, assim, totalmente irrelevantes para determinar se uma ação é voluntária ou não. O que importa é a origem da ação, sendo completamente voluntária no caso de alguém que lança seus bens ao mar, porque o movimento dos braços se deve completamente à vontade do agente, involuntária, quando esta não é a fonte da ação, e mista no caso da origem do movimento ser uma combi-

<sup>12</sup> Cf. HOBBS, 2010, cap. 12, §2, pp. 59-60; HOBBS, 2014, cap. 6, p. 55; HOBBS, 1839, n. 27, p. 360.

nação de ambas. Com isso, Hobbes assegura a perfeita legitimidade dos pactos celebrados por medo — seja por medo de seus semelhantes, como no caso dos pactos que dão origem às repúblicas por instituição, seja por medo de ser morto ou aprisionado pelo vencedor da guerra no caso das repúblicas por aquisição (Cf. HOBBS, 2014, cap. 20, p. 170)<sup>13</sup>: em ambos os casos, o ato que deu origem à ordem política é perfeitamente voluntário, tornando essa ordem legítima.

A fundamentação da obrigação nos atos voluntários, conjugada com o alargamento da concepção do que é um ato voluntário, ao se abstrair as circunstâncias da escolha, parece resultar na tese de que tudo poderia ser objeto de contratos ou transações que criariam obrigações, mas não é esse o caso. Ainda que considere como voluntário o que uma certa tradição não veria como tal, Hobbes limita de maneira absoluta as ações voluntárias àquelas ações que visam ao bem do agente. Como afirma no *Leviatã*, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos.” (HOBBS, 2014, cap. 14, p. 115).<sup>14</sup> Não se trata apenas de dizer que as ações voluntárias visam a um bem para o agente, o que poderia parecer banal, mas sim que é impossível admitir que alguma ação não seja assim. Ao que tudo indica, Hobbes vê esse vínculo entre a voluntariedade da ação e um bem visado para si como algo *inviolável*, inquestionável — tese que é consonante com a de seus contemporâneos e com a tradição que os antecede, de acordo com a qual é absolutamente impossível que algo busque a sua própria destruição ou algo contrário a um bem.

A partir da afirmação da impossibilidade de um agente qualquer querer voluntariamente algo que é contrário ao que lhe parece bom, Hobbes

13 . Esse ponto será retomado no segundo momento deste artigo.

14 Cf. também HOBBS, 2010, cap. 14, §6, p. 69; HOBBS, 2002, cap. 1, §7, p. 31.

deduz que, no ato de transferência dos direitos ou de autorização que origina a ordem política, certos direitos jamais podem ser transmitidos ou abandonados, por mais que alguém *pareça* querer fazê-lo. Ninguém pode, por exemplo, renunciar ao direito de resistir a alguém que o ataque para matá-lo, “pois”, como afirma Hobbes, “é impossível que com isso vise algum benefício próprio” (IDEM, IBIDEM). É por uma necessidade natural que se foge da morte e dos ferimentos. Assim, o autor deduz que, como ninguém está obrigado ao *impossível*, isto é, escolher a morte ou ferimentos, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo.” (HOBBS, 2002, cap. 2, §14 e §18, pp. 46 e 48).

Verdade é que “bem” e “mal” são termos relativos àquele que emprega esses vocábulos, cada um chamando bom aquilo que lhe agrada e mau, o oposto,<sup>15</sup> e que, além disso, se trata sempre daquilo que parece bom ao agente, de modo que qualquer um pode fazer algo que, de acordo com sua própria concepção, seja desvantajoso para si, por que se engana e calcula mal. Mas, mesmo assim, ninguém pode, segundo Hobbes, querer algo *manifestamente desvantajoso para si* e há coisas que são consideradas males por todos: não apenas a morte, que é o mal supremo, mas também tudo que a ela leva. Ninguém pode querer algo que o coloque em evidente perigo de morte — por isso, é impossível que alguém queira renunciar ao direito de resistir a qualquer ato de agressão física, ou ao cárcere, ficando à mercê daquele que o encarcerou, ou que se comprometa a se acusar, colocando-se no perigo de sofrer uma punição corporal<sup>16</sup>.

15 Vide a nota 5 deste artigo.

16 HOBBS, 2002, cap. 2, §18 e §19, p. 48-50; HOBBS, 2014, cap. 14, p. 121-2.

Sendo todo ato voluntário um ato em vista do bem do agente, e sendo a transferência do direito ou a autorização motivada pela busca da segurança própria, é impossível que aquele que pactuou queira algo que manifestamente seja contrário a sua segurança ou conservação. Se parece dar a entender que assim faz, só parece; de fato, não pode querer, e suas palavras e atos precisam ser corretamente interpretados, como Hobbes afirma no *Leviatã*. “Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, mas que ele ignorava a maneira como suas palavras e ações seriam interpretadas” (HOBBS, 2014, cap. 14, p. 115).<sup>17</sup> Há certos direitos que são inalienáveis porque é impossível alguém *querer* renunciar a eles. Ora, uma vez que toda obrigação ou anulação de um direito só pode se fundamentar em um ato voluntário e como há certas renúncias que não podem absolutamente ser objeto de uma escolha ou ato voluntário, certas obrigações (como a de não resistir à prisão) não podem existir porque carecem de qualquer fundamento ou legitimidade. Trata-se de direitos inalienáveis porque ninguém jamais quis se despojar deles. A renúncia à liberdade de resistir ao ataque corporal e ao encarceramento jamais foram objeto de deliberação.

Se, por um lado, para Hobbes, as condições e circunstâncias sob as quais a escolha que deu origem ao ato que fundamenta a ordem política são indiferentes para determinar a sua validade, sendo que o ato voluntário praticado por medo é tão voluntário quanto um outro realizado em vista

17 Já nos *Elementos* e no *Do Cidadão*, Hobbes não fala em termos de interpretação das palavras; ao invés disso, defende que os pactos não nos obrigam a cumprir exatamente o que foi combinado, mas a fazer o possível, isto é, a nos empenharmos o máximo possível para cumpri-lo. (HOBBS, 2010, cap. 15, §18 p. 78; HOBBS, 2002, cap. 2, §14, p. 46).

de algo desejável, por outro, a vontade dos contratantes é a regra absoluta do contrato, vontade, aliás, cuja medida pode estar para além do que as palavras e atos parecem manifestar, podendo exigir uma reinterpretação destas manifestações, no caso em que pareçam indicar que o indivíduo queira algo claramente mau para si. Pouco importam as circunstâncias nas quais a vontade foi formada, mas ela é sempre de algo que parece ser a melhor alternativa ao sujeito que escolhe e é a medida absoluta de todas as transações entre os indivíduos.

Assim, se é verdade que Hobbes concede um espaço inédito ao arbítrio humano, tornando-o a medida de todas as transações humanas, é também verdade, por outro lado, que a vontade só pode ser daquilo que, em última instância, parece corroborar com a autoconservação e com o movimento vital do organismo. Há, na filosofia hobbesiana, um espaço inédito para o artifício e a construção humana, mas esse artificial tem, afinal, um alicerce bem sólido na natureza.

\*\*\*

Esses posicionamentos de Hobbes sobre a ação voluntária e sua relação com a obrigação são acentuados no *Leviatã* em comparação com as suas duas obras políticas precedentes, *Os Elementos da Lei natural e política* e *Do Cidadão*. Por um lado, Hobbes apresenta uma tese mais vigorosa e uniforme da fundamentação da obrigação na voluntariedade daquele que se obriga, indicando que essa voluntariedade está tanto na origem como na manutenção das repúblicas e afirmando com mais veemência como obrigações que tradicionalmente são consideradas naturais, como a dos filhos em

relação à mãe ou ao pai, também possuem fundamento no consentimento daquele que se obriga. Por outro lado, o autor extrai mais consequências jurídicas a partir da tese da impossibilidade de haver uma ação voluntária que não vise ao bem do próprio agente. Com isso, Hobbes apresenta uma fundamentação mais una da obrigação e uma legitimação mais firme da soberania, ao mesmo tempo em que abre um espaço maior ao direito de resistência. Nesta parte do artigo, pretendo apresentar alguns indicativos — e não uma verdadeira fundamentação — de tais movimentos no *Leviatã*. Quer dizer, não se trata de analisar estas diferenças — que são, aliás, muito significativas — desta obra em relação às anteriores nem de identificar suas causas, mas de sinalizar que as diferenças indicadas aqui também podem ser divisadas sob o prisma da *ação voluntária* e de sua relação com a obrigação.

O primeiro ponto de diferença importante entre o *Leviatã* e as duas obras anteriores para o tema aqui tratado é que nele Hobbes transpõe suas considerações a respeito da *ação voluntária* à noção de *liberdade*, unindo considerações que antes se dirigiam a problemas distintos. No seu capítulo sobre a liberdade (que não possui equivalente nas duas obras políticas anteriores)<sup>18</sup>, o autor afirma que *a liberdade é compatível com o medo*, asserção que se refere tanto à tese de que *a voluntariedade é compatível com o medo* e ao já aludido exemplo do homem que lança seus bens ao mar como às considerações acerca da *liberdade* enquanto ausência de impedimentos externos

18 O capítulo 21 do *Leviatã* coloca no centro de sua teoria política o conceito de *liberdade* — ao invés da noção de *vontade* e *voluntariedade*. Entre outras várias interpretações possíveis, é possível ver esse capítulo como uma resposta tanto aos seus adversários que se apoiavam na noção de liberdade para deslegitimar o regime monárquico, como à posição de Bramhall, seu adversário na contenda sobre a liberdade (que se inicia em 1645), que defendia que a verdadeira liberdade é destruída pela necessidade. Não é à toa que Hobbes inicia esse capítulo defendendo que a liberdade é compatível com o medo, por um lado, e com a necessidade, por outro.

à ação — partes da doutrina que tanto nos *Elementos da Lei* como no *Do Cidadão* se encontravam separadas: enquanto uma dizia respeito à *formação da vontade* e à *validade dos contratos*, a outra tratava da *distinção da liberdade dos súditos e dos servos*.<sup>19</sup> Ao tratar num só ponto esses dois horizontes de questões, Hobbes une a defesa da legitimidade do pacto motivado pelo medo — dessa vez afirmando que foi realizado *livremente* ao invés de simplesmente *voluntariamente*<sup>20</sup> — com a resposta àqueles que alegam que a sujeição ao poder soberano, tal como defendida por Hobbes, seria menos compatível com a liberdade do que a sujeição a outras formas de poder político. A partir da tese da compatibilidade da liberdade com o medo e dos exemplos apresentados, Hobbes afirma que há liberdade tanto na origem como no

19 HOBBS, 2010, cap. 12, §§2-4, pp. 59-60 (a vontade é o último apetite ou medo numa deliberação e a ação praticada por medo é voluntária); HOBBS, 2010, cap. 15, §13, p. 76 e HOBBS, 2002, cap. 2, §16, p. 47 (o pacto extorquido pelo medo de morte é válido); HOBBS, 2010, cap. 23, § 9, p. 131 (o que é a liberdade, segundo os súditos); HOBBS, 2002, cap. 9, § 9, p. 149 (em que consiste a liberdade, e qual a diferença entre súditos e servos).

20 Para Hobbes, a liberdade, no caso dos homens e dos seres animados em geral, consiste na ausência de impedimentos à ação voluntária: “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 179; cf também HOBBS, 1976, cap. 30, §30, pp. 381-382 ). A ação livre é, pois, a ação voluntária que não é impedida. Na sua discussão com John Bramhall sobre a liberdade, a necessidade e o acaso, Hobbes nega a distinção que o bispo faz entre ações voluntárias e livres. Segundo Bramhall, para que uma ação seja considerada livre é preciso que não apenas resulte de um princípio interno, mas que haja um conhecimento racional do fim e deliberação, que consiste num processo racional. Nisto ela se distingue da ação meramente voluntária, que também se origina de um princípio interno, mas na qual o agente tem um conhecimento apenas imperfeito do fim, com apetite pelo objeto e sem deliberação (HOBBS, 1839, n. 8, p. 84). Em resposta a essa distinção que se apoia na racionalidade do agente, Hobbes afirma que toda ação voluntária envolve deliberação, cujo último termo é justamente a vontade, o que é comum aos homens e aos animais (IDEM, p. 94). Se cabe alguma distinção entre ação voluntária e livre, ela diz respeito ao que é externo ao agente: a ausência de impedimentos.

interior das repúblicas — é devido ao medo que tanto se outorga uma autorização ilimitada em troca de proteção como se obedece às leis para que não se sofra a punição, tratando-se em ambos os casos de ações perfeitamente voluntárias, isto é, livres.<sup>21</sup> Embora a legitimidade propriamente dita seja oriunda da liberdade daquele primeiro ato, o de autorização, essa legitimidade é, de alguma forma, reafirmada a cada ato de obediência, pois todos que não estão fisicamente impedidos são livres a todo momento para obedecer ou não.

A tese da conciliação da liberdade com o medo e a ênfase que Hobbes lhe dá no *Leviatã* não só são importantes para unificar a consideração relativa à liberdade que está tanto na fundação como na conservação da república, quanto também para reforçar a legitimidade de todos os tipos de domínio, já que Hobbes coloca o medo como o denominador comum da ação que dá origem às repúblicas por instituição e por aquisição. Como Hobbes diz nesta obra, a diferença entre ambas reside apenas no *objeto do medo*: enquanto no primeiro caso o objeto do medo são os conterrâneos em geral, no segundo são os conquistadores (HOBBS, 2014, cap. 20, p. 170). Isto é, as ações que dão origem a essas obrigações são igualmente motivadas pelo medo e livres, já que medo e liberdade são compatíveis. Essa homogeneização contrasta com o *Do Cidadão*. Nele, embora afirme que o direito de domínio de um conquistador sobre um vencido seja igualmente fundamentado em um contrato (no qual este promete obediência àquele em

21 HOBBS, 2014, cap. 21, p. 180. No *Do Cidadão* Hobbes também afirma que, sendo a liberdade “a ausência dos impedimentos e obstáculos aos movimentos”, todos os súditos, servos e filhos que não estejam aprisionados ou acorrentados são livres, já que os castigos não constituem impedimentos externos (HOBBS, 2002, cap. 9, §9, pp. 148-9). Contudo, nesta obra não se encontra essa unidade que indiquei haver no *Leviatã* relativa ao medo como vontade que está na origem tanto da fundação da república como na obediência dos súditos.

troca da concessão da vida), Hobbes mantém, para este tipo de domínio, a denominação “governo natural”, que designa “aquele que se obtém por poder e força natural”, em contraste com o “governo político”, que designa aquele que é instituído por meio do pacto mútuo de todos entre si de abdicarem a seu direito natural a todas as coisas (HOBBS, 2002, cap. 8, § 1, p. 135), denominações que desaparecem no *Leviatã*. Ademais, tanto no *Do Cidadão* como nos *Elementos*, o filósofo descreve as vias pelas quais se adquire os dois tipos de domínio de modo a sublinhar a voluntariedade de apenas uma delas: num caso se trata da “proposta voluntária de sujeição” e, no outro, de “submissão por compulsão”.<sup>22</sup> Já vimos como Hobbes compatibiliza voluntariedade e compulsão da ação no *Anti-White* (que presumivelmente foi escrito entre 1642 e 1643)<sup>23</sup>, mas, ainda assim, é visível o contraste do *Leviatã* em relação às duas obras políticas anteriores no sentido da homogeneização do fundamento e legitimação dos dois tipos de domínio. Isso fica ainda mais claro no que diz respeito ao domínio materno ou paterno. No *Leviatã*, Hobbes afirma que esse tipo de domínio não se fundamenta na geração, mas no “consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados” (HOBBS, 2014, cap. 20, p. 171), ao passo que, nos *Elementos* e no *Do Cidadão*, o autor fundamenta esse domínio na *preservação* do filho pelo genitor, que detém aquele sob seu poder.<sup>24</sup> Quer

22 “[...] There be three titles only, by which one man may have right and dominion over another; whereof two may take place presently, and those are, voluntary offer to subjection and yielding by compulsion” HOBBS, 2010, cap. 2, §2, p. 124, Sobre a tradução de “compulsion” por “compulsão” ao invés de “coerção” (como consta na tradução de Bruno Simões) cf. nota 14.

Também no *Do Cidadão* Hobbes destaca a voluntariedade que está no contrato que origina o governo político e não o faz em relação ao governo natural.

23 De acordo com a introdução de Harold Jones à tradução inglesa (HOBBS, 1976, p. 3).

24 HOBBS, 2010, cap. 23, §3, p. 129; HOBBS2002, cap. 9, §2, p. 144.

dizer, nestas duas obras, Hobbes parece fundamentar a relação de direito e obrigação mais no poder do detentor do direito do que na sujeição livre daquele que se obriga, sujeição que se renova a cada ato de obediência.

Assim, em relação às obras anteriores, Hobbes apresenta mais alicerces para a fundamentação exclusivamente voluntária ou livre das obrigações, incluindo as relações que são consideradas naturais, como a relação da mãe ou do pai com seu filho. O filósofo também dá mais destaque à conciliação da voluntariedade e da liberdade com o medo, já que este é o motivo dessas ações que fundamentam e mantêm esses vínculos de obrigação.

Além disso, com a teoria da *autorização*, fica mais evidente o deslocamento da discussão em torno da ação voluntária: o que importa não é como a vontade é formada, se a motivação é o medo ou o apetite, mas sim o seu *dono*. Ou melhor, o que importa é a *autoria* da ação, a pessoa que está na *origem* da autorização. Embora isso valha também para as obras políticas anteriores, na medida em que também nelas a obrigação fundamenta-se na ação daquele que pactua, sendo crucial determinar quem é o sujeito-súdito da sujeição (e por isso Hobbes afirma no *Do Cidadão* que para que a soberania seja estabelecida não basta uma mera concórdia, mas é preciso haver propriamente a submissão voluntária de *cada um* à vontade de um homem ou de um conselho<sup>25</sup>), no *Leviatã*, com a teoria da autorização, essa questão ganha uma outra dimensão. Quando, por meio do pacto, cada um autoriza o soberano a representá-lo e a agir em seu lugar, a *autoria* das ações daquele recai sobre si e sobre todos aqueles que assim autorizaram e, por conse-

25 HOBBS, 2002, cap. 5, §6, pp. 95-96. Para que uma república se constitua, é necessário o consentimento expresso de cada um, sem nenhuma exceção (HOBBS, 2010, cap. 20, §§2-3, p. 106).

guinte, também a *obrigação* (HOBBS, 2014, cap. 16., pp. 138-9). Por isso, nada do que o soberano faz aos seus súditos enquanto seu representantepode ser considerado um dano a estes, já que são realizadas em conformidade com suas vontades.<sup>26</sup> Cada um é obrigado a se reconhecer como autor de tudo o que o soberano fizer, não se podendo acusá-lo de injustiça. O que importa é de *quem* parte a ação, isto é, sua *autoria*, para determinar as suas consequências jurídicas.

Se cabe pensar nas circunstâncias de um contrato não é para avaliar se é mais ou menos voluntário, mas qual é o seu objeto propriamente dito, ou melhor, qual é o fim visado pelas partes, a fim de determinar quais direitos são transferidos na autorização. Ao tratar, no capítulo 21 do *Leviatã*, da “verdadeira liberdade” dos súditos, que consiste na ausência de obrigação destes mesmo quando algo é ordenado pelo soberano, Hobbes indica que, dado que o fim da autorização é a busca de segurança e de uma vida minimamente confortável, toda lei promulgada que seja contrária a isso e que ordene, por exemplo, a abstenção da utilização de ar, água, alimentos e medicamentos, pode ser legitimamente desobedecida (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 185) — donde se vê quão amplo o direito de resistência pode se tornar, em especial onde há muita pobreza e repressão física. Assim, embora tanto nos *Elementos* como no *Do Cidadão* Hobbes afirme que é uma absoluta *impossibilidade* uma ação voluntária manifestamente contrária ao bem do agente, no *Leviatã* Hobbes extrai mais desdobramentos dessa tese, indicando direitos de resistência que estavam ausentes nas duas outras obras, como, por exemplo, o direito de resistir em conjunto com outros ao

26 HOBBS, 2014, cap. 18, p. 149. “Tudo o que seja feito a um homem de conformidade com a sua própria vontade, manifestado ao autor da ação, não é dano causado a ele” (HOBBS, 2014, cap. 15, p. 129).

soberano quando a única coisa que se pode esperar é a pena de morte, ainda que o primeiro ato que esteja na origem dessa união tenha sido injusto (HOBBES, 2014, cap. 21, p. 187).

Ao acentuar a centralidade da ação voluntária ou livre no estabelecimento de todas as relações humanas, Hobbes apresenta no *Leviatã* uma fundamentação mais firme e uniforme de todas as obrigações entre os homens, ao mesmo tempo em que revela de maneira mais contundente a fragilidade de todas essas relações, já que a todo momento cada um inevitavelmente fará o que lhe parecer melhor, independentemente dos pactos e acordos. Cada um está calculando e agindo em vista de seu bem, tal como lhe aparece, e isso em todas as situações, não apenas nos casos-limite nos quais o perigo de morte é iminente e para os quais se aplica o direito de resistência. Fazer parte de uma ordem política ou de uma relação humana qualquer tem sempre de parecer vantajoso aos participantes para que não venha a se enfraquecer e se dissolver.

## ASPECTS OF VOLUNTARY ACTION IN HOBBS

ABSTRACT: Hobbes gives unprecedented importance to voluntary action, inasmuch as he maintains that the source of every obligation is a voluntary act of those that oblige themselves, given that all humans are naturally free and equal and that there are no natural obligations. On the one hand, Hobbes displaces the discussion about voluntary action and broadens the conception of what can be considered so in relation to the tradition that goes back to Aristotle, since for him an action made out of fear is as voluntary as one performed due to some appetite. On the other hand, Hobbes limits voluntary actions to those actions that aim at the good of the agent — it is absolutely impossible that one would act contrary to her or his apparent good. In this article I intend to explore these aspects of the theory of voluntary action in Hobbes and indicate how these positions are accentuated in *Leviathan*.

KEYWORDS: Voluntary action, freedom, obligation, rights of resistance, *Leviathan*.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1979) “Ética a Nicômaco”. In: ARISTÓTELES. Coleção *Os Pensadores*, II. São Paulo: Abril.

\_\_\_\_\_. (2008) *Ethica Nicomachea I 13 - III - 8: Tratado da virtude moral*. Tradução e seleção de M. Zingano. São Paulo: Odysseus.

HOBBS, T. (1839) [1656] “The questions concerning liberty, necessity and chance”. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. V. Londres: John Bohn.

\_\_\_\_\_. (1976) *Thomas White's De Mundo examined*. Tradução para o inglês de H. W. Jones. Londres: Bradford University Press.

\_\_\_\_\_. (2002) [1642] *Do Cidadão*. Tradução de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2010) [1640]. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de B. Simões. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2014) [1651]. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de J. P. Monteiro, M. B. Silva e C. Berliner. Terceira edição. São Paulo: Martins Fontes.



A ESTRUTURA AFETIVA DOS TIPOS  
DE GOVERNO EM HOBBS  
I. PRESSUPOSTOS<sup>1</sup>

Fernando Dias Andrade,  
Professor, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, Brasil  
f.d.andrade@outlook.com

RESUMO: Os pressupostos da estrutura afetiva dos tipos de governo em Hobbes dizem respeito aos afetos fundamentais que determinam as ações humanas desde o estado de natureza, em especial o medo, o egoísmo e a glória. O medo, para Hobbes, talvez seja o afeto mais restritivo da liberdade natural no estado de natureza e, ao contrário, a principal condição para a obtenção da paz no estado civil, mas a esperança de glória é tão relevante quanto o medo para a transformação do homem natural num ser social e, posteriormente, num súdito e num cidadão.

PALAVRAS-CHAVE: prazer e dor, medo, honra e glória, medo vão e vã glória, estado de natureza, Hobbes

<sup>1</sup> Este artigo é a parte inicial de uma série derivada de minha fala “A estrutura das formas de governo em Hobbes e dos gêneros de império em Espinosa”, apresentada em 3 de setembro de 2020 na Jornada Afetividade e Política no Século XVII, do departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

Dadas as formas de governo categorizadas e descritas por Thomas Hobbes em suas obras políticas fundamentais – monarquia, aristocracia e democracia –, e considerando que Hobbes só desenvolve suas reflexões estritamente políticas após ter apresentado certa teoria das paixões humanas, qual a relevância dessa psicologia hobbesiana para a compreensão do que sejam aquelas formas de governo? A relevância é enorme tanto porque a concepção não só de cada forma – ou, como prefere Hobbes, tipo – de governo como da própria origem da organização política parte de uma conceitografia das paixões, quanto porque – o que é menos evidente, e que aqui procurarei mostrar – cada tipo de governo é constituído de instituições peculiares a si, cuja causa é afetiva e cujos desdobramentos também se exprimem afetivamente. Tratar-se-á aqui especificamente de reconhecer quais são as causas e efeitos afetivos de cada tipo de governo em Hobbes – mais especificamente n’*Os Elementos da lei natural e política*, sua primeira obra política (manuscrita em 1640),<sup>2</sup> completa o bastante para a evidenciação de que desde o início a filosofia hobbesiana é uma filosofia política necessariamente vinculada a uma teoria da natureza humana e, mais especificamente, a uma física (acerca dos corpos naturais e do corpo humano) e uma psicologia (acerca das paixões humanas e das paixões da sociedade natural e da sociedade política).

2 Hobbes escreveu *Os elementos da lei natural e política* (*The elements of law, natural & politic*) em 1640 mas acabou por mantê-la inédita ao já em 1641 exilar-se na França, onde cuidaria de escrever e publicar, em latim, o *De cive* (*Do cidadão*; edição completa: 1642). Ainda quanto a *Os elementos da lei*, após uma década circulando apenas como manuscrito eles seriam enfim publicados, sem autorização de Hobbes, em duas partes, respectivamente em 1649 e 1650. A obra só veio a ser publicada na forma originalmente concebida por Hobbes (ou seja: seqüência coesa de capítulos, sem acréscimo de textos) em 1889 por Ferdinand Tönnies, edição que aqui seguimos (cf. HOBBS, 1969, p. vi).

Como bem se sabe, n'Os *Elementos da lei* Hobbes faz uso do que é, para ele, a divisão ideal para a disposição de uma obra filosófica sobre as fundações da política: uma parte inicial sobre a natureza humana, e uma parte final especificamente sobre a sociedade política, a fundação da soberania e os tipos de governo.<sup>3</sup> *Do Cidadão*(1642) e *Leviatã*(1651), embora sejam posteriores e mais conhecidos, são obras que, ao lado de seu tremendo esforço de revisão textual e adaptação ou aprofundamento argumentativo de várias noções apresentadas desde *Os Elementos da lei*, carregam também, com respeito ao próprio pensamento hobbesiano, perdas ou omissões consideráveis: em *Do Cidadão*, que é o caso que padece a maior perda, suprime-se por completo a teoria da natureza humana, iniciando-se o livro já a partir de uma exposição das leis de natureza; e, no *Leviatã*, embora os capítulos iniciais retomem a apresentação, em vários capítulos inclusive, da teoria da natureza humana, aí sua exposição é tão sucinta que fazem falta ao texto de Hobbes as minuciosas descrições e demonstrações que preenchem os parágrafos tão belamente concebidos d'Os *Elementos da lei*. Ou seja: ainda que também existam *Do Cidadão* e *Leviatã* como obras em que se desenvolve a teoria política hobbesiana, nestas não há, como n'Os *Elementos da lei*, atenção tão minuciosa ao tema dos afetos, um cuidado que a filosofia hobbesiana, seja apenas aquela apresentada ainda n'Os *elementos* seja a que se possa tomar como um todo, seguramente exige da parte do filósofo e da parte de seu leitor atento. É sempre justo, pois, quando se lê Hobbes a partir de qualquer de seus textos políticos, buscar retornar aos *Elementos da lei*, e talvez com redobrada atenção àquela sua parte inicial, que nos apresenta a natureza e a nossa natureza.

3 N'Os *elementos da lei*, os capítulos 1 a 13 tratam da natureza humana, os capítulos 14 a 19 tratam de jusnaturalismo e os capítulos 20 a 29 tratam do estado civil.

A ida às fundações afetivas da política é, por fim, justificável de uma vez por todas desde o primeiro momento em que Hobbes explica o que é o corpo humano pois, em lugar de empreender dele uma descrição fisiológica ou cogitar-se uma concepção metafísica, explica-o formalmente a partir da observação empírica, imediatamente associa a mente como atividade perceptiva localizada no corpo, descreve a atividade mental humana como atividade múltipla por meio de faculdades perceptivas do corpo e através dos corpos, sempre tendo em vista poder chegar, o quanto antes, a uma teoria da sociedade, primeiramente na forma de uma associação natural – ou coordenada racionalmente –, e em seguida na forma de uma associação política, ou seja, uma associação fundada na criação da soberania e desdobrada em instituições político-jurídicas próprias seja de uma forma específica de governo seja da parte de elementos gerais da vida política que se mostrem presentes em qualquer forma.

Por um lado, a fundamentação afetiva da reflexão hobbesiana sobre a política é tradicionalmente familiar aos estudiosos por conta da reiterada referência que se faz ao medo como a paixão principal, senão a única, a motivar os homens a se associarem politicamente. De fato, em todos os seus textos políticos principais, Hobbes faz presente sua argumentação na qual o homem é o lobo do homem no estado de natureza, ou seja, no estado de natureza<sup>4</sup> todos vivem com medo de serem atacados ou mortos pelos demais, e que razão e experiência fazem ver que, para a superação de um tal estado natural de extrema vulnerabilidade em comum, é útil a todos concordarem com a limitação do próprio direito

4 *N'Os elementos da lei natural e política*, é a partir do cap. 14 que Hobbes trata da distinção entre estado de natureza e estado civil. Cf. HOBBS, 1969, p. 70 ss.

natural de atacar ou matar os demais em favor da instauração de um estado civil marcado pelo respeito mútuo porque em tal estado todos passam a viver sob uma outra(embora previsível e justificada) ameaça, que é o poder político soberano, cuja autoridade mantém a todos em civilizado respeito ainda que por causas naturais todos sigam com motivos para odiar-se.

Ou seja, é familiar aos estudiosos de Hobbes que a passagem do estado de natureza para o estado civil é também a passagem de uma vida tomada pelo medo mútuo para uma vida tomada por um medo comum, isto é, que em Hobbes o medo, numa ou noutra forma está sempre presente, porque é da natureza humana, segundo Hobbes, ser apto a ameaçar ou superar o outro, bem como ser sempre cômico da aptidão alheia a fazer o mesmo. Em Hobbes, é impossível conceber a existência humana sem o medo, porque ela sempre é uma existência coletiva não importa o estado.

Assim, mesmo em *Do Cidadão*, obra que suprime a seção filosófica inicial sobre os afetos, e no *Leviatã*, obra que a mantém mas apenas numa apresentação sucinta, a fundamentação afetiva da política é bastante marcada no que diz respeito à evidenciação da relevância do medo para se viver e se pensar tanto o estado de natureza quanto o estado civil. E, se nos concentrarmos n'Os *Elementos da lei*, também ali é reiterada a importância do medo acima de todos os demais afetos. Porém, é apenas n'Os *Elementos da lei* que o medo é plenamente explorado por Hobbes seja como causa para nossas ações e omissões, seja como efeito do estado em que nos encontremos.

São inúmeras as paixões tratadas por Hobbes n’*Os Elementos da lei*,<sup>5</sup> mas o medo ganha importância maior diante das demais por conta do lugar que assume nas várias etapas da existência no estado de natureza e no estado civil, sem nos esquecermos da própria passagem de um estado a outro. De fato, é impossível pensarmos no estado de natureza ou no estado civil em Hobbes sem envolvermos o medo peculiar a cada um dos estados.

De início, o tema do medo aparece em meio a tantos outros afetos fundamentais, a partir da seq. 2 do cap. 7 (HOBBS, 1969, p. 28 ss), mais ou menos no meio da primeira parte da obra. Ali, o empirista e materialista Hobbes se põe a tratar “Do prazer e da dor; do bom e do ruim” num capítulo que, objetivando demonstrar que nossos juízos morais correspondem não a um quadro transcendente de virtudes e vícios e sim a uma mecânica imanente de sensações e percepções igualmente localizadas em nosso corpo, parte justamente da descrição das causas das nossas alegrias e de nossas tristezas, ou, mais exatamente, dos amores ou dos ódios que sentimos. Para Hobbes, se sentimos amor por alguém ou algo, isto é efeito de uma sensação anterior específica: ou deleite, ou contentamento, ou prazer, um ou outro percebido primordialmente como uma sensação física ou corpórea, que como tal também se dá na mente visto que, para Hobbes, a sensação de prazer etc. é um exemplo de movimento interno que ocorre no cérebro. Não há, em Hobbes, concepção metafísica nem transcendente da mente, do espírito, da alma; ao contrário, os conteúdos mentais de nosso ser são movimentos realizados por elementos físicos, orgânicos, que no que respeita ao pensamento localizam-se fisicamente

5 As paixões humanas, consideradas por Hobbes nossas faculdades motrizes, são por ele apresentadas nos capítulos 7 e 9 d’*Os elementos da lei natural e política*.

no cérebro, órgão específico, reconhecido e descrito exclusivamente em termos físicos. Em Hobbes, não se pode falar de uma alma separada do corpo, mas já não se pode conceber sequer uma mente, ou qualquer atividade mental, a estar separada de um corpo, nem mesmo a estar localizada em qualquer local no corpo humano que não seja o cérebro. Em Hobbes, tudo o que se disser a respeito da mente depende de se conhecer o que é o corpo e como operam os órgãos que o constituem. Quando tratamos das paixões em Hobbes, tratamos de sensações que ocorrem no interior de um corpo, e que imediatamente informam movimentos que se dão naquele corpo ou que por ele são causados em outros corpos.

O mesmo vale para o medo, que, como qualquer outra paixão, indica a ocorrência de certo movimento no interior do corpo e, em simultâneo, a maneira como a mente sediada em tal corpo percebe os movimentos dos demais corpos com que se trava contato ou confronto.

Ainda no Cap. 7, seç. 1 (HOBBS, 1969, p. 28), que começa com a indicação de que o amor que se sente é efeito de uma sensação de deleite, contentamento ou prazer, Hobbes explica a causalidade a operar o movimento contrário daquele que resultara no amor: o Ódio, mostra Hobbes, é efeito da Dor, que por sua vez é o contrário do deleite no plano exclusivo da sensação. Seres corpóreos sensíveis que somos, por conta do movimento operado no interior de nossos corpos ou sobre estes, experimentamos ou a sensação de prazer ou a sensação de dor. E, tanto quanto estamos conscientes não só da própria sensação quanto daquilo que nos causa o prazer ou a dor, respectivamente amamo-lo ou odiamo-lo. Em Hobbes, amor e ódio são paixões fundamentais a exprimir, pois, o que se passa em nosso corpo, mas também serão paixões fundamentais na deter-

minação de nossas ações ou omissões tanto quanto amemos ou odiemos.<sup>6</sup>

6 Dado não ser habitual a leitura de *Os elementos da lei natural e política*, transcrevo e traduzo as seções 1 e 2 do capítulo 7, particularmente relevantes para nossa exposição:

Original em inglês (HOBBS, 1969, p. 28-29):

“CHAPTER VII. OF DELIGHT AND PAIN; GOOD AND EVIL.

“Sec. 1. [*Of delight, pain, love, hatred.*] In the eighth section of the second chapter is shewed, how conceptions or apparitions are nothing really, but motion in some internal substance of the head; which motion not stopping there, but proceeding to the heart, of necessity must there either help or hinder that motion which is called vital; when it helpeth, it is called DELIGHT, contentment, or pleasure, which is nothing really but motion about the heart, as conception is nothing but motion within the head; and the objects that cause it are called pleasant or delightful, or by some name equivalent; the Latins have *jucunda, a juvando*, from helping; and the same delight, with reference to the object, is called LOVE: but when such motion weakeneth or hindereth the vital motion, then it is called PAIN; and in relation to that which causeth it, HATRED, which the Latin expresseth sometimes by *odium*, and sometimes by *taedium*.

“Sec. 2. [*Appetite, aversion, fear.*] This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing.”

Traduzo:

“CAPÍTULO VII. DO PRAZER E DA DOR; DO BOM E DO RUIM.

“1. [*Do prazer, da dor, do amor, do ódio.*] Na oitava seção do segundo capítulo é mostrado como concepções e aparições nada são realmente senão movimento em alguma substância interna da cabeça; movimento que, não cessando aí mas passando ao coração, por necessário há de neste ou auxiliar ou obstar aquele movimento, que é chamado vital. Quando auxilia, é chamado DELEITE, contentamento ou prazer, que nada é realmente senão movimento através do coração, tal como uma concepção nada é senão movimento dentro da cabeça. E os objetos que o causam são chamados prazerosos ou deleitáveis, ou algum nome equivalente. Os latinos têm *jucunda, a juvando* [deleita-te de servires], por servir. E o mesmo deleite, com referência ao objeto, é chamado AMOR; mas quando tal movimento enfraquece ou obsta o movimento vital, é então chamado DOR; e em relação àquilo que o causa, ÓDIO, que o latim expressa algumas vezes por *odium*, e outras vezes por *taedium*.

Um súdito deseja submeter-se ao soberano porque se alegra pela glória decorrente de a república honrá-lo ao reconhecê-lo como honesto por ter cumprido promessa, ainda que a tenha cumprido sentindo-se humilde por ter sentido medo razoável do mesmo soberano ao ter simultaneamente conhecido sua obrigação de cumprir a promessa e reconhecido a notória força do soberano para coagi-lo a agir por meio da ameaça de um relevante castigo. Não se trata de um argumento moral, mas de um argumento físico, ou, mais exatamente, de uma causalidade física revestida institucionalmente de argumentação jurídica que a legitime.

O movimento físico que leva à configuração jurídico-política da ação complexa é o seguinte:

O indivíduo, em tese já sob o estado civil, é golpeado pela imposição externa de obstáculo à sua ação ou à sua omissão.

Tal imposição externa causa-lhe uma dor evidente.

A evidenciação, para si mesmo, dessa dor fá-lo sentir-se humilhado, ou a perceber humildade, o que é um tipo de tristeza.

Tal humilhação, por sua vez, fá-lo odiar aquele que lhe impôs o obstáculo.

“2. [*O apetite, a aversão, o medo.*] Esse movimento, no qual consiste ou o prazer ou a dor, é também uma solicitação ou provocação ou para aproximar-se da coisa que agrada, ou para afastar-se da coisa que desagrada. E esta solicitação é o esforço ou impulso interior do movimento animal, o qual, quando o objeto deleita, é chamado APETITE; quando ele molesta, é chamado AVERSÃO, com respeito ao desprazer presente; mas, com respeito ao desprazer expectado, MEDO. Assim, esse prazer, amor e apetite, o qual é também chamado desejo, são diversos nomes para diversas considerações da mesma coisa.”

Ainda que o odeie e se perceba odiando, o indivíduo também se reconhece incapaz de prontamente resistir a tal obstáculo ou a superá-lo.

Em conseqüência, sente enfim *medo* daquele que lhe impõe o obstáculo.

O medo que sente agrava a tristeza que sente por também odiar àquele que lhe causou dor.

O que fazer?

Depende-se, aí, da qualidade da percepção da utilidade suplementar do obstáculo imposto, que de início causara dor, humilhação, ódio e medo, mas cujos efeitos estão longe de parar aí.

O medo sentido até esse ponto é efeito do ódio, que fora efeito da humilhação, que fora efeito da dor. Porém, o medo, a partir desse momento em que ganha reconhecimento da parte do indivíduo, poderá ser julgado como “bom” ou como “ruim”, desde que se observem seus efeitos próprios.

Se o medo é útil para fazer com que o indivíduo cumpra sua promessa de obediência à vontade do soberano, então o medo que o indivíduo sente a partir dessa situação complexa, ainda que instantânea, é útil para que ele aja de acordo com a preservação da paz civil, o que em si mesmo é causa de deleite para o cidadão desejoso de vida pacífica, mas também é útil para a alegria ainda maior de ser reconhecido como honesto pelo soberano.

Não há dúvida de que, tomado em si mesmo (tanto quanto isso seja possível), o medo é algo negativo mesmo em Hobbes, já que tomado em si mesmo ele é um efeito do enfraquecimento individual ou é efeito da obstaculização do movimento vital.

Porém, como de certa maneira é notório, o medo é, por Hobbes, cedo reconhecido como útil à vida natural e à vida civil, e é graças a ele, justamente, que experiência e razão instam-nos ao estabelecimento da vida política, que é já em qualquer arranjo elementar, uma respeitosa – ou seja, temerosa – subordinação ao poder soberano.

O medo, assim, é “ruim” apenas tanto quanto é considerado como efeito da já descrita causalidade elementar que leva da obstaculização do movimento vital até o medo diante da causa obstaculizadora, passando aí necessariamente pela sensação da dor e pela paixão do ódio.

Porém, se se ultrapassa esse limite da exclusiva apreensão sensível do padecimento desse obstáculo, ou seja, se para além da animalesca percepção corpórea do obstáculo se o apreende também pelas demais faculdades humanas, ao homem é possível calcular os efeitos suplementares de sua humilde submissão ao impedimento externo, com o que, se estiver em estado de natureza, pode perceber p. ex. a utilidade, para a apetecida finalidade de autopreservação, de não bater-se mais com uma força contrária e mais forte, e, se já estiver em estado civil, pode perceber a utilidade, não só para sua autopreservação mas também para a obtenção da também apetecida aprovação externa, da sua subordinação à vontade legítima de quem o governa – e constrange – no estado civil.

O estado de natureza é dito analogicamente um estado de “guerra” de todos contra todos porque todos ali são considerados exclusivamente como indivíduos dispostos a agir segundo seus apetites – basicamente, apetites de prazer físico e de conquista ou superação dos demais, o que exprime também um apetite de glória, ainda que vão –, em vez de se se disporem a agir individualmente ou coletivamente a partir de um comando externo ou com vistas a um bem social coletivo. E é o

estado de natureza reconhecido como um estado de “guerra” de todos contra todos desde que, para além da realidade dos próprios apetites, os indivíduos efetivamente se confrontem, frustrando uns aos outros em suas pretensões individuais de auto-suficiência e causando múltiplos medos no “coração” de cada um individualmente e também em todos em conjunto. Noutras palavras, o estado de natureza, dito ser tal como um estado de guerra de todos contra todos, é-o simultaneamente por ser um estado de constante deflagração de apetites cujo efeito recorrente e sempre inevitável é a produção do medo no “coração” de cada um e de todos. Em poucas palavras: o estado de natureza é, sempre, um estado de medo. É um estado de medo de todos diante de todos os demais.

Mesmo aí, porém, pode o homem calcular alguma utilidade para o medo natural. Se, tomado em si mesmo, esse medo no estado de natureza é efeito de ter sido humilhado pelo golpe do inimigo fisicamente mais forte – e que, nestes termos apenas, pode ser dito um inimigo natural –, o mesmo medo natural serve de elemento a motivar uma resignação fisicamente inevitável – afinal, foi-se vencido fisicamente por um inimigo mais forte – que é todavia incompatível com um simultâneo apetite por um bem ainda maior do que aquele que fora obstado: a própria vida. Ou seja: apesar da humilhação sob o inimigo externo, não se extingue o apetite pela vida, e mesmo sob e após o máximo enfraquecimento na refrega ainda mantém-se o indivíduo apetecente de sua própria vida e, o mais importante, ainda ciente disto. A dor resultante da humilhação por ter perdido uma disputa em estado de natureza apaga ou amortece o próprio apetite por aquele bem que malgradadamente se disputara, e em útil efeito de tal amortecimento daquele apetite pontual é a mais intensa percepção da constante apetição da preservação da própria vida, mesmo estando profundamente combalidas as forças do contendor natural. O

apetite vital é constante mesmo quando se foi profundamente enfraquecido nos apetites pontuais concorrentes. E, se da humilhação sofrida a partir da dor pontualmente percebida segue-se uma paixão de medo daquilo que causara a dor, mesmo a percepção desse medo, que é medo pontual, é útil mostrar ao indivíduo que, a despeito de naturalmente sentir medo, continua a apetecer a continuidade da vida, o que não deixa de ser a percepção da presença de uma força interna que nem aquela oposição humilhante foi capaz de aniquilar.

Noutras palavras: o medo que pontualmente se sente em estado de natureza é útil também para perceber que outra força segue ativa apesar dos danos produzidos pelo inimigo natural. Qual a importância dessa útil percepção? Ela permite ao indivíduo vencido na disputa levantar-se novamente, para novas disputas certamente – porque, para Hobbes, nossa natureza individual é voltada para a disputa e para a concorrência –, mas acima de tudo para disputas travadas doravante de maneira nova. A não ser assim, cair-se-á novamente sob os ataques do inimigo natural. Contra essa possibilidade, mostra a experiência, tão mais prudente quanto mais vivido – ou sobrevivido – o indivíduo, que para a continuidade da vida é preciso fortalecer-se para as disputas futuras. Ou seja: ainda em estado de natureza, mostra a experiência que é preciso precaver-se melhor contra aquilo que é útil temer: o inimigo fisicamente mais forte. Por que se conclui por essa utilidade da precaução? Não é por mera absorção de uma recomendação prudencial externa, que por si mesma não tem efeito sobre a conduta do indivíduo enquanto não se identificar com o que já é demandado por seus renovados apetites naturais. Na verdade, o que leva à conclusão, ainda em estado de natureza, em favor do estabelecimento de precauções físicas contra ataques futuros da parte do inimigo natural é o afloramento, senão já o aperfeiçoamento,

de um novo apetite – o apetite de segurança—, entendido aqui como uma paixão da glória porque, embora também relacionada a uma força externa, independe da presença desta para ser percebida no “coração” daquele que fora tomado pelo medo.

Já no estado de natureza, porque se foi levado a sentir medo natural pontual, apetece-se segurança. Àquele que, apesar de ter sido humilhado pelo impedimento físico, ainda é apto a distinguir o próprio apetite constante pela preservação da vida – razoável finalidade a ser estabelecida, mas desde logo uma demanda atual do corpo e do “coração” evidenciados pelas faculdades vitais –, caso não se entregue a uma imprudente reação bestial (expressão de um apetite de cólera), há de expressar e desenvolver um apetite de segurança, o qual tanto quanto se alimenta da memória daquele medo pontual mais se reconhece ou se concebe como um apetite de segurança física.

É esse apetite de segurança, mormente um apetite de segurança física, que passionadamente e racionalmente motiva os indivíduos a coletivamente aceitarem a passagem do estado de natureza para o estado civil.

Se o medo é efeito do ódio assim como este fora efeito da dor sofrida por causa de um ataque externo, o medo também é, por sua vez, causa de um apetite de segurança. E, tanto quanto é imaginada ser física a causa da dor sofrida, é imaginada ser física a segurança apetevida. Tal imaginação já no estado de natureza faz o homem pensar em fortalecer-se fisicamente como indivíduo, mas o que há de notável é o fato de que é suficiente para fazê-lo também imaginar-se mais forte, desde que se permita reunir-se com seus semelhantes de maneira a formar um grupo em que todos estejam reunidos para superarem, pela força coletiva, os medos individuais de cada um.

“O homem é o lobo do homem” no estado de natureza. Essa célebre expressão antiga, cuja lição já se faz presente nos *Elementos da lei* mas que será reproduzida por Hobbes apenas na epístola dedicatória de sua obra seguinte, *Do Cidadão*,<sup>7</sup> é impactante, detentora de uma força retórica irresistível. Quer ela dizer, como se sabe, que no estado de natureza – ou seja, em qualquer situação em que o indivíduo não está submetido a um poder soberano e muito menos protegido por ele – cada indivíduo comporta-se segundo uma inclinação natural, que segun-

7 No original em latim: “Profecto utrumque verè dictum est, *Homo homini Deus, & Homo homini Lupus*” (HOBBS, 1647, p. 2 verso). Traduzo: “De fato, ambos em verdade são ditos: *O homem, para o homem é um Deus*, e *O homem, para o homem é um Lobo*.” A versão inglesa de 1651 diz: “To speak impartially, both sayings are very true; *That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe*” (HOBBS, 1651a, p. A 4). Na tradução de Renato Janine Ribeiro: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem” (HOBBS, 1992, p. 3).

Com respeito a essa lição acerca da mútua periculosidade já encontrar-se n’*Os elementos da lei natural e política*, merece ser consultado em especial seu cap. 14, “Of the estate and right of nature” [“Do estado e direito de natureza”], em cuja seq. 3, p. ex., lê-se: “3. [By vain glory indisposed to allow equality with themselves to others.] [...] considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another.” (HOBBS, 1969, p. 70-71).

Traduzo: “3. [Por vã glória se indispõem em admitir igualdade entre eles mesmos e outrem.] Por outro lado, considerando a grande diferença que existe nos homens a partir da diversidade de suas paixões, quão vaidosamente gloriosos são alguns ao esperarem precedência e superioridade acima de seus companheiros não apenas quando são iguais em poder, mas também quando são inferiores. É forçoso reconhecer que há de seguir necessariamente que aqueles homens que são moderados, e nada mais procuram do que a igualdade de natureza, estarão expostos à força de outros que virão tentar subjugá-los. E, a partir daí, advirá uma desconfiança geral na humanidade, e mútuo medo um do outro.”

do Hobbes todos temos, de disputar violentamente uns com os outros pelos mesmos objetos ou bens, particularmente aqueles bens que dizem respeito à viabilização da sobrevivência. Assim, se naturalmente um homem concebe que para sua sobrevivência ele deve possuir determinada porção de terra, determinadas reses, determinadas armas, as quais provavelmente são ou hão de ser desejadas por outros homens também entregues ao estado de natureza, instintivamente atuará aquele indivíduo de maneira a eficientemente impedir que os demais consigam acesso àqueles bens por ele apetecidos, e a maneira mais eficiente em termos naturais da parte de um só indivíduo tomado por tal paixão disputante não tem como não ser pensada e realizada como uma prática violenta. Porque tem medo de perder acesso ao bem que naturalmente apetece, o homem-lobo age violentamente, sem tolher a si mesmo por qualquer freio moral ou racional.

Quão apropriada é, até aí, a referência ao lobo? No que respeita ao animal em si, conhecido e respeitado há milênios em todas as culturas européias – em especial aquelas que valorizam a caça, a exemplo da civilização inglesa –, sabe-se bem que se trata de um animal gregário – ou seja, que vive em bando –, que é excelente e implacável caçador, que se distingue tanto pela força física – que ao bando permite aniquilar com facilidade animais bem maiores, como um cavalo selvagem – quanto pela ardileza – como quando finge-se de morto para surpreender a ave que vier rapiná-lo –, mas sabe-se ainda que, se preciso, o lobo também pode canibalizar outro lobo. Como ocorre em toda matilha, há brigas corriqueiras entre os indivíduos que fazem parte de um mesmo bando, mas tais estranhamentos mais indicam um esforço de comunicação do que um ataque predatório, o que provavelmente deu origem ao dito popular segundo o qual “lobo não come lobo”. O dito, porém, é falso se não

quiser dizer nada além de que o lobo não mata, para predar, outro de sua matilha, porque, havendo necessidade e oportunidade, os lobos da matilha canibalizarão um outro lobo que já esteja morto. Ou seja: na natureza, em condições normais, um lobo não mata outro para predá-lo, mas se o outro já estiver morto ou no máximo moribundo, poderá ser devorado pelos lobos sobreviventes. Tal canibalização, justamente, tende a ser levada a cabo não por um só indivíduo e sim por um grupo, já que o lobo usualmente vive em alcatéia. O lobo é o lobo do lobo: apesar da grande e praticamente invencível força de todo o grupo, mesmo cada indivíduo do bando estará sob risco de ser devorado pelos demais caso perca as próprias forças. Os lobos, predadores eficientes e incontroláveis, não admitem um indivíduo fraco em seu bando e se preciso se alimentarão dele – mas só o farão se este não tiver como resistir, ou seja, se não mais merecer ser temido como lobo, particularmente se já estiver morto.

Hobbes, ao usar a expressão “O homem é o lobo do homem”, certamente conhece esse aspecto ocasionalmente canibal dos lobos. Ao utilizar a expressão, ele permite ao leitor apreender que o homem, que nunca vive sozinho – independentemente de ser gregário por prazer (como pensa Aristóteles) ou com desprazer (como explica Hobbes) –, tanto o faz pelo motivo utilitário do maior fortalecimento individual graças à proteção garantida por fazer parte de uma alcatéia humana, quanto, apesar da dependência que evidentemente reconhece ter com relação ao grupo, ainda assim está sempre disposto a oportunamente devorar seu semelhante. Gostaríamos, talvez, de pensar que a imagem trazida por Hobbes é cruel o bastante para nos permitir descrever esse homem animalesco como um indivíduo disposto naturalmente a atacar seu semelhante a fim de dele se alimentar. Ou seja, talvez apreciássemos

constatar que a imagem hobbesiana chegaria mesmo a propor que o homem é predador do homem, que toma a iniciativa de caçá-lo e aniquilá-lo de maneira a garantir a própria sobrevivência. No que diz respeito, porém, exclusivamente à imagem, não se pode chegar a tanto. No máximo, do exemplo dos lobos se pode referir ao caráter oportunista do animal em devorar o mais débil, ou já morto, membro do seu grupo. É como se, na verdade, mesmo o sempre feroz lobo não tivesse coragem de enfrentar outro como ele a ponto de matá-lo, mas apenas tivesse confirmada, graças a tal ato de canibalismo, sua ausência de lealdade perante o indivíduo que já caiu. Em suma: o que a expressão “o homem é o lobo do homem” nos ensina é que nem a semelhança natural garante uma lealdade pessoal, ainda que apenas na coexistência no bando seja possível aumentar as chances da própria sobrevivência.

Uma última coisa merece ser dita sobre o lobo da imagem declarada por Hobbes: ele também é determinado passionalmente, e seu caráter irracional acaba por enfatizar o aspecto instintivo de seu comportamento, seja em grupo (que se observa empiricamente) seja individual (que praticamente nos exige um esforço de abstração). O lobo mantém-se na alcatéia por medo de seus próprios predadores, inclusive o homem, com o qual nunca se deu bem. Ele vive de certa maneira sempre com certo medo dos outros indivíduos do bando, também por instintivamente perceber que cada um dos demais poderá canibalizá-lo se não mais tiver forças de ser um dos caçadores do grupo. E, enquanto é um dos elementos vigorosos do grupo todo, exerce contra todos os outros animais seu apetite de predador, sentindo-se sossegado apenas após uma caçada bem-sucedida. De resto, a vida do lobo é uma constante experiência de caça de presas mais débeis que a alcatéia unida, simultaneamente a uma disputa interna – porém respeitosa, sem que um indivíduo prede o outro

sob pena de imediatamente enfraquecer o grupo e minar a proteção coletiva de que individualmente depende – de cada lobo com os demais, que como ele são exímios caçadores. Aproveitadas estas noções, a partir da expressão “o homem é o lobo do homem” podemos também conceber que, segundo Hobbes, cada homem considerado em estado de natureza é um indivíduo que, a despeito de instintivamente viver em sociedade (por um apetite de sobrevivência que imagine satisfazer somente dentro de um grupo de semelhantes), individualmente segue um ainda mais intenso apetite de disputa, que é o que o inclina a continuar vivo a despeito da humilhação decorrente de reconhecer que depende dos outros homens para manter-se vivo, desde que protegido de alguma forma por eles.

Não há nada belo nessa imagem hobbesiana do homem em estado de natureza. Pelo contrário: por onde quer que Hobbes aborde a condição natural do homem, sempre a imagem envolverá uma disposição passional para a disputa, a desconfiança, o medo que está sempre à espreita toda vez que se romper o frágil elo animalesco entre esses homens-lobos. Mas, justamente porque a crueza dessa imagem não depende de nenhuma avaliação moral, também não há, na verdade, nada de abjeto nessa mesma imagem: ela é apenas uma descrição realista de nossa natureza em sua expressão mais reptiliana.

Para além da referência aos lobos, porém, dá-se que somos seres racionais e seres morais, o que significa que, a despeito desse núcleo reptiliano dos nossos apetites e do nosso comportamento social, atribuímos valores às nossas ações e, se a isso estivermos atentos, até mesmo aos nossos apetites. Tais avaliações podem ser perfeitamente equivocadas, mas são úteis para revelar o que percebemos do caráter natural de nossos impulsos, inclinações, desejos.

Certamente não há, para Hobbes, homem que não reconheça o caráter natural e mesmo necessário do impulso humano pela própria sobrevivência, e mesmo por qualquer expediente que lhe permita disputar com os demais homens e, melhor ainda, vencer tais disputas. A noção de que nossas ações, instintivas, escolhidas ou calculadas, são sempre compatíveis com nosso apetite pela nossa sobrevivência não há de causar estranhamento a ninguém. Mas particularmente notável – porque não deixa de ser incompatível, p. ex., com o quadro de virtudes da moral cristã – é a naturalidade com que Hobbes já nos *Elementos da lei* demonstra nossa inclinação natural para a disputa. Se, por um lado, o medo é uma paixão constantemente presente à nossa consciência – e recordemos que, em pleno século XVII, Hobbes não tem como descrever a atividade inconsciente das nossas mentes –, para Hobbes é igualmente importante, em seu longo trabalho de análise da natureza humana, descrever e analisar o complexo quadro de nossas paixões principais, tomando especial cuidado de vincular essa análise das paixões à sua convicção de que o ser humano é essencialmente um ser movido pela competição com os homens. Literalmente, o homem vive em disputa com todos os demais, fá-lo já instintivamente por força de suas inclinações vitais mas igualmente desdobra essa inclinação em comportamentos racionais e em condutas moralmente justificáveis, e todas as paixões humanas podem de certa forma ser definidas e compreendidas também com relação ao apetite pela disputa.

Parta Hobbes, essa inclinação para a disputa, que todos temos, é marca da força humana e não de qualquer vício que seja. Mesmo se por ora recuperarmos, neste ponto, aquela imagem do homem como lobo do homem, também ali já temos a imagem do homem disputador, que compete com o mais débil que ele pelo privilégio de seguir vivo. Não

importa que já saibamos que aquela disputa em específico era uma peleja desigual, na qual necessariamente confrontavam-se um indivíduo pleno em suas forças e um outro completamente debilitado, se é que já não estava morto. Tratava-se de uma disputa natural e mesmo inevitável, que todavia visava nos ilustrar o caráter oportunista do indivíduo quando está de posse de suas plenas energias. A crua, mas nem por isso cruel, ilustração hobbesiana talvez sugira, igualmente, que o que permite ao homem lançar-se à disputa e principalmente ser nela bem-sucedido é mais a oportunidade do que qualquer virtude, pelo que independe de qualquer avaliação moral a constatação da validade racional do comportamento competidor.

Ainda que a constatação da racionalidade competitiva seja viável já em função da necessidade do nosso oportunismo animalesco, não é sem razão igualmente que se pode reconhecer um caráter passional próprio a tal oportunismo, já que o ser humano, diferentemente do lobo, avalia moralmente as próprias ações. Não há, ao indivíduo que age movido por um apetite de disputa, como não perceber em si a paixão do egoísmo. Não é por medo, afinal, que o homem imediatamente ou exclusivamente se põe a disputar com os demais, mas é principalmente por um impulso que é preenchido passionalmente pelo egoísmo. É por ser conscientemente egoísta que o homem se põe em disputa, e, se ocorre de vencer a disputa, a sincera alegria daí decorrente será possível justamente por corresponder a um egoísmo fundamental. Por um lado, é ainda inevitável recordar-se o medo por conta de o indivíduo disputante pôr-se em disputa também por ter medo de perecer por não ter disputado, tal como no caso do caçador, ou mesmo do lobo, que caça porque sente que, se não caçar, será ele mesmo caçado ou perecerá esfaimado. Por outro lado, esse medo é instintivo demais para preencher a complexa

cadeia de motivações do ser humano, e a partir do momento em que o próprio homem reconhece que sua sobrevivência depende de certo tipo de disputa, assume-a como componente de sua essência e naturaliza sem dificuldade certa paixão egoísta tanto quanto ela corresponde ao seu impulso de sobrevivência.

Assim, se por um lado o medo de pericimto físico diante do ataque pontual de inimigos naturais produzia ou correspondia a um novo apetite natural, o apetite de segurança – provavelmente segurança física –, o mesmo medo, ao alimentar o igualmente essencial apetite competitivo, mostra-se compatível com um egoísmo passional tão relevante daí por diante quanto o próprio medo fundamental, e o egoísmo passa a ser justificativa racional para a própria busca de segurança física: é por egoísmo – por desejar exclusivamente um bem – que não apenas o indivíduo inconformado com o próprio medo buscará segurança física, mas também conceberá tal segurança física como um expediente exclusivo, um bem a que só ele poderá ter pleno acesso.

O impulso rumo à saída do estado de natureza, assim, não é acionado exclusivamente pelo medo. A depender da disposição corpórea e mental do indivíduo, ele também se comportará impulsionado por outras paixões. Se tal indivíduo, na fadiga de conscientizar-se das causas e dos efeitos dos medos que o afligem, é igualmente tomado por outras paixões, será em função destas, e não do medo que a todos é presente no estado de natureza, que ele conceberá o estado civil a que desejará chegar. Noutras palavras: se é o medo que a todos faz desejarem sair do estado de natureza, o estado civil ao qual se desejará aportar corresponderá a outras paixões, que de certa maneira exprimirão o tipo de disputa a que está disposto o indivíduo.

Hobbes, ao conceber a tipologia das formas de governo<sup>8</sup> que marca a consumação da passagem ao estado civil, com cada uma das três formas – monarquia, aristocracia, democracia – indica um complexo formato institucional que, de certa forma, corresponde também a certas paixões deflagradas a partir de superar as causas de medo que acompanhavam o homem no estado de natureza. Significa isto que, para cada forma de governo em Hobbes, seria possível identificar paixões específicas que lhe fossem correspondentes, sem todavia perder-se de vista o lugar do medo como paixão fundamental a motivar a passagem do estado de natureza ao estado civil.

Embora estejamos a retomar o par “estado de natureza / estado civil”, referidos sempre como momentos alternados em Hobbes, segundo quem passa-se de um estado ao outro, correto seria esmiuçar as fases internas do estado de natureza de maneira a enfatizar a existência, nele, de uma fase final que serve de momento intermediário entre o “estado de natureza” descrito como estado de liberdade natural e o “estado civil” que se dá já com o poder soberano constituído. Noutras palavras, seria o caso de reconhecer a existência distinta de uma fase que propriamente permite ou constitui rigorosamente a passagem do estado de natureza para o estado civil, qual seja, o momento constituído pelo reconhecimento ou concepção das leis de natureza. Hobbes trata das leis de natureza ainda não se tendo completado a saída do estado de natureza, porque ainda não há poder soberano concebido ou instituído, mas já há um importante incremento humano à própria condição natural dos homens:

8 O tema das formas de governo é introduzido devidamente no cap. 20 d’*Os elementos da lei natural e política*, mas já se anuncia no cap. 19. São os dois primeiros capítulos correspondentes à segunda parte (“De corpore politico”) da obra. HOBBS, 1969, p. 107 ss.

a percepção racional de sua condição natural. Quando Hobbes inaugura no texto a apresentação do conjunto das leis de natureza, o homem é mostrado enfim como ser racional apto a reconhecer sua constante vulnerabilidade quando em estado de liberdade natural total; e também apto a, contra os apetites que antes o dominavam, incluir como critérios de escolha novos instrumentos de inter-relação com os demais humanos. A novidade é gigantesca, pois, ainda que o homem nunca deixe de também ser passional durante e desde o processo de reconhecimento das leis de natureza, pela primeira vez ele é apto a passionalmente desejar confiar e ser confiado. Uma vez que se inicia esse reconhecimento das leis de natureza, o homem deixa de ser o lobo do homem e passa a exercer plenamente as suas faculdades humanas que o colocam dignamente como um ser acima dos demais animais. A marca fundante desse processo é o desejo de conviver num ambiente comum de confiança mútua, um avanço consideravelmente mais refinado em relação a todos os parâmetros naturais anteriores, porque aqui no momento de instituição das leis de natureza o novo estado de confiança mútua é desejado não a partir de uma base física (como, p. ex., quando em estado de natureza um homem-lobo confia na maior força produzida a partir da cooperação com outros homens-lobos, como numa caçada ou numa batalha), mas a partir da palavra (recurso de que só os homens racionais dispõem, e que a eles permite até superar a dependência exclusiva da reunião física das forças individuais). É com o poder da palavra, já como impulso por obter pela força da palavra a confiança alheia, que se inaugura o civilizatório percurso das leis de natureza.

Como se sabe, a seqüência de leis de natureza levará à conclusão pela necessidade de se renunciar às liberdades naturais – ou aos direitos naturais – em favor da constituição de um poder soberano personifica-

do numa figura ou numa instituição artificial que daí por diante tenha autoridade sobre todos os súditos e simultaneamente proteja a todos. Consumada essa seqüência de leis de natureza reconhecidas pela razão e embasadas na experiência, e reconhecido o vínculo, formalmente estabelecido pela palavra dada entre soberano e súditos, eis que já se inaugurou o estado civil, que, além de envolver a supressão de todas aquelas inclinações violentas naturais que no estado de natureza mantinham a todos em respeito, exige prontamente a sua organização administrativa a partir de instituições e funções especiais que digam respeito a uma dentre as três formas de governo que Hobbes reconhece.

Aqui, interessa-nos ponderar acerca do que há de passional em todos esses momentos, do esgotamento do estado de natureza à deflagração corajosa e sempre racional das leis de natureza até a consumação das próprias leis de natureza na forma da completa passagem ao estado civil, que é o reconhecimento coletivo, da parte tanto dos súditos quanto do soberano, da vinculação mútua de ambos a esse contrato social em que a obediência dos súditos ao soberano é devida tanto quanto o soberano garante aos súditos segurança e, nos termos hobbesianos, paz (ou seja, ausência de guerra).

No que respeita ao estado de natureza enquanto estado de (inútil) liberdade natural, já dissemos o bastante a respeito tanto do medo quanto do egoísmo. Falta, apenas, dizer algo a respeito do que, ainda no estado de natureza, é por Hobbes apontado como a grande paixão positiva a motivar a ação humana, apesar tanto do medo quanto do egoísmo: a glória. É esta a complexa paixão a faltar para que Hobbes possa apresentar o quadro completo das paixões humanas válido já para o estado de natureza antes que se conceba a primeira lei de natureza.

Depois, será o caso de dizer algo sobre as paixões tal como operadas são no interior das leis de natureza. Em seguida, qual seu estatuto quando da consumação das leis de natureza, ou seja, quando da concepção do contrato. Depois, seu estatuto quando da celebração do contrato, que é o momento que dá início ao estado civil. E, por fim, será hora de indicar para onde seguirá esta investigação a partir da concepção das várias formas de governo.

Se o medo é a paixão que decorre de ter-se sofrido dor causada por um agente externo, e se também é efeito de uma oposição humilhante porque revelou uma debilidade no indivíduo que sofreu tal golpe, é razoável que já no estado de natureza o medo sinalize a ocorrência de uma relevante sensação de mal-estar no indivíduo tomado por aquela triste paixão. De fato, mostra Hobbes (1969, Cap. 9, seq. 2, p. 38), o medo é a paixão que faz com que um homem fique paralisado, incapaz de falar em público ainda que tenha o que dizer, incapaz de demonstrar suas habilidades ainda que seja preenchido de talentos. O medo é, sim, natural, e não deixa de ser útil no estado de natureza para ao menos impedir que o indivíduo temerariamente busque se vingar de um mais forte agressor, assim como será importantíssimo no estado civil para garantir o cumprimento das promessas e a manutenção da paz. Porém, afora tais utilidades pontuais, o medo no estado de natureza pode indicar principalmente uma cumulativa neutralização das aptidões, potências e impulsos individuais daquele que se deixa dominar freqüentemente pelo medo. Nos capítulos em que Hobbes desenvolve suas teorias das sensações e das paixões humanas, ele se empenha em diferenciar o medo simples – razoável, apropriado para frear os impulsos desmedidos do indivíduo – e o medo vão, que é um medo exagerado e desmedido diante de alguma ameaça que em verdade não tem tanto poder contra o indi-

víduo. Assim, se o medo simples e razoável é útil no estado de natureza para auxiliar na preservação da vida, o medo vão é não apenas inútil para tal preservação como também pode mesmo pôr em risco autêntico a vida do agente, já que o impede de bem lidar com as circunstâncias adversas que o atingem, além de, por óbvio, sufocar o exercício livre de suas habilidades pessoais.

Nos *Elementos da lei*, Hobbes define o medo no Cap. 7, seção 2 – definição da qual partíramos no início deste texto. No Cap. 8 (HOBBS, 1969, p. 31 ss), último antes de Hobbes de dedicar à apresentação detalhada de um quadro das paixões, ele cuida de explorar a formação corpórea e espiritual dos prazeres e das sensações. Os prazeres inclinam-nos à ação, e as sensações – deleitosas ou molestas – evidenciam empiricamente como o corpo exprime sua inclinação ou sua aversão para o que nos causa prazer ou dor. Corpo e mente do sujeito, ao perceberem sensivelmente o que se passa entre o sujeito e o mundo ao redor, evidenciam para o sujeito, e também para os demais indivíduos à volta, qual é o grau de sua fortaleza ou de sua debilidade. Hobbes, materialista, exige que as sensações sejam consultadas quando da aferição de nossas forças e virtudes, e não por acaso a felicidade individual depende não só de uma percepção interna das próprias forças como principalmente de um reconhecimento externo dessas forças internas. Por que principalmente depende do reconhecimento externo? Porque este corresponde a um temor que os indivíduos à volta têm com relação às forças deste indivíduo que por eles é reconhecido, e por isso eles permanecem neutralizados em sua potencialidade como contendores.

Hobbes, no cap 8 dos *Elementos da lei*, antecipa o grande quadro das paixões do capítulo seguinte ao mostrar que a honra, esse reconhecimento externo e habitualmente coletivo, é um bem perseguido em socie-

dade – já, ou ainda, na sociedade natural – por todo homem. Aquele mesmo homem que havia sido golpeado por um agressor externo, e daí passara instantaneamente ao ódio e ao medo, era já, antes de ter sido golpeado e enquanto era consciente de si, desejoso de receber honras da parte dos demais, de ter seus méritos publicamente reconhecidos, de não apenas superar aos demais em razão de suas qualidades como também de ser reconhecido como superior pelos próprios vencidos. A honra, pois, é para Hobbes um bem que todo homem deseja na vida social já no que se refere aos seus atributos naturais, porque segundo Hobbes todo homem deseja superar os demais por força de sua inclinação para a disputa natural, e a vida em simples coexistência pacífica já proporciona boas oportunidades para a percepção do reconhecimento, pelos demais, de nossas qualidades.

E, obtida essa honra – que é necessariamente pública –, aflora no coração do sujeito uma autêntica paixão, sempre positiva ainda que nem sempre justa: a glória, que é um prazer decorrente de se ter sido honrado. É com a glória que Hobbes abre seu capítulo 9, o importantíssimo capítulo a explorar uma plêiade de paixões, que ao final do capítulo são relacionadas a variados eventos típicos de uma autêntica corrida, imagem poderosa construída por Hobbes que trata de uma vez por todas de descrever a natureza humana como natureza voltada à concorrência e à disputa. Para Hobbes, é essa paixão alegre, a glória, que é a mais representativa do que é buscado por cada homem na vida em comum.

Glória, porém, graças a quê? A glória que abre o capítulo 9 dos *Elementos* (HOBBS, 1969, p. 36) é diretamente ligada à honra que se busca na vida coletiva e que, considerada reconhecimento público de certa qualidade no sujeito honorificado, trata-se materialmente do reconhecimento público – seja natural, seja civil – de um poder (ou seja, um excesso sobre

outrem) que o sujeito detém. Nesse capítulo fundado na exploração da importância das percepções, o mais querido exemplo que Hobbes nos traz é o da percepção sensível da superioridade de um indivíduo sobre os demais. Não se trata de mera força, ou importância, alegada. Trata-se da percepção material e coletiva de uma superioridade física ou intelectual de alguém sobre os demais, e que enquanto tal merece ser chamada de poder, ainda que em estado de natureza.

A coexistência entre os homens, para Hobbes, embora permita perceber seja suas aptidões para a união de forças seja para o confronto entre forças contrárias, sempre evidencia a comparação entre as forças individuais, seja por conta do inevitável efeito do encontro de forças contrárias seja porque todos temos, afinal, nossa natural inclinação para as disputas e desde o primeiro momento explicitamos nossa percepção desse panorama competitivo e, mais ainda, esperamos dos demais o reconhecimento público da excelência que imaginamos ter. Se experimentamos a paixão da glória, por transitória que ela seja, sua mera manifestação evidencia que foi satisfeito nosso desejo primordial de reconhecimento público, ou seja, nosso desejo de honra.

Por certo, tanto a glória quanto a honra tendem a dizer respeito a circunstâncias pertinentes ao estado civil, mas sua apresentação nos capítulos 8 e 9 dos *Elementos da lei* já nos permite lidar com ambas no contexto do estado de natureza. Não é necessariamente político o poder a que se refere, de fora para dentro do sujeito, a honra, e, de dentro para fora, a glória, mas já é uma causalidade passional que completamente se verifica antes de se obrigar o sujeito natural a reconhecer a validade da primeira lei de natureza.

O fato é que, uma vez apresentada a glória como paixão alegre maximamente buscada pelo ânimo hobbesiano, a todo momento o homem hobbesiano estará ocupado com obter ou mostrar algum excesso próprio (ou seja, algum poder) sobre os demais. Ainda no capítulo 8, mostra Hobbes que os motivos para se honrar um indivíduo são os mais variados, podendo o excesso sobre os demais constituir uma superioridade em termos de força, coragem, sabedoria, riqueza, nobreza, autoridade e até mesmo boa fortuna. Basta ao indivíduo de fato exceder aos demais em qualquer dessas características para merecer, segundo a razoabilidade hobbesiana, ser publicamente honrado por isto, o que produzirá a desejada paixão da glória em seu coração.

Novamente, com relação à glória não há nada de virtuoso ou de imoral, sendo relevante para Hobbes, apenas, que ela seja decorrente de uma honra materialmente devida, pois que com isto temos um sujeito verdadeiramente forte e apto à sobrevivência no campo pertinente àquele quesito em que se sobressai. Mas, assim como ocorre a distinção entre medo simples e medo vão (o qual põe em risco a vida do indivíduo), há uma tão relevante diferenciação entre glória e vã glória (a qual, ainda que alegria, não corresponde a uma real superioridade do sujeito e também pode levá-lo a uma situação de risco). A situação é simples: alguém é enganado pelos próprios inimigos, sendo ludibriado com respeito às próprias qualidades de maneira a baixar a guarda diante dos potenciais contendores. Neutralizada sua atenção em favor da própria defesa, é surpreendido pelo ataque dos falsos aliados e perece nas mãos daqueles. Tal como na velha fábula da raposa e o corvo, aquele que foi tomado de vã glória fica despojado da própria segurança, senão mesmo da própria vida. Se tal auto-engano já produz danos consideráveis ao sujeito no contexto do estado de natureza, tal postura é conduta repreensível no

contexto do estado civil porque aqui acarretará um descumprimento das próprias obrigações determinadas pelo pacto social.

No estado de natureza, tanto o medo quanto a glória são inevitáveis: o medo, porque é impossível não sermos vencidos pelos que são nossos inimigos e que ali tenham se mostrado mais fortes do que nós; a glória, porque é impossível não sentirmos prazer a partir do muito visível reconhecimento público de certa superioridade que, àquele momento, realmente expusemos aos demais. Medo e glória são paixões naturais, e como tais não são boas nem más.

Porém, a ênfase que Hobbes atribui tanto à glória quanto ao medo mostra o quanto, para ele, a felicidade humana é fundamentalmente dependente de causas externas. Tal ênfase se encaixa bem, por certo, numa obra de Filosofia Política, cujo escopo é justamente refletir a respeito da vida coletiva e social, mas não deixa de ser intrigante o espaço insignificante que Hobbes dá ao filósofo que pretender encontrar a felicidade enclausurado em si mesmo, num ascetismo absoluto.

Ocorre que, para Hobbes, mesmo que não tenhamos um prazer natural pela vida em sociedade, temos um amor gigantesco pelas próprias qualidades, e aceitamos o preço do convívio com os demais porque tal convívio é imprescindível para a percepção da honra e, em conseqüência, da glória. É a esperança, e não a glória, que tradicionalmente se contrapõe ao medo no plano das paixões, mas, se em Hobbes o homem não é fundamentalmente um ser motivado pela esperança, está ele ao menos sempre tomado por certa esperança de glória.

Apenas quando se tratar de vã glória ou de medo vão estará em risco o homem hobbesiano. Tal aviso vale para o estado de natureza mas, porque é profundamente mais relevante no plano do estado civil,

trataremos de ambos – medo vão e vã glória – em textos posteriores, concentrados no estado civil hobbesiano.

Importa, a essa altura, observar que em Hobbes a moléstia do medo e a esperança de glória sempre são estados afetivos nascidos do estado de natureza que estão e estarão a determinar as inclinações humanas no sentido de conceber a vida civil, a vida em estado civil, a vida coletiva subordinada a um poder comum e mediada por instituições artificiais razoavelmente apropriadas a cada forma de governo. Os três principais textos políticos de Hobbes (*Os Elementos da lei*, o *Do Cidadão*, o *Leviatã*) dedicam-se a uma apresentação detalhada de cada uma das três formas de governo – monarquia, aristocracia, democracia – e, se por um lado Hobbes reprimta o critério aristotélico da classificação dos tipos de governo com base no número dos que governam, por outro lado tal critério é superado pela multiplicidade de possibilidades abertas para cada tipo em termos de conteúdo. Ainda assim, será claro em Hobbes certo conjunto de constatações, como sua profunda reprovação da democracia e sua declarada preferência pela monarquia, sem todavia impossibilitar uma aproximação com uma aristocracia histórica que aceite reformar o que deve ser revisto para que se evite uma (ou uma nova) guerra civil na Inglaterra.

Particularmente relevante é a função que os afetos ou as paixões exercem em cada um dos tipos de governo e mesmo nas diferentes funções sob um tipo específico de governo. Por exemplo; qual é a paixão mais visível no monarca que bem conduz seus comandados – medo ou segurança, glória ou esperança? Uma investigação específica sobre como operam, em cada tipo de governo, os diferentes afetos principais será assunto de partes posteriores da série que com este texto se inicia.

Por ora, e antes mesmo de chegarmos à primeira lei de natureza, importa termos bem evidenciado que, no que respeita às fundações naturais da experiência política, nossas ações, inclinações e escolhas são preenchidas fundamentalmente, segundo Hobbes, seja pelo medo acompanhado do desejo de segurança, seja pela esperança de glória, seja pelas formas vãs de medo ou de glória. Como consequência, não há como plenamente empreender uma demonstração apodítica das ações e decisões políticas sem identificar a fundamentação afetiva de cada uma daquelas, mas sem examinar, igualmente, se o estabelecimento por Hobbes de sua tipologia das paixões não estaria ele mesmo a serviço de uma inclinação ideológica em favor desta ou daquela forma, situação em que o retrato da natureza humana teria sido forjado em favor da defesa ou elogio de instituições políticas adversas à verdadeira liberdade humana.

THE AFFECTIVE STRUCTURE OF  
KINDS OF GOVERNMENT IN HOBBS  
I. PRESUPPOSITIONS

ABSTRACT: The presuppositions of the affective structure of kinds of government in Hobbes concern the fundamental affects that determine human action since the state of nature, in particular fear, selfishness and glory. Fear, for Hobbes, is perhaps the affect that restricts natural freedom the most in the state of nature and, on the contrary, the main condition for obtaining peace in the civil state, but the hope of glory is as relevant as fear for the transformation of natural man in a social being and, subsequently, in a subject and a citizen.

KEYWORDS: pleasure and pain, fear, honor and glory, vain fear and vain glory, state of nature, Hobbes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOBBS, T. (1647). *Elementa philosophica de cive*. Amsterodami [Amsterdam]: Ludovicum Elzevirum.

\_\_\_\_\_. (1651a). *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*. London: Royston.

\_\_\_\_\_. (1651b). *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall & Civill*. London: Andrew Croke.

\_\_\_\_\_. (1969). *The Elements of Law, Natural & Politic*. 2<sup>nd</sup> ed., New York: Barnes & Noble.

\_\_\_\_\_. (1992). *Do cidadão*. Tradução por Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

## HOBBS E AS PAIXÕES DA REVOLTA

Fran de Oliveira Alavina  
Professor, Universidade Federal dos Vales  
do Jequitinhonha e Mucuri, Teófilo Otoni, Brasil  
fran.alavina@ufvjm.edu.br

RESUMO: Em continuidade a nossos estudos sobre os usos da retórica no pensamento de Hobbes, este trabalho aborda a relação entre *eloquência*, *paixões* e *revolta* na obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Desse modo, explicita-se como os chefes de sedições e revoltas são necessariamente, segundo Hobbes, “homens eloquentes”. Trata-se não apenas de afastar a tradição retórica da fundação da ciência política, mas também de apontar os supostos danos causados pelos oradores na vida civil. Assim, está em questão a relação conflitante e – às vezes – contraditória entre *demonstração* e *persuasão* na filosofia política seiscentista, bem como o papel vinculante e constitutivo das paixões.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica, política, eloquência, paixão, rebelião.

## I. CONTRA A REVOLTA, EM BUSCA DA PAZ: DIMENSIONAMENTO DA QUESTÃO

“Recorda-te enfim comigo desta última noite, e conhecerás que com muito maior cuidado velo eu para o bem da República do que tu para a sua destruição” *Orações (Catilinárias)* (CÍCERO, 1952, p. 215).

Qualquer leitor que tenha frequentado, ainda que minimamente, os textos de Hobbes, sabe que, nas páginas do autor inglês, não encontrará nenhum apreço pelos movimentos revoltosos e pelos homens revoltados. De fato, não se pode ser – ao mesmo tempo – *hobbesiano* e *revolucionário*. E não se trata apenas de uma contradição em termos.

A revolta nunca é vista com bons olhos pelo pensador inglês, tanto que dificilmente fala de *revolta legítima* ou *necessária rebelião de resistência*. Em sua afiada pena, *revolta* ou *rebelião* são sempre *sedição*<sup>1</sup>. O modo como Hobbes utiliza esses três termos dá provas de que, em seu vocabulário, eles nunca deixam de ser sinônimos. Do ponto de vista de quem ocupa o poder, seja indivíduo, seja grupo, qualquer ação de contestação será sempre vista como ilegítima. Se os que contestam saem do mesmo grupo, chamamo-los de *sectários*; se forem de um grupo já previamente opositor, são *facciosos*. Quaisquer dos dois tipos são, para Hobbes, condenáveis: ambos são do partido da dissidência.

1 O modo como Hobbes utiliza estes termos mostra que, em seu vocabulário, eles nunca deixam de ser sinônimos, alocados sempre no mesmo campo semântico de seu pensamento político.

Sabemos que tais aspectos estão atrelados à preocupação de Hobbes com as causas da guerra civil, os males advindos dos conflitos fratricidas e os prejuízos gerados por conflitos internos, que são como que a doença do corpo político<sup>2</sup>. O pensador – caricaturado muitas vezes como aquele que fala do *estado de natureza* como um *estado de guerra* – nada mais quer do que a paz. Tendo em sua retina os males da guerra civil, Hobbes espera contribuir para extinguir as causas de toda revolta ou rebelião. Assim, como toda obra de filosofia política, o texto hobbesiano é também um escrito de intervenção.

Segundo Hobbes, como saímos do *estado de natureza* para garantir a proteção de nossas vidas e a paz, a revolta ou a rebelião são ilegítimas; por princípio, qualquer uma delas põe em perigo a paz civil expondo a vida dos membros de um mesmo corpo político. Sabemos, e não só pelo *Leviatã*, que toda forma de governo é legítima, desde que garanta a paz e a proteção dos súditos. O apreço hobbesiano pela monarquia se dá porque entende que esta seria a forma mais estável de exercício da soberania. De fato, no prefácio de *Do Cidadão*, o próprio Hobbes nos lembra que isto não pode “ser demonstrado, mas apenas enunciado segundo a probabilidade” (HOBBES, 1992, p. 22). Nesse sentido, um cidadão de uma democracia não é menos culpado e condenável do que o súdito de um amonarquia que, de armas em punho, se interpõe ao governo de seu estado quando lhe está garantida a proteção de sua vida e a paz civil.

Porém não será propriamente no *Leviatã* que veremos Hobbes usar com maior força sua artilharia conceitual contra a rebelião e os revoltosos.

2 Com efeito, no *Leviatã*, Hobbes adota com mais ênfase o vocabulário *médico-naturalista*, quer no uso de imagens, quer na exposição dos elementos que gestam a dissolução e enfraquecimento do Estado.

Se compararmos o capítulo que trata do enfraquecimento e da dissolução do estado no *Leviatã* (*capítulo* XXIX, *parte* II) com aqueles que tratam do mesmo tema em *Do Cidadão* e nos *Elementos da Lei Natural e Política*, veremos duas diferenças: uma manifesta e outra mais sutil.

A primeira, a mais palpável, trata do uso que o pensador faz das imagens. Enquanto no *Leviatã* as causas que concorrem para a dissolução do corpo político são quase todas descritas como doenças, assumindo o autor o lugar de médico que classifica patologias para obter um bom diagnóstico, nas outras duas obras (*Do Cidadão* e *Elementos*) as metáforas médicas praticamente inexistem. É vedado o uso de imagens e, por conseguinte, de linguagem metafórica para descrever os males da sedição e as causas da rebelião.

Pode-se indagar: o não uso das imagens e da linguagem metafórica não enfraqueceria o argumento do nosso autor, que tanto busca a sedimentação da paz? Não é mais fácil admoestar os cidadãos dos malefícios da sedição se pintarmos, para eles, um quadro terrível com as cores da crueza delimitado em moldura rubra, apavorando-os de modo que paralisemos seus ânimos para a revolta, isto é, operando completamente no campo *afetivo-passional* e da *imaginação*? Se a resposta parece ser sim, porque, então, Hobbes não faz uso disso nas obras anteriores, como o faz no *Leviatã*?

Tal explicação encontra-se na segunda diferença, aquela mais sutil. Hobbes não faz uso das imagens e da linguagem metafórica em virtude do modo como concebe a eloquência, ou seja, em virtude do modo como concebe a retórica antes do *Leviatã*. De fato, na comparação entre as três obras, a eloquência aparece em *Do Cidadão* e nos *Elementos* como uma das principais causas de rebelião e da sedição, algo que é extremamente nuançado no *Leviatã*.

Sendo assim, está delineado que não bastam apenas paixão e afetos subsumidos no mais forte descontentamento para formar o rastilho de

pólvora da rebelião; sem a eloquência, este rastilho nunca seria aceso. Como a retórica ocupa tal posição e quais são suas implicações para o pensamento político de Hobbes? É preciso, então, voltar para as páginas dos *Elementos da Lei Natural e Política* e suas ressonâncias em *Do Cidadão*.

## II. AS VOZES DA ELOQUÊNCIA SÃO AS ARMAS DA REVOLTA

Quando pensamos em rebelião, revolta ou sedição, vem-nos logo à mente a imagem do descontentamento e de toda passionalidade que o envolve. Os pacíficos sempre seriam calmos e mansos, ao passo que os revoltados são agitados e irritadiços. Desse modo, no *capítulo xxvii* dos *Elementos da Lei Natural e Política* e no *capítulo xii* da *parte II* do *De Cive*, o autor traz à tona tais elementos: são elencadas as primeiras causas que preparam o nascimento da revolta. A principal delas, que é como um tronco do qual saem galhos semelhantes, segundo Hobbes, é a *pretensão de direito* que, em grande parte, deriva de uma má interpretação da lei, expondo os homens a não aceitarem os limites impostos pela fundação do governo civil. Diz ele: “sem essas três coisas: descontentamento, pretensão e esperança não pode haver rebelião (...)” (HOBBS, 2010, p. 164)

Como todos nós pactuamos para a formação do governo civil, todo aquele que vai contra esse pacto por meio da revolta é, no melhor dos casos, um mau intérprete da lei, ou, no pior deles, um insensato. Esta marca da insensatez se deixa entrever no modo como Hobbes caracteriza os rebeldes, de maneira que, nas sedições, a loucura faz par perfeito com a eloquência<sup>3</sup>. A imagem que deve ficar impressa na mente do leitor é a de

3 “Pois a loucura e a eloquência concorrem ambas para subverter o governo” (HOBBS, 1992, p. 217).

que aqueles que se dão o trabalho de se revoltar e participar de rebeliões nunca são bons homens.

Contudo, não basta isso. Conforme aponta Hobbes, é necessário, mais especificamente, um “alguém que (...) açule e incite” (HOBBS, 1992, p. 215) os descontentes, pois o simples descontentamento em comum não seria capaz de aglutinar tais homens com vistas a formar um grupo coeso. O descontentamento tende a permanecer na mera passionalidade individual, uma vez que, neste caso, as paixões se dão por negação, elas se perfazem por uma oposição ao governo: é mais um não querer do que um querer fazer propriamente dito. Se compararmos com aquilo que é dito do *estado de natureza*, enquanto neste as paixões e os desejos são uma afirmação da força e capacidade de cada indivíduo para continuar existindo, na condição de descontentamento que leva à sedição essas mesmas paixões do indivíduo, por sua negatividade originária, fazem-no dar um passo suicida, pois o impediriam de enxergar que, até aquele momento, sua existência foi garantida justamente em virtude da existência do Estado e de seu governo. Em outros termos, a revolta seria, por princípio, sempre desconstituente.

Ela, contudo, só será desconstituente e realmente existente, na perspectiva de quem ocupa o lugar de comando do governo, se for capaz de se constituir minimamente: se houver organização dos descontentes na busca de um objetivo comum. Não por outro motivo, aparece nos *Elementos*, ainda que em um formato reduzido, uma imagem que ficará consagrada na obra mais célebre de Hobbes. Com efeito, ela guarda similaridade entre a figura do Leviatã político enquanto metáfora da formação do estado e o modo como se forma um corpo de rebeldes. O autor nos indica que:

(...) para dispor um homem à rebelião é preciso, em terceiro lugar, a esperança de sucesso, que consiste em quatro pontos: 1- que os

descontentes tenham uma inteligência mútua; 2- que eles sejam em número suficiente; 3- que eles tenham armas; 4 – que eles concorram com o chefe. Esses quatro pontos devem, pois, concorrer para a formação de um corpo de rebelião, no qual a inteligência é a vida, o número, os membros; as armas, a força; e o chefe, a unidade, que os dirige para uma única e mesma ação, (hobbes, 2010, p. 170, grifos nossos).

É preciso, dessa maneira, não apenas que se deem as condições propícias para a revolta, mas que surja aquele que a dirija, que diga o *fiat* através do qual a revolta se torna rebelião, passando da paixão à ação. E, de fato, este *fiat* não é meramente metafórico, trata-se literalmente de palavra, de discurso. Assim, é preciso um cabeça de revolta, um chefe sedicioso, que, por isso, não pode ser um qualquer:

Os autores de rebeliões, isto é, os homens que alimentam nos outros a disposição à revolta, devem necessariamente possuir estas três qualidades: 1- estarem eles mesmos descontentes; 2 – serem homens de juízos e capacidades medíocres; 3 – serem homens eloquentes ou bons oradores (hobbes, 2010, p. 171).

Neste ponto, aqueles que não desconhecem os longos vínculos entre *tradição retórica* e *tradição republicana*<sup>4</sup>, diante desta assertiva de Hobbes nos perguntamos: se todo chefe de sedição, se todo cabeça de rebelião, é necessariamente um bom orador, todo homem eloquente seria um potencial sedicioso? Em outros termos, é a retórica sempre danosa ao corpo político? Algumas páginas antes, Hobbes lançara luz sobre essa questão.

Ao comparar os inconvenientes dos diferentes tipos de governo, cabe a seguinte observação:

4 Sobre tal vinculação, entre tradição retórica e tradição republicana do pensamento político, veja-se: Marc Fumaroli (2002) e Michel Meyer (2007).

(...) em uma multidão de oradores, onde sempre alguém sobressai sozinho, ou um pequeno número de homens, iguais entre si, sobressaem em relação ao resto, esse homem ou esse grupo reduzido deve necessariamente influenciar o todo, de modo que uma democracia de fato não é mais do que uma aristocracia de oradores, interrompida às vezes pela monarquia temporária de um orador (hobbes, 2010, p. 118, grifos nossos).

Esta afirmação engenhosa, ainda mais porque é proferida por um partidário da monarquia, é interessante por mais de um aspecto; contudo, aquele que mais nos interessa aqui é o modo como Hobbes posiciona a retórica: os usos da eloquência. De fato, sua importância não é pequena, pois ela nos é apresentada como meio pelo qual é possível exercer poder de forma constituinte, pois a Democracia aí aparece como uma *multidão de oradores*. Há claramente uma relação direta entre uma determinada forma de governo e a retórica. Porém, seu papel também é desconstituinte, já que a eloquência faz com que a democracia se torne ora uma *aristocracia*, ora uma *monarquia* de fato, restando apenas o nome. O vínculo vital entre democracia e retórica é apontado precisamente como a maior debilidade desta forma de governo, uma vez que depende da eloquência. É o mesmo que depender das paixões dos próprios oradores e das paixões que eles podem suscitar nos outros.

Paixão sobre paixão, restando pouco, ou quase nenhum espaço para a razão. Esse é o motivo pelo qual Hobbes falará dos ditos *estados populares* sempre como espaços de grandes turbulências, rebeliões e sedições. Aqueles *antigos gregos e romanos* que, ao mesmo tempo que enalteciam a eloquência e faziam dela o pilar dos seus regimes políticos, recorriam à força física quando não eram capazes de se pôem acordo por meio dos discursos, de fato eram tão eloquentes quanto sediciosos. Nas lentes de Hobbes, talvez não houvesse algo mais instável e mais semelhante a um barco sem vela

em mar tempestuoso: assim lhe pareciam todas as formas de governo que dependiam da eloquência.

Se tal é o poder da eloquência vista do ponto de vista democrático, já da perspectiva monárquica – forma de governo em que não existem grandes assembleias deliberativas ou meios decisórios que se deem pela concorrência dos discursos – a eloquência será, necessariamente, vista como sediciosa. Esse é o ponto de vista de Hobbes, portanto, a respeito da questão anterior: neste registro, todo bom orador será um potencial sedicioso; todo autor de rebelião é homem eloquente.

Se o ponto de vista assumido por Hobbes é aquele monárquico, e diante dele estão os perigos das rebeliões no interior de um corpo político monárquico, não haverá espaços propícios para a retórica, nos quais ainda sobreviveria a eloquência, visto que não há rebeliões sem bons oradores? Hobbes responde: nas *escolas* e nos *púlpitos* (HOBBS, 1992, p. 216). Neles o discurso religioso não é do tipo demonstrativo, mas sim persuasivo. Não há fala religiosa que não seja pregação. Nas escolas, porque grande parte do que é ensinado sobre política deriva de autores como Aristóteles, Cícero e Sêneca, isto é, de autores engolfados em eloquência.

Assim, Hobbes dá como exemplo um episódio bastante conhecido da história antiga. Ele comenta que:

Salústio notou que em Catilina (que foi o autor da maior sedição já acontecida em Roma) havia *Eloquentiae satis, sapientiae parum*: bastante eloquência, mas pouca sabedoria. E talvez isso tenha sido dito sobre Catilina, enquanto Catilina, mas foi verdade a seu respeito enquanto autor de sedição. Pois a conjunção dessas duas qualidades não fez dele Catilina, mas sim um sedicioso (hobbes, 2010, p. 171).

Dessa maneira, poderíamos dizer que o chefe de rebelião seria um orador excelente, em virtude do manejo das capacidades oratórias, bem como sendo movido ele mesmo pelas paixões do descontentamento, pôde – a partir de si – fazer uso delas em seus ouvintes também descontentes. Como se depreende, a eloquência não cria o quadro passional do nada, mas sabe como tirar melhor proveito dele acrescentando novas paixões e imagens àquelas já existentes.

A partir desse ponto de sua argumentação, Hobbes envereda por uma senda clássica da tradição filosófica – aquela que separa Filosofia e Retórica – para fazer da razão um monopólio bem-sucedido dos filósofos. Ou seja, de um lado temos os *sábios*, do outro, os *oradores*, estes “embusteiros” da passionalidade alheia. Por isso, onde há sabedoria não pode haver eloquência; havendo eloquência, impossível haver sabedoria. Uma cisão abissal na qual não poderia haver meio-termo.

Desse modo, nós o encontraremos repetindo que: “A eloquência nada mais é que o poder de fazer que os outros creiam naquilo que dizemos; e para esse fim devemos tirar proveito das paixões dos ouvintes” (HOBBS, 2010, pp. 172-173). Sabemos que essa é uma definição simplória, para não dizer rasteira, de retórica e eloquência. Hobbes teria, então, no confronto entre filósofos e oradores, acreditado na cisão completa e tomado, por isso, o partido dos filósofos, visto que tomar o lado dos oradores seria correr o risco de estar no partido dos sediciosos.

Apesar de sua tomada de partido em favor dos pretensamente não sediciosos, dois aspectos deste capítulo (o xxvii, dos *Elementos*, “*Das causas da Rebelião*”) deixam entrever as marcas indeléveis que a tradição retórica deixou na formação humanística do autor e que assumem um caráter contraditório no interior dos *Elementos*.

O primeiro deles é a utilização do exemplo de Catilina, que se repete também no *De Cive*. Trata-se de uma sedição contra um governo republicano, cuja derrota será muito cara para a tradição retórica que forma os *studia humanitatis*, da qual Hobbes não é apenas um simples leitor, como nos mostra detalhadamente Skinner por toda obra *Ração e Retórica na Filosofia de Hobbes* (1999). O autor do *Leviatã* teve que buscar um exemplo justamente entre aqueles que condena, a saber, um caso utilizado pelos eloquentes em favor deles.

Se Catilina, o chefe da célebre sedição romana, era bom orador, visto ser chefe de sedição, não menos eloquente era Cícero, que o denunciou nas memoráveis *Catilinárias*, discursos que dirigiu tanto ao senado romano quanto ao povo da cidade: “até quando, Catilina, abusarás da nossa paciência?” (CÍCERO, 1952, p. 215). Logo, se são eloquentes os líderes de sedições, também devem sê-lo aqueles que as combatem. Por conseguinte, poderia haver um tipo de eloquência que, ao invés de estar sempre do lado da revolta e da sedição, ajudaria na manutenção da paz. No caso, seria uma eloquência não desprovida de sabedoria. Por isso, no *De Cive*, Hobbes dá um passo atrás em relação a essa posição – que separa completamente a Filosofia da Retórica; os oradores, da racionalidade – para tanto subsumindo um aspecto da Retórica na Lógica. Assim, no *De Cive*, se não há propriamente dois tipos de eloquência, ela possuiria – pelo menos – dois aspectos; e um deles não é danoso. Contudo, isso não ocorre nos *Elementos*.

Se o exemplo histórico de Catilina, utilizado nos *Elementos*, nos mostra o bom e o mau uso da eloquência para se contrapor à sedição, porque seria ainda mais necessário usar a eloquência para combater a sedição, ainda que não estejamos em uma república – governo por excelência dos oradores, como é o caso da Roma do exemplo histórico? Em outras palavras, por que não é possível abandonar completamente a retórica no

interior do pensamento político? Leiamos mais uma vez os *Elementos*: “(...) para demonstrar e ensinar a verdade, é preciso longas deduções e muita atenção, o que é desagradável ao ouvinte (...)” (HOBBES, 2010, p. 173). Se, de fato, é sempre assim, os bons homens que buscam a paz por meio da correta filosofia estão sempre em desvantagem em relação aos eloquentes rebeldes. Pois

o poder da eloquência é tal que muitas vezes um homem é levado a acreditar que sente uma dor aguda e um prejuízo quando nada sente, e a enfurecer-se e indignar-se sem nenhuma outra causa além daquilo que se encontra nas palavras e na paixão do orador (hobbes, 2010, p. 173).

Neste quadro, além de desvantagem, capacidades de atuação reduzidas para o pensador político que pensa ser possível abandonar completamente as determinações retóricas. Não se pode deixar de ser eloquente, mesmo que de forma temperada pela Filosofia. Se a Retórica não pode constituir os alicerces da verdadeira ciência política, caminhar sem ela é fazer-se mudo, quando mais é preciso falar: é gritar – e não ser ouvido – entre as auguras da guerra civil e do ódio coletivo entre os cidadãos.

### III. À GUIA DE CONCLUSÃO:

#### A INCONTORNÁVEL RETÓRICA E OS LABIRINTOS DA POLÍTICA

Com efeito, no meio das sedições, em que o ato de adesão ou não a um dos lados do conflito pode custar a própria vida, quem perderia tempo dando atenção a deduções, que, além de longas, são desagradáveis? É como se o orador rebelde fosse aquele amigo que nos convidasse para sair no meio da noite prometendo perfeito divertimento: boa comida, boa bebida e boa companhia, apesar do trabalho de termos que nos arrumar para segui-

-lo; o sábio e pacato inquiridor da verdade seria aquele outro amigo que, desejando que fiquemos em casa com ele, não nos promete nada melhor além de nos poupar a fadiga.

Podemos inferir a contradição no trato hobbesiano da retórica nos *Elementos*: ao mesmo tempo que renega a retórica, faz-nos ver – o tempo todo – o poder, a capacidade e as vantagens da eloquência. Se o próprio autor busca em seus propósitos barrar as sedições de seu corpo político, por que não usar os meios mais rápidos e aparentemente mais eficazes para atingir o convencimento dos leitores, que além disso são seus concidadãos? Ou seja: por que não fazer uso da eloquência?

Isso demandaria um passo quase radical, pois seria preciso que o próprio autor se reconhecesse como um orador, assumindo para si a figura do homem eloquente para quem o seu texto político não é apenas uma obra de demonstrações verdadeiras, mas também um discurso retórico. Em outras palavras, seria preciso desfazer o fosso entre *sabedoria* e *eloquência*, aceitando a ideia de que ser eloquente não é – necessariamente – ser um sedicioso, um revoltoso potencialmente ativo. São contradições que o autor só resolverá no *Leviatã*; neste último, a eloquência não espera nem mesmo a primeira página do livro, ela está já no frontispício e no próprio título da obra.

## HOBBS AND THE PASSIONS OF REBELLION

ABSTRACT: As a continuation of our studies regarding the use of rhetoric in the thought of Thomas Hobbes, the present study deals with the relation between eloquence, passions and rebellion in *The Elements of Law, Natural and Politic*. Thus, it is explained how the leaders of sedition and rebellion are necessarily, according to Hobbes, “eloquent men”. The aim is not only to separate the rhetorical tradition from the foundation of political sciences, but also to point out the supposed damages caused by orators in civil life. Therefore, the conflicting and often contradictory relation between demonstration and persuasion in the politics of the 17th century is questioned, as well as the binding and constitutive role of passions.

KEYWORDS: Rhetoric, politics, eloquence, passion, rebellion.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÍCERO. (1952). *Orações*. Trad. Br. Antônio Joaquim. São Paulo: W. M JACKSON INC.

FUMAROLI, M. (2002). *L'Età dell'eloquenza*. Trad. it. Emma Bas, Margherita Botto, Graziella Cillario. Milano: Adelphi Edizioni.

HOBBS, T. (1992). *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1979). *Leviatã*. Col. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Niza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.

MEYER, M. (2007). *A Retórica*. Trad. br. Marly N. Peres. São Paulo: Ática.

SKINNER, Q. (1999). *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP.

SÃO FELIZES OS ESPINOSANOS?  
*A FELICIDADE EM ESPINOSA – NA TEORIA E NA PRÁTICA*

Marcos Ferreira de Paula  
Professor, Universidade Federal de São Paulo, Santos, Brasil  
marcosfdepaula@yahoo.fr

RESUMO: Alguns autores fizeram objeções à possibilidade prática de se alcançar a felicidade, tal como Espinosa a define na Parte v da *Ética*. Este artigo busca refutar tais objeções. Ele mostra que elas partem essencialmente da mesma imagem que o senso comum faz da felicidade. Após eliminar essas objeções, o artigo descreve o que seria uma experiência prática da felicidade espinosana.

PALAVRAS-CHAVE: felicidade, prática, Espinosa, tristeza, amor.

para Li e Cris

*Nada é dado na natureza que seja contrário a este  
Amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.*

Espinosa, *Ética*.

I

A felicidade como liberdade – agir e pensar por uma necessidade interna da própria potência de existir – e a “autonomia como salvação” é a “perspectiva final da *Ética*”, para usar expressões de Bernard Rousset, esse grande comentador da obra de Espinosa (ROUSSET, 1968). Sabemos que as definições de liberdade e felicidade estão ancoradas em todo um percurso dedutivo geométrico, rigorosamente demonstrativo. Desse ponto de vista, a natureza, a realidade e a possibilidade de conquista da felicidade estão asseguradas. No terreno teórico, no campo cerrado das demonstrações, a ideia de felicidade como liberdade ou beatitude, ou seja, como gozo de um amor “eterno” porque enraizado no conhecimento mais íntimo (*ciência intuitiva*) do solo ontológico que determina – “por uma alguma necessidade eterna” (*aeternâ quâdam necessitate*) (ESPINOSA, 2015a, p.579) – todas as ações daquele que logrou compreendê-lo e compreender-se (e por isso é feliz) – tal ideia dificilmente pode ser refutada no interior do sistema. Mas não faltaram objeções de ordem *prática* ou *empírica* a esta “teoria da felicidade” ou liberdade de Espinosa. Seria ela algo realizável, factível, ainda que “rara” e “difícil” (ESPINOSA, 2015a, p.579), ou se trataria simplesmente de um *ideal* de sabedoria, tanto mais inalcançável quanto mais *ideal*? Para o próprio Espinosa não era certamente um mero ideal, e ele conclui sua

*Ética* afirmando a factibilidade do caminho que pode conduzir à felicidade, embora reconhecendo sua dificuldade: “Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto” (ESPINOSA, 2015a, p.579). Em outros termos, se não há problema na teoria (isto é, a filosofia especulativa ou metafísica), haveria obstáculos intransponíveis na prática (isto é, a filosofia prática ou ética)? Todo o problema e dificuldade não estariam justamente na descoberta do caminho? É de fato possível uma tal descoberta?

Uma maneira interessante de colocar essa objeção de ordem empírica ou prática é dirigi-la aos próprios espinosanos: não deveriam eles ser felizes, já que, supõe-se, estão justamente entre aqueles que compreenderam o sistema espinosano? Esse tipo de objeção foi feita, e pensamos que não é desprovida de importância. Realmente, se a felicidade de Espinosa é inseparável de um certo tipo de conhecimento, se ela pode ser até mesmo identificada ao gozo desse conhecimento em ato, então é de se esperar que aqueles que conhecem e amam a obra de Espinosa deveriam, *ipso facto*, ser também felizes. Mas eis que não é bem assim, e nem sempre encontramos seres humanos felizes justamente ali onde mais esperaríamos encontrá-los. Que isso seja assim, não chega a ser um problema que coloque em xeque a ética da felicidade de Espinosa: quando ele mesmo diz que a felicidade é “tão difícil quanto rara”, é evidente que isso vale também para os espinosanos. Todavia, alguns objetores quiseram fazer dessa realidade empírica – certamente possível – uma contraprova da filosofia espinosana da felicidade: do fato de estudiosos da obra de Espinosa (mesmo os melhores ou mais reconhecidos dentre os pares) não serem ou não parecerem ser felizes, decorre que a teoria pode até estar certa, mas não é aplicável ou realizável na prática. Vejamos dois exemplos que nos parecem bastante representativos desse tipo de *argumento pragmático* (vamos chamá-lo assim).

1.1. Não foi por acaso que Ferdinand Alquié se viu envolvido em grandes polêmicas com Martial Gueroult, nos anos 1950 e 1960. Suas divergências quanto à natureza do racionalismo do século XVII não poderiam deixar de afetar suas respectivas interpretações da obra de Espinosa, sobretudo num momento em que o filósofo estava sendo retomado, não sem algum entusiasmo intelectual, por filósofos importantes como Gilles Deleuze, de quem Alquié orientou a tese complementar de doutorado, *Spinoza et le problème de l'expression*.<sup>1</sup> As interpretações de Espinosa elaboradas por Alquié, demasiado influenciadas por Descartes e Kant, são talvez ainda mais controversas que algumas leituras estruturais dos textos espinosanos realizadas por Gueroult em seus dois grandes volumes sobre Espinosa (*Spinoza I – Dieu* e *Spinoza II – L'âme*). Aqui nos interessa particularmente uma passagem da “Introduction” de *Le rationalisme de Spinoza*. Defendendo a tese de uma “incompreensibilidade” da *Ética* (“l’incompréhensibilité de l’*Éthique*”), após afirmar que o “encadeamento de ideias que desperta e dirige minha consciência” lhe permitia “declarar que, ao menos em certa medida, compreendo esses filósofos” (a saber, os filósofos modernos como “Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume ou Kant”), Alquié afirma:

Não é assim com Espinosa? Certamente não nego que o laço inextricável [liaison contraignant] de seus conceitos possa mudar minha visão de mundo. Mas Espinosa não limita aí sua ambição. Ele afirma que se pode, seguindo sua doutrina, chegar à vida eterna e à beatitude. É nesse sentido que ele se separa de todos os filósofos ocidentais da época moderna. [...] Ora, é dessa diferença que provém a incompreensibilidade da *Ética* (alquié, 1981, pp. 10-1).

1 A Editora 34 publicou recentemente uma tradução desta obra que se tornou uma referência nos estudos da filosofia espinosana, não só na França, mas em diversas partes do mundo, incluindo o Brasil. Cf. DELEUZE, 2019.

Não é no sistema dedutivo-demonstrativo que a *Ética* encerra sua incompreensibilidade; é no que ela promete e não cumpre: a aquisição da felicidade, a “vida eterna”, a “beatitude”. “As *Meditações* de Descartes”, escreve Alquié, “são compreensíveis”, porque, “seguindo a ordem de suas razões, eu descobro minha existência, depois a de Deus, enfim a do mundo”. Mas a *Ética* é incompreensível, ele continua, “porque, tendo acabado a leitura, devo realmente constatar que não experimento nada que se pareça com a beatitude na qual o texto me entretém” (ALQUIÉ, 1981, p. 11). O que se passaria com Espinosa e sua *Ética* seria o oposto do que ocorre com Descartes e suas *Meditações*: “Descartes não promete nada que ele não dê, ou não permita descobrir” (ALQUIÉ, 1981, p. 11). Espinosa, ao contrário, “declara que sua filosofia pode conduzir à salvação” e, no entanto, isso não ocorre. A prova disso, segundo Alquié, é da ordem da experiência empírica: não se encontra quem quer que seja que tenha alcançado a felicidade, beatitude ou salvação. Ele então escreve:

Ora, não somente eu não a encontrei, o que não tem grande importância e pode ser atribuído à minha insuficiência pessoal, mas jamais ouvir dizer que alguém a tenha descoberto. Não é faltar com o respeito que se deve aos grandes comentadores de Espinosa, frisar que, após terem lido a *Ética*, eles não alcançaram a vida eterna e a beatitude. Convenhamos então que ninguém compreendeu plenamente o espinosismo, pois que ninguém encontrou a experiência à qual ele pretende conduzir (ALQUIÉ, 1981, p. 11).

O fato empírico de que não encontramos sábios espinosanos felizes demonstra que há algo de incompreensível no sistema demonstrativo da *Ética*. Ninguém se torna feliz depois de ler a *Ética* – mas é justamente aí, à felicidade ou beatitude, que todo o sistema promete nos levar, aliás, “como que pela mão”, dizia o pequeno prefácio da Parte II. Uma promessa não

cumprida – a experiência da felicidade – faz ruir todo o edifício lógico, dedutivo e demonstrativo.

Mas se nem os leitores e nem os grandes comentadores logram alcançar a felicidade, não teria o próprio Espinosa atingido essa beatitude, essa liberdade? “Espinosa alcançou a beatitude [*Spinoza a-t-il atteint la béatitude*]?”, pergunta-se Alquié (ALQUIÉ, 1981, p. 12). Aqui, o autor se dá o direito da dúvida. As históricas biografias de Colerus (um adversário do filósofo) e de Lucas (um discípulo) não permitem afirmar: elas descrevem um homem normal, comum – tranquilo, é verdade, e afável, sociável, gentil, desprendido; mas nada disso permitiria afirmar que Espinosa teria alcançado a grande felicidade a que ele nos pretende levar em sua *Ética*. Lucas, por exemplo, afirma Alquié, quando fala da felicidade de Espinosa, refere-se sempre à obra, nunca à vida do filósofo (ALQUIÉ, 1981, p. 14).

Em suma, para Alquié, talvez nem o próprio Espinosa tenha tido a experiência da felicidade, e a *Ética* faz uma promessa que, no entanto, ela não consegue cumprir, prova de que o sistema seria, do ponto de vista de seu objetivo final, incompreensível. Algo de errado se passaria com o racionalismo de Espinosa, ponto fora da curva entre os modernos.

1.2. Um outro exemplo, mais contemporâneo nosso e também vindo da França, é o de André Comte-Sponville. Mas ao contrário de Alquié, que pensa e escreve mais sob os influxos do cartesianismo e do kantismo, Comte-Sponville recebeu influências da própria obra de Espinosa. São antes de tudo *espinosanos* seus trabalhos mais conhecidos, particularmente o *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* e o *Tratado do desespero e da beatitude*, livro que ele mesmo considerava “o mais espinosista, sem dúvida, de todos os que publiquei” (COMTE-SPONVILLE, 2007, pp. 314-5).

Entre os dias 8 e 10 de junho de 2006, ocorreu em Paris, no *Colégio Internacional de Filosofia*, um colóquio que se chamou “Pascal e Espinosa: Da antropologia política à epistemologia das ciências”. André Comte-Sponville estava lá. No ano seguinte as atas desse colóquio vieram a público com o livro intitulado *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. O texto de Comte-Sponville foi publicado com o título “*Pascal et Spinoza face au tragique*”.

Neste artigo, em que se sente o peso do trágico pascaliano (a morte), há um momento em que Comte-Sponville relata um episódio vivido durante uma visita a Marcel Conche, que se encontrava enfermo no hospital. Ele lhe enviara o “mais espinosano dos seus textos”, o *Tratado do Desespero e da Beatitude*, e queria saber sua opinião. Em resposta, Marcel Conche teria dito: “Você poderia ter exatamente a mesma filosofia, se nós não morrêssemos. Mas nós morremos...”. Comte-Sponville diz que, na época, essa observação pareceu-lhe apenas lateral, mas que hoje, isto é, mais de 20 anos depois, ela parecia tocar no essencial (COMTE-SPONVILLE, 2007, pp. 314-15).

O “argumento pragmático” de Comte-Sponville pode ser resumido assim: de fato *sentimos e experimentamos que somos eternos*, como diz Espinosa no escólio da proposição 23 da Parte V da *Ética* (ESPINOSA, 2015a, p. 555) – ele aceita o espinosismo; mas isso não tira nossa mortalidade nem nossa efemeridade. “Que pode a eternidade contra a impermanência? Contra a finitude? Contra o nada?”, ele pergunta. “Não é a verdade em mim que morre? Certamente [que não]. Mas não é menos verdadeiro que eu morrei” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 315). Mais do que esta, na passagem a seguir Comte-Sponville, por assim dizer, entrega o jogo, confessa-se e assume o partido em prol de Pascal. Ele diz:

Longe de mim emprestar a Espinosa minhas fraquezas. É sua grandeza talvez o que me impede de segui-lo completamente. Mas a grandeza de Pascal, que não é menor, me parece mais humana, mais crível, mais próxima, digamos mais fiel ao que nós somos e podemos ser. Eu reconheço aí o gosto para mim do real, que é um gosto amargo, como dizia Lucrecio. É que ele tem o gosto de morte, ou, o que dá no mesmo, de trágico. Que isso não impede de amar a vida, é o que cada um sabe. Vejam Lucrecio, Montaigne, Nietzsche, Camus. Mas o amor da vida, igualmente, jamais impediu alguém de morrer. *Sic transit gloria sapientis* [Assim passa a glória do sábio] (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 315).

A morte, para ele, marca um limite, um ponto até o qual se pode seguir Espinosa, e a partir do qual é preciso abandoná-lo – e, no seu caso, seguir com Pascal. Sim, Espinosa estava certo – em tudo, até em sua *teoria* da eternidade e da felicidade. No entanto, morremos, é um fato, um fato empírico incontornável, a dimensão propriamente trágica da existência – e isso torna a eternidade quase sem importância, no plano existencial, e põe um limite à *experiência* plena da felicidade.

Comte-Sponville entende a felicidade em Espinosa como um repouso na certeza. Ele evoca a teoria do conhecimento contida na *Ética* II para lembrar que aquele que tem uma ideia verdadeira sabe que a tem e não pode duvidar disso; que a “verdade é norma de si e do falso”, e que uma ideia perfeita e adequada, é perfeita e adequada tanto em mim quanto em Deus (ESPINOSA, 2015, p. 205) etc. Ele sabe, além disso, que uma demonstração geométrica envolve certeza. Mas para ele, que aqui segue os passos de Pascal, não se pode demonstrar a verdade de uma demonstração verdadeira, já que esta supõe a verdade. O que, então, uma demonstração verdadeira mostraria? Somente que nem tudo é incerto; só isso. Assim, seríamos incapazes de saber com certeza absoluta e, ao mesmo tempo, de ignorar completamente. É o pirronismo de Pascal. Em Espinosa, haveria um repouso – *acquiescentia*– no conhecimento, em sua certeza; em Pascal,

não podemos repousar nem na certeza, nem na dúvida, nem na ignorância. Comte-Sponville reconhece, então, a grande diferença gnosiológica entre Pascal e Espinosa:

O trágico, para Pascal, marca o limite de todo conhecimento e a impossibilidade de todo repouso. O conhecimento, para Espinosa, marca o limite do trágico e a realidade do repouso – isto é, da sabedoria, que é o único contentamento no qual nós podemos alegre e duravelmente (até eternamente) repousar (comte-sponville, 2007, p. 315).

“Seja. Mas é assim que os homens pensam?”, pergunta Comte-Sponville, na continuação dessa passagem. E em seguida ele responde, fazendo um tipo de afirmação muito próxima da crítica que Alquié dirigia a Espinosa:

Cada um julgue por si. Digamos simplesmente que eu encontrei antes espíritos inquietos, entre os quais nossos espinosistas, que espíritos satisfeitos, e jamais me veio a ideia de os reprovar (comte-sponville, 2007, p. 316).

Em outras palavras, a felicidade, o pleno repouso, não sendo encontrada empiricamente mesmo entre espinosistas, dá razão a Pascal, que, portanto, estava certo. Em suma, o trágico está em que o conhecimento, tal como o concebe Espinosa, não cumpre afinal, ao contrário do que se esperaria, sua promessa de repouso. E não o cumpre porque a plena certeza seria metafisicamente impossível. No entanto, essa visão talvez seja sintoma daquilo que Comte-Sponville disse certa vez a Louis Althusser: que, ao ler a *Ética*, ele, Comte-Sponville, atentava mais às “teses” do que às demonstrações, e que a via “como uma coleção de aforismos” – logo, lia-a à maneira de Pascal (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 318-9). Assim, Comte-Sponville parece fazer pouco caso do terceiro gênero de conhecimento, a ciência intuitiva,

ontologicamente fundamentada, em Espinosa. Em todo caso, para ele, que se definia como um *spinoziste tragique*, não há apenas filósofos trágicos; a própria filosofia é trágica, pois, se não é possível a plena certeza da verdade (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 325), a filosofia não cumpre o que dela espinosamente se espera: a felicidade e a sabedoria envolvidas no conhecimento da verdade, o repouso na certeza.

## II

O que essas duas objeções à ética da felicidade de Espinosa têm em comum é que ambas recorrem à experiência empírica: não se encontram espinosanos felizes; logo, ou essa ausência instaura uma incompreensibilidade no sistema dedutivo-demonstrativo, de modo que, a rigor, “ninguém” compreende o espinosismo, já que a chegada à felicidade deveria ser o resultado do sistema (Alquié); ou a certeza do sistema dedutivo não permite o pleno repouso no conhecimento (felicidade), porque a própria certeza envolvida nas verdades demonstradas não pode ser ela mesma demonstrada, não havendo assim certeza absoluta que permita o pleno repouso no conhecimento (Comte-Sponville). O valor da ética da felicidade de Espinosa é então posto em xeque precisamente por um dado de ordem empírica: não se encontram, no mundo real, sábios espinosanos felizes, que seriam, por assim dizer, a confirmação da verdade do sistema filosófico.

Submeter o valor de verdade da ética espinosana da felicidade ao critério empírico da existência de sábios felizes traz, porém, um problema: faz da *imaginação* o critério da verdade a que chegam a razão e a ciência intuitiva. Isso porque o argumento pragmático traz em seu bojo uma *imagem* – precisamente uma *imagem da felicidade*. Pois se os objetores, que admitem não terem eles mesmos encontrado a felicidade, afirmam, ao mesmo

tempo, que não se encontram nem mesmo espinosanos felizes, esse tipo de afirmação só pode ser possível na medida em que eles trazem no cerne de sua afirmação uma *imagem* de felicidade que eles esperariam encontrar, seja neles mesmos, seja nos outros. Seria então preciso afastar a *imagem* da felicidade, antes de julgar sua facticidade e a possibilidade de ser finalmente alcançada.

Que imagem é esta?

Espinosa advertia que costumamos ter uma *imagem* de Deus, mas raramente uma ideia adequada e verdadeira do ser absolutamente infinito – uma inversão gigantesca, pois no caso de *Infinito* é possível ter esta ideia, mas jamais aquela imagem, como escreve Espinosa na famosa *Carta 12* a Meyer “sobre o infinito” (SPINOZA, 2007, p. 54). Algo parecido ocorre com a ideia de uma *experiência* da felicidade. Em geral temos uma *imagem* desta experiência, mas quase nunca uma ideia clara, adequada, verdadeira. As principais causas disso, a nosso ver, parecem ser sobretudo estas: de um lado, o senso comum entende de maneira confusa a propriedade do *contínuo* da alegria envolvida na felicidade; de outro lado, a *experiência* da felicidade se dá *também* (mas não só) no campo das imagens, pois esta experiência envolve ao mesmo tempo a dimensão do *vivido* (o experimentado) e do *aprendizado* (*experientia docet*), favorecendo, portanto, a criação de imagens da felicidade, particularmente quando não se teve de fato a própria experiência da felicidade em sentido espinosano.

No que concerne à felicidade, o senso comum de nossa época é curioso. Para ele, ou bem a felicidade pode ser facilmente alcançada, mediante fórmulas ou técnicas de autoajuda: os “10 passos para a felicidade” (ou algo do tipo), em geral entendida como “sucesso na vida”; ou bem ela é simplesmente impossível: “Não existe felicidade, existem apenas

momentos de alegria”. A primeira visão, conformando uma ética prescritiva muito ligada a modismos do mercado editorial, não merece nossa atenção<sup>2</sup>. Já a segunda é interessante, porque toca justamente no problema do caráter *contínuo* da alegria envolvida na felicidade. O argumento que está por trás desta visão do senso comum sobre a impossibilidade da felicidade é a ideia de que a felicidade, ao contrário das alegrias e prazeres comuns, deve ser algo contínuo, que não acaba nunca, que está sempre presente, *de tal forma que a pessoa feliz deve estar sempre feliz*, isto é, nunca aborrecida, triste ou angustiada. O senso comum entende a felicidade como *alegria absoluta*: ou bem se está sempre feliz, plenamente, continuamente, ou bem não existe felicidade. Ora, nunca estamos sempre plenamente felizes, tristezas nos afetam necessariamente; logo, a felicidade não existe.

Curiosamente, as objeções de Alquié e Comte-Sponville parecem ir ao encontro desse senso comum. Baseados em suas próprias observações empíricas, afirmam nunca terem encontrado espinosanos plenamente feli-

2 É importante frisar que a ética de Espinosa nada tem a ver com essa ética normativa e prescritiva inscrita nas fórmulas de autoajuda que configuram uma espécie de “moral do sucesso”, um *dever-ser* pragmático que dita regras de comportamentos como condição normativa eficaz para alcançar o sucesso, a felicidade etc. Sabemos que quando Espinosa fala, por exemplo, no Apêndice da Parte IV da *Ética*, em *ex rationis praescripto vivere* – viver segundo as prescrições da razão (ESPINOSA, 2015a, p. 507) –, tais prescrições referem-se não a uma normatividade externa, mas a preceitos intrínsecos à própria natureza da razão. Assim, por exemplo, escolher entre dois males o menor não é um dever, mas uma ação que concorda com a razão, que a exprime no próprio gesto da escolha, suprimindo qualquer lacuna ou distância entre o gesto e o “conselho certo da razão” (*certo rationis consilio*), para usar uma expressão de Espinosa ao final do escólio da proposição 48 da Parte IV (ESPINOSA, 2015a, p. 453). A moral é normatividade externa; a ética espinosana é *virtude interna*, um agir e pensar que se orientam ao máximo pelas prescrições da razão. E se esse máximo é alcançado na felicidade, é porque nela a própria razão é exercida não como um dever, mas como um afeto de alegria que constitui a disposição afetiva interna do corpo-mente no exercício do *Amor intelectual de Deus*, ou seja, da felicidade.

zes – nem eles mesmos, conhecedores da obra de Espinosa. Mas tanto eles quanto o senso comum compartilham o mesmo problema: são movidos por uma *imagem* da felicidade – uma imagem que constitui *um ideal que não se realiza*: a ideia de um sábio plenamente feliz, portador de uma felicidade que jamais seria abalada pelo que quer que seja, como se aquele que encontrou a felicidade não pudesse ser jamais afetado de tristeza.

Não negamos, contudo, que esses autores possam de fato não ter encontrado espinosanos felizes: a felicidade é suficientemente rara e difícil para que isso possa ter ocorrido. O que rejeitamos é que uma tal experiência que *eles* tiveram possa ser elevada à condição de prova empírica da impossibilidade prática da felicidade em Espinosa. Então, a melhor maneira de refutar suas objeções talvez seja desfazer essa *imagem* da felicidade, que não é outra coisa senão um certo *ideal de sábio feliz*.

### III

*Suma e contínua* – eis o tipo de alegria que o meditante do *Tratado da Emenda do Intelecto* buscava e que o filósofo da *Ética* expõe e demonstra (ESPINOSA, 2015b, p. 27). Deixemos de lado por enquanto o *summá* e atentemos ao *continua*. Toda felicidade deve comportar a propriedade do *contínuo*, do ininterrupto. A felicidade deve ser um tipo de alegria que não acaba nunca, e que tem a propriedade de uma eternidade usufruída em ato (aqui e agora) por aquele que a conquistou, e enquanto ele dure – ou então ela será qualquer tipo de alegria que se queira, menos uma felicidade. Mas já aqui surge um problema: eis que a tristeza parece vir interromper o gozo contínuo da alegria própria da felicidade. E não é verdade que mesmo o sábio feliz deve estar sujeito a ser afetado de tristeza? Afinal, a *Ética* de Espinosa não pode deixar de reservar também a ele o lugar que cabe a todo

modo finito na “ontologia do necessário”<sup>3</sup>: o de parte da Natureza em relação com indefinidas outras partes, pelas quais não pode deixar de ser afetado, ou deixar de afetar (ESPINOSA, 2015a, p. 385)<sup>4</sup>, e pelas quais pode até mesmo ser destruído, já que não existe parte da Natureza em relação à qual não exista outra mais forte e contrária, que pode destruí-la (ESPINOSA, 2015a, p. 381).

Quando, nas *Tusculanae*, Cícero levantou a grande questão de saber se o sábio está ou não exposto à tristeza enquanto *aflição* ou *dor da alma* – *ægritudo* – a resposta foi negativa, porque, seguidor da ética estoica, ele considerava que nada do que nos ocorre é mau ou bom em si mesmo, embora seja natural (e, portanto, racional) evitar qualquer dor do corpo ou sofrimento da alma. Mas a dor em si não é um mal e o prazer não é um bem – *má* é apenas a desonra ou ignomínia moral, e o único bem verdadeiro é a virtude, porque é só dela que depende a nossa felicidade. Por isso, segundo Cícero, o sábio é *indiferente* aos reveses ou alegrias da fortuna, porque tais “males” ou “bens” não dependem dele mesmo. A virtude, porém, depende dele, de sua decisão e do bom uso de sua razão. Se a causa da tristeza é a *opinião*, a causa da felicidade é a virtude e a virtude depende da razão, do julgamento correto das coisas de acordo com a natureza. O sábio não é afetado pela *ægritudo*, pela aflição do ânimo ou angústia, porque, ao contrário de todos os outros humanos não sábios, ele não sofre mais da *insanitate* (enfermidade da alma) e tampouco da *insânia* (loucura). Feliz, porque possuidor da virtude, dores ou prazeres podem tocá-lo, mas não a *aflição*, *angústia* ou *melancolia*

3 A expressão é de Marilena Chaui, no volume 1 de *A nervura do real*. Cf. CHAUI, 1999, p. 901.

4 Trata-se da proposição 4 da Parte IV da *Ética*: “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada”.

(no sentido médico do termo, o que nomearíamos hoje como *depressão*). Virtuoso, o sábio é feliz, mesmo em meio à má fortuna (CICERONE, 1997, pp. 261-73).

E, no entanto, a *tranquillitas* que o sábio ciceroniano alcança tem um preço – um preço tão alto que talvez acabe por remeter a figura do sábio a um *Ideal* não realizável. Se, como acreditavam os estoicos, as paixões são *doenças* da alma, então, dentre todas elas, será preciso controlar, neutralizar ou mesmo fazer cessar aquela que é a mãe de todas as paixões: o desejo. *Não desejar* será uma exigência da vida feliz (*vita beata*) e da tranquilidade da alma (*tranquillitate animæ*). Como escreve Chaui num belo ensaio sobre o desejo, ao tratar do tema em Cícero e no estoicismo:

O desejo, paixão e doença do ânimo, contraria a natureza do agente, rebaixa-o a mero paciente, rouba-lhe a autarquia imperturbável, a *tranquillitas*, que é virtude e ideal do sábio (chauri, 2011, p. 31).

Exigência impossível para a ética espinosana: simplesmente não podemos não desejar, sacrificar o desejo, porque ele constitui nossa essência mesma. Modos finitos são *conatus*, esforço de perseverança na existência, algo que no modo humano, que dele tem consciência, chama-se *desejo* (ESPINOSA, 2015a, p. 253-4). O desejo é, portanto, precisamente aquilo que somos enquanto modos finitos determinados, conscientes desse esforço, partes da Natureza em relação necessária com outras partes, às quais afetamos e pelas quais somos afetados. E é nesse campo de relações afetivas que realizamos ou exercemos nossa própria essência modal, é aí que ela acontece em ato – é, portanto, nesse campo que nosso desejo circula e se exprime. Contudo, é também nesse jogo ontológico das partes que as relações podem tanto favorecer quanto coibir ou prejudicar nosso ser; podem tanto aumentar quanto diminuir nossa potência de existir, fazer-nos passar

a uma maior ou menor perfeição: um jogo de alegrias ou tristezas (ESPINOSA, 2015a, p. 341). Mas, se é assim, então o sábio feliz espinosano não pode deixar de ser afetado de tristeza...

E, no entanto, a tristeza não vem interromper o *contínuo* da felicidade. A felicidade de que nos fala Espinosa não seria felicidade se pudesse ser interrompida a cada vez que surge uma tristeza, como se pudéssemos tê-la num momento e perdê-la no outro. A felicidade é uma alegria de outra ordem, que independe do fluxo das alegrias e tristezas envolvidas necessariamente na ordem comum de nossa vida afetiva. A felicidade é uma conquista definitiva. Ela é da ordem da eternidade. A alegria que ela envolve é inseparável do conhecimento daquilo que já sentimos e experimentamos: a nossa eternidade, a eternidade da essência singular de nosso corpo-mente. Esse conhecimento de nossa união mais íntima e necessária com a Natureza eterna e infinita, conhecimento do terceiro gênero ou ciência intuitiva que parte da intuição racional que nos oferece a ideia dos atributos que nos constituem como *essência atuosa*, nos instala para sempre no campo experiencial – afetivo-cognitivo – da ordem necessária da Natureza, permitindo uma compreensão de nós mesmos pela qual compreendemos nossos afetos, ações, gestos, decisões, *sob o aspecto da eternidade*. Esse conhecimento explica por que a alegria que ele envolve é *summâ et continuâ*: ele engendra o *amor intelectual de Deus*, “o amor para com uma coisa eterna e infinita” que, dizia o parágrafo 10 do *Tratado da Emenda*, “alimenta o ânimo só de alegria” (ESPINOSA, 2015b, p. 27); “o sumo contentamento [*summa acquiescentia*] da Mente que pode ser dado”, diz Espinosa na *Ética* (ESPINOSA, 2015a, p. 557), e o único amor que não pode ser contrariado nem suprimido por nada na Natureza (ESPINOSA, 2015, p. 569).

Quando alcançamos esse conhecimento de terceiro gênero, essa intuição racional, essa *ideia* passa a constituir a *ideia* que nossa mente *é* de

nosso corpo existente em ato – ela constitui o nosso ser, aquilo que *somos*. Trata-se então de *ser* feliz, e não apenas (se isso fosse possível) de *estar* feliz. A felicidade é a conquista definitiva de uma alegria e de um amor que não pode ser suprimido por nenhuma outra coisa ou acontecimento. Se há algo que a ética da felicidade de Espinosa nos ensina é isto: *a felicidade não se define negativamente pela ausência de tristeza, mas positivamente pela posse definitiva de um amor* – de uma alegria, portanto; uma alegria maior do que as outras (*suma*) e constante (*contínua*), porque é uma alegria nascida e inseparável do conhecimento de nossa eternidade, isto é, de nossa inerência mais íntima ao Ser absolutamente infinito, de nosso lugar imanente na ordem necessária da Natureza, de nosso ser como efeito e elo necessário na cadeia infinita dos gestos nos quais e pelos quais a Substância absolutamente infinita se faz (produz) a si mesma, no mesmo sentido em que faz seus infinitos modos de infinitas maneiras, dos quais nós somos um, nós que jamais poderíamos deixar de ser elo, jamais poderíamos cessar o trabalho de produção infinita de novos modos, realizando novos gestos, deixando novos rastros. A felicidade é a melhor maneira de ser modo finito, de *tomar parte* nas ações que compõem a “história” do Universo infinito.

#### IV

Mas esta felicidade definida como *amor intelectual de Deus* poderia levar a pensar que a *fruição* da “suma e contínua” alegria que a constitui estaria circunscrita apenas ao próprio *exercício* ou *trabalho intelectual*. Neste caso, seria legítimo pensar que a *fruição* da felicidade estaria igualmente circunscrita somente a esses momentos de exercício intelectual em que nos dispomos a conhecer Deus, as coisas ou nós mesmos, seja pela razão, seja pela intuição racional. Mas seria igualmente legítimo pensar que então seríamos *felizes* nestes momentos e *não felizes* em todos os outros momentos da

vida cotidiana. Isso, no entanto, seria uma visão ainda reduzida da prática da felicidade espinosana.

É verdade que a própria atividade de conhecimento deve constituir-se em momento privilegiado da fruição da felicidade. Afinal, é nesses momentos que um tempo e um espaço determinados são destinados ao exercício do próprio intelecto em seu esforço de compreensão (qualquer que seja o objeto), no qual a mente é busca e prática de ideias verdadeiras e adequadas, ideias que a constituem em ato. A alegria desses momentos – pois a mente não pode deixar de sentir o que compreende, e cada ato de compreensão significa aumento de sua potência de pensar – é uma alegria tanto mais tranquila quanto a atividade de conhecimento é ela própria dotada de um sentido ao mesmo tempo existencial e metafísico (na acepção espinosana do termo): para o espinosano, ela é uma *practica aeterna*, a fruição de seu próprio ser *sub specie aeternitatis*, porque seu corpo e sua mente estão nesses momentos inteiramente dispostos internamente ao exercício do *amor intelectual de Deus*, que a própria mente reconhece como causa da alegria que sente, pois sabe e sente que é no seio mesmo do Todo que ela age, ao mesmo tempo como efeito necessário da rede infinita dos modos e causa de novos e “adequados” efeitos, nela e fora dela mesma. Para o espinosano feliz, a alegria desses momentos é também tanto mais firme e tranquila quanto ele sabe que há infinitos “objetos” a serem conhecidos nesse Universo infinito que abriga e se oferece *a todos nós* em sua plena inteligibilidade. Uma alegria, enfim, tanto mais tranquila quanto constitui um amor que não é exclusividade sua, mas, pelo contrário, é apenas parte de um “amor infinito” (ESPINOSA, 2015, p. 567) que pode ser absolutamente partilhado por todos nós – um amor aliás tanto maior quanto mais puder ser fruído por muitos ou por todos nós.

E, no entanto, muito embora tais momentos configurem um conjunto de condições mais adequado à prática da felicidade, seu lugar mais propício, a atmosfera em que o espinosano respira como os peixes vivem no mar, de modo algum a felicidade se reduz a tais momentos. Se o verbo próprio da felicidade é antes *ser* que *estar*, então a felicidade se faz presente aonde quer que se vá, onde quer que se esteja. O espinosano feliz é feliz em toda parte. Se em toda parte ele se sente em casa, é porque sua casa é o Universo inteiro, a Natureza toda. É que o *amor intelectual de Deus* não ocorre apenas nos momentos do trabalho ou da atividade intelectual: a ciência intuitiva, constitutiva da mente daquele que logrou fazer dele a parte mais importante de seu corpo-mente – *amor-intelecto* –, engendra imediatamente esse *amor intelectual* que o espinosano não poderia deixar de levar sempre consigo. Esse *amor* é algo que necessariamente se derrama sobre a vida e o mundo, sobre a existência e as coisas – ele está sempre aí, no bojo do seu ser, no cerne de seus gestos, na carne de suas ideias. O espinosano sabe que não são apenas as ideias verdadeiras que são verdades eternas: um átomo, uma molécula, as diferentes atmosferas que nos Cosmos estão em toda parte, planetas inteiros, o sol do nosso sistema sem o qual sequer seríamos algo neste planeta, mas também este vaso de flor, a refeição sobre a mesa, este chão em que pisamos, os diversos microsseres que habitam nossa pele e muitas outras partes de nossos corpos, estas palavras e os sons destes pássaros que passeiam no ar enquanto singramos de signos a tela branca do computador – enfim, todas as coisas são *verdades eternas* pelo simples fato de existirem. Na rede infinita dos modos finitos, elas são ao mesmo tempo constituídas (efeitos) e constituintes (causas) – pontos de um tecido infinitamente complexo que se tece a si mesmo, momentos de uma “história infinita”.<sup>5</sup>

5 É o que nos permite afirmar a proposição 28 do *De Deo*: “Qualquer singular, ou

O exercício do *amor intelectual de Deus* é, portanto, a própria fruição da felicidade enquanto *vivência da eternidade* em ato – uma experiência do corpo-mente como um todo, em todos os momentos, em toda parte. Porque o conhecimento intuitivo de nós mesmos, das coisas e da Natureza inteira não nos deixa quando as dores ou tristezas nos atingem ou quando os prazeres e as alegrias parecem vir nos distrair. É em meio a eles, e não contra eles, que a experiência da eternidade se faz, mas é também em meio a essas paixões que o exercício mesmo da felicidade encontra maneiras de lidar com as tristezas inevitáveis (luto) e com os prazeres inúteis (cuidado de si).

v

Vê-se então o quanto uma alegria tão grande e tão consistente não poderia ser facilmente abalada, e tampouco interrompida, pelas alegrias ou tristezas da vida prática cotidiana. *A felicidade não é ausência de tristezas* – como também não é alguma espécie de rejeição ascética dos prazeres ou negação estoica do desejo. Ela é uma outra maneira de lidar tanto com as tristezas quanto com as alegrias, uma potência, uma disposição interna capaz de moderar nossos afetos. Ela é a medida de todas as nossas paixões, um amor pelo qual podemos bem avaliar o que há de bom e de mau em todos os nossos outros amores. Ela é esse *amor intelectual* que nos faz perceber plenamente que nossas tristezas e alegrias vêm e vão, mas a felicidade, esse

*seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito*?. EI, p28 (ESPINOSA, 2015a, p. 93).

mesmo amor, permanece; pois para que ele desaparecesse seria preciso que em nós o verdadeiro se tornasse falso: absurdo.

Um espinosano que logrou alcançar o gozo de um tal amor é certamente feliz. Não, porém, porque ele não seria afetado de qualquer tristeza. É que as tristezas que lhe chegam de fora, ele as compreende como efeitos necessários de causas determinadas, e as tristezas “de dentro”, das quais ele mesmo poderia ser a causa (como no caso da compulsão à repetição, para falar à maneira dos psicanalistas), já não podem mais surgir no seio de sua vida afetiva, porque o amor que ele alcançou é por si só capaz de evitá-las – como a presença da luz afasta as trevas e o verdadeiro suprime o falso.

Essa felicidade é “tão difícil quanto rara”, diz Espinosa, mas pode ser conquistada, pode ser alcançada (ESPINOSA, 2015, p. 579). Contudo, perguntamos, de que forma? Não será, certamente, como exigia Alquié, ao final da leitura do texto da *Ética*, como se a felicidade fosse a consequência lógica das premissas de um sistema dedutivo e demonstrativo. Aqui temos que de nos contentar com a impossibilidade de fórmulas ou receitas. Em outro lugar, procuramos mostrar que a felicidade depende de uma transformação do próprio desejo em desejo de felicidade, em desejo de uma alegria de outra ordem, como descreve o prólogo do *Tratado da emenda*, mas que essa transformação, por sua vez, depende de toda uma experiência afetiva que não pode ser deduzida *a priori*, pois não podemos construir previamente nossa própria história para vivê-la em seguida, como quem escrevesse o roteiro de sua própria vida (PAULA, 2017). É sempre “por uma alguma necessidade eterna” (*aternâ quâdam necessitate*) que chegamos a ser o que somos.

A *Ética* de Espinosa é como aquelas garrafas com mensagens lançadas ao mar. Um dia, a garrafa com a mensagem da felicidade foi lançada no mar da história do pensamento. E aqueles que chegarem a viver “a inquietude

tação, a angústia da condição humana”, como dizia Lívio Teixeira sobre o Espinosa do prólogo do *Tratado da Emenda*, e que fizeram da “indagação acerca do sentido último das coisas” o próprio “sentido de sua existência” (TEIXEIRA, 2004, p. XI), se um dia tiverem a alegria de encontrar a garrafa, poderão compreender sua mensagem. Serão felizes.

ARE THE SPINOZISTS HAPPY?  
*HAPPINESS IN SPINOZA – IN THEORY AND PRACTICE*

ABSTRACT: Some authors objected to the practical possibility of achieving happiness as Spinoza conceives it in Part v of *Ethics*. This article seeks to refute such objections. It shows that they stem essentially from the same image that common sense makes about happiness. After eliminating these objections, the article describes what would be a practical experience of Spinoza's happiness.

KEYWORDS: Happiness, practice, Spinoza, sorrow, love.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF (Press Universitaire de France).

CHAUÍ, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa – vol. 1: Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

CICERONE, M. T. (1997). *Tuscolane*. Milano: BUR Rizzoli.

COMTE-SPONVILLE, A. (2007). Pascal et Spinoza face au tragique. In: *Pascal et Spinoza : Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Éditions Amsterdam.

ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Unicamp.

PAULA, M. F. (2017). *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp.

- ROUSSET, B. (1968). *La perspective finale de "l'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: J. Vrin.
- SPINOZA, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- TEIXEIRA, L. (2004). "Introdução", In: ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

## SEMELHANÇA, IMITAÇÃO AFETIVA E VIDA COMUM<sup>1</sup>

Paula Bettani Mendes de Jesus  
Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
paulabettani@yahoo.com.br

RESUMO: Reconstruindo alguns pontos da dedução operada por Espinosa na Parte III da *Ética*, este artigo propõe refletir sobre a lógica afetiva e sobre duas importantes noções no contexto das relações interindividuais: de um lado, a concepção de semelhança, mais precisamente, a noção de “algo semelhante a nós” e, de outro lado, a imitação dos afetos. Nossa proposta é ponderar sobre como, se e em que medida a conjunção desses dois elementos – reconhecimento da semelhança com o outro e mimese afetiva – atua ou interfere no arranjo afetivo inter-humano e, assim, na possibilidade de efetivação e sustentação de uma vida comum.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, imaginação, semelhança, imitação afetiva, associação, vida comum.

1 Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

Para oferecermos uma descrição muito breve da Parte III da *Ética*,<sup>2</sup> parte que aqui nos interessa, dizemos que ela consiste no entendimento dos afetos e da dinâmica afetiva. Em outras palavras, que reflete sobre o que é um afeto – tanto da perspectiva da paixão como da ação – e sobre a maneira pela qual, dados a constituição do corpo, a disposição da mente e o correr dos encontros, a vida afetiva – singular ou comum – se desenvolve. Nesse horizonte expõe, então, como os diferentes afetos se compõem e se decompõem, se intensificam, se abrandam, se modificam, se comunicam, etc. No interior deste quadro geral e desta dinâmica interessa-nos, sobretudo, o desenvolvimento de duas noções: de um lado, a concepção de semelhança, mais precisamente, a noção de “algo semelhante a nós”, e, de outro lado, a imitação dos afetos. Nossa proposta é ponderar sobre como, se e em que medida a conjunção desses dois elementos – reconhecimento da semelhança com o outro e mimese afetiva – atua ou interfere no arranjo afetivo inter-humano e, assim, na possibilidade de efetivação, sustentação e estabilidade de uma vida comum. Esperamos, na mesma medida, oferecer um esclarecimento para aquele ponto que Philippe Drieux deixou em aberto no final do seu artigo, “Les voies de la communauté”, qual seja, “se o mimetismo pode desempenhar um papel decisivo do ponto de vista estritamente ético, resta saber se esse papel é confirmado no campo político” (DRIEUX, 2003, p. 119, tradução nossa).

Pois bem, o que primeiro se observa é que até a proposição 22 da EIII, o procedimento expositivo adotado por Espinosa é semelhante àquele empregado entre as proposições 4 e 9, com a dedução do *conatus*. Como em tais passagens, o discurso do filósofo começa de maneira bastante abran-

2 Assinalamos que a exposição que se segue é toda ela construída a partir da proposição 13 da EIII, de maneira que assumimos como minimamente conhecidas uma série de questões que a antecedem.

gente, assim, até a proposição 21 os mecanismos de objetivação,<sup>3</sup> associação/transferência,<sup>4</sup> temporalização<sup>5</sup> e identificação<sup>6</sup> afetiva são apresentados sempre com referências de caráter geral: “objetos”, “coisas”, “alguma coisa” (*quod aliquid*), compreendendo, portanto, tudo aquilo que pode cair sob a relação afetar-ser afetado. Com a proposição 22 opera-se uma mudança no estatuto ontológico dessa dinâmica que, de geral passa a ser considerada sob a perspectiva estrita das relações inter-humanas, motivo pelo qual Espinosa pode, nesse momento, introduzir a noção de *coisa semelhante a nós*, que só reaparecerá na proposição 27, consagrada ao mimetismo afetivo.

É certo que antes de intervir na proposição 22 a noção de semelhança já aparece no escólio à proposição 15, também da EIII, contudo, se observarmos atentamente, além da semelhança não se referir a nós, entre uma ocorrência e outra há uma diferença significativa. Se, pela P22, a percepção da semelhança – real ou imaginária – entre nós e o outro é o que desperta ou alimenta em nós determinado afeto por ele, pela demonstração da proposição 15 a semelhança e, por conseguinte, o afeto que nutrimos por uma dada coisa não está referido à relação direta entre nós e ela, mas a um terceiro termo que só “por acidente” é invocado. Em outras palavras, diz respeito à associação que fazemos da coisa (*a*) com a imagem de outra coisa (*x, y, z* etc.), o que levará à conclusão de que “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, tristeza ou desejo” (ESPINOSA, 2015, EIII, P15, p. 261). Para retornarmos a este ponto compreendendo-o, acompanhemos o que se segue.

3 Compreende as proposições 12 e 13.

4 Compreende as proposições 14-17.

5 Compreende a proposição 18.

6 Compreende as proposições 19-24.

Sabemos, pelo início do *de Affectibus*, que tudo o que aumenta nossa potência nos afeta de alegria e, inversamente, que tudo o que diminui nossa potência nos afeta de tristeza. Sabemos ainda que um indivíduo, por definição, coexiste com vários corpos e, pela pequena física, que a depender da constituição e da disposição do seu corpo – e aqui consideramos que isso engloba fatores físicos, biológicos, sociais, emocionais, materiais, econômicos, históricos, culturais etc. – bem como da constituição e da disposição dos corpos com os quais se relaciona, pode afetar e ser afetado de múltiplas e distintas maneiras. Consequentemente, pelo axioma 1 que segue o lema 3 da EII, P13, as afecções de um corpo dependem invariável e concomitantemente tanto da sua natureza quanto da natureza dos corpos que o afetam e, nesse sentido, porque são o resultado de uma interação, não podem ser explicadas ou referidas a um ou a outro corpo separadamente. Assim, dado a mente ser ideia do corpo, a ideia de cada maneira como o corpo humano é afetado pelos corpos externos deve envolver *simultaneamente* tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos externos que o afetam.<sup>7</sup>

Do que foi dito seguem duas conseqüências indissociáveis: 1<sup>a</sup>) ao perceber, por meio das afecções do seu corpo, a natureza dele e aquilo que acontece com ele,<sup>8</sup> a mente percebe também a natureza de muitos outros corpos; 2<sup>a</sup>) como a mente só tem acesso, isto é, só tem a percepção dos corpos externos por meio das afecções do seu corpo, “as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição [e a disposição em ser afetado] do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos”

7 Pois, pela proposição 14 da EII, “a mente é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”. Cf. ESPINOSA, 2015, EII, P16, p. 163. Conferir também o axioma 1 que segue o lema 3 da pequena física.

8 Pela proposição 12 da Parte II da *Ética*.

(ESPINOSA, 2015, EIII, p16, corol. 2, p. 165). O que nos permite explicar, por exemplo, que uma mesma coisa possa afetar de diferentes maneiras seres humanos distintos, bem como afetar diferentemente um mesmo ser humano em momentos e circunstâncias distintas ou ainda, que coisas diferentes possam causar afetos semelhantes.<sup>9</sup> Com esta discussão põe-se em relevo “a maneira pela qual a mente sente seu corpo e, por meio desse sentimento percebe os corpos exteriores, que são para ela aquilo que deles o seu corpo experimenta nas sensações” (CHAUI, 2016, p. 207-208). A conclusão que se encaminha parece-nos, então, óbvia: o conhecimento que temos dos corpos exteriores é em grande medida singular, parcial e enviesado e, assim, corresponde mais às imagens<sup>10</sup> que formamos deles do que ao que de fato eles são.

Até essa altura a lógica e a compreensão da dinâmica afetiva é em certa medida simples, mas isso começa a mudar quando consideramos que as relações interindividuais e, por conseguinte, os arranjos afetivos que a partir delas se desenvolvem não são simples, mas altamente complexos; porquanto, dentre outros fatores, a construção das experiências, da vivência e da afetividade de um indivíduo não se dá de maneira linear e subsequente, isto é, por uma relação ou acontecimento de cada vez. A experiência nos ensina que o ser humano, um indivíduo singular, não apenas é constantemente afetado por uma sorte de corpos/coisas/eventos distintos como, inclusive, afetado de maneira simultânea por esses corpos, coisas e eventos. Ao que se soma o fato de que, dada a disposição do corpo e da mente singulares,

9 Sobre isso conferir ESPINOSA, 2015, EIII, p51, p. 315.

10 “Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina” (ESPINOSA, 2015, EII, p17, esc., p. 169).

cada ação externa pode ser sentida/recebida com intensidades distintas. A produção das afecções corporais e dos afetos mentais, ou o desenrolar do processo perceptivo e a dinâmica afetiva são, assim, desenvolvidos de maneira intrincada e heterogênea fato que, como se pode acompanhar a partir da EIII, p16, não passa despercebido por Espinosa. Enquanto ideia do seu corpo, a mente não está alheia aos acontecimentos que o envolvem, então, a questão que se coloca a partir daqui é de saber como ela dá conta dessa complexidade, como percebe ou como se comporta frente à ação simultânea de vários corpos sobre o seu corpo, e o que decorre disso.

Para traçar esse esclarecimento Espinosa recorre ao mecanismo da associação afetiva que, recuperando a estrutura e a tônica da proposição 18 do *de Mentis*<sup>11</sup> diz que “se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois ou mais afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro” (ESPINOSA, 2015, EIII, p14, p. 261). Uma dessas ações cabe destacar, se dá de maneira indireta, pois intervém através da lembrança, da memória que é, como se observa, o que está na base do mecanismo de associação. Para tal compreensão recuemos por um instante no texto de Espinosa. O conjunto dos postulados da “pequena física” da EII tece uma conclusão consistente e basilar: tudo o que nos afeta deixa uma marca de si em nós – isso reaparece no conjunto da EII, p18, que evidencia que as ações externas deixam em nós *vestigia corporis*, marcas corporais. Recorrendo à fisiologia do corpo humano<sup>12</sup> o raciocínio que se opera é o seguinte:

II “Se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros” (ESPINOSA, 2015, EII, p18, p. 169).

12 Embora o modelo de fisiologia apresentado por Espinosa esteja fundamentado em uma física dos fluidos que o difere de seus contemporâneos, sua descrição de como as marcas corporais (*vestigia corporis*) são impressas no corpo está, em boa medida, em acordo com as descrições da fisiologia do corpo humano em ascensão naquela altura do

à medida que nos relacionamos com a exterioridade, isto é, conforme os corpos exteriores agem de tal ou tal maneira sobre o nosso corpo – e, no mesmo sentido, conforme agimos de tal ou tal maneira sobre os corpos exteriores – uma série de processos e mudanças nas suas relações internas de movimento e repouso são desencadeadas. Com isso, como que em uma espécie de reação, as partes fluidas do corpo<sup>13</sup> são dirigidas até sua parte mole, o cérebro, de maneira que ao atingi-lo imprimem nele traços, marcas, vestígios dos corpos exteriores,<sup>14</sup> que uma vez tendo afetado nosso corpo desencadearam aqueles movimentos internos e, por fim, essas impressões.

Porque tais impressões ficam retidas no corpo do indivíduo, em sentido forte, ficam marcadas e, ademais, porque em seu fluxo natural e espontâneo as partes fluidas do corpo podem atingir novamente a superfície cerebral anteriormente modificada em virtude da ação de um objeto externo seguindo, assim, o mesmo curso impulsionado quando da presença do objeto afetante, “a mente poderá contemplar como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes” (ESPINOSA, 2015, EII, p17, corol., p. 167). Acontece, como havíamos pontuado, que um corpo singular não é afetado por um corpo ou acontecimento de cada vez, mas

século XVII. No campo da filosofia podemos conferir, por exemplo, a obra de Descartes, grande expoente no que se refere à descrição da fisiologia do corpo humano. Podemos consultar ainda os estudos de William Harvey, de quem, apesar de algumas divergências, o filósofo francês recebeu influência – na quinta parte do *Discurso do método*, por exemplo, há menção direta às contribuições de Harvey. Por fim é possível acompanhar, também, algumas discussões de Hobbes que, assim como Descartes, recorreu às pesquisas do seu amigo e médico britânico. Cf. DESCARTES, 2018, pp. 104-5; e HARVEY, 1828, Cap. XXV.

13 Podemos pensar nos espíritos animais, bastante conhecidos pelos trabalhos de Descartes.

14 Cf. ESPINOSA, 2015, EII, p13, post. 2, pp. 161-3.

simultaneamente por uma diversidade de corpos. De um lado, isso nos lança à consideração de que a mente tem uma multiplicidade de percepções simultâneas.<sup>15</sup> De outro lado, e este é o ponto que sobretudo gostaríamos de destacar, leva a ponderar não apenas que cada corpo afetante deixa em nós a sua marca como também que cada marca deixada em nós – e, por conseguinte, as marcas que deixamos em outros corpos – é uma complexidade, pois carrega em si elementos relacionados à constituição e disposição do nosso corpo, traços daquele corpo que mais intensamente afeta ou afetou o nosso, bem como resquícios, isto é, vestígios de outros corpos contíguos cuja ação, por assim dizer, se deu de maneira indireta. Sobre este último ponto lembremos que os vários corpos com os quais travamos algum tipo de encontro nem sempre nos afetam com o mesmo vigor, vivacidade, de maneira igualmente direta ou mesmo perceptível. Alinhado a tudo isso há, ainda, outro nível a partir do qual pensar dita complexidade: porque cada corpo é uma singularidade composta por suas marcas,<sup>16</sup> um corpo que deixa em nós a sua marca deixa, também, as marcas de outros corpos.

Uma das consequências de ter nosso corpo constantemente e simultaneamente afetado por uma multiplicidade de corpos, e ainda, de ter as marcas desses corpos impressas em nós é que, pelo que precede, é suficiente que um deles aja sobre o nosso corpo para que tenhamos não apenas a imagem do corpo afetante presente, como também a imagem de outros corpos ausentes – memória<sup>17</sup> –, sob o só critério de que eles tenham, alguma vez, *agido em simultâneo* sobre o nosso corpo. Explica-se, a partir daqui, que determinado cheiro, certa música ou discurso, por exemplo, possam trazer à mente a recordação (imagem) de uma pessoa – e podemos dizer,

15 Pela demonstração da EII, p14 e pelo corolário 1 à EII, p16.

16 Nesse sentido, entendemos as marcas corporais como elementos singularizantes.

17 Sobre a memória consultar todo o conjunto da EII, p18.

inclusive, a vivência – de um acontecimento, de uma época etc. Uma segunda consequência bem próxima a que acabamos de apresentar é que, dada a pluralidade simultânea de afecções corporais e, assim, de ideias na mente, somos naturalmente e facilmente levados a estabelecer associações afetivas “aleatórias” ou, empregando os termos de Espinosa, naturalmente construímos associações “por acidente”. Associações, portanto, cujo fundamento primeiro é nossa imaginação.

Considerar, como a pouco, que os corpos podem ser diversamente afetados é não ignorar que, assim como são afetados por corpos que aumentam ou diminuem sua potência, isto é, corpos que lhe rendem alegria ou tristeza são, também, afetados por outros tantos corpos que, inversamente, não tornam sua potência nem maior, nem menor.<sup>18</sup> Independente de quais sejam essas relações certo é que, apesar de distintas e mesmo que não tenham nenhuma relação entre si, as várias afecções a que um corpo está suscetível podem ocorrer e frequentemente ocorrem todas simultaneamente.<sup>19</sup> Atentando a isso podemos indagar sobre o que se passa em um corpo singular, o nosso, quando ele é efetivamente afetado por outro corpo que, por si, não interfere em sua potência, pelo precedente, que não a aumenta nem a diminui. A resposta para a qual Espinosa nos encaminha é a princípio curiosa e, em certo sentido, desacorde impressões que se desfazem tão logo recordamos como se dá o mecanismo de produção, estímulo e avivamento das marcas corporais.

18 Conforme enuncia o postulado 1 da EIII.

19 Observemos que nessa discussão a noção de simultaneidade aparece sob duas perspectivas convergentes: há, de um lado, a simultaneidade das afecções e, de outro lado, a simultaneidade das afecções e das ideias das afecções, ou seja, simultaneidade entre afecção e afeto.

À luz de tal mecanismo e com o entendimento de que nossas relações nos rendem afecções distintas e, sobretudo, simultâneas, a conclusão que se segue é que nossa potência pode ser aumentada ou diminuída. Isso acontece, evidentemente, não exatamente pela ação direta daquele corpo dito “indiferente” sobre nós, pois, como pontua Macherey,<sup>20</sup> ele é apenas causa ocasional dessa mudança, mas “por acidente”. O que isso significa? Que aquela *transitio* em nossa potência é operada graças à coincidência, em dado momento, da ação de outros corpos cujas marcas foram conservadas em nosso corpo e, conseqüentemente, pela ocorrência de outras afecções por algum motivo presentemente despertadas, revividas. Porque toda afecção no corpo é um afeto na mente, Espinosa auxilia nossa compreensão propondo: “suponha-se a mente afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumenta nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui”, é evidente pela proposição 14 da EIII<sup>21</sup> que,

Quando depois a mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que, (por hipótese) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é, será afetada de alegria ou tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de alegria ou de tristeza (Espinosa, 2015, eiii, p15, dem., p. 261, 263).

Ao fim e ao cabo qualquer coisa pode ser, por acidente, isto é, em virtude da associação afetiva de imagens, causa de aumento ou de diminuição de potência, ou seja, causa de alegria, tristeza, desejo ou qualquer outro

20 Cf. MACHEREY, 1995a, p. 155.

21 Repetimos: “se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro”.

afeto.<sup>22</sup> Consideração tanto mais relevante na medida em que nos permite, enfim, retornar aos primeiros parágrafos deste texto, isto é, ao contexto em que, para explicar o desenvolvimento da lógica afetiva Espinosa introduz o eixo da semelhança<sup>23</sup> e, com isso, mais um elemento de complexificação das relações inter-humanas.

Em um primeiro momento o autor da *Ética* mostra que a associação afetiva de imagens e, por conseguinte, os afetos que porventura podemos nutrir por este ou aquele objeto é possibilitada, em linhas gerais, graças à simultaneidade das afecções corporais. Não longe disso, mostra que ela é operada também por transferência afetiva de imagens. Neste último caso, contudo, o que se sobressai fomentando associações por transferência não é tanto a simultaneidade das afecções como a semelhança entre objetos, mais precisamente, a semelhança entre os objetos que nos afetam ou afetaram com outros objetos quaisquer. Como indicado em outro momento, nessa altura da dedução espinosana a semelhança ainda não é posta como elo entre nós e o outro, e por outro, entenda-se, alguém, mas é aquilo que nos permite estabelecer conexões (gerais) entre objetos – não há especificação – transferindo para um o afeto causado por outro. Nesse sentido um objeto, digamos  $x$ , pode ser causa de alegria ou tristeza pelo simples fato de ser semelhante (ou de o imaginarmos semelhante), ou ter algo que se assemelha (ou que julgamos que se assemelha) ao objeto  $y$ , que comumente

22 Por meio desse pensamento é que Espinosa justifica os fenômenos de simpatia e antipatia, que no quadro das definições dos afetos, ao final da Parte III, são apresentados como os afetos de propensão (def. 8) e aversão (def. 9). Ora, se qualquer afeto pode ser suscitado por associação afetiva de imagens podemos, então, nutrir amor, ódio, desejo por uma coisa sem que saibamos exatamente o porquê desse sentimento, “sem um motivo”, ou seja, sem que reconheçamos nessa coisa a causa de tais afetos, “mas apenas por simpatia (como dizem) e antipatia” (ESPINOSA, 2015, EIII, p15, esc., p. 263).

23 Essa expressão é de Laurent Bove. Cf. BOVE, 2009.

produz em nós um ou outro daqueles afetos. Em uma palavra, a semelhança que identificamos entre dois ou mais objetos faz com que associemos a imagem de um ao outro e, assim, transfiramos o afeto de um para o outro que não é, efetivamente, a causa do afeto em questão, mas, se quisermos dizer como anteriormente, causa “por acidente”.<sup>24</sup> Reforça-se, aqui, o papel desempenhado pela imaginação.

O caráter imaginativo da transferência torna-se tanto mais acentuado quando nos atentamos aos caminhos ou consequências que, no campo das relações humanas ela pode tomar. Nesse momento um bom exemplo é extraído da proposição 46 da EIII, cuja demonstração remete justamente ao raciocínio acima, além de colocar em relevo o caráter abrangente e generalizador envolto nessa dinâmica. Na passagem referida lemos: “se alguém tiver sido afetado de alegria ou tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob o nome universal de classe ou nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo mas todos os de mesma classe ou nação”(ESPINOSA, 2015, EIII, p46, p. 309).<sup>25</sup> Uma tal generalização certamente não provém do conhecimento adequado desses afetos e de suas causas. Os exemplos oferecidos por Espinosa são dois: “classe” e “nação”, mas sem muita dificuldade, pensamos que eles podem ser substituídos por vários outros: gênero, credo, etnia etc., pois o que aqui destacamos e que há que se ter em conta é o fundamento imaginativo da lógica da transferência. Em outras palavras, propomos que se atente ao

24 Cf. ESPINOSA, 2015, EIII, p15, esce p16, juntamente como sua demonstração.

25 A demonstração dessa proposição reporta à proposição 16 da EIII, na qual lemos que “só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a mente de alegria ou tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo, a amaremos ou odiaremos” (ESPINOSA, 2015, EIII, p16, pp. 263-5).

modo de operação e às consequências dessa dinâmica que, ao fim e ao cabo, são as mesmas. Entendemos, nesse sentido, que muitos amores, ódios, alegrias, tristezas, desejos, aversões, afeições etc., e, por conseguinte, muitas ações, omissões, associações, exclusões, divisões etc. são sustentadas em bases pouco sólidas, pois frutos de um conhecimento parcial, inadequado e confuso do outro.

A dedução de Espinosa tem um ponto de virada que, indicado no escólio à proposição 22 da EIII, encontra seu desenvolvimento na proposição 27. Antes dessa proposição toda a lógica afetiva e a relação com o outro tomava como pressuposto a orientação por afetos preexistentes: se imaginamos que uma coisa que amamos é destruída, nos entristecemos; se imaginamos que uma coisa que odiamos é afetada de tristeza, nos alegramos; se imaginamos que alguém afeta de alegria uma coisa que amamos, somos afetados de amor por ele, e assim por diante.<sup>26</sup> O escólio à proposição 22 aponta para um caminho diferente ao enunciar que “não nos comiseramos apenas da coisa que amamos, mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, *contanto* que a julgemos semelhante a nós” (ESPINOSA, 2015, EIII, p22, esc. p. 273). Pensamento que será reforçado pela proposição 27 com a enunciação do mecanismo de imitação dos afetos: “por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante” (ESPINOSA, 2015, EIII, p27, p. 279). O que primeiro cabe destacar é que, como no caso da transferência, o mimetismo afetivo também se situa no plano do primeiro gênero de conhecimento e, dito isso, que não há, como dantes,<sup>27</sup> afetos preexistentes que orientem a maneira de lidar, considerar e se rela-

26 Conferir, por exemplo, as proposições 19, 20, 21 e 24 da EIII.

27 Nas proposições que antecedem a proposição 27.

cionar com o outro. O que incita a imitação afetiva orientando nossas ações e impelindo a que construamos algum tipo de vínculo ou identificação com outrem – que pode ser alguém com quem nunca tivermos qualquer tipo de encontro – é unicamente e primordialmente a semelhança que, a partir de experiências singulares, reconhecemos entre ele e nós.

Se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção do nosso corpo semelhante àquele afeto e, assim, por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós, seremos afetados junto com ela por um afeto semelhante (espinosa, 2015, eiii, p27, dem., p. 279).

Observemos que a percepção da semelhança com outro ser humano, por maior que a julgemos, não nos rende o mesmo afeto experimentado por ele, mas um afeto que é e só pode ser, semelhante – e mesmo isso acreditamos que pode ser questionado. E é dessa maneira porque, pelo que viemos indicando, toda experiência é uma experiência singular e determinada, nesse sentido, o afeto suscitado em mim ao me deparar com a condição *x* de alguém, de outra mulher, por exemplo, é o resultado da disposição do meu corpo, das minhas marcas e daquilo que só a partir delas eu imagino que ela (por ser semelhante a mim) experimenta. Apesar disso, de estar assentada em uma experiência singular e ser dotada de caráter imaginativo, a percepção da semelhança e a nossa capacidade de imaginar o que o outro sente é uma das bases da empatia, da benevolência, do “colocar-se no lugar do outro”<sup>28</sup> sendo, destarte, facilitadora de cooperação e de composição, isto é, de uma vida comum, embora não seja, de nenhuma maneira,

28 Uma passagem da EIV é significativa e parece caminhar nessa esteira “quem não é movido pela razão nem pela comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado desumano, visto que parece não ter semelhança com o homem” (ESPINOSA, EIV, p50, esc., p. 455).

garantia disso, sobretudo pela ambivalência que carrega.<sup>29</sup> Nessa linha de pensamento, Gisel Farga (Cf. FARGA, 2017, p. 185) propõe uma discussão interessante. Através de dois exemplos a autora assinala que a percepção da semelhança pode impulsionar tanto a união como a divisão social: assim como pode fazer com que nos indignemos diante de certas atitudes ou injustiças cometidas contra aqueles que julgamos semelhantes a nós, pode também alimentar um sentimento de inveja que, pela EIII, p32, decorre do fato de “vermos” um semelhante possuir algo que desejamos ter, mas não podemos.<sup>30</sup> Nesse sentido, a percepção da semelhança pode tanto unir os seres humanos em certas causas e propósitos, como ser um forte motivo de dissenso. Do ponto de vista da manutenção de uma – boa – vida em comum parece ser, portanto, um fundamento frágil.

Se a operação mimética se funda na percepção e no reconhecimento da semelhança, então, a mesma fragilidade pode ser atribuída a ela. Com isso, nos encaminhamos para os parágrafos finais deste artigo retomando as últimas linhas do parágrafo inicial. Respondendo ao questionamento proposto por Drieux, dizemos agora que, no que se refere à política, isto é, à instituição de uma vida comum, o papel desempenhado pelo mimetismo é importante e, em certo sentido, primordial, mas por tudo o que foi dito, parece não ser decisivo e tampouco suficiente como garantia de estabilidade das relações. Sustentamos, com Farga (Cf. 2017, p. 186), que

29 É importante destacar ainda que a semelhança não é garantia de composições ou uniões de fato úteis à vida em comum e ao aumento de potência de todos e cada um. Certas associações por semelhança podem resultar ou visar o inverso, promovendo, assim, a exclusão de certos grupos. Podemos fazer o exercício de pensar em como essa questão se desenvolve. Como problematização sugerimos a leitura do livro *Quadros da guerra*, de Judith Butler, em particular o capítulo I.

30 Desejo este que, além da inveja pode ter outra consequência intimamente relacionada a ela: o desejo e o esforço para despossar o outro daquela coisa.

para que as relações inter-humanas se mantenham tanto quanto possível estáveis e, ademais, sejam duradouras e benfazejas é preciso não apenas que a semelhança seja constantemente reafirmada – e que reconheçamos no outro certa igualdade – como que a esta percepção se una um outro fator, este sim, fundamental e decisivo: a consideração da utilidade. Ora, se o mimetismo pode tomar dois caminhos, o da comunidade ou o do dissenso, a consideração da utilidade do outro é sempre e necessariamente princípio de acordo, composição e aumento de potência.

Sobre isso, no entanto, cabe uma ponderação atenta, pois, se por um lado, sabemos pelo escólio à EIV, P18 que o que há de mais útil a um ser humano é outro ser humano, por outro lado, o conjunto da proposição 35 da mesma Parte específica em que contexto essa afirmação é necessariamente verdadeira. Em outras palavras, delimita sob que condições um ser humano é, de fato, o que há de mais útil a outro ser humano. Com efeito, diz Espinosa na P35, “enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convém em natureza”, e no corolário reforça, “na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão” (ESPINOSA, 2015, EIV, P35 e corol.1, pp. 425-7). Dada essa precisão duas observações devem ser feitas. Primeiramente, nem todo ser humano, pelo simples fato de ser um ser humano é o que há de mais útil a outro.<sup>31</sup> Esse máximo de utilidade perpassa impreterivelmente por uma vida guiada pelo uso da razão. Somente enquanto vivem sob a condução da razão é que os seres humanos são verdadeira e necessariamente utilíssimos uns aos

31 Em outras palavras Macherey apresenta esse mesmo pensamento. Segundo o autor a precisão que a proposição 35 impõe à formulação da proposição 18 tem um significado: “que o homem não é sempre incondicionalmente útil ao homem” (MACHEREY, 1995b, p. 205, tradução nossa).

outros. Ao lado dessa delimitação podemos acrescentar um ensinamento da experiência frequentemente invocado por Espinosa: é raro que os seres humanos vivam sob a condução da razão, no mais das vezes eles são movidos por suas paixões.<sup>32</sup>

Em segundo lugar, a expressão “não há nada que seja mais útil” – que caracteriza o máximo de utilidade atribuída ao ser humano sob o guia da razão – não exclui: i) a utilidade de outras coisas, pois, pelo postulado 4 da EII e pelo próprio escólio à EIV, P18, “fora de nós são dadas muitas coisas que nos são úteis” (ESPINOSA, 2015, EIV, P18, esc., p. 407), e ii) a utilidade do próprio ser humano, mesmo que não seja movido pela razão. Afirmar essa não exclusão, sobretudo do segundo ponto, é importante por alguns motivos, o principal deles pensamos ser a possibilidade de tratar das relações inter-humanas, dos vínculos e da vida comum de uma perspectiva que não seja aquela da utopia, da quimera e do século de ouro dos poetas, para relembrarmos o parágrafo de abertura do *TP*. Uma perspectiva, portanto, que não desconsidera que as relações inter-humanas são naturalmente perpassadas e construídas em meio a um jogo de afetos e paixões. Isto posto, devemos entender o sentido claro daquela máxima: afirma-se que o mais útil é o ser humano guiado pela razão e não que é útil unicamente o ser humano guiado pela razão. Em seu estudo sobre a Parte IV da *Ética*, Macherey (1995b, p. 201) considera nessa mesma linha de pensamento por nós apresentada, que “se os homens não vivem sob a condução da razão, isso não significa que estejam total e definitivamente excluídos de qualquer associação e privados das condições de um acordo recíproco: este simplesmente assume formas mais relaxadas e, portanto, menos estáveis”. Dito de

32 Conferir, por exemplo, ESPINOSA, 2015, EIV, P35, esc., p. 429; e ESPINOSA, 2009, cap. I, §5, p. 8; cap. II, §5, p. 12.

outra maneira, as relações inter-humanas, sua utilidade e, por conseguinte, a construção de uma vida comum não está subjugada à conduta racional.

Dessa maneira pode-se afirmar que o princípio da semelhança e o mimetismo afetivo, apesar de operarem no plano da imaginação, não perdem seu papel originário ou são extirpados do seio da vida comum. Basta recordarmos que para além do conflito indicado, por exemplo, na EIII, p32, essa dinâmica também aponta para o acordo e a composição. O que fica evidente quando, logo após discorrer sobre a utilidade dos seres humanos enquanto vivem sob a condução da razão e destacar que disso decorre que desejem para o outro o que desejam para si, Espinosa operar a mesma demonstração apoiando-se em uma das regras da imitação afetiva, ele diz: “o bem que o homem apetece para si e ama, ele amará com mais constância se vir que outros amam o mesmo (pela prop. 31 da parte III), e por isso se esforçará para que os demais amem o mesmo; e como este bem é comum a todos e todos podem gozar dele, se esforçará para que todos gozem do mesmo” (ESPINOSA, 2015, EIV, p37, dem. alternativa, pp. 431-3).

Se a mimese afetiva pode unir os seres humanos, mas não garante a estabilidade dessa união, e se os seres humanos só são utilíssimos uns aos outros enquanto vivem sob a condução da razão, mas vivem, maiormente, sob a orientação das paixões, então, é necessário recorrer a outros meios que salvaguardem e fortaleçam o bem-estar comum: as instituições, sobre o que, no entanto, discorreremos em outra ocasião.

ABSTRACT: Reconstructing some points of the deduction made by Spinoza in Part III of *Ethics*, this article proposes to reflect on the affective logic and on two important notions in the context of inter-individual relations: on the one hand, the concept of similarity, more precisely, the notion of “something similar to us” and, on the other hand, the affective imitation. Our proposal is to consider how, if and to what extent the conjunction of these two elements – recognition of the similarity with the other and affective mimesis – acts or interferes in the inter-human affective arrangement and, thus, in the possibility of realizing and sustaining a common life.

KEYWORDS: Spinoza, imagination, similarity, affective imitation, association, common life.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOVE, L. (2009). *Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa: causalidade e esforço sem objeto na Ética III*. Conferência no Instituto Sedes Sapientiae. Trad. Renato Mezan. Disponível em: <[http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b\\_visitor&pub=08&ordem=6](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/index.php?apg=b_visitor&pub=08&ordem=6)>. Acesso em: 03/08/20.

BUTLER, J. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Trad. Sergio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

CHAUÍ, M. (2016). *A nervura do Real: imanência e liberdade*. Vol. II: liberdade. São Paulo: Companhia das letras.

DESCARTES, R. (2018). “Discurso do método”, In: *Discurso do método e ensaios*. Pablo Rubén Mariconda (Org.) Trad. César A. Battisti, Érico Andrade, Pablo R. Mariconda et. al. São Paulo: Editora UNESP.

- DRIEUX, PH. (2003). Les voies de la communauté, *Éthique* IV, 37, seconde démonstration. In: *Fortitude et servitude, lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. (Org.). Paris: Éditions Kimé.
- ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes
- FARGA, G. (2017). “Consideraciones sobre la relación entre pasión y razón en la filosofía de Baruch Spinoza: la imitación afectiva para una comunidad”, In: *Cadernos Espinosanos* (USP) São Paulo, n. 37, pp. 171-191. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/135135> >. Acesso em: 19/06/2020.
- HARVEY, W. (1928). *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*. Trad. Chauncey D. Leake. Charles C. Thomas: Springfield; Baltimore. Disponível em: <<https://md.rcm.upr.edu/wp-content/uploads/sites/41/2015/02/exercitatioanato00harv.pdf> >. Acesso em: 17/04/2020.
- HOBBS, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta.
- MACHEREY, P. (1995a). *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La troisième partie, la vie affective. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1995b). *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La quatrième partie, la condition humaine. Paris: PUF.

LA VIOLENCIA EJERCIDA SOBRE EL *INGENIO*  
DE LOS INDÍGENAS: UNA LECTURA DESDE SPINOZA

Flávia Roberta Busarello

Doutoranda, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, Brasil

frbusarello@gmail.com

Luciano Espinosa Rubio

Professor titular da Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha

espinosa@usal.es

RESUMO: Spinoza afirma na proposição 31 da *Ética* III que por natureza todos os sujeitos desejam que os demais vivam conforme seu *ingenium*. A partir dessa proposição o presente artigo procura refletir sobre os povos indígenas que vivem em contexto urbano na cidade de Blumenau/Santa Catarina. Para a análise, são utilizadas as impressões de uma pesquisa ação-participante realizada com mulheres indígenas que migraram para a cidade há mais de cinco anos. No texto é observado que a legislação do Estatuto do Índio é uma das formas que mantém a sobreposição do *ingenium* branco sobre o indígena. A partir da análise é afirmado que a sobreposição de um *ingenium* sobre o outro é uma forma de violência afetiva que reproduz a colonização na atualidade.

PALAVRAS-CHAVES: *Ingenium*, Povos Indígenas, Violência, Afeto, Cidade, Colonização.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo<sup>1</sup> pretende, de manera interdisciplinaria, proponer una aplicación de la categoría de *ingenium* presente en las obras de Spinoza desde dos áreas principales de conocimiento: Psicología y Filosofía. Baruch Spinoza, el gran filósofo del siglo XVII, reflexionó sobre los afectos como propiedades de la naturaleza humana y afirma que no existe jerarquía entre la mente y el cuerpo, sino equivalencia y simultaneidad psicofísica dentro del llamado *paralelismo*. Tiene un gran empeño en combinar ética y política para lograr por ambas vías la libertad, y cabe adelantar que rechaza el autoritarismo hobbesiano, afirmando que su principal diferencia con el filósofo inglés es que cada uno conserva siempre el derecho natural, entendido como energía propia que le dota de cierta autonomía (SPINOZA, 1988, Carta 50, p. 308), es decir, un remanente de libertad y autodeterminación frente al Estado y los otros ciudadanos.

Inspiradas en la forma en que el filósofo holandés trata los afectos y el sujeto, Silvia Lane y Bader Sawaia buscan en su filosofía una manera de ver las emociones como expresiones de la potencia personal, a diferencia de otras líneas teóricas de psicología que las ven como “*perturbatio animi*” (ROUANET, 1985, p. 16); esto es, las emociones o afectos constituyen los estados vitales del sujeto<sup>2</sup> en la vida cotidiana. Muchas de estas reflexiones también son realizadas por el Grupo de Investigación Dialéctica de Exclusión/Inclusión Social (NEXIN), desde un enfoque psicológico que adopta

1 Este diálogo interdisciplinario es el resultado de la estancia de estudios de doctorado en la Universidad de Salamanca (USAL), en el programa de Filosofía, bajo la guía del profesor Luciano Espinosa Rubio, con el apoyo de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

2 El concepto de sujeto se refiere sólo a los individuos humanos y aquí se usa en un sentido naturalista amplio, para facilitar la exposición.

uma perspectiva analítica que entende que por trás da desigualdade social há vida, há sofrimento, medo, humilhação, mas também há o mais extraordinário milagre humano: a vontade de ser feliz e de recomeçar ali onde qualquer esperança parece morta (sawaia, 2009, p. 365).

Los seres humanos pueden entonces -con la ayuda mutua- transformar sus afectos tristes en fuerzas alegres que los afirman y fortalecen, así como al grupo entero.

La psicología inspirada en Spinoza ofrece la posibilidad de observar al sujeto (en este caso brasileño) no reproduciendo el modelo cartesiano, dualista y basado en la voluntad como suprema instancia moral, sino más bien unificado y en continuo diálogo físico-mental con el entorno, dentro de una convivencia interdependiente. Sawaia enumera tres grandes contribuciones de Spinoza a la psicología: “(a) a *junção indissociável entre corpo e mente e a relação entre o poder do corpo de ser afetado e sua potência de ação*; (b) a *junção indissociável entre ideia e emoção* e (c) a *junção indissociável entre afeto e ética*” (SAWAIA, 2009, p. 367). Todo lo cual permite entender la realidad humana de manera integrada (un solo organismo) y sin las escisiones habituales entre pensar y sentir que lo desgarrarían (un solo contenido mental).

Tomamos como punto de partida lo que Spinoza escribe en su *Ética*: “por naturaleza, cada persona desea que otras personas vivan de acuerdo con su propio ingenio” (SPINOZA, 2000, EIII, Prop. 31, esc., p.148). El filósofo explica cómo el ingenio o idiosincrasia de cada cual (creencias, opiniones, costumbres, prejuicios, tradiciones...) tiende a imponerse a los demás, lo que produce incontables conflictos, pues ahí no prevalece la razón que permitiría armonizar la convivencia, sino que unos ingenios luchan contra otros de manera implícita o explícita. Todos suelen creer que su forma de vida es la correcta o la mejor, y eso a menudo pasa de lo particular a lo colectivo, de modo que unos grupos culturales quieren subyugar a otros.

Aquí nos importa reflejar cómo las condiciones históricas han llevado a imponer una cosmovisión y su correspondiente comprensión subjetiva de las cosas, de origen europeo, sobre el ingenio de ciertos pueblos indígenas, destacando la experiencia concreta de aquellos que emigraron a la ciudad de Blumenau/Brasil.

#### ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTÓRICAS Y METODOLÓGICAS

Pablo Neruda recuerda así el encuentro entre indígenas y colonizadores: “La cruz,/la espada,/ el hambre/ iban diezmado/la familia salvaje” (NERUDA,1955, pp.14-5). La interacción entre los pueblos de estos dos mundos se basó en la eliminación física de los indígenas, pero también en la imposición cultural de patrones de existencia y experiencia. El (des)encuentro entre europeos blancos e indígenas americanos fue con frecuencia una masacre de cuerpos y tipos de vida. Las estadísticas muestran que a principios del siglo XVI había aproximadamente 5 millones de habitantes en el territorio que hoy corresponde a Brasil. Cinco siglos después, el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) cuenta 896,9 mil, divididos en 305 etnias y 274 lenguas. Sólo después de 1991 fueron incluidos en el censo brasileño como indígenas, lo que dificulta un análisis histórico-demográfico preciso y es también un indicio que anticipa el intento del Estado de asimilar estos sujetos a la categoría de “pueblo brasileño”, destruyendo su identidad específica. En otras palabras, la colonización no solo implicó la muerte física sino también simbólica de lo que significaba existir como una persona indígena. Cuando el poeta menciona “La cruz, la espada, el hambre”, se refiere a las diferentes formas de muerte, porque a través de esos mecanismos las comunidades fueron diezmadas: por las involuntarias enfermedades traídas por los blancos, por la explotación y falta de alimentos, por la violencia de la espada, por religiones que impusieron otras respuestas espirituales...

Para comprender la historia y el ingenio de estos pueblos, el presente estudio se basa en las personas Xokleng/Laklãnõ que emigraron de la Tierra Indígena al contexto urbano de Blumenau hace más de cinco años. El nombre de Xokleng fue dado por los blancos para designar a “las personas que caminan a la ligera”; y la expresión Laklãnõ, elegida por este pueblo indígena, tiene varios significados: uno de ellos es “gente del sol”. La región de Vale do Itajaí fue ocupada históricamente por este pueblo, desde mucho antes de 1500, un hito en la invasión del territorio brasileño. A mediados del siglo XIX, el Estado impulsó un proceso de ocupación basado en la inmigración europea, cuando colonos alemanes e italianos, predominantemente, se asentaron en ese territorio. El (des)encuentro entre nativos y migrantes fue violento, al punto que a principios del siglo XX la población indígena se redujo a aproximadamente 400 individuos, según el conteo realizado por el Servicio de Protección Indígena (SPI) en 1914.<sup>3</sup> La Tierra Indígena Xokleng/Laklãnõ se llama legalmente la Reserva Indígena Duque de Caxias y se creó en 1965 en el Alto Vale do Itajaí, entre los municipios de Doutor Pedrinho, Itaiópolis, José Boiteux y Vitor Meireles. Estos indígenas son los sobrevivientes de un genocidio histórico en esta región, y migran a la ciudad en busca de un *viver bem*<sup>4</sup>, generalmente vinculado a la oportunidad de trabajar y estudiar.

3 Datos de la web del Instituto Socio-Ambiental (ISA) <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xokleng>> acceso en 18 de agosto de 2020.

4 Aquí no nos referimos al concepto asociado a los pueblos andinos de América Latina, que traduce una cosmovisión basada en la colectividad y en la búsqueda de armonía con el medio ambiente. Usamos la expresión “vivir bien” para referirnos a la búsqueda de aprendizajes que ayuden a lograr otra calidad de vida: en este caso, a través del cambio de territorio, se trata de satisfacer las necesidades materiales, pero también contar con la oportunidad de emprender nuevas vías de desarrollo personal.

La pregunta es si hay condiciones adecuadas de igualdad o esto ataca al ingenio de los pueblos indígenas y los reduce a la servidumbre, como una forma suavizada de la violencia general heredada. Partiendo del supuesto spinoziano de que hay al menos un enfrentamiento silencioso, nos preguntamos cómo se manifiesta en los sujetos que migran a la ciudad en busca de una vida digna. Para el desarrollo de este estudio, se utilizan los datos y la información recopilada en una investigación acción participativa (IAP) realizada con los pueblos indígenas mencionados. Esta forma de investigación se caracteriza por ser un método que no reproduce la jerarquía investigador/investigado, por lo tanto

[...] neste processo deve ser considerada como uma relação inerente ao fato estudado, sendo que o pesquisador é também objeto de estudo e análise tanto por ele próprio como pelo pesquisado. Nesta perspectiva não é possível dissociá-lo pois ele também é parte material da realidade em estudo, e quando a sua atuação, a sua presença é analisada não o é em termos de evitar “vieses” ou de se atingir uma objetividade, mas sim de captar a não-neutralidade como manifestação de um processo que se está procurando compreender em toda a sua extensão (lane, 1992, p. 46).

Considerando la horizontalidad entre los sujetos involucrados y la no neutralidad científica, la ética está en la configuración equitativa de las condiciones y en el reconocimiento de los efectos producidos entre ambos. Según el enfoque filosófico adoptado, se añade que “[...] la ética spinoziana implica una relación estrecha con la vida social como único medio para el perfeccionamiento del ser humano” (MARCÍN, 2008, p. 138), lo que conduce a tener cuidado de no reproducir las posiciones del colonizador y de lo colonizado, sino buscar las expansiones compartidas del poder vital de todos. Con este fin, las mujeres indígenas que participaron fueron llamadas “investigadoras-informantes” y construyeron la investigación junto con la

investigadora involucrada. Los registros de las experiencias utilizadas para este artículo fueron desarrollados durante cuatro años y se utilizaron los siguientes instrumentos: diario de campo, entrevistas, reuniones informales y registros fotográficos. Juntas, investigadora e investigadoras-informantes, debatieron sobre la vida de los pueblos indígenas en el contexto urbano, la razón de la migración y especialmente los afectos experimentados en la ciudad. Por lo tanto, además de los registros de los instrumentos de investigación, se consideraron también los afectos tanto de la investigadora como de las investigadoras-informantes, entendidos según el esquema por completo naturalista del filósofo holandés.

Por eso he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire (spinoza, 1986, tp, i, §4, p. 80).

El análisis es neutral, en el sentido de que las pasiones humanas no merecen rechazo ninguno, sino que deben ser comprendidas ante todo. Por otro lado, aunque Spinoza no trata el proceso de colonización o el tema de los pueblos originarios, su filosofía brinda apoyo para reflejar la realidad brasileña y/o latinoamericana, porque “la filosofía antirracista de Spinoza no se inscribe en un universalismo abstracto; germina de la encrucijada de naturaleza y utilidad en la que se abre la vía hacia la comunidad concreta a través de luchas concretas” (TATIÁN, 2018, p. 241). Por lo tanto, se abre un campo para la acción ético-política que ve al humano en su totalidad de cuerpo/mente, pero también de historia, siendo un sujeto de potencia (que se expresa en emociones) que tiene que crecer y desplegarse mediante el conocimiento y la colaboración. El organismo humano goza de la capaci-

dad de acción que se trasluce en su esfuerzo por perseverar en la existencia (*conatus*), venciendo la presión externa y siendo capaz de desarrollarse en todos los sentidos (SPINOZA, 2000, EIII, prop. 6-9, pp.132-3).

Spinoza comienza la tercera parte de la *Ética* afirmando que el hombre no es un imperio dentro de otro imperio, sino que es parte de la única sustancia infinita (*Deus sive Natura*), por lo que el sujeto también es naturaleza, como el resto. Esto significa que todos los cuerpos son modos de una sola sustancia, sin distinción, expresiones del mismo principio generador de cuanto existe. Es esta filosofía de la igualdad ontológica la que muestra una ausencia de fundamento para el racismo y cualquier jerarquía natural entre los sujetos. En tanto modos de la sustancia, todos los seres (no sólo los humanos) tienen un grado de la potencia absoluta, lo que supone la esencia actual de cada uno. A partir de ahí, los encuentros experimentados por los cuerpos humanos (afecciones), que son especialmente complejos y receptivos (SPINOZA, 2000, EII, 13, p.87) pueden aumentar o disminuir esta potencia: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar” (SPINOZA, 2000, EIII, Postulados, p.127).

Estos encuentros marcan su *conatus* porque hay una consecuencia de cada afección: con un buen encuentro, el *conatus* aumenta, y con uno malo, disminuye. Sawaia y Silva (2015) escriben que a partir de los afectos experimentados entendemos la forma de los encuentros vividos, porque “por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (SPINOZA, 2000, EIII, def, p.126). Nótese que el *afecto* es la unión de la *afección* física y la consciencia (*idea*) que se tiene de ello, luego se unen el plano corpóreo y el mental. Y

aquí está la raíz de la ética, puesto que si hay lucidez y comprensión de lo vivido, crece la potencia de ser y actuar.

#### LA VIOLENCIA SOBRE LOS INGENIOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Tratar de las comunidades originarias sin considerar la historia es descuidar toda la lucha y la resistencia vividas por ellas, lo que hay que hacer partiendo de la base orgánica de la experiencia. Spinoza afirma que “el cuerpo humano puede padecer muchos cambios y retener, no obstante, las impresiones o vestigios de los objetos y por tanto las mismas imágenes de las cosas” (SPINOZA, 2000, EIII, Postulados, p.127), luego vemos el carácter genético mencionado: todo responde a los contactos con el exterior que dejan huella y se acumulan, a lo que se suman las vivencias colectivas sedimentadas en el tiempo. La memoria nace de la repetición de esas afecciones de las somos conscientes, lo que da paso a largo plazo a la historia vivida, la cual pervive en el presente y se proyecta al futuro. Hay que considerar el conjunto de las experiencias personales y colectivas, legadas por los antepasados y renovadas hoy, pues llevamos la historia *incorporada* en nosotros.

Los encuentros experimentados por los pueblos indígenas con los blancos al comienzo de la colonización están marcados por el afecto del miedo generalizado al otro, hasta ese momento desconocido. Los afectos particulares derivan de dos básicos, que son la tristeza y la alegría (aparte del deseo de algo), por lo tanto el miedo es una tristeza inestable, que surge de la idea de algo amenazante y produce una pérdida de potencia (SPINOZA, 2000, EIII, Def, p. 126). En el caso de la colonización del sur de Brasil, en el territorio Xokleng, una región ahora conocida como el Valle de Itajaí, “*o estabelecimento de colônias alemãs nos territórios então ocupados pelos povos Xokleng produziu, além do reconhecimento da presença do Outro, a observação mútua e o temor*

*do desconhecido*” (WITTMANN, 2007, p. 30). Este miedo adquiere un carácter que reside al principio en la falta de conocimiento que asusta y en dudas sobre el futuro, pero con el tiempo y el aumento de la violencia el miedo produce una constelación de otras emociones derivadas.

O medo da morte era evidente nessa batalha pelo vale catarinense. Revelou-se sobre as reações dos índios ao armamento inimigo que era ‘enorme o seu pavor das armas de fogo’. Não era menor o temor dos colonos em relação às flechas indígenas, presença constante no cotidiano dos imigrantes (wittmann, 2007, p. 43).

Los encuentros y los afectos están marcados por el miedo en sus diferentes interfaces: a la muerte, a las armas de fuego, a la servidumbre, a la explotación...; las causas externas cambian, pero persisten los afectos tristes. Es el afecto dominante en la colonización, que luego genera vergüenza y humillación en los oprimidos.

Sin embargo, el filósofo holandés explica que no hay miedo sin esperanza, ni esperanza sin miedo (spinoza, 2000, eiii, Def. Af. p.172), por eso esta pareja de afectos marca el cuerpo de los indígenas y también del colonizador. Frente a la idea de un futuro incierto, en relación con el miedo y la esperanza, la violencia es cada vez más fuerte, culminando en un genocidio de los indígenas, porque “[...] para que o progresso fosse o vencedor da história, dizia-se que era preciso combater os ‘bugres’” (wittmann, 2007, p. 73). Los indígenas no constituían una amenaza para el colonizador, salvo en principio por el choque de creencias y modos de vida, pero fueron tomados como una amenaza para el futuro porque supuestamente obstaculizaban el progreso, de ahí la fundación de las ciudades; aunque podían haberse dado diferentes grados de violencia.

Por eso, cuando las creencias o las instituciones de un pueblo pongan barreras que amenacen a los hombres con demasiadas contrapartidas (por ejemplo una civilización desarrollada, o la

creencia en dioses justos y lo suficientemente poderosos como para castigar), la violencia, en efecto, se manifestará esporádicamente, pero nunca pasará a un primer plano (moreau, 2010, pp. 83-4).

En nombre de ese progreso, en el siglo XIX el territorio recibe a los *bugreiros*, que “[...] eram contratados para percorrerem os matos a fim de caçar e exterminar os indígenas, para o qual tinham profundo conhecimento sobre o território e modo de vida Xokleng” (WITTMANN, 2007, p. 49). Las leyendas sobre el exterminio de los pueblos indígenas por la intervención de los *bugreiros* todavía están presentes en la región y componen las narraciones de los ancianos que cuentan cómo sus vidas valían un par de orejas dadas a los colonos a cambio de oro.

La historia entre indígenas y colonizadores marcó a los sujetos de ambos grupos y también a la región, que mantiene las narrativas respectivas. Estas marcas provienen de las experiencias de esos encuentros y están depositadas en la memoria de comunidades y pueblos. Cada año se celebran fiestas que conmemoran al colonizador y reafirman su importancia para la historia regional, por ejemplo con los desfiles alegóricos anuales que sirven como escaparate de las ciudades: en Blumenau comienza el desfile con la figura del doctor Blumenau, el fundador alemán de la ciudad.

Dessa forma, o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa alma tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, sequências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne (chauri, 1995, p. 62).

Con los desfiles y festivales regionales, las ciudades de la región de Vale do Itajaí continúan reproduciendo imágenes y afecciones del colonizador, considerado el que inaugura y establece en ese territorio la civilización,

y de los indígenas como impedimento para el progreso, manteniendo así estas emociones grabadas en los cuerpos y mentes de todas las generaciones que viven allí.

En una de las conversaciones, las investigadoras-informantes cuentan que no están de acuerdo porque saben que ya estaban en ese territorio antes de que llegara el colonizador. Esta conversación tuvo lugar en 2018, precisamente durante el desfile conmemorativo del aniversario de la fundación de la ciudad de Blumenau. Ahí se mostraba el lugar del indígena como mero instrumento del colonizador, como por ejemplo en una de las alegorías donde los indígenas apenas remaban en el bote del Dr. Blumenau, quien tenía la posición de gran conquistador. El héroe blanco y europeo.

Entre los festivales regionales, el más destacado es el Oktoberfest, que se celebra en Blumenau desde 1984, con el objetivo de celebrar y revivir las tradiciones y el patrimonio cultural de los alemanes en la ciudad.

Assim, a Oktoberfest, reeditada a cada ano é plena de citações dos mitos fundantes da história. Apagando e silenciando os conflitos, as contradições, a história pontuada pelos diversos tempos vividos, acaba por apresentar e representar uma história mitificada, apolo-gética, seletiva, cuja versão é trazida a público através de emblemas de um passado seletivo, pelos “fazedores de festa” (flores, 1997, p. 46).

Este es un buen ejemplo de que la historia la escriben los vencedores y también de lo que suele llamarse la guerra de los relatos. Sin embargo, debido a que el humano es relacional y social, no hay un solo sujeto, sino que está interconectado con otros dentro de la cadena de afectos en una comunidad y entre ellas. No hay forma de hablar sobre las comunidades indígenas sin los colonizadores, y viceversa, porque *“com o desenvolvimento das colônias e conseqüente redução do território indígena, os encontros entre índios e alemães se*

*tornaram mais frequentes, resultando em grandes embates*” (WITTMANN, 2007, p. 31). Contactos que no solo incluyeron violencia física, sino también un conjunto de relaciones diversas mucho más complejas que habría que matizar.

Hay una especificidad en las formas de actuar entre indígenas y colonizadores, y, por lo tanto, en la forma en que ocurren los afectos. Recordemos ahora que todos los sujetos son parte de la misma sustancia y que tienen una potencia de afectar y ser afectados, así como que la categoría de *ingenium* muestra la singularidad y especificidad de cada cuerpo-mente en virtud de esas afecciones: “por ello, Spinoza utiliza el concepto de ‘ingenio’ para comprender y explicar la diversidad de talentos de los hombres; para explicar por qué las pasiones, creencias, experiencias y recuerdos de un hombre lo distinguen de otro” (MARCÍN, 2007, p. 459). Cada sujeto tiene su ingenio debido al conjunto de vivencias que acumula y a los pre-juicios heredados, es decir, su singularidad biográfica que se esfuerza por perseverar en la existencia, al margen del examen crítico de la razón.

Sin conocer la composición esencial de tal individuo, podemos constatar que todos lo reconocen: el trato frecuente nos da de él un saber sólido, sin conocimiento de las causas, pero suficientemente seguro para impedir ciertas ideas, para marcar ciertos límites. Igual que reconocemos los rasgos de su rostro, reconocemos los rasgos de su espíritu. Estos rasgos no son reducibles a su grado de progreso en la vida de la racionalidad, aunque este grado pueda jugar un papel en la percepción del conjunto; es también el nudo de las pasiones, la manera en que se modulan y van se imbricando en una singularidad. Estos rasgos constituyen el *ingenium* (MOREAU, 1994, p. 158).

El ingenio de Spinoza habla de la singularidad, pero también de la diversidad, pues cada uno tiene sus características, dando lugar así a una especificidad. O lo que Moreau llama nudo de las pasiones, frente a otros.

“Por ser afectivo, el ingenio se constituye a partir del cuerpo y de sus experiencias [...]” (PAC, 2011, p. 169), considerando la importancia de la historia del sujeto y de su pueblo, luego es en la historia de la vida donde se constituye el ingenio de cada uno.

Una de las investigadoras-informantes dice que ve que “*a gente tem que aparecer em algum lugar*”, un grito para poder existir como indígena en el contexto urbano según su ingenio, algo difícil desde la colonización de Brasil. La imposición de un ingenio sobre otro a veces es brutal, pero otras es más sutil, mediante una violencia evanescente que mantiene la colonización hasta la actualidad. Violencia, sin embargo, que se hace evidente al observar los afectos que produce. Los encuentros vividos durante la investigación permitieron conocer los afectos tristes y alegres de las investigadoras-informantes, porque “toda relación de los hombres con la Naturaleza y con los demás está determinada por su ingenio” (PAC, 2017, p. 157). Así es que narran sus propias historias, que es cómo hacer la narrativa de su ingenio. Un movimiento diferente al de la vida cotidiana de la ciudad de Blumenau, donde solo aparece el colonizador, como ellos mismos dicen. Es importante resaltar que no solo los sujetos tienen su ingenio, sino también las ciudades y naciones, así como que “el *ingenium*, lejos de quedar relegado a lo accidental, contribuye a definir la figura propia del Estado” (MOREAU, 2010, p. 82), porque es desde el ingenio del Estado que podemos verificar su especificidad como nación. Por ello, los encuentros vividos en la ciudad de Blumenau también se viven dentro del ingenio de esa ciudad, ya que sus rasgos están en la ciudad, su arquitectura, costumbres, gastronomía, etc.

¿Qué ingenio tiene poder sobre el otro? La respuesta a esto es clara cuando se observa la presencia en el Valle de Itajaí de todo un conjunto de símbolos, discursos y dispositivos memorialistas que exaltan la figura del colonizador europeo/blanco, mientras invisibiliza la ascendencia y la

presencia indígena. Estas son las relaciones que infunden en los sujetos afectos tristes, como el sentimiento de vergüenza de ser un indígena sin relieve ni valor aparente (BUSARELLO, 2017, p. 91). La imposición del *ingenium*, sin embargo, no se da solo en las relaciones cotidianas, sino también en los aspectos legales, educativos y ambientales relacionados con los pueblos indígenas, organizados y escritos por blancos. Pero hoy en día la pluma puede tener el poder de un arma: es el caso del Estatuto del Indio, un documento creado en 1973 para regular la situación de los pueblos indígenas de todas las etnias en el territorio brasileño.

#### ASPECTOS JURÍDICOS, AMBIENTALES Y EDUCATIVOS

Lo decisivo es que hay una interacción entre la historia de los ingenios colectivos y el derecho: “Esta noción de un *ingenium* colectivo permite, por tanto, descifrar la historia de las legislaciones” (MOREAU, 2010, p. 82). Es un camino de ida y vuelta, pues cada nación está regulada de acuerdo con su propio *ingenium* y al analizar la legislación también observamos características del ingenio colectivo. Con respecto a la relación entre los indígenas y blancos, el artículo 4 del Estatuto del Indio considera a los pueblos indígenas en tres etapas:

i – Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

ii – Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

iii – Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura (Brasil, 1973).

El paradigma de la civilización consiste, según la nación colonizadora, en seguir su forma de vida, es decir, su ingenio, y con esto los indígenas son vistos como incivilizados que no viven de acuerdo con ello. Por lo tanto, no están integrados en la nación, o cómo se explica en el artículo 4, están aislados. La imposición del ingenio blanco también trata de la salud, del territorio y el bienestar de esos pueblos, aunque mencione el derecho a conservar algunas de sus costumbres. Se prevé la integración de los indígenas en la nación, o sea, la imposición y el cambio del ingenio, sin verdadero respeto a su idiosincrasia. De esta manera, una relación comenzada en el siglo XVI ha pasado de usar las armas a los afectos y las leyes. En el caso de los que están en las ciudades, se los reconoce como integrados si continúan viviendo según la imposición del ingenio de los blancos y entonces pierden sus derechos como pueblos indígenas. Un ejemplo es la dificultad que tienen para vacunarse contra la gripe, pues no se les considera indígenas y por tanto ya no son una prioridad respecto a esta vacuna.

Esta dominación sobre el ingenio indígena también ocurre en los territorios muchos pueblos están experimentando los impactos de la construcción hidroeléctrica y la minería. Los Xokleng/Laklãnõ tienen en su territorio la Represa del Norte, que comenzó a construirse en 1975, con el propósito de contener las inundaciones que abruman la región del Vale do Itajaí/SC, pero que imposibilitó a los indígenas seguir viviendo de la agricultura y la pesca, como hacían hasta entonces. Según Konell (2013, p. 29), “*com a barragem os indígenas não podiam mais viver próximos ao rio, pois quando chovia muito, ela enchia e inundava suas casas e estragava suas plantações*”.

Esto hizo inviable el estilo de vida que habían conocido. Después, las autoridades construyeron nuevas casas lejos una de la otra y de los ríos, lo que obstaculizó los hábitos de vida familiar y comunitaria, sin respetar la cultura y la visión del mundo de estas personas. Según una de las investigadoras-informantes, “*o rio é nossa vida [...] deve haver um rio para que nos banbemos, está no nosso sangue*”, luego imponer un cambio en el territorio y modificar el vínculo con el río supone reprimir el ingenio de esta comunidad en asuntos primordiales.

Hay una conexión directa con la tierra y el río, que es un espacio de recuerdos, de vida y costumbres, por eso al inundar las tierras para construir la represa los recuerdos y el ingenio de la comunidad también se están ahogando. Una de las investigadoras-informantes dice que “*[...] é importante pensar que a barragem mudou todos os modos de viver na aldeia, viver perto do rio, a locomoção, as pontes que alagam, o acesso aos lugares que são constantes. Não iremos conseguir voltar aos costumes. O rio nunca mais vai ser o mesmo. São coisas impensáveis que ficam na nossa mente.*” Cuando este informe se hizo en una conversación con otras psicólogas y mujeres indígenas, aquellas que recordaban la vida alrededor del río lloraron, pues hablar del que existía en la Tierra Indígena es hablar de su vida en un aspecto esencial que tiñe todo lo demás.

Dominar los ingenios es dominar a los sujetos y, por ende, a los grupos, una forma mucho más eficiente que la muerte, pero casi igual de violenta, porque condena a los afectos tristes y hace que disminuya el *conatus*. A diferencia de la violencia física, la resultante de la imposición de ingenios y afectos hace que los elementos del Estado garanticen su dominación generacional. “El *ingenium* determina las instituciones donde, podríamos decir, se objetiva; desde entonces, dichas instituciones lo reproducen regularmente. Leyes y costumbres modelan la complejidad de una nación” (MOREAU, 2010, p. 93). No se trata únicamente de cuestiones psicológicas,

sino de un mecanismo objetivo y duradero de ocupación de las conciencias primero y de gestión política de las formas de vida después. De ahí que el final emancipador del camino a recorrer tenga que ser político.

Así, el artículo 50 del Estatuto del Indio muestra uno de los elementos destinados a garantizar esta dominación: la educación.

Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais (Brasil, 1973).

A través de la educación formal, la imposición del ingenio del blanco se efectúa como si fuera un beneficio para el indígena. Antes se usaba la evangelización y hoy en día la educación, pero “más que una ‘interacción de razones’, la educación será una ‘interacción de ingenios’ [...]” (PAC, 2016, p. 130). En lugar de promover afectos alegres y diálogo intercultural, se utiliza para mantener la colonización a través de libros de texto, hechos por el Estado, que muestran al héroe colonizador y cuentan la historia desde la perspectiva eurocéntrica; además, las clases son en portugués y su formato sigue a las escuelas de los blancos. Hay una continuidad adoctrinadora con la evangelización, resumida en la famosa pintura “La primera misa de Brasil” de Victor Meirelles, realizada en 1858, que muestra a los sacerdotes celebrando misa y a los indígenas sometidos. De ahí que, según las palabras de Neruda mencionadas al comienzo de este artículo, la colonización también tuvo lugar a través de la cruz, solo que utilizando otro afecto dominante, la esperanza, igual que hace ahora la educación, quizá con buenas intenciones.

En resumen, si “los hombres se agrupan por ciertos medios para conformar una multitud, a saber, por el lenguaje, las leyes y las costumbres practicadas” (MARCÍN, 2015, p. 177), cuando la lengua, cultura y costumbres

indígenas ya no se reproducen ni experimentan a escala comunitaria, se los está anulando. Luego la historia de opresión se repite en alguna medida, dado que los afectos y los encuentros no cambian tanto, porque “en el fondo, toda interacción implica un encuentro de ingenios, esto es, maneras de afectar y ser afectados. Y cada uno afecta y es afectado según las pasiones que en él predominan, o sea, según sus ingenios” (PAC, 2016, p. 139). Arrancarles sus raíces los incapacita para afrontar el futuro, incluso si quieren cambiar de vida e ir a la ciudad, pues no tienen un respaldo sólido, sea externo (lo que dejan atrás y luego la aceptación de la sociedad blanca) e interno (la auto-afirmación alegre) que les de seguridad.

Ha quedado claro que a la vista del colonizador, “*o índio era visto como o grande empecilho para o sucesso da colonização e a realização do sonho da modernidade*” (WITTMANN, 2007, p. 73), y esto no cambia con el paso de los años. El estereotipo permanece hoy en Brasil y por supuesto en la región donde viven los Xokleng, opinión que está presente tanto en los medios de comunicación como en los discursos de los líderes estatales: los indígenas suponen un atraso, mientras que el blanco representa el progreso, y, por lo tanto, los primeros ya no pueden existir como una rémora. Así continúa la imposición, sin tener en cuenta la pluralidad legítima de ingenios y formas de vida. Hay que recordar que “para Spinoza, la fuente de los conflictos sociales radica en la diversidad de ingenios, pues cada persona tiene un ingenio diferente que será útil para contextos y vivencias específicas” (MARCÍN, 2015, p. 175). No aceptar esa pluralidad que se adapta a situaciones distintas e impedir la búsqueda común de la racionalidad bloquea la convivencia.

La violencia afectiva no solo ataca los cuerpos: a diferencia de las armas, produce afectos tristes que marcan la subjetividad y la memoria, haciendo que disminuya la fuerza primera denominada *conatus* que todos tienen.

Por lo tanto, cada persona tiene tanto poder y poder para pensar de acuerdo con su ingenio y para que dirija su deseo de actuar, porque su fundamento se basa en el poder de la Naturaleza, por lo que tiende a proyectar su ingenio en las personas y en él (marcín, 2015, p. 175).

Aquí radica la gran importancia de comprender el ingenio de estas poblaciones, según Moreau (2010, p. 93): “Conocer el ingenium, es, pues, conocer los comienzos”. Si miramos los comienzos podemos entender cómo era la vida que truncó la colonización también por medio de una violencia afectiva constantemente actualizada, que domina y acaba por destruir las cosmovisiones y las culturas de estos pueblos. La colonización no acabará mientras haya imposición del ingenio blanco sobre el ingenio indígena, algo que perdura hoy en Brasil, colonizando cuerpos y afectos. No se trata de plantear las cuestiones en blanco y negro, como si todo en los indígenas fuera bueno y en los colonizadores malo, sino de tener autonomía (*sui iuris*) para decidir, otra idea esencial de la política de Spinoza. Solo cuando hay respeto mutuo y sabe uno de dónde procede con orgullo es posible evolucionar y modificar libremente el tipo de vida.

Al revisar la historia de un pueblo, observamos quién está haciendo la narrativa, quién está contando la historia del ingenio de la nación, y en el caso de los pueblos indígenas la cuentan quienes los dominaron. La colonización fue también un proceso de silenciamiento del ingenio indígena y, por eso, durante mucho tiempo se desoyeron las voces de los dominados. La historia conocida como oficial es obra del colonizador, este personaje continuamente exaltado con nombres de calles, símbolos, fiestas etc. Por tanto, cada vez que se cuenta la historia, es esta figura la que destaca y sigue juzgando la existencia, sin apenas darse cuenta de la discriminación que ejerce porque ha negado al otro su condición de sujeto. Sólo habrá verdadero diálogo cuando haya reconocimiento mutuo de los ingenios.

Desde la filosofía spinoziana podemos ver los vestigios de una dominación continua, configurada por una trama afectiva que actualiza las relaciones violentas con los pueblos indígenas: la historia se hace presente a diario en su vida como sufrimiento que reclama la emancipación. Cómo relata una de las investigadoras-informadores, *“a gente está sempre sozinbo em Blumenau, a gente sofre preconceito diariamente em Blumenau e estamos sozinbos”*. Además de los prejuicios, la violencia afectiva produce soledad y sufrimiento, miedo, humillación y vergüenza. Estos afectos a veces son interiorizados hasta el punto de que desacreditan la conciencia que estos pueblos tienen de sí mismos y se prolongan hacia el futuro porque marcan a fuego el ingenio actual de los pueblos indígenas.

La violencia afectiva, social y física caracteriza esta relación, que también tiene su huella en la historia oficial. La pregunta que queda es: ¿cómo resistir y hacer frente a esta situación? Por eso retomamos lo que dice Spinoza en la Proposición 18 de Ética IV: “Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre” (SPINOZA, 2000, p.197). Es en la unión de las potencias personales donde se fragua la resistencia, porque según el filósofo holandés cuando los individuos se unen forman un individuo mucho más fuerte y complejo. De ahí que los indígenas deban organizarse (en asociaciones de todo tipo) y participar como ciudadanos de pleno derecho en la vida pública. Si en la colonización el enfrentamiento se dio con armas, ahora se le deben oponer relatos históricos que, primero, recuperen y rehabiliten el propio ingenio y, segundo, la creación de nuevos relatos comunes de convivencia interracial e intercultural capaces de tomar espacios públicos compartidos y promover buenos encuentros. Aquellos propios de la razón común en una sociedad democrática, que favorecen la autonomía y los afectos alegres para renovar todos los ingenios desde el respeto y seguir adelante juntos.

## THE VIOLENCE EXERTED ON THE *INGENIUM* OF THE INDIGENOUS PEOPLE: A READING FROM SPINOZA

ABSTRACT: Spinoza affirms in proposition 31 of Ethics III that by nature all subjects desire that the others live according to their *ingenium*. Based on this proposition, this article seeks to reflect on indigenous peoples living in an urban context in the city of Blumenau/Santa Catarina. The analysis uses the impressions of an action-participant research carried out with indigenous women who migrated to the city more than five years ago. In the text it is observed that the legislation of the Statute of the Indian is one of the ways that maintains the superimposition of the white *ingenium* on the indigenous one. From the analysis it is stated that the superimposition of one *ingenium* over the other is a form of affective violence that reproduces colonization today.

KEYWORDS: *Ingenium*, Indigenous Peoples, Violence, Affection, City, Colonization.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da União, 21 dez. 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/16001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm) Acesso em: 05 abr. 2020.

BUSARELLO, F. R.. (2017). *“Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela”*: análise psicossocial da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnô na cidade “loira” de Blumenau/SC. São Paulo. 128f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

CHAUÍ, M. S. (1995). *Espinoza: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.

FLORES, M. B. R. (1997). *Oktoberfest: turismo, festa e cultura na estação do chopp*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

KONELL, V. (2013). *Cosmovisão e educação interétnica: educação escolar indígena*

*Xokleng/Laklãnõ*. Blumenau. 126f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Regional de Blumenau.

LANE, S. T. M. (1992). “A psicologia social e uma nova concepção do homem para a Psicologia”, In: LANE, S. T. M. & CODO, W. *Psicologia social: o homem em movimento*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense.

MARCÍN, L. R. A. (2007). “El ingenio de la multitud según Spinoza”, In: CONTRERAS, J. M.; LEÓN, A. P.; VILLORO, L. (orgs.). *El Saber Filosófico*. Ciudad de México: Asociación Filosófica de México.

MARCÍN, L. R. A. (2008). *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Salamanca. 273f. Tesis (Doctorado en Filosofía). Universidad de Salamanca

MARCÍN, L.R.A. (2015). “Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza”, In: VELÁZQUEZ, J. (Org.) *La construcción de lo político. Maquiavelo y el mundo moderno*. Ciudad de México: Biblioteca Nueva/UAM.

MOREAU, P. (1994). “Spinoza y Huarte de San Juan”, In: DOMINGUEZ, A.(Org.). *Spinoza y España: actas del Congreso Internacional sobre “Relaciones entre Spinoza y España”* (Almagro, 5-7 noviembre 1992). Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

MOREAU, P. (2010). “El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. II) El ingenium del pueblo y el alma del Estado”, In: *genium: Revista de historia del pensamiento moderno*, Madri, n. 3, pp. 80-93

NERUDA, P. (1955). *Nuevas odas elementales*. Argentina: Losada, pp.14-15

PAC, A. B. (2011). “El ingenio en Gracián y Spinoza: el común habitar en el tiempo”, In: TATIÁN, D. (Org). *Spinoza: VII Coloquio*. Córdoba: Brujas.

PAC, A. B. (2016). “Spinoza educador: el ingenio del hombre libre”, In: *Diálogos*, Recinto de Río Piedras, vol. 48, n. 100, pp. 127-158

PAC, A. B. (2017). “Componerse con los hombres según los ingenios. La ética y la política de Spinoza entre nosotros”: In: BECKER, R. C. *et al. Spinoza*

- e nós, vol. 1: Spinoza, a guerra e a paz.* Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio
- ROUANET, S. P. (1985). *A razão cativa.* São Paulo, Brasiliense.
- SAWAIA, B. B.; SILVA, D. N. (2015). “Pelo reencantamento da Psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano”, In: *Cadernos Cedes*, Campinas, vol. 35, n. especial, pp. 343-360
- SAWAIA, B. B. (2009). “Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social”, In: *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, vol. 21, n. 3, pp. 364-372
- SPINOZA, B. (1986). *Tratado Político.* Madrid: Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (1988). *Correspondencia.* Madrid: Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética.* Madrid: Trotta.
- TATIÁN, D. (2018). “La potencia de los esclavos. Conjetura sobre un silencio de Spinoza”, In: *Revista Co-herencia*, Medellín, vol. 15, n. 28, pp. 225-244
- WITTMANN, L. T. (2007). *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí-SC, 1850-1926.* Florianópolis: Letras Contemporâneas.

## DESCARTES E UMA POSSÍVEL POLÍTICA: A ANÁLISE DO HOMEM DA EXPERIÊNCIA<sup>1</sup>

Beatriz Laporta  
Mestranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
laporta.beatriz@gmail.com

RESUMO: Os autores de *Leituras de Descartes* dividem a amplitude da produção cartesiana associando assunto a texto, isto é, as partes da “árvore do saber” às obras escritas pelo filósofo. Caso concorde com essa divisão, o leitor irá concordar também que não há uma obra escrita por Descartes especificamente para discutir “política”. Mas isso não significa que seja impossível encontrar nos escritos desse filósofo reflexões sobre a relação que os homens estabelecem entre si. Assim, pensar “política” em Descartes é ver que o homem é tratado a partir da “união substancial”, como um homem da experiência repleto de paixões e afecções. O objetivo desse artigo é ilustrar a hipótese de que, seja pela via do projeto de alcançar as verdades na filosofia seja pela via da “afetividade”, não é possível considerar o sujeito cartesiano como isolado, pois sua amplitude é contrária a um reducionismo da teoria cartesiana ao sujeito puramente pensante da segunda meditação.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, política, afetividade, sujeito, homem.

1 Financiamento: FAPESP (2019/04830-4)

## INTRODUÇÃO<sup>2</sup>

Os autores da obra *Leituras de Descartes* (BUZON, CASSAN, KAMBOUCHNER, 2015, p. 32) dividem a amplitude da produção cartesiana associando assunto a texto, isto é, as partes da “árvore do saber” descritas na *Carta-Prefácio* aos *Princípios da Filosofia* às obras escritas (publicadas ou não) pelo filósofo. Trago aqui um recorte dessa longa associação que eles fazem entre as partes da árvore e cada obra. Eles mostram, por exemplo, que o método lógico está nas *Regras para a direção do espírito* e na segunda parte do *Discurso do Método*, que a metafísica está na quarta parte do *Discurso* e na Primeira parte dos *Princípios*, a física, n’ *O Mundo*, na quinta parte do *Discurso* e algumas partes também dos *Princípios*, a medicina no *Tratado do homem* e no *Discurso*, a moral na *Correspondência* com Elisabeth e nas *Paixões da alma*, e assim por diante.

Se estivermos de acordo com essa apresentação que eles trazem, concordaremos também que não há um texto escrito por Descartes especificamente para discutir política. E, de fato, quando desejamos pesquisar sobre política nos escritos cartesianos, nos debruçamos somente em poucas indicações sobre a moral provisória do *Discurso do Método* e na carta a Elisabeth sobre Maquiavel de setembro de 1646 (DESCARTES, 1901, AT IV: CDXLV, p. 485). Pierre Guenancia, um clássico comentador francês, diz mesmo que “com exceção de uma carta, Descartes não nos deixou um texto sobre política” (GUENANCIA, 2012, p. 23).

2 Texto originalmente produzido para uma comunicação realizada no evento “Jornada Afetividade e Política no séc. XVII” (online) pelo departamento de filosofia da FFLCH-USP em setembro de 2020. Agradeço aos ouvintes pelas indicações feitas nesta ocasião em debate posterior à comunicação que foram essenciais para enriquecer a discussão do presente texto.

Ao invés de analisar a carta sobre Maquiavel, procuramos entender como seria uma possível via política em Descartes de uma forma mais ampla e, principalmente, como ela abre a discussão de que os seres humanos<sup>3</sup> se relacionam na vida prática, e que, assim, o sujeito cartesiano não pode ser visto somente a partir da sua metafísica, como estamos acostumados. Sobre isso, ainda vale indicar, segundo Rodis-Lewis (1998. p. 105) que precisamente o fato do pouco interesse de Descartes em discutir a filosofia de Maquiavel, ou a resistência em responder às questões de Elisabeth sobre as máximas que “tocam a vida civil” (em carta de 25 de abril de 1646 [DESCARTES, 1901, AT.IV: CDXXXI, p. 403]), ou mesmo o modo como ele trata de infortúnios privados – como os problemas da decapitação de Charles da Inglaterra (a Elisabeth em 22 de fevereiro de 1649 [DESCARTES, 1903, AT.V: DXXXIX, p. 280]) – confirmam que, para ele, o filósofo não teria vocação política.

Mas será que isso significa que não podemos encontrar na filosofia cartesiana reflexões sobre a relação que os seres humanos estabelecem entre si? Ou melhor, será que ao não discutir política, Descartes se concentra somente no sujeito enquanto puro pensamento, eliminando qualquer tipo de possibilidade de ver o ser humano como capaz de causar e sofrer paixões de outros, ou como uma união entre alma e corpo? Dentro disso, percebemos que analisar o que poderia ser política para Descartes nos afasta de uma visão simplificadora do cartesianismo pela qual ele é visto

3 Dentro das discussões filosóficas contemporâneas sobre “sujeito universal”, tomamos ciência de que o termo originalmente empregado no século XVII “homem” não caberia mais para representar o que chamamos “ser humano”. Conscientes desse problema e atentos a seguir a melhor tradução do francês nesse artigo, optamos por deixar “homem” quando em citação direta ou indireta de Descartes ou dos comentadores, ou quando temos o conceito de “homem concreto”, e utilizamos “ser humano” quando a letra é nossa.

somente a partir do “cogito”, ou melhor, do sujeito enquanto puro pensar, ou de uma “simplificação desastrosa da sua doutrina, onde apenas se enxerga um racionalismo estreito e de vistas curtas”, como diz Alquié em *Galileu, Descartes e o Mecanismo* (1987, p. 17).

Nossa intenção é a de que a partir de nossa pesquisa de mestrado (que se concentra na “união substancial”) possamos aqui lançar a linha argumentativa que problematiza a continuidade entre os campos de saber da “árvore do saber”, isto é, da relação entre a raiz (metafísica), o tronco (física) e os ramos (moral, medicina e mecânica), a partir de outras temáticas, como sobre política e afetividade.

#### DESENVOLVIMENTO

Um tema que sempre nos mobiliza é como Descartes lida sobre o mesmo assunto em uma obra publicada e na *Correspondência*, porque essas apresentações podem se complementar. Aqui, pegaremos o *Discursodo Método* e algumas cartas a Elisabeth da Boêmia (Elisabeth do Palatinado 1618-1680). Por exemplo, antes de analisarmos a fundo a questão do texto, vemos que, muitas vezes, na *Correspondência* Descartes indica algo que já escreveu no *Discurso*, como na de 4 de agosto de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCVII, p. 263), na qual, discutindo o que é necessário para que cada um possa ficar contente por si mesmo, ele responde à princesa que ela deve observar três coisas, “às quais se referem as três regras de moral que apresentei no *Discurso do Método*” (DESCARTES, 2001. p. 71).

A moral provisória parece servir como um conjunto de regras a serem seguidas por aqueles que desejam viver bem, isto é, da forma mais contente possível enquanto se faz a busca pelas ciências. É a metáfora, apresentada na terceira parte do *Discurso do Método*, de se bem alojar em

uma casa temporária enquanto se trabalha na estrutura de uma definitiva, e o edifício completo seria o projeto de “Sabedoria” que ele apresenta na *Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia*. Por “Sabedoria” ele entende “não só a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde, e a invenção de todas as artes” (DESCARTES, 2003, p. 4).

No *Discurso do Método* Descartes propõe uma “longa empreitada” que interpretamos como sendo também essa intenção de escrever uma ciência universal. Ora, já que a “árvore” não está completa, e esse é um percurso que o sujeito fará fundamentalmente pelo entendimento, as regras da moral se apresentam como um norte para que esse sujeito viva na melhor relação possível com os outros seres humanos, e não, o que aparentemente poderíamos esperar, com o que poderia fazer isolado em seu quarto, meditando.

Além disso, um ponto que nos interessa é como Descartes apresenta quatro máximas de uma moral provisória que nada mais mostram senão como é possível viver em conjunto numa mesma obra na qual ele parte do pessoal, de sua experiência própria, para instruir o leitor a como fazer filosofia – Descartes insiste em usar as expressões “quanto *a mim*”, e “que eu *me* engane”, ou quando apresenta o objetivo do livro no quinto parágrafo: “assim, *o meu desígnio* não é ensinar aqui o método que cada qual deve seguir para bem conduzir sua *razão*, mas apenas mostrar de que maneira me esforcei por conduzir *a minha*” (DESCARTES, 1973, p. 38, grifos nossos) – ele fala de uma moral com regras que exigem a consideração de outros seres humanos e do mundo externo. Também na carta de 15 de setembro de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV : CDII, p. 290), ao responder à Elisabeth, diga-se, sobre uma pergunta pessoal da princesa, Descartes fala que somos uma parte do universo e que não podemos subsistir sozinhos.

Assim, Descartes principia, logo na primeira parte do *Discurso*, escrevendo em primeira pessoa<sup>4</sup>, afirmando o que fez pessoalmente sobre o método, mas com a intenção de instruir os demais sobre o que se deve seguir. Não é do coletivo que parte para alcançar as verdades, como poderia ser feito em outros sistemas de filosofia, mas, ao invés disso, diz que “não podia escolher ninguém cujas opiniões me parecessem dever ser preferidas às de outrem, e achava-me como que compelido a tentar eu próprio conduzir-me” (DESCARTES, 1973. p. 44).

Dizendo melhor, também em outras cartas dentro desse conjunto no qual está a supracitada, para responder a um problema íntimo da princesa, uma questão pessoal, a saber, que ela sofria, que estava melancólica, Descartes responde sobre o homem em geral, isto é, o que todos deveriam fazer. Assim, as reflexões aqui levantadas discutem nesse filósofo não uma narrativa sobre instituições de poder, mas pensam a política a partir da chave que o ser humano deve lidar com o outro dentro do campo da moral, e isso deve ser da melhor forma possível *afetivamente falando*.

Começando a análise por Guenancia em *Descartes e a ordem política*, ele nos diz que há pelos menos três razões para o silêncio político de Descartes. Ao buscar essas razões ele se pergunta

por que Descartes, que tem à sua disposição um material teórico e instrumentos analíticos sensivelmente idênticos aos de Hobbes ou Spinoza, recusou-se, a priori, a deduzir a política de uma ciência da natureza humana enquanto, além disso, ele desenvolveu uma teoria

4 Queremos afirmar que, sabendo da diferença entre sujeito gramatical ou retórico da primeira pessoa do singular e sujeito metafísico isolado, aqui no *Discurso do Método* temos o primeiro e nas *Meditações Metafísicas*, os dois. Porém há também no *Discurso* o estabelecimento do “cogito” e a recusa de se fiar nos enganos e prejuízos advindos do mundo externo, da infância etc.

das paixões que, entre outros pensadores deste século, constitui o fundamento ou o equivalente das teorias políticas? (Guenancia, 2012, p. 28, tradução minha).<sup>5</sup>

Respondendo de forma resumida, uma das razões é que para Descartes é melhor direcionar os estudos para as coisas que possuem algum índice de certeza e para as verdades simples, como os objetos claros e distintos da ciência, do que se lançar no que ele chama de “conquista dos ‘mistérios da natureza’”, isto é, sobre coisas obscuras e confusas. Do mesmo modo que ele não trata, ou melhor, que ele exclui da “esfera do conhecimento humano” a influência dos céus na terra, ou a previsão do futuro, porque quer fugir de “revelações sensacionais da ciência”, ele priva sua filosofia de reflexões sobre política, como discussões sobre Estado, poder, história e luta de classes. Ou mesmo que, em sentido oposto ao que recomendam os teóricos políticos desde Maquiavel, Descartes afirma na carta a Elisabeth de setembro de 1646, ainda segundo Guenancia (Cf. 2012, p. 25), que não é possível saber os principais motivos que orientam as ações humanas, pois estas são circunstâncias tão particulares que devemos participar dos segredos mais íntimos dos “homens” se as quisermos saber.

É sabido que no século XVII ocorreram numerosas perseguições político-religiosas<sup>6</sup> e, pensando em uma perspectiva histórica, poderíamos concordar com a ideia de que Descartes talvez não tivesse se dedicado à política porque, enquanto intelectual de seu período, estava receoso de uma

5 “Pourquoi Descartes, qui dispose d’un matériau théorique et d’instruments d’analyse sensiblement identiques à ceux de Hobbes ou de Spinoza, a-t-il refusé a priori de déduire la politique d’une science de la nature humaine alors que, par ailleurs, il élabore une théorie des passions qui, chez les autres penseurs de ce siècle, constitue soit le fondement, soit l’équivalent des théories politiques ?”

6 Por exemplo, a Guerra dos Trinta anos de 1618 a 1648 em toda a Europa.

possível censura. Ou ainda, poderíamos pensar em um certo desinteresse pessoal de Descartes sobre os negócios públicos. Contudo, interessa mais vermos as respostas a essa questão dentro da própria filosofia, pois o fato de Descartes não ter discutido política, estando em meio a várias discussões sobre esse assunto, não deve significar que sua filosofia se concentra somente no campo metafísico do “eu pensante”.

Dizemos que, por mais que não haja o que podemos chamar de “res publica” em Descartes, temos que concordar que o fato de ele estabelecer na sexta meditação – a última e a conclusão dessa obra – o mundo externo, bem como posteriormente ao discutir uma moral que, mesmo sendo uma moral voltada às paixões, implica preocupações com o mundo externo e com a relação entre os seres humanos, levanta um possível sentido de “política”. É do próprio fato também de não se omitir uma moral, mesmo que provisória, que indica a necessidade de se pensar a relação entre os seres humanos. O cenário da metafísica e o da moral são diferentes, e é essa a premissa que temos levado em conta. Um é o campo das substâncias separadas, e o outro, da “união substancial”.

No *Discurso do Método*, o filósofo coloca a tradição, os sentidos e a infância (bem como a História e a história da filosofia) como duvidosos e fontes de erros e prejuízos. Estava “enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância” (DESCARTES, 1973, p. 38). Ele admite que não poderia confiar nas “línguas”, “fábulas”, na “leitura de todos os bons livros”, “Matemáticas”, “escritos que tratam dos costumes”, “Teologia”, “Filosofia”, “Jurisprudência”, “Medicina” etc. sem “tê-las examinado a todas, mesmo as mais supersticiosas e as mais falsas, a fim de conhecer-lhes o justo valor e evitar ser por elas enganado” (DESCARTES, 1973, p. 39).

Com isso, “considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma e mesma matéria, sem que jamais possa existir mais de uma que seja verdadeira, reputava quase como falso tudo quanto era somente verossímil” (DESCARTES, 1973, p. 40). E é apenas na parte quatro do *Discurso* que o autor vê que somente o “eu penso, eu existo” pode ser o ponto de partida para o estabelecimento do conhecimento. Se esse ponto fixo é a primeira verdade cartesiana é porque só ela poderia ser, e é a partir dela que até o final da sexta parte o mundo será recuperado e reordenado. O mundo externo ainda é fonte completa de enganos e, mesmo que ele exista, não será ordenado como as regras do método exigem.

Explicando melhor, Descartes, na quarta parte do *Discurso do Método* e na segunda meditação, só tem o *eu*, a *res cogitans*, como verdade, mas como não pode parar na certeza do *cogito*, pois deseja fazer uma filosofia completa, começa a falar da empreitada de ordenar o mundo a partir do sujeito. Porém, esse caminho será muito difícil, pois se o mundo muda a todo momento, a exigência de clareza e distinção do método não dá conta dele em sua completude. Se ele é recheado de acasos, se é mesmo o incontornável, a razão que tudo ordena e classifica encontra dificuldade em colocar esse mundo sob uma fórmula.

Na Regra IV das *Regras para a direção do espírito* Descartes apresenta que o importante na busca do conhecimento é o sujeito ter um caminho sem lacunas e com regras de ligações através do emprego de um método de regras certas e fáceis, pois não se pode em nenhuma medida tomar o falso por verdadeiro. Dessa maneira, esse método<sup>7</sup> deve indicar o movimento

7 Descartes na Regra IV define assim o método: “Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar inutilmente nenhum esforço da mente, mas aumentando

de intuição e dedução, e ensinar a que objetos e em qual momento aplicar essas operações da mente. Isso é tão patente que, sem método, não se deve empenhar em procurar a verdade de algo. Método esse que consiste em regras certas e fáceis que não deixam o sujeito tomar por verdadeiro aquilo que seja falso e que aumentam gradualmente o saber, chegando ao conhecimento verdadeiro do que ele é capaz.

Contudo, a dificuldade está no fato de que no campo da experiência, da vida comum, Descartes não poderá ignorar a importância da tradição, dos costumes, das leis do país, ao mesmo tempo em que não poderá negar seu projeto de “Sabedoria” baseado em proposições claras e distintas. Ou seja, queremos dizer que quando se trata de escrever sobre a experiência, Descartes não trabalhará com o claro e distinto do método estabelecido nas *Regras para a direção do espírito*, ou com as substâncias enquanto separadas típicas da metafísica, mas é a “união substancial” que irá se impor e o campo irá mudar.

Persuadi-me de que verdadeiramente não seria razoável que um particular intentasse reformar um estado, mudando-o em tudo desde os fundamentos e derrubando-o para reerguê-lo; nem tampouco reformar o corpo das ciências ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las; mas que, no tocante a todas as opiniões que até então acolhera em meu crédito, o melhor a fazer seria dispor-me, de uma vez para sempre, a retirar-lhes essa confiança, a fim de substituí-las em seguida ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, depois de tê-las ajustado ao nível da razão (DESCARTES, 1973, 43).

Nesses moldes, enquanto não alcança as verdades da filosofia tão

sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber” (DESCARTES, 1989, p.8).

desejadas, propõe uma moral provisória com quatro máximas. Ora, por que provisória? Porque justamente o mais alto grau dessa “Sabedoria” não foi atingido ainda, que é uma moral perfeita. É patente então que, ao mesmo tempo em que a experiência e o contato com os outros se impõem a todo momento, o sujeito sabe que não se pode deixar de viver, e mais, não se pode também deixar de viver *bem*. Para não ficar irresoluto, porque esse é o pior dos males, além de para viver o mais felizmente possível, cumpre seguir algumas poucas regras certas e fáceis.

E, depois de ter estabelecido a fortíssima primeira meditação, Descartes se encontra em um estado de “indefinição e irresolução em seus juízos, porque não há, até agora, nenhum fundamento sólido” (MARQUES, 1993, p. 110). Mas o problema é que “viver na irresolução, no que diz respeito à ação, traz a infelicidade. E Descartes quer, mesmo quando se coloca em estado de dúvida, viver o mais felizmente possível”. Contudo, o autor sabe que não é viável esperar o soberano bem, pois este só “poderá acontecer no cartesianismo quando todo o edifício da moral estiver concluído”.

Então, no atual estágio em que Descartes se encontra, não se trata ainda de conquistar o soberano bem, mas a felicidade, pois a função própria da moral provisória não consiste em conduzir-nos à beatitude, mas em assegurar-nos esta adaptação (marques, 1993 p. 110).

Em seu fundamento, a moral provisória foi concebida por Descartes para que o sujeito pudesse lidar com o mundo exterior, com todos os acidentes e obstáculos que contrariam a vontade, que exercem poder sobre o corpo e a alma. De fato, esse mundo externo é fonte de enganos e prejuízos no *Discurso do Método*, sobre ele não podemos dizer nada com certeza ainda, e se ainda não temos o projeto de “Sabedoria” (a metáfora da árvore) constituído por completo, o sujeito tem que lidar com o mundo e com os

outros seres humanos da melhor forma possível. Nisso, a moral provisória ganha importância para o que dizemos ser algum sentido de política, a saber, uma relação dos seres humanos por meio da experiência, desse sujeito considerado como homem concreto.

Ora, uma moral não é feita para que o sujeito lide somente consigo mesmo e se, dentro disso, o sujeito não consegue controlar e ordenar o mundo externo, como dito, essas adversidades e reveses da “fortuna”, então deve aceitar e lidar da melhor forma possível com o que não depende dele (cf. SOUZA, 2013, p. 123). De acordo com Moreau (in DESCARTES, 2003, p. 39), nessa teoria há uma “lógica do pensamento” e uma “lógica da vida” que não podem ser confundidas. Na vida, há sempre “um jogo de prudência”, de decisão com a moral provisória, enquanto que na filosofia há um jogo de paciência. “Na vida concreta, porém, a questão é agir, às vezes mais simplesmente sobreviver”. Ou seja, nesse campo, não podemos esperar alcançar o claro e distinto para tomar decisões, e as escolhas precisam ser tomadas apesar do obscuro e confuso, ainda que sejam apenas prováveis e não passíveis “de justificação plena em todos os casos.”

Mas e quanto ao objetivo último da moral? Sem entrarmos nas discussões de moral provisória ou moral definitiva, que precisariam de um outro artigo para serem satisfatoriamente desenvolvidas<sup>8</sup>, indicamos apenas que é o “Soberano Bem” esse objetivo último que apenas a “Sabedoria” pode nos dar. Porém o sujeito precisa viver o mais felizmente possível enquanto a moral não está em definitivo. Ora, não se pode esperar

8 Estamos cientes do debate entre as diferenças de moral provisória e moral definitiva (ou científica) em Descartes largamente discutidas por comentaristas. Porém, como não se trata de trabalhar aqui em profundidade a moral cartesiana, opta-se por não levar em conta as singularidades desse problema. Para um aprofundamento maior, indicamos: OLIVA, 2008.

que todo o percurso da “Sabedoria” se forme para só então começar a viver pois, como dito, é necessário viver de forma mais adequada ao nosso ambiente natural e social, isto é, viver o mais felizmente possível. Portanto, ao suspender o juízo não se pode ficar na irresolução, pois o estado de dúvida é o estado de trevas<sup>9</sup>, o estado que Descartes se encontrava na primeira meditação e do qual pretende sair cada vez mais. Entende-se então por que, mesmo que na metafísica se possa suspender o juízo, na moral essa ação seja negativa – porque não se para de viver, isto é, não é uma possibilidade para o sujeito ficar sem agir, sem receber paixões, sem ter experiências.

Buscamos justificar que quando Descartes trata de “uma segurança moral das coisas” (GILSON in DESCARTES, 1987, p. 358, tradução minha)<sup>10</sup>, ele abre o estudo de uma segurança suficiente para a necessidade da vida prática. Resulta disso que

se alguém coloca o problema da existência do mundo externo do ponto de vista do uso da vida, que é o da ação voluntária voltada para o bem e, conseqüentemente, da moralidade, [...] a garantia que temos espontaneamente da existência de nosso corpo ou do mundo exterior é totalmente suficiente (gilson in descartes, 1987, p. 358, tradução minha).<sup>11</sup>

9 Esse termo é empregado por Descartes em carta a Elisabeth de 4 de agosto de 1645. No original (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCVII, p. 263): “*vivere omnes beate volunt, sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficit, caligant.*” Com ele queremos dizer, assim como Descartes, um estado contrário ao campo do claro e distinto e não em um sentido religioso.

10 “Une assurance morale de ces choses”.

11 “Si l’on pose le problème de l’existence du monde extérieur du point de vue de l’usage de la vie, qui est celui de l’action volontaire dirigée vers le bien et, par conséquent, de la morale [...] l’assurance que nous avons spontanément de l’existence de notre corps ou de celle du monde extérieur est pleinement suffisante”.

Assim,

temos o dever moral de afirmar a existência de nosso corpo e do mundo exterior, mesmo que não consigamos fornecer uma demonstração teórica completa. A segurança moral não é, portanto, um grau mais baixo de certeza teórica do qual, estritamente falando, teríamos o direito de nos contentar na ordem do conhecimento, mas um grau de verossimilhança que legitima e impõe uma decisão segura da vontade na ordem da ação (gilson in descartes, 1987, p. 358, tradução minha).<sup>12</sup>

A moral provisória terá então dois objetivos ou critérios de ação gerais, a saber, garantir a felicidade e não ficar na irresolução. Para isso, ela falará de quatro máximas com um tratamento racional, mesmo que não possa ser ainda um tratamento do terreno do claro e distinto, como gostaria a metafísica. Mas, lembrando, a moral é somente um dos galhos no esquema da árvore idealizado pelo filósofo, quer dizer, ela não é uma raiz firme e segura. Bom, descrevendo mais detalhadamente duas delas, uma afirma ser necessário obedecer às leis e aos costumes do país, retendo a religião que Deus concedeu e governando-se segundo as opiniões mais moderadas e mais distanciadas dos excessos das pessoas mais sensatas, pois essas opiniões são as mais cômodas para a prática e verossimilmente as melhores. E outra consiste “[...] em ser o mais firme e o mais resoluto possível em minhas ações, e em não seguir menos constantemente do que se fossem

12 “Nous avons le devoir moral d’affirmer l’existence de notre corps et du monde extérieur même si nous ne sommes pas capables d’en fournir une complète démonstration théorique. L’assurance morale n’est donc pas un degré inférieur de certitude théorique dont on aurait à la rigueur le droit de se contenter dans l’ordre de la connaissance, mais un degré de vraisemblance tel qu’il légitime et impose une décision assurée de la volonté dans l’ordre de l’action”.

muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto” (DESCARTES, 1973, p. 50).

Portanto, se a relevância da tradição e dos costumes pode ser revista na teoria cartesiana a partir da moral provisória, a questão que colocamos é: será que Descartes a consideraria como útil à moral provisória ao mesmo tempo em que para o conhecimento claro e distinto ela seria um prejuízo? Por que investigamos isso? Porque para se pensar a política, deve-se pensar nesse sujeito não enquanto “cogito” isolado, mas enquanto “homem concreto” que sofre paixões de outros corpos, leia-se, de outros seres humanos. E para se posicionar frente ao mundo Descartes começa discutindo dessa forma que vimos. Ora, a metafísica solitária é um prelúdio à obra que contribui para o bem em geral, e o progresso técnico, a educação moral têm como objetivo tornar os seres humanos mais felizes. Assim, a moral não pode ser individualista (cf. RODIS-LEWIS, 1998, p. 101).

Partindo para a *Correspondência* de Descartes com Elisabeth, há algumas cartas nas quais a princesa deseja que o filósofo, como um médico, escreva meios de acabar com os males que a afligem, mais propriamente a tristeza. Ademais, Elisabeth não pergunta a Descartes como pode a alma impelir movimentos no corpo apenas porque deseja entender mecanicamente como uma substância inextensa move uma extensa, isto é, apenas enquanto filósofa, mas o faz para obter de Descartes uma resposta para a vida prática, para lidar com essa melancolia que possui (“doenças do corpo e fraqueza do espírito” [DESCARTES, 2001, p. 64]). Tal é o ponto a que a discussão avança que na carta de 21 de julho de 1645 (DESCARTES, 1901, AT. IV: CCCXCII, p. 251) Descartes, como um fiel amigo, responde a Elisabeth que ao desejar ver a princesa “tão feliz e contente quanto merece” e “não tendo mais nada para vos propor a não ser os meios que a filosofia nos ensina, a fim de alcançar esta felicidade suprema, que as almas vulgares

esperam em vão da fortuna e que só poderíamos receber de nós mesmos” (DESCARTES, 2001, p. 68). Ainda nessa carta sugere a Elisabeth que leia o *De vita beata* de Sêneca e na carta de 4 de agosto de 1645 Descartes escreve que Sêneca acertou em dizer que “todos querem viver duma maneira feliz, mas quando se trata de ver claramente o que é que faz a vida feliz, ficam nas trevas” (DESCARTES, 2001, p. 70).

Ficará então a cargo de Descartes responder isso à princesa e a nós? Na carta de 4 de agosto de 1645 Descartes escreve “vivere beate” ou “vivre heureusement”, “beatitude”, que é o “perfeito contentamento do espírito [...] satisfação interior”, “viver em beatitude não é senão ter o espírito perfeitamente contente e satisfeito” (DESCARTES, 2001, p. 70). Ainda nessa carta ele diz que o supremo contentamento pode vir daquilo que depende de nós, como a virtude e a sabedoria, e daquilo que não depende, como as honras, riquezas e a saúde, e que iremos nos deter apenas no que está ao nosso poder, ou seja, no que permite o reto uso da razão.

Quanto aos “contentamentos” proporcionados pela prática filosófica, eles são indubitavelmente numerosos e diversos, Descartes afirma em particular que a filosofia, em sua forma completa, que pode ser identificada com o quinto e último dos graus de sabedoria distinguidos na Carta-Prefácio dos Princípios, gera um “contentamento soberano”, uma “felicidade natural” e a “perfeição da vida” e “felicidade” (buzon, cassan, kambouchner, 2015, p. 38, tradução minha).<sup>13</sup>

13 “Quant aux ‘contentements’ procurés par la pratique philosophique, ils sont sans nul doute nombreux et divers. Descartes affirme en particulier que la philosophie, sous sa forme achevée qui peut s’identifier au cinquième et dernier des degrés de la sagesse distingués dans la Lettre-Preface des *Principes*, engendre un ‘souverain contentement’, une ‘béatitude naturelle’ et la ‘perfection de vie’ et la ‘félicité’”.

Na carta de 15 de setembro de 1645 Descartes afirma que não responderá à dificuldade de Elisabeth sobre “os meios de se fortalecer o entendimento para discernir o que é melhor em todas as ações da vida” (DESCARTES, 2001, p. 87). Diz ele que prefere agora explicar a sua opinião sobre esta matéria e fala que há uma verdade cujo conhecimento parece muito útil, a saber, que “embora cada um de nós seja uma pessoa separada das outras e, por conseguinte, cujos interesses são de certo modo distintos dos do resto das pessoas, devemos, contudo, pensar que não poderíamos subsistir sozinhos” (DESCARTES, 2001, p. 88) e, além disso, “que somos, efetivamente, uma das partes do universo”. E mais particularmente (e aqui Descartes vai do maior para o menor) somos uma parte “desta terra, deste Estado, desta sociedade, desta família, à qual estamos unidos pela morada, pelo juramento, pelo nascimento” (DESCARTES, 2001, p. 88). Com isso, “devemos preferir sempre os interesses do todo, de que somos parte, aos da nossa pessoa em particular”. Mas sempre com “medida e discrição”. Assim, temos duas verdades metafísicas, uma verdade física e uma que Lívio Teixeira chama de “verdade da experiência cotidiana do homem, de suma importância para a moral” (TEIXEIRA, 1990, p. 115).

Para entender melhor isso, Descartes explica que se só atentássemos a nós, não rezeiríamos prejudicar os outros, pois tiraríamos disso comodidades. Contudo, não teríamos assim amizades verdadeiras das quais poderíamos tirar fidelidade e virtude. Enquanto que se nos consideramos parte do público, fazemos bem a todos, expomos a vida a serviço de outrem, e isso nos dá prazer. Diz ele que “quereríamos até perder a alma, se fosse possível, para salvar os outros” (DESCARTES, 2001, p. 88). Isso para Descartes é a fonte e a origem de “todas as ações mais heroicas que os homens possam realizar” (DESCARTES, 2001, p. 88). O que há então? Paixões vistas não mecanicamente como ocorre no *Tratado das Paixões* e no *Tratado*

*do homem*, mas entendidas a partir de uma perspectiva da conduta humana, uma conjuntura política. Isso não quer dizer, por exemplo, que a tristeza deixa de causar a febre no corpo, mas entram aqui dimensões não só do corpo (mecânicas) ou da alma do sujeito, e sim do mundo que rodeia o ser humano. A razão deverá examinar o valor dos bens para a ação, para a condução da vida sem arrependimentos e com satisfações em nossa alma.

Ainda, em carta a Chanut de 1 de fevereiro de 1647 (DESCARTES, 1903, AT.V: CDLXII, p. 600) Descartes afirma que

Da mesma maneira, quando um particular se une voluntariamente a seu príncipe, ou a seu país, se o seu amor é perfeito, ele deve estimar-se apenas como parte muito pequena do todo que compõe com eles, e assim não temer ir de encontro a uma morte certa a seu serviço, mais do que se teme tirar um pouco de sangue do braço para fazer que o resto do corpo se porte melhor. E vemos todos os dias exemplos deste amor, mesmo em pessoas de baixa condição, que dão as vidas de bom grado para o bem do seu país, ou para a defesa de um grande pelo qual se afeiçoam. Em consequência disso, é evidente que nosso amor para com Deus deve ser incomparavelmente o maior e o mais perfeito de todos (descartes, 1973, p. 334).

Essa discussão é levantada também no artigo 83 da obra *As Paixões da Alma*. Nela, Descartes escreve que “podemos também sentir devoção por nosso príncipe, pelo nosso país ou nossa cidade, e mesmo por um homem particular, quando o estimamos mais do que a nós próprios” (DESCARTES, 1973, p. 259). A diferença entre essas três espécies de amor se dá na diferença de seus efeitos, pois

em todas nos consideramos unidos e juntos à coisa amada, estamos sempre prontos a abandonar a parte menor do todo que se compõe com ela para conservar a outra; o que faz com que, na simples afeição, se prefira sempre a si próprio ao que ama e que,

ao contrário, na devoção se prefira de tal modo a coisa amada ao eu próprio que não se receia morrer para conservá-la (Descartes, 1973, p. 259).

Há aqueles que se expuseram à morte por causa de seu príncipe ou sua cidade, ou mesmo por causa de pessoas particulares.

Portanto, observamos que há uma discussão do viver bem, do viver o melhor possível, a partir do conjunto – da relação com os outros seres humanos. É isso em oposição a uma interpretação da teoria cartesiana focada na metafísica (estacionada na raiz da “árvore”) que traz novas chaves de pensamento. Então, não há em Descartes uma concepção de política que discuta ação e poder em relação a Estado ou conquista, mas antes uma escolha de “bom senso” e de um método coerente com as paixões da alma. É uma escolha racional do sujeito de fazer o melhor possível baseado nas quatro máximas para se viver da melhor forma. E esse “viver da melhor forma” será viver em conjunto.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos pensar então que se fôssemos empregar um sentido de política em Descartes este seria um princípio de ação, um princípio de conduta na realidade dado a partir das paixões, e ainda, regido por princípios de conhecimento em busca de se viver o melhor possível. É um agir no mundo (e nesse sentido é político) e em relação a outros para ter um bem viver, uma prática que seja melhor possível com autonomia do sujeito pensante.

O raciocínio que nos norteou foi de que a intenção de buscar um possível sentido político nos textos cartesianos só é viável quando negamos uma compreensão de seu sistema filosófico que é habitual e injusta, tipicamente reducionista, isto é, que identifica a concepção cartesiana de homem

à pura *res cogitans*. Ora, se a afetividade existe é porque um corpo causa paixões em outro, e é o “homem”, a “união substancial” que terá que lidar com essa afetividade da melhor forma possível. Se é possível pensar “política” em Descartes, só o é através desse homem da experiência, concreto, repleto de paixões e afecções, ou seja, da “união substancial”. A via da busca da “beatitude” ou “contentamento” não pode considerar o sujeito como isolado, o que é contrário a um reducionismo da teoria cartesiana à segunda Meditação. Assim, a nossa interpretação foi olhar para a dimensão da experiência e da moral em Descartes para ver se a partir desses campos há um sentido de política porque, apesar da fortuna crítica olhar de uma maneira tímida para isso, uma aposta possível seria pensar esse campo político a partir do campo do obscuro e do confuso.

## DESCARTES AND A POSSIBLE POLITICS: THE ANALYSIS OF THE MAN OF EXPERIENCE

ABSTRACT: The authors of *Descartes' Readings* divide the Cartesian production by associating subjects with texts, that is, the parts of the “tree of knowledge” with his works. If we agree with the division, we will also agree that Descartes did not write a specific work on politics. But this does not mean that we cannot find in this philosopher reflections on the relationship that men (and not just substances) establish among themselves. Thus, to think “politics” in Descartes is to see that man is treated on the basis of “substantial union”, as a man of experience full of passions and affections. The purpose of this article is to illustrate the hypothesis that either through the project of reaching the truths in philosophy or through the “affectivity” it is not possible to consider the Cartesian subject as isolated, which is contrary to a reductionism of the Cartesian theory to the purely thinking subject of the second meditation.

KEYWORDS: Descartes, politics, affection, subject; man.

### referências

- ALQUIÉ, F. (1987). *Galileu, Descartes e o Mecanismo*. Lisboa: Gradiva.
- BUZON, F.; CASSAN É.; KAMBOUCHNER, D. (2015). *Lectures de Descartes*. Paris : Ellipses.
- CARDOSO, A.; FERREIRA, M. L. R. (org.). (2001). *Medicina dos afectos: Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Oeira: Celta editora.
- DESCARTES, R. (1973). *Correspondência; Meditações Metafísicas; Discurso do método; As paixões da alma*. In: Os Pensadores. Trad de Bento Prado Jr., Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (1989). *Regras para a direção do espírito*. Trad. Port. de João Gama. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (2003). *Carta-prefácio dos Princípios da Filosofia*. Apresentação e Notas: Denis Moreau; Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (1987). *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. 6ed. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. (1897-1910). *Œuvres de Descartes*. ADAM ET TANNERY (Ed.). 12 vol. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur.

GUENANCIA, P. (2012). *Descartes et l'ordre politique*. Paris : Gallimard.

MARQUES, J. (1993). *Descartes e sua concepção de homem*. Com uma tradução do *Tratado do Homem*. São Paulo, Loyola.

\_\_\_\_\_. (2000). “A correspondência com a Princesa Elisabeth e a fundamentação da moral cartesiana”, In: *Revista Discurso* (USP), São Paulo, n. 31, pp. 383-398.

OLIVA, L. C. (2008). “Apontamentos sobre a moral em Descartes”, In: *Bioethikós* (Centro Universitário São Camilo), São Paulo, vol. 2, pp. 163-176.

RODIS-LEWIS, G. (1998). *La morale de Descartes*. Paris : Quadrige/ Presses Universitaires de France.

SOUZA, A. (2013). Tese: *Descartes- O cortesão exilado: política e paixão*. USP, 2013. Retirado de: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20032015-124418/publico/2013\\_AlexandreDeOliveiraSouza\\_VOrig.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20032015-124418/publico/2013_AlexandreDeOliveiraSouza_VOrig.pdf)

TEIXEIRA, L. (1990) *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense.

## TRATADOS E FRAGMENTOS: TEOLOGIA E POLÍTICA EM ESPINOSA E WALTER BENJAMIN

Benito Eduardo Araujo Maeso  
Professor, Instituto Federal do Paraná, Curitiba, Brasil  
benito.ly@gmail.com

Marcos Antônio de França  
Doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil  
marcosantoniofree@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem como objetivo inicial articular alguns elementos do pensamento de dois filósofos tradicionalmente vistos em campos diferentes: Baruch de Espinosa e Walter Benjamin. Chama a atenção o fato de ambos voltarem o foco, em suas obras, à presença de elementos teológicos na estruturação do campo político. A crítica de Espinosa à religião presente no *Tratado Teológico-político* e na *Ética* pode apresentar afinidades insuspeitas com a crítica benjaminiana ao historicismo nas *Teses Sobre o Conceito de História* e no *Fragmento Teológico-político*. Se a religião pode atingir sua posição e domínio no corpo social somente se for simultaneamente um conjunto de ideias e de práticas, conforme Espinosa observa, como isso pode ser articulado com conceitos benjaminianos como a visão da história como narrativa dos vencedores e do capitalismo como uma religião social?

PALAVRAS-CHAVE: Política, Religião, história, liberdade, Espinosa, Benjamin.

Os caminhos seguidos por Baruch de Espinosa e Walter Benjamin parecem apontar em direções muito diferentes: de uma filosofia positiva e, para muitos, monista, em direção à outra que, ainda que de forma diferente de seus contemporâneos, surge sob a sombra do totalitarismo e do horror, pouco parece permitir o estabelecimento de aproximações e diálogos entre tais edifícios teóricos.

Porém, de uma forma muito própria, várias temáticas são objeto de estudo comum entre os autores, como questões relacionadas à liberdade, à religião e à sociedade. Este artigo visa averiguar de que forma são trazidos à baila tais temas abordados nas respectivas obras e a possibilidade de estabelecer relações produtivas entre estas abordagens. Encontrar o eco de Espinosa na filosofia de Walter Benjamin não significa ler este último como um cripto-espinosano ou como um sucessor do primeiro, mas apontar como a presença deste eco pode possibilitar novas interpretações e leituras das teses do filósofo alemão, assim como averiguar se há algum ganho na leitura da relação entre teologia e política no autor seiscentista caso esta seja vista por um filtro benjaminiano.

Dentre tais temas, chama atenção a preocupação de ambos os autores com a intrincada relação de elementos religiosos e teológicos com o campo político e social, o que se torna patente ao se observar a existência de textos como o *Tratado Teológico Político* de Espinosa e o pouco conhecido *Fragmento Teológico Político* de Walter Benjamin. Na sequência, serão estabelecidas comparações e interlocuções iniciais sobre os conceitos de liberdade e felicidade e como estes apareceriam nas filosofias de ambos os autores, visando desenvolvimentos posteriores.

Por fim, buscar-se-á entender se as críticas feitas por Benjamin à história e ao capitalismo, baseadas em sua leitura original do texto marxia-

no, abrigam em si algum elemento do pensamento de Espinosa, levando em conta que o trabalho benjaminiano articularia um híbrido entre materialismo histórico e messianismo judaico<sup>1</sup>, notadamente na afirmação, na primeira das *Teses*, de que a teologia é o anãozinho corcunda que se esconde dentro do autômato chamado materialismo histórico.<sup>2</sup>

## I. UMA VINCULAÇÃO AUTORITÁRIA E IRREFLETIDA

Um dos focos do *Tratado Teológico-Político* é mostrar as formas pelas quais a religião e a religiosidade atuam no processo de formação dos vínculos de uma sociedade e de que maneiras isso pode resultar em formas de obediência irrefletida de seus integrantes. Para demonstrar tal processo e a formação da mentalidade do Supersticioso – aquele que é suscetível à obediência – Espinosa estabelece um sistema de oposições: segurança *versus*

1 Esta tese é defendida, por exemplo, por Michael Löwy, que considera que, em Benjamin, “a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico” (LÖWY, 2005, p. 45). Já Gagnebin (2018) verá diversos pontos de contato entre os conceitos de Benjamin e Espinosa, atribuindo isto a uma matriz comum derivada do pensamento judaico.

2 A interpretação do que é Teologia, neste caso, reforça a posição apresentada por Löwy na nota anterior. Trata-se do elemento, em Benjamin, que impele indivíduo e sociedade à ação – o que contrasta com a interpretação espinosana da teologia como ferramenta de implantação de um tipo específico de poder (o religioso/teológico). Porém, ambos os autores acabam por reconhecer que a teologia é, em si, um poder. Benjamin a compreende, de certa maneira, de forma inversa, com um potencial libertador, mas aqui ele promove uma dialeticização entre as duas interpretações possíveis ao termo. Dialética, também, é a relação entre as interpretações do termo e as modalidades de opressão possíveis por via teológica: a opressão ocorre tanto pela ausência da dimensão coletiva como pela impossibilidade da liberdade da Razão e do pensar.

fortuna (ou razão *versus* contingência); medo *versus* esperança; conhecimento empírico *versus* ausência de conhecimento. O crescimento da superstição permite o estabelecimento de uma simbiose entre os regimes monárquicos e os dogmas religiosos, que juntos funcionam como meios de controle e estabilização do próprio processo supersticioso por meio das leis e das escrituras sagradas, formas de controle do pensamento.

O raciocínio é cristalino: se há uma identidade entre servidão política e superstição, e esta opera sob o pretexto dos mecanismos de culpa, medo e punição relacionados e esgrimidos pela religião, a religião instaura um poder que é ao mesmo tempo teológico (pois refere-se ao divino) e político (pois com efeitos no mundano). Assim, qualquer crítica a um exige a crítica ao outro, visto sua retroalimentação. Para realizar a crítica deste mecanismo de poder surgido da imbricação entre os poderes teológicos e políticos, o autor estabelece mais dois contrapontos, a saber, o contraste da monarquia com a república e dos princípios cristãos contra as práticas dos cristãos, chegando a uma constatação intrigante: se a teologia (um saber que não é capaz de alcançar sua própria gênese, pois este saber deriva de uma revelação) é um componente basilar no estabelecimento das regras que são criadas pelos homens para regular uma sociedade, tais regras podem até ter relativo sucesso em seu intento, porém não são fruto do uso da Razão, permanecendo no terreno da superstição. Assim, em uma política na qual a teologia tenha abrigo não há reflexão a respeito das razões pelas quais as regras devem ou não ser seguidas. A ausência da razão esvazia o sentido de tais práticas e regras, mantendo apenas a função coercitiva destas.<sup>3</sup>

3 A crítica de Espinosa aos registros das Escrituras, principalmente no Antigo Testamento, pode apontar nesta direção, visto que o autor reforça o papel de Moisés como legislador/governante em contraposição à imaginação dos profetas, como nesta passagem sobre os Dez Mandamentos: “as leis do Antigo Testamento não foram

Ao avançar no texto, Espinosa reforça que *religião e filosofia possuem fundamentos diferentes*, não sendo possível a interferência de uma na outra. De forma análoga, *a liberdade da autoridade política tem como base o fato de não ter como fundamento nem a autoridade teológica nem a religiosa*. Filosofia e autoridade política também necessitam de fundamentos e modos de operação diferentes. Assim, poder político e filosofia não podem interferir, censurar-se ou determinar-se mutuamente.

Como a *autoridade religiosa deve estar subordinada à autoridade política*, é necessário demonstrar os fundamentos desta última, pois o indivíduo somente renuncia ao direito natural de pensar ao transferi-lo a uma autoridade – que só conserva tal posição enquanto conservar tais direitos em mãos.

Logo, o vínculo da teologia, como poder sem gênese, e da política, como modo de vida, só ocorre por meio da ausência de reflexão e liberdade de pensamento, sendo uma relação essencialmente autoritária, que é instituída e exercida a partir do estabelecimento de certezas de origem desconhecida, o que é a definição por excelência do campo teológico. Não se trata de uma questão epistemológica ou de verdade envolvida, mas de práticas e atos produzidos, pois não há produção de verdades pela teologia. Uma estrutura política que desconhece sua gênese é intrinsecamente alienante e autoritária, onde cada indivíduo coloca-se em posição de servidão por escolha própria.

reveladas e prescritas senão aos Judeus. Com efeito, uma vez que Deus os escolheu só a eles para constituir uma sociedade singular e um Estado, forçosamente eles tinham também de possuir leis singulares” (ESPINOSA, 2004, p. 169). O filósofo também observa que, à medida que o tempo passa, mais distante a palavra de Deus – e a legislação de Moisés – fica do cotidiano do povo judeu, e isso seria perceptível, inclusive, pelo fato de que o que seria seguido como lei pelas pessoas, usando como referência o Pentateuco, já pouco teria a ver com Moisés (cf. Cap VIII do *Tratado*), algo que não tem mais relação com a essência ou funcionamento da lei, mas se mantém funcionando somente pelo peso da tradição.

## 2. A VINDA DO MESSIAS DEPENDE DOS PRÓPRIOS FIÉIS

A presença de modalidades e estruturas teológicas como elementos de coesão da vida política também é um assunto que está no escopo do pensamento de Walter Benjamin. Em um texto publicado somente depois de sua morte, o *Fragmento teológico-político*<sup>4</sup>, o autor alemão compartilha com Espinosa, mas por outros caminhos, a desconfiança em relação a esta aliança.

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele redime, consuma, concretiza a relação deste acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o Reino de Deus não é o telos da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do Reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de *Espírito da Utopia*, de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia (benjamin, 2012, p. 23).

A negação de um governo teológico-político por Benjamin encontra ressonância em suas *Teses sobre o Conceito de História*, notadamente na ideia presente neste texto de que o Messias somos, ao fim e ao cabo, nós mesmos. Ao notar que “a ordem do profano tem de se orientar sobre a

4 A tradução francesa deste texto de Benjamin nos fornece uma interessante história sobre a data na qual teria sido escrito. Conforme os tradutores, Gershom Scholem, em carta de 1970, garante que o *Fragmento* foi escrito em 1920-21, não tendo relação com o marxismo e sendo impregnado de anarco-misticismo metafísico. Já Adorno, que deu nome ao texto, o datou como sendo de 1937 (cf. BENJAMIN, 2000, pp. 263-5). De qualquer forma, o texto em questão tem diversos pontos de contato com as *Teses sobre o Conceito de História*.

ideia da felicidade” (BENJAMIN, 2012, p. 23), Benjamin acaba por assinalar que a redenção não é causa, mas efeito da criação das condições para o resgate de uma alteridade concreta.<sup>5</sup> E tais condições somente podem ser criadas pela ação dos próprios indivíduos.

Desta maneira, o autor opera uma divisão entre o messianismo e a religião: o primeiro pode ser conceituado como “uma tênue força a que o passado tem direito” (BENJAMIN, 2012, p. 10), o resgate e a libertação daqueles que ficaram para trás. É aqui que estaria a felicidade, nesse direito de redenção, no apelo a ouvir as vozes dos que foram silenciados – eis por que esta concepção do messianismo é constituinte do materialismo dialético. Para Benjamin, a religião estabelece uma ordem histórica que promete a salvação no além-tempo e tenta impedir que a força messiânica desperde. Porém, tal força surge dialeticamente pelas brechas deste bloqueio, nas relações entre seres humanos e entre humano e natureza. À sua maneira, a realidade secular evanesce na natureza: o salvador, ou salvação, é natureza. Buscar a evanescência, ou o apelo do passado que aparece de forma fugidia no presente, é a tarefa da política.

Pois a natureza é messiânica devido a sua eterna e total transitoriedade. Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá que chamar-se nihilismo (benjamin, 2012, p. 24).

Após estas análises, torna-se possível afirmar que tanto Espinosa como Benjamin realizam, cada qual à sua maneira, uma crítica da religião e da teologia como elementos de composição social. O foco, então, passa a

5 Michael Löwy observa que “a redenção messiânica e revolucionária é uma missão que as gerações passadas nos atribuem. Não há Messias enviado do céu: nós mesmos somos o Messias” (LÖWY in BENJAMIN, 2002, p. 50).

ser verificar a possibilidade de encontrar outros elementos que dão amálgama a esta crítica. Dito de outra forma: há mais elementos espinosanos em Benjamin, notadamente em sua crítica ao capitalismo, visto como “religião de culto e culpa permanente”?

### 3. Liberdade ou libertação?

A imbricação entre elementos teológicos e organização social promove uma mudança na compreensão do conceito de liberdade, que acaba sendo colocado de lado em favor de uma esperança contínua de libertação. A liberdade e a razão, indissociáveis, podem ser compreendidas aqui pela chave espinosana de que a vida em comum deveria ter como princípio balizador o amor ao próximo, ainda que o cotidiano seja diametralmente oposto a isto. Nas palavras do autor,

(...) a própria Escritura também nos ensina com toda a clareza e em muitas passagens o que cada um deve fazer para agradar a Deus, quando diz que toda a lei consiste unicamente em amar ao próximo: nessa medida, ninguém pode negar que todo aquele que ama o próximo como a si mesmo porque Deus manda é realmente obediente e feliz segundo a lei, enquanto aquele que odeia e despreza o próximo é rebelde e insubmisso (ESPINOSA, 2004, p. 308).

Tal esperança de libertação, que afastaria os indivíduos da liberdade e da razão, é atribuída por Espinosa à organização da religião em Igrejas. Por outro ângulo, Benjamin considera que a sobrevivência deste princípio teológico, de um horizonte, demonstra que algo escapa da narrativa totalizante da história dos vencedores e de sua religião oficial. A redenção messiânica sofre um deslocamento temporal, passando a ser uma *promessa* e não uma *ação*. Novamente Espinosa lembra que “se conclui, uma vez mais, que ninguém deve ser considerado fiel ou infiel a não ser pelas suas obras” (ESPINOSA, 2004, p. 310), direcionando o argumento da existência de Deus

(por meio de suas obras) para a fé: esta somente pode ser considerada como existente se forem observadas as “obras” do devoto, o resultado de suas ações.

O papel de Cristo como Messias acaba, então, sendo entendido em outro viés. Para os pensadores judaicos (e islâmicos também), Cristo não poderia ser o Messias, pois o que estes pensadores aguardam é uma personificação do líder que reuniria de forma rígida toda a comunidade, unificando assim as forças sociais – ou, de forma simétrica, o líder absolutista e centralizador, o criador e promulgador de leis, seria a personificação deste Messias desejado.

Porém, como Espinosa observa, a mensagem do Cristo é radicalmente diferente disto. O cristo-filósofo espinosano não pode ser restrito a uma religião ou a um conjunto de leis e normas, visto estas exigirem fé e obediência cegas. Como Espinosa observa, “embora Cristo pareça também ter prescrito leis em nome de Deus, deve afirmar-se que ele teve uma percepção verdadeira e adequada das coisas: Cristo, com efeito, não foi tanto um profeta como a boca de Deus” (ESPINOSA, 2004, p. 186). Sendo ele a boca de Deus (ou expressão das leis da Natureza), pode ser lido como o conjunto de verdades dedutíveis dos princípios fundamentais do conhecimento humano. Assim, a mensagem crística é eminentemente concreta e diretamente relacionada ao mundo e ao ser humano, em contraposição à escatologia dos profetas hebreus.

A redenção, desta forma, pode ser compreendida como a necessidade de estar e agir no real, não como a busca pelo distanciamento da realidade que acaba sendo consequência do apego à superstição. O Messias é a constatação da fé pelas ações, de uma vocação, mas não uma fé estática e distante das coisas do mundo, que subtraiu da filosofia o valor da consci-

ência que tem de si, para colocá-la a serviço dos seus delírios. Filosofia e fé são coisas distintas. Por isso a história tem seu fim na redenção dos corpos, que assim podem deteriorar-se em paz e se eternizar na memória. Retornar à natureza que é seu verdadeiro *telos*. Não uma memória personificada e distinta da coletividade à qual pertence, mas o necessário fluxo da ordem natural. Cristo é um homem. Um modelo de *conduta*: um ser *ético*. Já o cristianismo abarca também uma disputa sobre o *ser* das coisas da fé: esta por si mesma ou as obras como seu índice.<sup>6</sup>

Como é a ação que determina a fé, as obras não são meros materiais ou objetos individuais, mas uma *atitude coletiva* que ultrapassa a dimensão exclusivamente material, o resultado de uma vida ética nos moldes de Espinosa. Este movimento necessário e ativo é chamado por Benjamin de redenção, o movimento prático que é constituído pela ideia desta vida ética espinosana: a solidariedade e a ação em comum. Partindo do individual ao coletivo, a felicidade somente virá por meio das ações da população. Em suma, o Messias somente virá quando o povo preparar o caminho para sua chegada por meio de atos, responsabilidades e obras, quando houver a dissolução do indivíduo como universal e a alteridade se mostrar como algo concreto. Em outras palavras, e aproximando os autores, quando a Multição surge, pois a alteridade é a base tanto da liberdade como da própria fé.<sup>7</sup>

6 No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa faz menção à discordância entre os apóstolos Paulo e Tiago (Romanos, 3, 27-8 e São Tiago, 2, 24) para justificar sua afirmação de que estes escreviam guiados por opiniões diferentes, ou melhor, com uma visão totalmente pessoal a respeito da salvação. Paulo se justifica pela fé e Tiago pelas obras. O importante dessa passagem é que ambos os apóstolos partem de princípios diferentes tentando justificar a sua propedêutica. (ESPINOSA, 2004, p.194).

7 Neste ponto, é possível observar que tanto o pensamento de Benjamin como o de Espinosa articulam-se em algum nível com a compreensão da Cabala proposta

#### 4. LIBERDADE E FELICIDADE

É preciso também averiguar se o conceito de liberdade em Espinosa pode ser articulado com as análises benjaminianas sobre a História, tendo como ponto de partida o tema da felicidade. Nas *Teses*, principalmente a segunda, é possível perceber uma separação entre felicidade de fato e uma representação (ou imagem) desta operada por Benjamin, principalmente no trecho a seguir:

a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por

por Isaac Luria (1534-1572). Este, assim como Espinosa, critica de forma veemente a centralidade dos livros do Velho Testamento na doutrina religiosa judaica, posição defendida, por exemplo, por Maimônides. Luria escreve sua interpretação da cabala após a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, fato que também impactou a família de Espinosa, e isto influenciou em sua leitura da Criação como um processo entremeado pela catástrofe. Conforme Castellões de Oliveira (2002), a cabala de Luria considerou o exílio uma categoria associada não só ao povo judaico, como também a todo o mundo, tendo tal concepção contribuído para a recuperação do senso de responsabilidade e de dignidade desse povo, que, desse modo, teria aceito para si uma tarefa nobre: a de reparação de tal imperfeição. Assim sendo, o povo de Israel, ao suplantar as vicissitudes do exílio por suas próprias ações (*Tikun*), estaria propiciando a redenção a si mesmo e a todo o mundo, sendo esta a característica mais inovadora de sua doutrina: a importância da ação humana no processo de redenção. O Messias, portanto, não é mais o responsável pela redenção, mas o símbolo de sua chegada. Ou, nas palavras de Gershom Scholem, interlocutor de Benjamin, citadas por Castellões de Oliveira no mesmo texto, “ele simboliza o advento da redenção, a conclusão da tarefa de reparação” (SCHOLEM *apud* CASTELLÕES DE OLIVEIRA, 2002, p. 123). A interpretação luriana da cabala somente tornou-se hegemônica no judaísmo no século XVII, tendo encontrado, antes disso, resistência das comunidades mais tradicionais, ainda que os ensinamentos de Luria tenham se propagado rapidamente nas comunidades sefarditas, transcritos pelo rabino Chaim Vital.

outras palavras: na ideia que fazemos de felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção (benjamin, 2012, p. 10).

A última frase do trecho traz um enigma: qual a relação entre as ideias levantadas por Benjamin? Como estas se articulam? A felicidade descrita pelo autor se perfila ao que é chamado de ordem do profano, o terreno do material, do sensorial – de forma alguma ao transcendental. Se o mundo material é aquele que deve se orientar pela ideia da felicidade, esta se mostra como produto do vínculo ser e mundo. Dialeticamente, a busca pela felicidade simultaneamente distancia e aproxima o ser humano do que é messiânico. Se só o messias expressaria o infinito, para Benjamin “o homem interior, ligado à preocupação ética, é o lugar da intensidade messiânica” (BUTLER, 2017, Seção 3).

Este pensamento benjaminiano pode ser lido sob um olhar influenciado pelo Livro I da *Ética* de Espinosa, no qual Deus é colocado como causa imanente das coisas, e os seres, individualmente, como modos (ou intensidades) nos quais coexistem o profano e o sagrado, o material e o messiânico, que seriam ao final uma coisa só. A compreensão deste processo é um caminho pelo qual o ser humano vence a superstição e adquire a liberdade, que surge quando a razão começa a avaliar os afetos e descobre as formas para refreá-los, medi-los e moderá-los.

Por ser capaz de compreender, o homem livre é causa ativa de seus afetos, logo é capaz também de por meio de suas ações elevar seu *conatus*. Aquele que sabe é mais capaz ou potente do que o que ignora, pois sabe como interagir com o mundo de maneira a evitar afetos tristes e maximizar os afetos alegres. É por isso que Espinosa dirá que o conhecimento é o afeto mais potente, pois a mente tem a força de afirmar e negar certas ideias, e este conhecimento é o caminho mais curto para a liberdade. No Escólio da

Proposição xxxix do Livro v da *Ética*, Espinosa propõe a seguinte reflexão:

Porque os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal maneira que se refram a Mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte. Mas, para que isso seja mais claramente entendido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes (espinosa, 2015, p. 573).

A dimensão mundana (ou profana, como Benjamin assinala) do conhecimento de si e do mundo – ou seja, a libertação em relação às superstições e à ignorância – é o terreno no qual a felicidade pode prosperar e se estabelecer. Se isso ocorre, para Espinosa, pela capacidade de afirmarmos os afetos alegres, a noção benjaminiana do messiânico possibilitaria a visão de que a compreensão de um tipo específico de relação com o mundo, o “sofrimento que pertence ao domínio da vida que continua sem explicação quando se recorre à responsabilização moral” (BUTLER, 2017, seção 3), é elemento constitutivo de um tipo de felicidade talvez muito similar à ideia de beatitude espinosana.

Na parte v da *Ética*, Espinosa coloca a noção de liberdade e felicidade como “potência do Intelecto” (PAULA, 2009, pág. 10). Chama atenção o foco espinosano na explicação das coisas que levam ao conhecimento da mente humana, ainda que o corpo, a política, a cultura e a história possam também ser objetos do conhecer.

O conhecimento da origem e natureza da mente humana tem, como sabemos, um fim preciso: a salvação, não religiosa, mas Ética do ser humano, levando-o a gozar da suma beatitude ou liberdade. Mas por que esta salvação passa pelo conhecimento da mente? A resposta é que o problema da liberdade ou felicidade humana, em

Espinosa, não se resolve sem a resolução dos nossos problemas afetivos. E o problema dos afetos (...) é essencialmente um problema de conhecimento (paula, 2009, pp. 24-5).

Liberdade e felicidade só podem se originar da capacidade de conhecermos os afetos, ou seja, de entendermos o que está envolvido na produção de quem somos e de como existimos em sociedade, o que inclui nossa história de dor e sofrimento. Conhecer os afetos alegres e os afetos tristes redime o humano da ilusão sobre o passado (ou da teologia, em Espinosa) e o autoriza/impele a lutar por si, pelo presente e pelas gerações de vencidos. Ser livre e feliz engloba o conhecimento de si e das relações entre os integrantes do grupo. A vida ética é, em suma, teia de relações nas quais os indivíduos reforçam seus afetos mutuamente – assim como, em nome dos que nos antecederam, a conquista desta vida ética é a tarefa da geração atual. Como Benjamin observa, “existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa” (BENJAMIN, 2012, p.10) na busca desta felicidade. E *conhecemos* isso.

## 5. A TEOLOGIA DO CAPITALISMO

As comunidades religiosas possuem uma característica fundamental para seu estabelecimento: a criação, entre seus componentes, de uma identidade transcendente que perpassa cada indivíduo e dá coesão ao conjunto. Espinosa observa que tal identidade abre caminho para que a superstição se estabeleça dentro do conjunto social. De maneira análoga, este processo ocorre nas sociedades capitalistas – e esta analogia é percebida por Benjamin em sua análise dos elementos que a religião e o capitalismo possuem em comum, ou como este último assume uma liturgia que, em certo nível, mimetiza os elementos teológicos.

Se a crítica de Espinosa era direcionada à aliança dos poderes político monárquico e religioso, aliança que submete os homens ao controle e engano da religiosidade, por meio do medo, para lutarem por sua escravidão “como se fosse pela sua salvação, e não considerem uma ignomínia, senão o máximo honor, dar seu sangue e sua alma para o orgulho de um único homem” (ESPINOSA, 2004, p. 128), a analogia entre escravidão e salvação aparece na comparação feita por Benjamin na qual o capitalismo aparece como a nova religião na sociedade, uma religião “sem sonho e sem piedade”, ou “sem trégua”: o sistema produz o desespero e a culpa de seus integrantes pois é preciso o culto constante, a liturgia constante, a aceleração da engrenagem para mantê-la operante, seja pela adoração ideológico-transcendente ao capital, seja pela crença descabida no determinismo histórico e no progresso como elementos que fariam o capitalismo desmoronar pelo próprio peso. A diferença entre os autores é a de que o capital opera por meio de categorias religiosas secularizadas não em benefício de um estado ou governante, mas sim para manter seu próprio poder.

A fé do ser humano neste sistema também se demonstra por suas obras, ou seja, pela busca constante de sua realização material. Uma comunidade é abençoada (um povo é eleito) não por sua organização de estado ou pelas leis que segue, como Espinosa observa em relação ao pacto de Deus com os Hebreus, mas pela quantidade de bens materiais que os indivíduos acumulam. A teologia da prosperidade material, centro litúrgico do mistério capitalista, materializa a aliança entre este mistério e o povo eleito sob o signo sagrado da moeda, a tradição convencionada.

Assim, o capitalismo pode ser visto como religioso ou teológico por funcionar de forma análoga a sistemas de crenças nos quais a esperança e

o medo do futuro<sup>8</sup> são os motores das ações humanas. Se o humano, por suas obras, aproxima-se do céu, de forma análoga chegar ao paraíso em Terra e ter uma vida longa e saudável dependeria diretamente da quantidade de produtos e bens que o indivíduo possui.

O capital se imiscui na religião e passa a substituí-la, inclusive por meio de categorias desta, como sistema formador das regras sociais e das tradições que as validam, estabelecendo uma narrativa divinizante na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis. Se na época da aristocracia o poder era transmitido por direito divino, a riqueza é a recompensa que o deus-mercado destina a seus mais fiéis e dedicados seguidores.

Logo, se o capitalismo acaba por servir como resposta às mesmas inquietudes e tensões individuais e coletivas que antes estavam abrigadas na esfera do sacro e do religioso (o teológico), um tema que subjaz ao capitalismo é a salvação do ser humano. Inicialmente, o trabalho ocupa este lugar de purificação, tendo a função de promover o sustento e reaproximar o humano do divino, pois o sucesso no trabalho está imbricado ao direcionamento da pulsão (tentação, paixões) para uma atividade prática: trabalhar afastaria o homem do pecado.

8 Isso precisa ser pensado dentro dos conceitos espinosanos de medo e esperança: o primeiro sendo a causa que origina e alimenta a superstição e a segunda como uma alegria instável que surge da ideia de alguma coisa da qual há dúvida de sua realização (sendo o medo, na *Ética*, a tristeza inconstante que surge do mesmo tipo de ideia). No prefácio do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa nota que se os homens estão na adversidade, “já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam” (ESPINOSA, 2004, p. 125).

Tal imbricação de fatores e valores acaba por introjetar a culpa em cada indivíduo, porém de maneira universal, analogamente ao pecado original. Se no passado dizia-se que o sofrimento ou morte de alguém era a vontade divina, agora o sofrimento ou ausência da graça manifesta-se nas relações financeiras e de trabalho. Pobreza, miséria, desemprego, ganham um status metafísico: estar excluído da sociedade é estar excluído da graça de Deus ou do mercado. Deus e capital equivalem-se. O efeito prático deste processo é chamado por Benjamin de *generalização do desespero*: o juízo final, a ira divina, é o colapso da economia e das relações sociais mediadas pelo capital.

Mas a purificação e a graça não se restringem somente ao trabalho: o consumo ocupa papel importante no processo de consagração do corpo e da alma à religião do capital, sendo a mercadoria o objeto ao qual o culto é direcionado. Assim como a ascensão aos céus ou a descida aos infernos ocorrem em uma chave de punição e recompensa, uma relação de troca e permuta, poder trabalhar e consumir dá ao fiel a sensação de pertencimento e a ideia de *comunidade*.

## 6. COM LIBERDADE E JUSTIÇA PARA TODOS

Em síntese: tanto indivíduos como comunidades aceitam a escravidão, por medo da necessidade e da carência, ainda que estas sejam fictícias, ideológicas ou fantasmagóricas; o temor é de tal monta que se a escravidão é vista como a única forma de evitar a necessidade, lutar-se-ia contra a própria liberdade. Tanto capitalismo como religiões tem em comum a capacidade de difundir a ideia de que, para além deles, existe somente o sofrimento, a carência, a necessidade e a desesperança, o que faz com que sejam defendidos religiosamente exatamente pelos que sofrem as carências

geradas pelo próprio funcionamento destes sistemas. Tal gestão do medo é ferramenta importante na manutenção do *statu quo*, seja o medo e a busca pela segurança que atravessa o estado religioso-político criticado por Espinosa ou a promessa da abundância que move o sistema econômico-social vigente atualmente.

É possível perceber, neste movimento individual e social, a operação simultânea de duas categorias de Diferença: a inclusiva e a exclusiva. A primeira acolhe a manifestação e a diferença do outro, criando laços de comunidade e de proto-universalidade, ainda que tal universalidade e acolhimento não sejam sinônimos de salvaguarda. Como consequência, ao sermos incluídos em um grupo acabamos excluindo-nos ou sendo excluídos de outros com os quais tínhamos afinidades anteriores. Já a diferença exclusiva bloqueia a manifestação do outro sob a justificativa da salvaguarda de si mesmo. Neste caso, percebe-se a inversão da máxima espinosana de que o amor ao próximo é a condição máxima da obediência a Deus, independentemente da religião que se professa. Tal negação do outro acaba por restringir o amor ao outro apenas ao *semelhante*, ao que pertence à mesma comunidade ou a determinados indivíduos, tolhendo e censurando os direitos de liberdade de expressão e de ação. Ao fim do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa lembra que:

não há nada melhor para a segurança do estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada quanto profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de fazer o que quiser e de dizer aquilo que pensa (espinosa, 2004, pp. 391-2).

Desta forma, buscar um sentido real para a justiça significa a busca da solidariedade para com os outros e a inclusão de todos no conceito geral

de humanidade. Para Espinosa, isto só poderá ser alcançado no plano material pela ação, pela liberdade e pela razão, uma posição que influencia a todos que consideram que a História somente começará a partir do momento em que a ação (a *práxis*, a revolução) quebre as cadeias da superstição, da opressão e do ópio social. Benjamin sustenta a interpretação espinosana, mas reposiciona o componente teológico-messiânico para além da superstição em direção a um horizonte, um *motto* e uma norma de conduta, trazendo à frente o que considera seu caráter comunal.

De uma forma peculiar, é possível ver em ambos os autores a ideia de que nossas ações são a preparação de uma nova realidade (seja o retorno ou a vinda de um Messias): um caminho para estabelecer uma sociedade livre da superstição e da violência. Sob este prisma espinosano, aquilo que Benjamin chama de teologia se mostra como a esperança que move as ações práticas em busca deste novo mundo. Dialeticamente, um olhar benjaminiano abre a interpretação de que aquilo que Espinosa chama de liberdade talvez possa preservar um componente “teológico”, de fé, desde que entendamos esta última como aquilo que se mostra pelas ações e não pela tradição. Uma fé na capacidade humana. Há então, a possibilidade de que os autores, a seu modo, compartilhem a ideia de que, ao final, ser o Messias é ser Humano, e o estudo do “teológico” é o estudo da própria política, da vida em comum. O Messias somos nós, assim como Deus é Natureza.

TREATISES AND FRAGMENTS:  
THEOLOGY AND POLITICS IN THE WORKS OF  
BARUCH SPINOZA AND WALTER BENJAMIN

ABSTRACT: This article aims at articulating some elements that can be found in the works of Baruch Spinoza and Walter Benjamin, two philosophers historically set in different traditions. Despite this difference, both philosophers are particularly focused on unveiling the theological elements which constitute political structures. The critique of historicism set by Benjamin in two of his most hermetic works – *Thesis about History* and the *Theological-Political Fragment* – can resonate some concepts brought up by Spinoza (notably, his critique of religion) in two of his central works, the *Theological-Political Treatise* and the *Ethics*. If religion can be understood as a series of associations between practices and rules – and its simultaneity sets the path for the dominant position of religion in society, is it possible to relate this concept to some cornerstones of Benjamin’s theory, such as his views of History as ‘the winners’ tale’ and Capitalism as a “social religion”?

KEYWORDS: Politics, Religion, history, freedom, Spinoza, Benjamin.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. (2012). *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. Unesp.

BENJAMIN, W. (1985). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense  
\_\_\_\_\_. (2012). *O Anjo da História*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2013). *O capitalismo como religião*. LÖWY, M. (Org.). São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_. *Fragmento teológico-político*. Disp. em <http://flanagens>.

blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html. Acesso em 05 maio 2020 02:50.

\_\_\_\_\_. (2000). *Œuvres I*. Trad. Maurice De Gandillac e Pierre Ruschel. Paris : Folio essais, ed. Gallimard.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. (2019). São Paulo: Paulus.

BUTLER, J. (2017). *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, E-book.

CASTELLÕES DE OLIVEIRA, M. C. (2002). “A Tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução”, In: *Ipotesi: Revista de Estudos Literários* (UFJF), Juiz de Fora, vol. 6, pp.117-130.

CHAUÍ, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna.

\_\_\_\_\_. (2006). “Espinosa: poder e liberdade”, In: BORON, A. (org.) *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo.

DOBBS-WEINSTEIN, I. (2015). *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs: Marx, Benjamin, Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP.

\_\_\_\_\_. (2004). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

GAGNEBIN, J-M. (2018). *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 Edições.

\_\_\_\_\_. (1999). “Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, In: *Estudos avançados* (IEA-USP), São Paulo, vol. 13, n. 37, pp. 191-206, disp. Em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141999000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000300010&lng=en&nrm=iso). Acesso em

05 maio 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000300010>.

LÖWY, M. (2005) *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Brat. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_. (2002). “Prefácio”, In: BENJAMIN, W. *Aviso del incendio*, México: FCE.

MARX, K. (2017). *Cuaderno Spinoza*. Trad. Nicolas Varela. Madrid: Montesinos.

\_\_\_\_\_. (2014). *O Capital – Livro 1*. São Paulo: Boitempo.

PAULA, M. F. (2009). *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. Tese. Orientação Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui. São Paulo: FFLCH-USP. Disp. Em [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/publico/MARCOS\\_FERREIRA\\_DE\\_PAULA.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/publico/MARCOS_FERREIRA_DE_PAULA.pdf). Acesso em 11 jul 2020 16:26.

INDIVIDUALISMO E A PRODUÇÃO DE UM COMUM:  
IMPLICAÇÕES NEOLIBERAIS NA SEGURIDADE  
SOCIAL E POSSÍVEIS MOBILIZAÇÕES

Dorival Fagundes Cotrim Júnior

Professor convidado do Instituto de Direito da Pontifícia

Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, Brasil

dorivalfcotrim@gmail.com

RESUMO: O ensaio pretende mostrar algumas implicações da racionalidade neoliberal na seguridade social brasileira (especificamente a partir de um dos seus elementos ideológicos, o individualismo), dentre as quais a afetação das bases de sustentação da sociabilidade. Para tal, utilizou-se uma metodologia de pesquisa básica e bibliográfica. O trabalho se inicia com um comentário a respeito da conjuntura de crises e os afetos que esta mobiliza, sob a ótica espinosana, para então construir o agenciamento com o “individualismo feroz” neoliberal. Feito isso, alcança-se o núcleo do ensaio, quando é analisada a influência desta racionalidade individualista na Reforma da Previdência de 2019 e o potencial que ela carrega de minar os afetos que permitem a vida em sociedade e os engajamentos em atividades coletivas. Por fim, investigaram-se as possíveis estratégias de mobilização, pontuando que a construção e o desenvolvimento de uma “multidão global” pode ser uma saída para o enfrentamento destas crises.

PALAVRAS-CHAVE: Neoliberalismo, Seguridade Social, Individualismo, Sociedade Civil Planetária, Multidão.

## INTRODUÇÃO

O presente ensaio pretende mostrar como o neoliberalismo, entendido a partir da doutrina de Pierre Dardot e Christian Laval (2016) e de Michel Foucault (2008a, 2008b), é dotado de uma racionalidade cuja característica central é o individualismo tomado como premissa e como objetivo a ser alcançado (PAULANI, 2016); e como esta racionalidade afeta a segurança social brasileira. Nossa hipótese é a de que ela afeta negativamente as bases de sustentação da sociabilidade para extingui-la.

Para apresentar tal raciocínio, utilizou-se uma metodologia de pesquisa básica, documental e bibliográfica, a partir da qual foi possível estruturar a escrita, iniciada com um comentário a respeito da atual conjuntura de crises e os afetos que esta mobiliza. Em seguida, continuou-se abordando os afetos relacionados à subjetividade, para então identificar o agenciamento com o individualismo promovido pelo ideário neoliberal.

Assim, alcança-se o coração do texto, quando é analisada a influência desta racionalidade individualizante na Reforma da Previdência de 2019 (BRASIL, 2019), assim como o potencial desta racionalidade de exterminar os afetos que possibilitam a vida em comum, em sociedade, e os engajamentos em atividades coletivas como movimentos sociais e lutas por cidadania (HARVEY, 2005).

Investigou-se, enfim, as possíveis estratégias de mobilização, pontuando que a construção e o desenvolvimento de uma “multidão” (SPINOZA, 2017, 2005) global pode ser uma saída para o enfrentamento destas crises, acentuadas pelo receituário de austeridade

Neste escrito a intenção é menos de oferecer respostas ou programações bem definidas a respeito da temática e dos subtemas a serem cons-

truídos, e mais de lançar os questionamentos para o debate público das ideias acerca deste ponto que parece fundamental na contemporaneidade: as relações entre seguridade social e o sistema capitalista em sua orientação atual, qual seja, o Neoliberalismo, especificamente a partir de um dos seus elementos estruturantes, o “individualismo” (PAULANI, 2016) exacerbado.

## I. A CONJUNTURA E OS AFETOS

O Brasil atravessa, desde o Golpe Institucional de 2016 contra a Presidente Dilma Rousseff (ALMAGRO-CASTRO, 2019; BASTOS, 2017; DOMINGUES, 2017), travestido de Impeachment (a roupagem legal), perturbações em sua precária instabilidade institucional, no âmbito público e privado. Essas desordens desembocarão, mais ou menos rapidamente, em vidas e corpos concretos, os quais sentem os efeitos das políticas, das instituições, das ideias e das racionalidades que perpassam e embasam estas mesmas construções humanas.

Neste sentido, em face das flutuações institucionais (MAINWARING, 1993; JUSTO, 2010), houve um significativo acrisolamento da já existente crise econômica, a ponto de, em abril de 2019, o desemprego ter alcançado 12,7% da população, segundo dados oficiais do IBGE (ALVARENGA; SILVEIRA, 2019). E isto é apenas uma faceta deste problema que até parece insolúvel, e que tende a piorar com a agenda de arrochos e cortes nos direitos sociais da população brasileira, continuados em 2020, mesmo em tempos pandêmicos, os quais carecem de uma maior intervenção social do Estado.

Como as crises (e os variados fenômenos humanos) são multicausais (BRANDÃO, 2017), normalmente haverá outras linhas, outros espaços igualmente em crise, para além dos dois citados, como é o caso da que assola o tecido social nacional, vislumbrado, por exemplo, nas estruturas fami-

liares desorganizadas (em função de uma multiplicidade de fatores como o próprio capitalismo). Não se trata de defender moralismos ou entrar com postulações a respeito de responsabilidades individuais (caminhos sempre fáceis de serem traçados), mas também nas recorrentes denúncias de corrupção, que, em muitos casos, não recebem um julgamento tal qual postula a legislação infra e constitucional.

Ressalta-se ainda que estas crises não são apenas do Brasil, mas de inúmeros países; e ao causarem diretamente o desemprego em massa de muitos estratos sociais, sobretudo dos mais vulneráveis, forçadamente os leva para a informalidade. Assim, duas sensações entram em cena de modo muito particular e forte, a desesperança e o medo, penetrando as mentes e corações dos que outrora poderiam pensar não precisarem, jamais, refletir sobre isso.

Spinoza (2017) define a esperança e o medo do seguinte modo:

12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

13. O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. [...] Segue-se, dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança (spinoza, 2017, p. 143-144).

Em face disso é que há uma espécie de retroalimentação entre ambos os afetos, bem marcados quando se invoca o medo e a desesperança como dois afetos presentes nestes tempos contemporâneos de desequilíbrios de várias ordens. É necessário ainda um lembrete fundamental para tais tempos: há sempre aqueles que se beneficiam com as crises, assim como é possível governar pelo medo, pelo temor, como aponta Maquiavel (2007),

isto é, administrando esse afeto, muitas vezes para suprimir direitos e lutas por conquistas de melhorias.

Fato é que a realidade se impõe frente a quaisquer tentativas de enclausurá-la ou de não enfrentamento, e esta facticidade socioeconômica se apresenta sob uma roupagem capitalista denominada de neoliberalismo, que possui uma agenda clara para o tratamento destas crises, especificamente a econômica e a de comportamentos (DARDOT; LAVAL, 2016). Tal questão aparentemente contribui para o arrefecimento dos direitos sociais e, por conseguinte, parece prejudicar as vidas dos menos aquinhoados (PAULANI, 2016), aumentando o coeficiente de desesperança e medo. Ambos podem desembocar, por sua vez, em movimentos de apatia, revolta ou mesmo de lutas pelos direitos, invariavelmente conquistados a muito custo.

Neste sentido aponta-se, desde logo, como exemplo de receituário neoliberal, as orientações do Consenso de Washington, que deveria ser cumprido pelos países da América Latina que desejassem a integração às novas delimitações econômico-financeiras (BATISTA, 1994). A influência desse pensamento nesta região tem como marco essa política econômica, verdadeiro plano de ajustamento das economias periféricas, apoiados pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e pelo Banco Internacional para a Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), conforme aponta Fiori (1995). As medidas podem ser assim sintetizadas:

- a) o equilíbrio das contas públicas, obtido, preferencialmente, a partir das reduções de despesas (como cortes em subsídios destinados a empresas públicas e privadas) e não pelo aumento de impostos;
- b) a liberalização da economia aos investimentos estrangeiros; isto é, uma abertura comercial e um processo de desregulamentação com gradativo (porém, constante) processo de redução do contro-

le governmental sobre o setor privado e, ao mesmo tempo, sua atuação direta no setor produtivo através da aquisição de empresas estatais (geralmente atuando monopolisticamente);

c) Sugeriria claramente um processo amplo de privatização como a solução mais eficaz para transferir para o setor privado as empresas do Estado que, por sua vez, passariam a atuar sobre as leis do mercado, fortalecendo o ambiente competitivo (o que permitiria, a um só tempo, a resolução da “questão fiscal” do Estado e, de outro lado, a indução de um progresso técnico que somente os capitais privados transnacionais poderiam ofertar, na forma de produtos e serviços) (LEME, 2010, p. 131).

Assim, o estrangulamento imposto à América Latina, em verdade a todas as economias periféricas do globo (ARRIGHI; DRANGEL, 1997), potencializam os graus de medo e de desesperança da população, especialmente dos “subalternizados” (GRAMSCI, 1999; SIMIONATTO, 2009) pelo sistema. Tais afetos podem performar coletivamente tanto no sentido de formação de fenômenos apáticos, de passividade, quanto no sentido positivo, afirmativo, de gestação ou incremento de poder a fenômenos de lutas por direitos, já existentes ou não.

## 2. AS SUBJETIVIDADES HUMANAS E O FOMENTO AO INDIVIDUALISMO

As emoções e os afetos fazem parte, naturalmente, do ser humano e não devem ser tratados como coisas, objetos ou fenômenos distintos, que comporiam outra realidade, que seriam, em uma palavra, de natureza diversa.

Assim é que Spinoza, por exemplo, assevera que

os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que

seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império dentro de um império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. (SPINOZA, 2017, p. 97).

Portanto, para os fins de reflexão deste trabalho, trabalha-se com uma ideia que afronta sobremaneira a racionalidade neoliberal hodierna e que força a sua existência em todos os campos sociais. Tal ideia é a de que o ser humano não é uma potência absoluta, fechada em si mesmo, que não se relaciona com os demais, e que possui forças e recursos suficientes para não ser determinado por outras pessoas (SPINOZA, 2017), fenômenos e objetos além de si mesmo, como parecem fazer crer os teóricos desta linhagem, como Hayek (1976). Não é um indivíduo atomizado, ensimesmado e que procura maximizar as suas preferências (PAULANI, 2016; FOUCAULT, 2008a, 2008b).

Hayek constantemente reforça o individualismo como traço característico do seu pensamento, como bem se depreende desta passagem de Wainwright (1998):

fato indiscutível que ninguém pode esperar alterar e que, por si só, é base suficiente para as conclusões dos filósofos individualistas: as limitações constitucionais do conhecimento e dos interesses do homem, o fato de que ele não pode saber mais do que uma ínfima parte do todo da sociedade e que, portanto tudo o que pode participar de seus motivos são os efeitos imediatos que suas ações terão na esfera que ele conhece. Todas as possíveis diferenças nas atitudes morais dos homens resultam em pouca coisa, no que diz respeito ao seu significado para a organização social, comparadas com o fato de que tudo que a mente do homem pode eficazmente compreender são os fatos do limitado círculo do qual é o centro (...). (WAINWRIGHT, 1998, p.51-42).

Viana e Silva (2018) apontam no mesmo sentido, isto é, da centralidade do indivíduo sobre o tecido comunitário, o que vai, paulatinamente, destruindo a ideia de sociedade, entendida como teia múltipla e complexa que agrega sujeitos, instituições, arranjos sociojurídico-políticos de toda ordem.

Desde meados da década de 1970, os regimes político-econômicos neoliberais substituíram sistematicamente coisas como propriedade pública e negociação coletiva por desregulamentação e privatização, promovendo o indivíduo sobre o grupo no próprio tecido da sociedade (VIANA; SILVA, 2018, p. 2114).

Daqui pode-se derivar a estreiteza deste elemento da teoria neoliberal, porque, se levada a fundo, colocando-o em diálogo com uma perspectiva de saúde, especificamente os “determinantes sociais da saúde” (BUSS; PELLEGRINI FILHO, 2007), é possível que, em perspectiva filosófica de análise, adeptos desta teoria venham a rechaçar ou mesmo negar veementemente a importância dos mais variados fatores externos para a delimitação do processo saúde-doença no ser humano.

Por exemplo, consoante Sabroza (2001), quando traça os níveis de organização e de processos saúde-doença, definindo que há seis níveis de influência/alteração, quais sejam, (I) molecular, (II) celular, (III) individual, (IV) grupo social, (V) sociedade, e (VI) global, a concepção neoliberal parece fechar os olhos para tudo o que transcende o individual. Ou então até pode-se admitir em algum grau os efeitos causados pelos fatores supraindividuais, mas talvez não os considere como viáveis e passíveis de intervenção, afinal, é cada um por si e o mercado por todos. É a supremacia do indivíduo sobre a sociedade (MARTINS, s/d).

A racionalidade neoliberal é forte, e vem ganhando adeptos em

todo o planeta, isso é inegável (ANDERSON, 1995; BROWN, 2015). Entretanto, do ponto de vista social vem causando inúmeros malefícios aos indivíduos, que passam cada vez mais a se autorresponsabilizar por fatores que não são do seu inteiro comando, isto é, que não dependem apenas deles, individualmente falando. No cotidiano isto se apresenta a partir da ideologia difundida da meritocracia, do empreendedorismo, que, por sua vez, se apresentam a partir de chavões que são reproduzidos em larga escala, como “seja o seu próprio patrão”, “seja livre para empreender”.

Neste sentido há uma lista cômica publicada por Gordon (1999), mas que, sob a ótica neoliberal, de extrema responsabilização individual e subjetiva, pode vir a ser interpretada como factível, reduzindo a complexidade sociopolítico-econômica (no sentido apresentado por Morin, 2006) de fenômenos sociais e psicológicos (ou psíquicos) a meras atitudes ou tomadas de posição pelo sujeito. Isso pode, como em um passe de mágica, vir a alterar toda a sua vida, o que claramente não é possível dentro de condições normais, mas a doutrinação da teoria é todo um esforço de fazer com que estes modos de mentalidades se introjetem nas pessoas, supostamente porque são naturais, isto é, porque o “natural”, o “padrão”, o “certo” é pensar desta forma. Esse seria o “normal” em uma interpretação de Canguilhem (2019).

Além disso, do ponto de vista político e ideológico, há esforços consideráveis e exitosos em busca da hegemonia, a partir da disseminação das ideias “de que não há alternativas<sup>1</sup> para os seus princípios, que todos, seja confessando ou negando, têm de adaptar-se a suas normas” (ANDERSON, 1995, p. 12).

1 *There is not alternative* de Margaret Thatcher.

Destaco, retomando o foco, a referida lista de Gordon, cujo título *Dez Dicas para Permanecer Saudável* expressa algumas ideias, em verdade dicas, descontextualizadas, denotando um baixo coeficiente de humanização, em face do anseio de tentar ajudar o leitor a se manter saudável. Diante de tamanho absurdo separado em 10 tópicos-dicas, pode-se compreender o imperativo do liberalismo meritocrata através da frase “não seja pobre”, “tenha um carro”, “não viva num pardieiro”, entre outras. Abaixo colaciono na íntegra as medidas liberais e de responsabilização de si:

- Não seja pobre; se puder, pare de ser; se não puder, tente não ser por muito tempo;
- Não tenha pais pobres;
- Tenha um carro;
- Não tenha um emprego manual, mal pago e estressante;
- Não viva num pardieiro;
- Seja capaz de viajar nos feriados e tomar sol;
- Trate de não perder o seu emprego e ficar desempregado;
- Desfrute de todos os benefícios a que tem direito, seja por desemprego, por aposentadoria, por doença ou por invalidez;
- Não viva perto de uma estrada movimentada ou de uma fábrica poluidora;
- Aprenda a preencher o formulário de auxílio moradia antes de tornar-se morador de rua.

Simple e fácil, correto? Basta o desejar para que todas estas dicas para uma boa saúde se manifestem? É isso, em alguma medida, o que a

racionalidade neoliberal de individualismo acerbo faz que as pessoas acreditem, como se fossem escolhas individuais e fossem situações capazes de ser alteradas com a mera força do querer, como um ato de vontade.

Em realidade, as próprias circunstâncias socioeconômicas, culturais e ambientais gerais (DAHLGREN; WHITEHEAD, 1991) (ver Figura 1) são elementos influenciadores do horizonte de possibilidades da pessoa humana, das suas escolhas e desejos, enfim, da sua autonomia. Se todos pudessem escolher, deliberadamente, não morar perto de uma estrada movimentada, como a Avenida Brasil no Rio de Janeiro – RJ ou perto de uma fábrica poluidora como em Volta Redonda – RJ, será que não escolheriam? Ou é um ato de mera e simples escolha não morar em um bairro saneado, estruturado, arborizado, enfim, hígido?

Figura 1 Modelo de Determinantes Sociais de Dahlgren e Whitehead (1991)



Este ponto ainda é claramente ilustrado em inúmeras frases do cotidiano, que carregam em si como bases ideológicas as ideias de que “você pode fazer tudo”, de que “a única coisa que te separa do sucesso financeiro é você mesmo”, de que “se você é pobre a culpa (ou responsabilidade) é sua, e de mais ninguém”, entre uma série de outras derivações no mesmo sentido.

Isto é uma clara “doutrinação” (já que a palavra está na moda, na ordem do dia) ideológica, da qual uma das finalidades é o pensamento de que as pessoas têm, individualmente, o poder de resolver todos os seus problemas; e que se o sujeito possui alguma dificuldade, isso é um problema dele, cabendo-lhe exclusivamente a tarefa de saná-la, sob pena de ficar à mercê dos sucessos e das glórias (dos vitoriosos da vida), pois a ninguém cabe a obrigação moral de ajudar os outros.

São as concepções da doutrina neoliberal de individualismo feroz e de responsabilização individual que igualmente fomentam, à maneira da lista apresentada acima, a ideia de que os sujeitos precisam adotar para que sejam saudáveis (*Dez Dicas Para Se Ter Saúde*), sob as mesmas rubricas argumentativas supradelineadas, como as da *American Medical Association* (AMA), que preveem:

1. Não fume. Se puder, pare. Se não conseguir, diminua.
2. Siga uma dieta balanceada rica em vegetais e frutas;
3. Mantenha-se fisicamente ativo.
4. Evite o stress. Por exemplo, guarde tempo para relaxar.
5. Se você bebe álcool, faça-o com moderação.

6. Fique coberto no sol e evite queimaduras solares.
7. Pratique sexo seguro.
8. Faça todos os screenings recomendados para câncer.
9. Dirija com segurança: obedeça ao código rodoviário.
10. Aprenda os primeiros socorros ABC: airways, breathing, circulation (vias aéreas, respiração e circulação).

Com isso não se está dizendo que estas práticas individuais não fazem diferença, ou mesmo de que elas não possuem o seu valor. O que se questiona é se basta isso para que se tenha saúde, descaracterizando toda a infinidade de fatores socioeconômicos, culturais e ambientais na definição do “processo saúde-doença” (BARROS, 2002; CAMARA et al, 2012), e mesmo do papel do Estado e suas instituições no tratamento destes fatores (FIGUEIREDO SILVA; ALVES, 2011).

Ou seja, mesmo que o indivíduo siga à risca estas dez dicas, é garantida a sua saúde? Se sim, é ele que plantará a própria comida, de todas as refeições, para que não ingira agrotóxicos, ainda que possivelmente os solos estejam todos contaminados, bem como os rios, seus afluentes e os lençóis freáticos? É possível viver isolado sem contato com nenhuma substância potencialmente prejudicial ao organismo? Onde fica a autonomia do “super sujeito neoliberal” frente a questões como essa? O homem não é um império dentro de um império.

Do ponto de vista daqueles que desejam privatizar a previdência social, a saúde, os bens públicos, levando para o mercado todo bem que outrora era garantido, em maior ou menor medida, com mais ou menos eficiência, pelo Estado, é excelente que se pense, aja e viva assim. Afinal,

apenas a própria pessoa pode responder por si, necessitando de extinguir todo e qualquer lampejo de socialização, de coletivização dos riscos, mesmo que isso seja feito a partir do ente público, pois este deve ter “funções mínimas, porém fortes” como a de assegurar a liberdade dos contratos e da propriedade privada, com a tutela de um Poder Judiciário, função a ser mantida, como aponta por exemplo, Candeas (2003) e Dakolias (1997).

Leme, por exemplo, assim corrobora o ponto:

A concepção de “Estado mínimo”, requerida como nova forma de atração das Economias Satélites às nações hegemônicas, com algumas redefinições do papel do Estado, nos aspectos institucionais e regulatórios. Configurou-se como algo, a princípio, dialético: isto é, a exigência de um “Estado mínimo, porém forte”, ou seja, um mínimo de intervenção e uma forte atuação reguladora com a formulação de arranjos institucionais (dentre os quais, os de caráter político partidário) que corroborassem com uma nova intensidade do mercado (LEME, 2010, p. 130).

Este trecho igualmente ilustra o elemento do individualismo exacerbado (como proposta metodológica e como objetivo), próprio da racionalidade neoliberal, e que parece estar na base dos projetos de reforma da previdência, e da seguridade social como um todo. Senão, vejamos, analisando brevemente a referida reforma.

### 3. A REFORMA DA PREVIDÊNCIA DE 2019<sup>2</sup>

2 A partir da Constituição Cidadã o país já enfrentou três reformas previdenciárias. São elas: (i) a de 1998 (EC n. 20/1998), quando foram criados o fator previdenciário e um aumento da idade mínima para se aposentar; (ii) a de 2003 (EC n. 41/2003), que, dentre outras medidas, estabeleceu critérios de contribuição para o servidor público inativo, fixou a base de cálculo para a aposentadoria, extinguiu as regras de transição para a aposentadoria voluntária; e (iii) a de 2019 (EC n. 103/2019), em análise no momento em que este artigo é escrito. Em 2016 houve uma tentativa no governo

A seguridade social, do ponto de vista normativo-legislativo, é conceituada na Carta Constitucional de 1988, no caput do artigo 194, como um “conjunto integrado de ações de iniciativa dos poderes públicos e da sociedade, destinadas a assegurar os direitos relativos à saúde, à previdência e à assistência social” (BRASIL, 1988), abrangendo especificamente três grandes políticas sociais de extrema relevância para o país: a previdência social, a assistência social e a saúde (TEIXEIRA, 1985), cada qual obedecendo a certas especificidades que não serão abordadas neste momento.

A seguridade social pode ser vista, portanto, como um conjunto de políticas públicas, de caráter social, que objetivam assistir, segurar, amparar e proteger os cidadãos e seus respectivos núcleos familiares em situações de vulnerabilidade, como enfermidades, velhice e desemprego (DELGADO; JACCOUD; NOGUEIRA, 2009; VIANNA, 2002).

Parece claro que este conceito de seguridade polemiza, frontalmente, com o individualismo da ideologia neoliberal, na exata medida em que procura dividir e compartilhar os custos e riscos sociais entre as pessoas, protegendo-os nos instantes em que elas estão mais necessitadas de auxílio, a partir das estruturas estatais de operação, normatizados infra e constitucionalmente, descaracterizando uma atuação filantrópica voluntarista, pois pautada em direitos assegurados pelos códigos (PAULANI, 2016).

Enquanto a seguridade social apresenta a solidariedade como uma das suas palavras de ordem, isto é, como normas de atuação, o entendi-

Temer, mas que não prosperou por uma série de circunstâncias. De todo modo, não estudaremos as duas primeiras, tendo em vista que isso exigiria um esforço de pesquisa mais aprofundado dos respectivos contextos (do período FHC e do período Lula), além de fugir do escopo de análise de conjuntura do ano de 2019 e do período Bolsonaro, em certa medida.

mento neoliberal defende como métrica essa norma puramente individual, a partir da qual o sujeito precisa se responsabilizar cada vez mais pela sua própria existência (FOUCAULT, 2008a, 2008b) e deve marchar sozinho pela estrada da vida. Ou seja, esse sujeito não deve contar com o suporte das instituições e das leis (via sistema de garantia de direitos), exceto quando se tratar de extrema penúria, conforme apontam alguns teóricos desta corrente, como Hayek (1976).

Mais especificamente, a Reforma da Previdência (então PEC 06/2019), aprovada e promulgada como Emenda Constitucional n. 103/2019, aparentemente buscando equilíbrio e sustentabilidade fiscal, carrega em si, em teoria, promessas de um esplêndido crescimento econômico, medido e regulado pelas expectativas mercadológicas. Todavia, atores da sociedade civil questionam este projeto, sob o viés do retrocesso em face dos múltiplos direitos constantes (e conquistados) na Constituição Cidadã, verdadeiro marco civilizatório (OLIVEIRA; MACHADO; HEIN, 2019; WANDERLEY; SANT’ANA; MARTINELLI, 2019), pois que coloca em zona de perigo o direito social à previdência, inscrito no grande campo da seguridade (MAIA, 2019).

É mandatório registrar uma breve nota a respeito da Previdência Social brasileira. Ela é considerada “a instituição mais sólida e reconhecida no vasto campo dos direitos sociais” (LOBATO; COSTA; RIZZOTTO, 2019, p. 6), e da sua experiência se derivaram muitos dos aspectos das estruturas de defesas (de direitos) sociais hoje vigentes no país.

Ligado a esta experiência, pelo fio da seguridade social, pode-se dizer que o Sistema Único de Saúde (SUS) e os seus princípios foram também, em grande medida, discutidos e formulados a partir de uma série de críticas à experiência infeliz no país de vinculação da assistência médica à previdência social (como era o desenho institucional da saúde/previdência

no país antes do SUS), bem como, no terceiro aspecto, a assistência social foi uma derivação das críticas elaboradas à experiência da Legião Brasileira de Assistência (LBA) e outras práticas assistencialistas então vigentes (LOBATO; COSTA; RIZZOTTO, 2019).

Mello, em artigo de revista apontou que o então Projeto de Emenda à Constituição (PEC) não poderia, primeiro, ser chamado de reforma, pois não objetivava melhorar o sistema de previdência/assistência em vigor, mas sim pretende

demolir as bases do atual sistema de seguridade social, substituindo-o por um sistema de capitalização privado. Na prática, isso significa a mudança do princípio da solidariedade social pela lógica individual, substituindo-se a ideia de “um por todos e todos por um” pelo lema “cada um por si e Deus (acima) por todos” (MELLO, 2019).

É nítida a racionalidade individualizante e, por consequência, de afastamento do risco social para a responsabilidade plenamente unitária do sujeito, que dá azo a essa Reforma, ou, nos termos acima, desta demolição previdenciária, que visa a atingir o núcleo central do sistema, que é exatamente a seguridade social.

E a dinâmica é simples, pois o plano de demolição prevê um processo de desnutrição paulatina do regime de repartição, em voga, até a sua provável extinção, ao passo que, no mesmo intervalo de tempo, os regimes de capitalização privados e públicos evoluem do mesmo modo, isto é, crescente.

Portanto, a tática é tornar a previdência social tão ruim, fraca, esquelética de recursos, tão desinteressante a ponto de quase nenhum sujeito escolhê-la, restando, como alternativa existente, os planos de capitalização

(MELLO, 2019). Os danos destes planos são conhecidos em muitas partes do planeta, como é o caso do Chile, o primeiro da América Latina, tendo sofrido a mudança para capitalização individual em 1981, por pressão dos organismos mundiais, capitaneados pelo Banco Mundial, conforme apontam outros trabalhos (DUARTE OJEDA; ELIZALDE SANCHEZ; CASPARRI, 2011; OLIVEIRA; MACHADO; HEIN, 2019).

Fagnani (2019), em entrevista concedida ao Instituto Humanitas da UNISINOS, abordou o tema da Reforma previdenciária e apontou que o sistema será ainda mais excludente, pois muitos trabalhadores não conseguirão nem mesmo se aposentar. Assim, enfatiza o elemento central aqui levantado, isto é, que em meio à precarização crescente, a Seguridade Social será liquidada, juntamente com uma ideia que lhe é consequente, qual seja, a de que a aposentadoria é um direito do cidadão, obrigando os poucos socioeconomicamente privilegiados do país a recorrerem a previdências privadas.

Ele ainda aponta que é preciso enxergar a Reforma de Previdência juntamente com a Tributária, em discussão no Congresso Nacional, e a Trabalhista, já em vigor, que igualmente atinge a seguridade no âmbito da saúde, quando, por exemplo, passou a permitir a terceirização nos serviços essenciais da Saúde Pública, artifício para desmontar o SUS, e, por conseguinte, perfurar o centro do chamado Estado social democrático (de direito), além da promoção da desvalorização recorrente dos servidores e serviços públicos (LACAZ, 2019).

Este triplo olhar é importante porque é revelador de outra concepção neoliberal, ou de outro ponto desta doutrina, igualmente bem conhecido, que é a não importância dada à desigualdade, o que viabiliza o formato estratégico para lidar com a crise, a partir do arrocho nos direitos sociais e contingenciamento dos gastos públicos, que afetam sobremaneira as popu-

lações mais vulneráveis, enquanto que as camadas mais abastadas sentem menos os impactos, quando não mesmo se aproveitam (lucram) com a gestão da crise, da miséria e da desigualdade, estratégia há muito já conhecida, como apontou Maquiavel (2007, LIVRO I, II-V, XXXII, XXXVII, XLI, LII, LIII, LV)<sup>3</sup>.

Neste sentido Fagnani advoga que é uma opção do atual governo reduzir os direitos sociais, o que atinge, como visto, as camadas mais empobrecidas da sociedade, para reduzir, também, a carga tributária das grandes empresas e dos empresários, mantendo intactas, e salvaguardadas, as políticas de isenções fiscais. Em seus termos:

Se somarmos R\$ 400 bilhões de isenções fiscais, R\$ 400 bilhões de juros e 500 bilhões de sonegação, temos cerca de R\$ 1,3 trilhão todo ano, são mais de 13 anos de economia com a reforma da Previdência. Claro, não dá para cortar tudo de uma vez, mas se o governo propuser cortar 30% desse R\$ 1,3 trilhão, são cerca de R\$ 400 bilhões por ano. Se cortar um terço desse programa extraordinário de distribuição de renda para os ricos, daria um montante de R\$ 400 bilhões por ano, equivalente a quatro anos de economia da reforma da Previdência (FAGNANI, 2019).

O autor chega mesmo a apontar estas questões como um verdadeiro programa de transferência de renda para os ricos de todo o mundo, pois com isso

Somente de isenções fiscais, só o governo federal abre mão todo ano de quase R\$ 400 bilhões. Nós pagamos 400 bilhões de juros e a sonegação no Brasil é de mais de 500 bilhões anuais. O gover-

3 O fim da lei agrária, por exemplo, foi o fim da liberdade em Roma, a quebra do equilíbrio econômico almejado (por um bom governo) e expressa essa gestão, ainda que má, da desigualdade.

no, em vez de combater a sonegação com os instrumentos da tecnologia que estão disponíveis hoje – aliás, desde os anos 1990 a sonegação não é crime, a pessoa não vai presa porque sonega –, premia a sonegação com refinanciamento. Além disso, a PEC não propõe o fim do refinanciamento para enfrentar a inadimplência da Previdência: ela diz que o refinanciamento tem que ser de 60 meses — cinco anos, porque atualmente é de 25 anos —, mas este prazo de cinco anos não resolve o problema, pois o devedor não vai pagar para tirar um refinanciamento, ele vai pagar por dois anos e deixará de pagar de novo (FAGNANI, 2019).

Parece claro que há alternativas possíveis no enfrentamento das crises, como as apontadas pelo autor, mas que não são levadas em consideração, afinal, a justiça social não é um valor a ser considerado, não integrando o rol das prescrições neoliberais para enfrentamento das crises e nem mesmo, como se tem procurado demonstrar, em tempos de bonança e aparente “normalidade”.

Diante disso, a justiça social, sonhada e idealizada, normativamente, ao menos, pela Constituição Cidadã em 1988, parece se tornar cada vez mais uma miragem, um espectro incorpóreo no horizonte sócio-político-econômico do país, atravessado hoje por ondas desertificantes de acirramento das desigualdades sociais.

Assim, as poucas conquistas obtidas, a duras penas, ao longo destes trinta anos de vigência da Carta Maior, tornam-se cada vez mais pálidas, abertamente esmagadas pelos esforços de total liberalização e desregulamentação das pautas econômicas, que encarnam os desejos (ou os afetos) da ambição desmedida e da avareza imoderada, que, segundo SPINOZA (2017, pp. 150-151) são assim conceituados:

44. A ambição é o desejo imoderado de glória. [...]

47. A avareza é o desejo imoderado e o amor por riquezas.

O autor ainda complementa, ao explicar a ambição, que este “é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos” (SPINOZA, 2017, p. 150), razão pela qual é dificilmente superado, pois sempre que um sujeito “é tomado por algum desejo, ele é necessariamente tomado, ao mesmo tempo, pela ambição” (SPINOZA, 2017, p. 150).

O projeto neoliberal que lastreia as três reformas apontadas, mas especificando quanto à reforma da previdência, mostra-se como uma clara e objetiva tentativa de destruir a seguridade social com a consequente implantação do seguro social, “meritório”, individual, ambicioso, não solidário. Torna o sistema previdenciário precário e inseguro, em perspectivas cada vez mais sólidas de enfraquecimento, o que ganhou um impacto crucial com a chegada do novo governo do executivo federal no início de 2019.

#### 4. AFETANDO AS BASES SOCIAIS

O cenário parece apontar para um novo modelo de organização social, isto é, para um novo arranjo social, desvinculado filosófica e ideologicamente da Carta Constitucional de 1988, que normatizou uma espécie de pacto social civilizatório, amplamente solidário, após longos e sangrentos vinte anos de Ditadura Militar (LESSA, 2020).

E este modelo parece ser, indubitavelmente, neoliberal, sobretudo quando se analisa este elemento da teoria, o individualismo exacerbado, que afeta, se não todas, muitas relações sociais dos sujeitos, sendo mesmo o responsável pelo grau crescente de disputas nos mais variados campos de

atuação, como no trabalho, em casa, com os amigos, entre outros (FOUCAULT, 2008a, 2008b).

Em uma expressão, é a ideologia neoliberal que estimula uma competitividade desenfreada, que adoce os sujeitos, que faz ver o outro não como uma pessoa, mas como um elemento a ser abatido, a ser superado, vencido de qualquer forma e a qualquer custo. Se isto não destrói os afetos de sociabilidade, ao menos prejudica, e muito, um viver pacífico em sociedade. Ou seja, obstaculiza o desenvolvimento dos afetos sociais que permitem a construção de um tecido social forte, robusto, bem construído, que seja capaz de fazer enfrentamentos coletivos, de lutar por causas conjuntas, de ter este olhar para o outro, não apenas para si, o que é fundamental até mesmo para a perpetuação de movimentos sociais dentro da sociedade civil, como as lutas sindicais, como as disputas em torno do fortalecimento da saúde pública universal e gratuita, da seguridade.

Ora, à medida que as instituições (e os sujeitos nela inseridos) ensinam, educam, formando caracteres, hábitos e pensamentos, de que não vale se preocupar com os demais, com os seres do entorno, com as outras formas de vida, por que motivo as pessoas continuarão se engajando em movimentos cujas pautas são coletivas?

Qual o motivo que vai induzir um sujeito a se preocupar com o futuro do seu vizinho quando, em realidade, isto deve ser uma preocupação exclusivamente dele? Quais os desejos que posso movimentar em favor da proteção de saúde das populações ou de corpos específicos quando não única e exclusivamente da minha própria proteção, do meu próprio bem-estar?

Parece, neste sentido, que a racionalidade neoliberal, ao ferir as bases de construção da sociabilidade, pode acabar prejudicando, inclusive, a sociedade civil organizada, que será cada vez mais minada, desqualificada,

enfraquecida, por este regime de pensamento que não permite (ou busca vedar) as mínimas manifestações de solidariedade e de pensamentos coletivos, como se cada sujeito vivesse em uma redoma, isolado de todo o resto, a ponto de não lhe permitir nem mesmo, radicalizando a tese, chamar um sujeito de semelhante, de próximo, mas sim de apenas, e no máximo, um outro, permanentemente em disputa comigo.

Todavia, será mesmo que esta ideologia goza de tanta força assim? Será que não há forças contrárias que igualmente lutam em favor de outros regimes, isto é, de outros modos de pensar, sentir e agir? E uma questão mais de fundo: é possível que não haja enfrentamentos acontecendo neste momento e que, portanto, nem todos os sujeitos foram ou estão cooptados por esta racionalidade neoliberal, cujo individualismo incisivo parece ser uma marca contundente e mesmo uma estratégia de ação?

A partir destes questionamentos abre-se uma nova seção, a última. Quais são as possíveis saídas, dada a necessidade de superar esta dominação? E quais as estratégias que podem ser mobilizadas para estes enfrentamentos?

## 5. ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO

Parece claro que esta racionalidade visa a impedir a manifestação do comum, isto é, a sua criação, perpetuação e desenvolvimento, sendo este “comum” (DARDOT; LAVAL, 2017), por sua vez, entendido como as obras coletivas instituídas por uma práxis política cujo fim é atender as populações com suas necessidades próprias, em perspectiva inclusiva, e não determinadas parcelas, pouco numerosas e específicas, que se beneficiam com as políticas de caráter individualizante, mas que, em realidade, são prejudiciais ao comum.

Não é o caso de me estender a esse respeito, mas, de certo modo, representa a divisão, já apresentada por Maquiavel (2007), entre os “grandes” e o povo, os pequenos, que não desejam ser oprimidos, partindo destes últimos a formação deste comum, de efeitos positivos para toda a república, e que contrasta veementemente com este elemento individualista do ideário neoliberal.

Estabelecido isso, retoma-se o questionamento que encerrou a seção anterior. Diante desta “nova razão do mundo” (DARDOY; LAVAL, 2016), o que fazer? Deixar-se vencer pelos afetos do medo e da desesperança? Sucumbir diante de estruturas de poder que desejam formar seres acrílicos, que tão somente se alimentam das ideias que lhe são fornecidas, sem que estas sejam questionadas e postas à prova? Ou mobilizar estratégias de enfrentamento, caso se perceba, conscientemente ou não, que o atual “*statu quo*” não oferece respostas satisfatórias às necessidades da população e de cada subjetividade em específico?

É fundamental apreender isso, pois o humano se mobiliza em face de uma situação, de uma pessoa, de um fenômeno, quando sente que não lhe é favorável, que não guarda sintonia com o horizonte dos seus desejos, aspirações, afetos. Daí a centralidade de tal questão.

Considerando que há o desejo de transformação, é crucial perceber-se do processo de sedimentação e de engessamento da consciência coletiva que está sendo operado em muitas partes do globo pela ideologia neoliberal, com o intuito de afirmar, reafirmar e afirmar novamente, quantas vezes for preciso, até que se torne algo indiscutível, que o ser humano pode (e deve) tão somente se adaptar à situação vigente e às forças reguladoras do mercado, que, supostamente, obedecem às leis naturais, não sendo mais possível ao humano perceber-se como o “sujeito da história”, isto é,

como uma criatura dotada dos recursos suficientes para transformação do seu meio, do seu entorno, de si mesmo<sup>4</sup>.

Anderson também aponta neste sentido:

Política e ideologicamente, todavia, o neoliberalismo alcançou êxito num grau com o qual seus fundadores provavelmente jamais sonham, disseminando a simples ideia de que não há alternativas para os seus princípios, que todos, seja confessando ou negando, têm de adaptar-se a suas normas. Provavelmente nenhuma sabedoria convencional conseguiu um predomínio tão abrangente desde o início do século como o neoliberal hoje. Este fenômeno chama-se hegemonia, ainda que, naturalmente, milhões de pessoas não acreditem em suas receitas e resistam a seus regimes (anderson, 1995, p. 12).

É a ideia de que o humano perde a sua potência constitutiva, as suas possibilidades transformadoras, criativas, perde o seu agir, tornando-se um ser passivo, fraco, que apenas sucumbe diante da realidade, sendo que esta realidade não pode ser mudada, como se fosse um fenômeno distinto tão potente e vigoroso a ponto de operar os processos de assujeitamento em face de todos os outros atores, que, nesta perspectiva, vão deixando de ser atores da história.

É uma espécie de tentativa de exterminar a vontade, ou de domesticá-la, levando junto todos os desejos e necessidades do sujeito, que passa a não pensar mais por si. Ele passa a ser levado por esta realidade fenomênica

4 É a tentativa de negação de um dos princípios do método maquiaveliano, qual seja, da relação da política no tempo, que repudia a ideia de destino inevitável, de determinismo histórico, uma vez que esta nega a liberdade ao humano. Em síntese, Maquiavel (2007) identifica nas ações humanas um elemento de influência dos acontecimentos, sem desmerecer a fortuna, mas ressalta a capacidade humana, reflexiva, de estabelecer condições para formular a própria história.

poderosa, suposta “conhecedora” de todo o processo de formação, e que supostamente sabe o que é melhor para a sua vida, para a vida de cada um e de todos, no geral.

Em face dessa situação lamentável, o que pode vir a ser feito? Quais estratégias podem ser mobilizadas para enfrentar esses processos de esgarçamento do tecido social, de desmantelamento da seguridade social, de individualismo feroz? Talvez a resposta passe pela instituição da multidão em termos espinosanos, mas uma multidão global, aos moldes de Negri; Hardt (2005, 2004), que, como apontado por Homero Santiago, operam um “caso paradigmático de conceito espinosano reativado, ou seja, posto a trabalhar numa época que não a sua, para exprimir um acontecimento e buscar responder a um problema que é mormente nosso” (SANTIAGO, 2014, p. 27).

## 5.1 A MULTIDÃO E SEUS PROCESSOS INSTITUINTE

Em linhas gerais, “a multidão consiste no sujeito político de caráter coletivo que funda o estado civil e o direito. Trata-se do fundamento real e efetivo do exercício de poder, sem o qual toda a política perderia a sustentação necessária” (GUIMARAENS, 2006, p. 161). É a multidão que delimita o processo de constituição, de elaboração da política e do direito.

SPINOZA (2005, II, §17, p. 107) afirma que “este direito que define a potência da multidão se chama geralmente de ‘soberania’”. Neste sentido, multidão não é uma coisa a ser domesticada, cerceada por aparatos representativos, pois se trata do “protagonista fundamental do cenário político, ao qual se subordinam tais dispositivos de representação” (GUIMARAENS, 2006, p. 161). Ou seja, é a multidão a verdadeira e plural força constituinte, que dá sentido à representação e ao político, a partir da expressão da

sua potência, e que, portanto, determina a expressão do que venha a ser entendido como direito. É uma “multidão-potência”, como apontado por Caiaffo et al (2007), rigorosamente distinta de uma “multidão-massa”.

O sentido dos arranjos, dos horizontes de poder, da vida política, do Político, portanto, é formado pela multidão, de modo incessante, isto é, em um trabalho continuado. E sendo o poder efeito da ação constituinte da multidão, ele se subordina à multidão, e não o contrário, como poderia parecer à primeira vista. Essa relação entre poder instituído e constituinte da multidão está expresso no *Tratado Político*, quando SPINOZA (2005, III, § 2, p. 113)) aponta: “O direito do Estado, ou direito do Soberano, não é outra coisa que o próprio direito de natureza determinado não pela potência de cada um, mas da multidão”.

A partir disso, torna-se possível compreender que a multidão e sua potência se constroem por uma “multiplicidade de singulares” organizados no espaço social e “que determinam o horizonte de ação política” (GUIMARAENS, 2006, p. 162)”, isto é, o sujeito político constituinte é de natureza múltipla. É possível também adentrar no movimento entre a potência de auto-organização da multidão e a instituição da liberdade, sendo certo que esta potência já expressa um fluxo de liberação, pois liberdade em Spinoza não é um ideal a ser alcançado, mas sim “um processo de expansão da potência de agir de uma certa coisa” (GUIMARAENS, 2006, p. 163).

Ou seja, a multidão, em seu trabalho de autoconstituição autônoma, afirma sua liberdade ao delimitar a sua potência, o seu direito, a política, o que, todavia, não resolve o problema da liberdade, pois, atentando-se para a tensão entre potência e poder, e a subordinação de poder à potência, torna-se perceptível que quanto mais a multidão exprime sua potência, compreendendo que nela está o fundamento da legitimidade do poder polí-

tico, mais intensa será a potência da multidão. É fundamental explicitar a subordinação que há do poder à potência (GUIMARAENS, 2006, p. 163), ou seja, à multidão.

Sob essa ótica o pensamento político-jurídico se transforma, sobretudo as ideias de soberania e representação. Ou seja, a unidade não é uma virtude política necessária ou mesmo a razão de ser do campo político, pois se há unidade, ela é resultante simbólica de um processo dinâmico e múltiplo de formação de um espaço comum, o que permite afirmar que o direito e a política não são mecanismos para dar sentido e ordem à multiplicidade do social, pois a relação entre político, social e jurídico é de “recíproca e permanente afetação, inexistindo razão em considerar que o social deve ser subordinado ao político” (GUIMARAENS, 2006, pp. 170-171).

Essa multiplicidade diferenciada do conjunto sócio-político-jurídico não quer dizer desordem, balbúrdia, mas sim a instituição de uma ordem (uma norma) em “permanente movimento de refundação”, o que torna a perspectiva espinosana diferente das demais, que entendem a soberania como um modo de “organização externa da multidão” (GUIMARAENS, 2006, p. 171), refletindo a ideia de suposta autonomia do Estado em relação ao sujeito político, o que embasa, por sua vez, a suposta necessidade do mecanismo de representação política.

Daí deriva também a fórmula de transformação da multidão, que é multiplicidade, em povo, que é unitário. Todavia, em Spinoza, o sentido se inverte, pois é da multidão que nasce a forma, o modo e a legitimidade do representante, que só existe em virtude dos processos complexos e imanentes da potência do múltiplo, e não de uma unidade (GUIMARAENS, 2006, p. 171). Nestes termos,

O povo é uno. A multidão, em contrapartida, é múltipla. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade de todas essas diferenças singulares (HARDT; NEGRI, 2005).

O sujeito político “multidão” não recai em um entendimento anarquista do político, pois, em realidade, trata-se de compreender a realidade institucional sob a ótica da multiplicidade do social, não mais como uma organização externa e autoritária da multidão, que é a força construtora dos sentidos, das instituições, do político, verdadeira força viva, que, não obstante às vezes controlada e alienada pelos poderes instituídos, é impossível suprimir (GUIMARAENS, 2006, p. 171), pois é do múltiplo que eles, os poderes instituídos, são filhos.

Dado que o corpo está sempre em relação com outros corpos, e assim é definido (SPINOZA, 2017, p. 101), pela teoria dos afetos, a amizade (radicalmente contrária ao individualismo feroz) exerce importante função política na instituição e manutenção do corpo multitudinário (GOMES; JUNIOR, 2013). Spinoza assevera que “o corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir (SPINOZA, 2017, p. 163)”. Tendo a potência aumentada, o *conatus* igualmente se amplifica, o que significa dizer que os afetos potencializadores do *conatus* conferem a base da cooperação da multidão, fruto do agenciamento de forças entre os sujeitos (CHAUI, 2003, p. 165).

A consequência de tal afirmação é a de que a amizade aperfeiçoa os laços humanos, incrementando potência em virtude da alegria de estar juntos, compartilhando momentos, experiências, compondo o comum, a

multidão. É capaz ainda de gerar ideias adequadas, qualificando os afetos e assim permite que os humanos se acordem entre si, experimentando noções e direitos comuns (SILVESTRIN, 2014). Ou seja, a amizade capacita o ser para agir em comum, já que os princípios organizadores da multidão igualmente conservam e ampliam a potência do ser.

A multidão, em síntese, “surge do interior da nova soberania imperial e aponta para além. A Multidão atua através do Império para criar uma sociedade global alternativa” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 17), dada a potência da liberdade que se faz corpo coletivo. Permite, assim, “ter sempre em mente que um outro mundo é possível, um mundo melhor e mais democrático, e promover nosso desejo desse mundo. A multidão é um símbolo desse desejo” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 290) de liberdade, de democracia, de não opressão.

## 5.2 PROCESSOS DE INSTITUIÇÃO MULTITUDINÁRIAS

Instituir uma multidão global para lidar com os mais diversos setores em crise do mundo, como o político, o climático-ambiental, o econômico, talvez seja a única forma de conseguir opor diques à hegemonia neoliberal individual, antidemocrática, não solidária, oposta à amizade, uma vez que os próprios processos de doutrinação são mundiais (vide a expansão dos *think tanks*, centrais ideológicas de formação neoliberal<sup>5</sup>), assim como a dimensão destas crises, não afeitas somente a um certo país. Se as estruturas e os fluxos de opressão operam mundialmente, a contrapartida deverá ocorrer em iguais termos, ramificadas ao redor do globo, em todos os campos sociais de gênero, raça/etnia, classe, religiosidades e culturas. É

5 Sobre a gênese dos think tanks nos Estados Unidos e sua matriz discursiva conservadora, conferir Luiz (2017).

preciso, portanto, construir uma pedagogia cívica da liberdade em todos os países e regiões.

Coaduna com tal posição as experiências bem-sucedidas de movimentos sociais presentes em diversas localidades, como o Greenpeace, a Anistia Internacional, os movimentos antipatriarcais, antirracistas, em favor dos povos originários. Reconhecer e potencializar a força instituinte dos movimentos sociais, pautados pela solidariedade e respeito às diferenças (não totalitários, portanto) parece ser uma das possibilidades concretas de formação da multidão global, capazes de contrapor à aposta neoliberal no individualismo feroz, quase pré-societário. Justamente por serem solidários e buscarem soluções coletivas e comuns, não pré-estabelecidas, mas co-construídas, em diálogo permanente.

Assim, formar uma consciência coletiva globalizada pautada no respeito à dignidade do múltiplo, de cada singularidade, é fundamental para fazer florescer o comum (DARDOÏ; LAVAL, 2017), entendido como um princípio político instituinte coletivamente do comum, diverso de quaisquer homogeneizações. É o resgate do humano como sujeito da história, inscrito em seu espaço-tempo.

Em virtude da profusão de variáveis, adicionadas aos processos de globalização e liberalização cada vez mais rápida e crescente dos fluxos comerciais, de produtos, de informação etc., enfrentamentos em nível local talvez sejam insuficientes para suprimir, por si sós, as intensidades das coesões contrárias.

Porém, como a multidão vai ser instituída, mobilizada, qual será o modo de operação, de diálogo, enfim, de existência, transcende as possibilidades reflexivas, uma vez que, como prática política, ela só se realiza no processo permanente de construção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O panorama brasileiro de proteção social está sofrendo sucessivos ataques, evidenciando a existência de lacunas nos três itens da seguridade social, especialmente o previdenciário, o que provoca mais adoecimento, pobreza e morte. O entendimento de como os interesses do capital e das políticas públicas de cunho neoliberal põem em risco grandes conglomerados demográficos ainda é restrito e, pelas razões explicitadas, não obtém cobertura midiática para divulgação.

Em face disso é fundamental defender as provisões públicas, o que implica se posicionar contra a devassidão e contra o arrocho do grande capital, inspirado pelo neoliberalismo, cujo objetivo é a destruição das instituições públicas, dos sistemas de proteção securitárias, da tessitura social solidária, dos afetos de amizade, à medida que enfatiza o individualismo como método e como padrão a ser seguido pelo sujeito em sua vida, em todos os seus arranjos existenciais.

Hoje é imperiosa a reflexão acerca das estratégias de mobilização contra a racionalidade neoliberal, em favor da fraternidade, contra o individualismo, em favor de uma perspectiva comunitária, a fim de que as políticas sociais recuperem o seu protagonismo, mesmo (e sobretudo) em um cenário de crises recorrentes, de incremento das desigualdades, do empobrecimento e da subalternização dos povos, com vistas a garantir o acesso às necessidades básicas insatisfeitas, aos direitos humanos, aos comuns, ao bem-estar coletivo. Enfim, para que as próprias vidas sejam mantidas.

INDIVIDUALISM AND THE PRODUCTION  
OF A COMMON: NEOLIBERAL IMPLICATIONS  
IN THE SOCIAL SECURITY AND  
POSSIBLE MOBILIZATION STRATEGIES

ABSTRACT: The essay intends to present some implications of neoliberal rationality in Brazilian social security (specifically from one of its ideological elements, individualism), among which the affectation of the bases of support of sociability. For this, a basic and bibliographic research methodology was used. The work begins with a commentary on the crisis situation and the affections it mobilizes, from a spinozistic point of view, to then build agency with neoliberal “fierce individualism”. Once this is done, the core of the essay is reached, when the influence of this individualistic rationality on the 2019 Welfare Reform and the potential it carries to undermine the affections that allow life in society and engagements in collective activities is analyzed. Finally, the possible mobilization strategies were investigated, pointing out that the construction and development of a “global multitude” can be a way out of facing these crises.

KEYWORDS: Neoliberalism, Social Security, Individualism, Multitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMAGRO-CASTRO, D. (2019). “Juicio legítimo o golpe de Estado encubierto? El impeachment a la Presidenta de la República Federal de Brasil, Dilma Rousseff”, In: *Rev. Derecho Estado*, Bogotá, n. 42, pp. 25-50, abril de 2019.

ALVARENGA, D.; SILVEIRA, D. (2019). “Desemprego sobe para 12,7% em março e atinge 13,4 milhões de brasileiros”. Sítio G1 (Globo). Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/04/30/>

desemprego-sobe-para-127percent-em-marco-diz-ibge.ghml>.

ALVES, R. P. (2015). *O Dna Kantiano dos Direitos Humanos e Sua Crítica a Partir da Filosofia Imanente de Spinoza*. Rio de Janeiro, 302p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Orientador: Maurício de Albuquerque Rocha.

ANDERSON, P. (1995). “Balanço do Neoliberalismo”, In: SADER, E.; GENTILI, P. (orgs.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 9-23.

ARBIX, G. (2002). “Da liberalização cega dos anos 90 à construção estratégica do desenvolvimento”, In: *Tempo Social* (USP), São Paulo, vol.14, n.1, pp.1-17, maio de 2002.

ARRIGHI, G; DRANGEL, J. (1997). “A estratificação da economia mundial: considerações sobre a zona semiperiférica”, In: ARRIGHI, G. *A ilusão do desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, pp. 137-206.

BARROS, J. A. C. (2002). “Pensando o processo saúde/doença: a que responde o modelo biomédico?”, In: *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo, vol. 11, n.1, pp. 67-84.

BASTOS, P. P. Z. (2017) “Ascensão e Crise do Governo Dilma Rousseff e o Golpe de 2016: Poder Estrutural, Contradição e Ideologia”, In: *Revista de economia contemporânea*, Rio de Janeiro, vol. 21, n. 2, e172129, agosto de 2017.

BATISTA, P. N. (1994). “O Consenso de Washington – a visão neoliberal dos problemas latinoamericanos”, In: *Caderno Dívida Externa*, n. 6, setembro de 1994.

BRANDÃO, C. A. (2017). “Crise e rodadas de neoliberalização: impactos nos espaços metropolitanos e no mundo do trabalho no Brasil”, In: *Cadernos Metrópoles* (PUC-SP), São Paulo, vol. 19, n. 38, pp. 45-69, Apr. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2017-3802>.

BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF:

Senado Federal: Centro Gráfico.

BRASIL. (2006). *Comissão Nacional dos Determinantes Sociais da Saúde – CNDSS. Determinantes Sociais da Saúde ou Por Que Alguns Grupos da População São Mais Saudáveis Que Outros?* Rio de Janeiro: Fiocruz.

BRASIL. (2019). Emenda Constitucional n. 103, de 12 de novembro de 2019. Altera o sistema de previdência social e estabelece regras de transição e disposições transitórias. Congresso Nacional.

BROWN, W. (2015). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone books.

BUSS, P. M; PELLEGRINI FILHO, A. (2007). “A saúde e seus determinantes sociais”, In: *PHYSIS -Rev Saude Coletiva* (IMS-UERJ); 17(1):77-9.

CAIAFFO, S. ET AL. (2007). “Da multidão-massa à multidão-potência: contribuições ao estudo da multidão para a Psicologia Social, In: *Arquivos brasileiros de psicologia* (UFRJ), Rio de Janeiro, vol. 59, n. 1, pp. 27-37, jun. 2007.

CAMARA, A. M. C. S. ET AL. (2012). “Percepção do processo saúde-doença: significados e valores da educação em saúde”, In: *Revista brasileira de educação médica* (ABEM), Rio de Janeiro, vol. 36, n. 1, supl. 1, pp. 40-50, Mar. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-55022012000200006>.

CAMPOS, G. W. S. (2007). “O SUS entre a tradição dos Sistemas Nacionais e o modo liberal-privado para organizar o cuidado à saúde”, In: *Ciências & saúde coletiva* (ABRASCO), Rio de Janeiro, vol. 12, supl. pp. 1865-1874, nov. 2007.

CANDEAS, A. P. L. S. (2003). *Juízes para o mercado? Os valores recomendados pelo Banco Mundial para o Judiciário em um mundo globalizado*. Mestrado em Relações Internacionais. UnB. Brasília.

CANGUILHEM, G. (2019). *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CHAUI, M. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

CORDEIRO, H. (2004). “O Instituto de Medicina Social e a luta pela reforma sanitária: contribuição à história do SUS”, In: *PHYSIS – Revista Saúde Coletiva* (IMS-UERJ), Rio de Janeiro, 14 (2), pp. 343-362.

COTRIM JUNIOR, D. F. (2017). “O Primado da Afetividade e a Reforma Trabalhista Neoliberal”, In: *Revista dos Tribunais* (São Paulo, Impresso), vol. 985, pp. 105-131.

DAKOLIAS, M. (1997). *El sector judicial en América Latina y el Caribe: elementos de reforma*. Washington: Banco Mundial. Documento técnico número 319 S.

DAHLGREN, G; WHITEHEAD, M. (1991) *Policies and Strategies to Promote Social Equity in Health Stockholm*. Institute for Future Studies.

DANC. (1988). *Diários da Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988*. Câmara dos Deputados. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Escrevendo a História - Série Brasileira 1. Discurso proferido na sessão de 27 de julho de 1988, publicado no DANC de 28 de julho de 1988, pp. 12150-12151.

DARDOT, P.; LAVAL, C. (2016). *A Nova Razão do Mundo – Ensaio sobre a Sociedade Neoliberal*. São Paulo: Ed. Boitempo.

DARDOT, P.; LAVAL, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.

DELGADO, G.; JACCOUD, L.; NOGUEIRA, R. P. (2009). “Seguridade Social: Redefinindo o Alcance da Cidadania” In: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) (ed.): *Políticas Sociais – Acompanhamento e Análise. Boletim 17: Volume 1*. Brasília: IPEA, pp. 17-37.

DOMINGUES, J. M. (2017). “Crise da república e possibilidades de futuro”, In: *Ciências & saúde coletiva* (ABRASCO), Rio de Janeiro, vol. 22, n. 6, pp. 1747-1758, Junho 2017.

DUARTE OJEDA, J. R.; ELIZALDE SANCHEZ, C. C.; CASPARRI, M. T. (2011). *Evaluación del desempeño económico de los sistemas de pensiones privados en*

*Latinoamérica* (1997-2008). *Sociedad y Economía*, Cali, n. 21, pp. 243-266, dezembro 2011.

FAGNANI, E. (2019). *Da seguridade social ao seguro social. Reforma previdenciária pretende sepultar o pacto de 1988. Entrevista especial com Eduardo Fagnani*. IHU Online, 26 de fevereiro de 2019. Por: Ricardo Machado.

FIGUEIREDO SILVA, A. T. M.; ALVES, M. M. (2011). “A influência do estado neoliberal no sistema de saúde brasileiro diante do conceito ampliado de saúde”, In: *Perspectivas Online: Biológicas e Saúde* (POBS), vol. 1, n. 1, pp. 48-52, 24 jun. 2011.

FLEURY TEIXEIRA, S. M. (1997). *Saúde e democracia: a luta do CEBES*. Sonia Fleury (organizadora). São Paulo: Lemos Editorial.

FOUCAULT, M. (2008a). *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2008b). *O nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

GARBOIS, J. A.; SODRÉ, F.; DALBELLO-ARAÚJO, M. (2017) “Da noção de determinação social à de determinantes sociais da saúde”, In: *Saúde em Debate* (CEBES), v. 41, pp. 63-76.

GERSCHMAN, S. (1994). *Democracia Social e Atores Políticos – Um estudo da Reforma Sanitária Brasileira*. São Paulo, UNICAMP. 285 f. Tese (Doutorado, Estado e Políticas Públicas) UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

GOMES, L. G. N.; JÚNIOR, N. S. (2013). “Experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos de Espinosa”, In: *Cadernos Espinosanos* (USP), São Paulo, n. 27, pp. 39-58.

GORDON, D. (1999). *Townsend Center for Internacional Poverty Research: in Saving Lives*.

GRAMSCI, A. (1999). *Cadernos do cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio

Nogueira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, vol. 1.

GUIMARAENS, F. (2006). “Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte”, In: *Direito, Estado e Sociedade* (PUC-RIO) vol. 1, pp. 152-171. <https://doi.org/10.17808/des.29.291>

HARDT, M.; NEGRI, A. (2004). *Império*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record.

\_\_\_\_\_. (2005). *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record.

HARVEY, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press.

HAUCK, J. C. R. (2017). “What are ‘Think Tanks’? Revisiting the Dilemma of the Definition”, In: *Brazilian Political Science Review*, São Paulo, vol. 11, n. 2, e0006.

JUSTO, C. (2010) “A crise do modelo biomédico e a resposta da promoção da saúde”, In: *Revista Portuguesa de Saúde Pública* (Escola Nacional de Saúde Pública), Lisboa, vol. 28, n. 2, pp. 117-118, dez. 2010.

KREIN, J. D. (2018). “O desmonte dos direitos, as novas configurações do trabalho e o esvaziamento da ação coletiva: consequências da reforma trabalhista”, In: *Tempo social* (USP), São Paulo, vol. 30, n. 1, pp. 77-104, abril 2018.

LACAZ, F. A. C. (2019). “A (Contra) Reforma Trabalhista: lei 13.467/2017, um descalabro para a Saúde dos Trabalhadores”, *Ciência & saúde coletiva*, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 3, pp. 680, mar. 2019.

LEME, A. A. (2010). “Neoliberalismo, globalização e reformas do estado: reflexões acerca da temática”, In: *Barbaroi* (UNISC), Santa Cruz do Sul, n. 32, pp. 114-138, jun. 2010.

LESSA, R. (2010). *Homo Bolsonaro*. Revista Serrote.

LOBATO, L. V. C.; COSTA, A. M.; RIZZOTTO, M. L. F. (2019) “Reforma da previdência: o golpe fatal na seguridade social brasileira”, In: *Saúde em debate* (CEBES), Rio de Janeiro, vol. 43, n. 120, pp. 5-14, mar. 2019.

LUIZ, J. V. R. (2017). *Crise da ciência política behavioralista e as origens dos think*

*tanks nos Estados Unidos*. 2017. 302 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MAIA, E. G. (2019). “Condições de saúde e de trabalho entre os professores da Educação Básica no Brasil, no contexto da Reforma da Previdência”, In: *Cadernos de Saúde Pública* (Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz), Rio de Janeiro, v. 35, n. 10, e00179519. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00179519>.

MAINWARING, S. (1993). “Democracia Presidencialista multipartidária: o caso do Brasil”, In: *Lua Nova* (CEDEC), São Paulo, n. 28-29, pp. 21-74, Apr. 1993. <https://doi.org/10.1590/S0102-64451993000100003>

MAQUIAVEL, N. (2007). *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.

MARTINS, A. S. “Sociabilidade Neoliberal”, In: *Dicionário da Educação Profissional em Saúde*. Fundação Oswaldo Cruz. Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, sem data.

MELLO, G. S. (2019). *A Cruel Demolição da Previdência Social*. Brasil Debate, 22 de fevereiro de 2019. Disponível em: <<http://brasildebate.com.br/a-cruel-demolicao-da-previdencia-social/>>.

MENICUCCI, T. M. G. (2014). “História da reforma sanitária brasileira e do Sistema Único de Saúde: mudanças, continuidades e a agenda atual”, In: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* (COC/FIOCRUZ), Rio de Janeiro, vol. 21, n. 1, pp. 77-92, mar. 2014.

MORIN, E. (2006). *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa/ Porto Alegre: Sulina. 120 p.

PAIM, J. S. (2007). *Reforma sanitária brasileira: contribuição para a compreensão e crítica*. Tese (doutorado) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Orientadora: Profa. Dra. Carmen Fontes Teixeira, 300p.

PAIVA, C. H. A.; TEIXEIRA, L. A. (2014). “Reforma sanitária e a criação do Sistema Único de Saúde: notas sobre contextos e autores” *História*,

*Ciências, Saúde-Manguinhos* (COC/FIOCRUZ), Rio de Janeiro, vol. 21, n. 1, pp. 15-36, março de 2014.

PAULANI, L. M. (2016). “Neoliberalismo e individualismo”, In: *Economia e Sociedade* (UNICAMP), Campinas, vol. 8, n. 2, pp. 115–127.

OLIVEIRA, S. C.; MACHADO, C. V.; HEIN, A. A. (2019). “Reformas da Previdência Social no Chile: lições para o Brasil”, In: *Cadernos de Saúde Pública* (Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz) [online]. vol. 35, n. 5, e00045219. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00045219>.

RODRIGUES, P. H. A. (2014). “Desafios políticos para a consolidação do Sistema Único de Saúde: uma abordagem histórica”, In: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* (COC/FIOCRUZ), Rio de Janeiro, vol. 21, n. 1, pp. 37-60, Mar. 2014.

SABROZA, P. C. (2001). *Concepções de Saúde e Doença*. Rio de Janeiro: EAD, Ensp. (Texto de Apoio ao módulo I do Curso de Especialização em Gestão de Sistemas e Serviços de Saúde).

SANTIAGO, H. (2014). “Um conceito de classe”, In: *Cadernos Espinosanos* (USP), São Paulo, n. 30, jan.-jun. 2014, pp. 24–48.

SILVESTREIN, D. (2014). *O agir da multidão e a construção do comum: uma leitura ético política a partir de Negri e Hardt*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

SPINOZA, B. (2017). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

SPINOZA, B. (2005). *Traité Politique*. Paris: PUF.

TEIXEIRA, S. M. T. (1985). “Política social e democracia: reflexões sobre o legado da seguridade social”, In: *Cadernos de Saúde Pública* (Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz), Rio de Janeiro, vol. 1, n. 4, pp. 400-417, Dec. 1985. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X1985000400002>

VIANA, A. L. D.; SILVA, H. P. (2018). “Meritocracia neoliberal e capitalismo financeiro: implicações para a proteção social e a saúde”, In: *Ciência & Saúde Coletiva* [online]. vol. 23, n. 7, pp. 2107-2118. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018237.07582018>.

VIANNA, M. L. W. (2002). *Em torno do conceito de políticas sociais: notas introdutórias*. Rio de Janeiro.

WAINWRIGHT, H. (1988). *Uma resposta ao neoliberalismo: Argumentos para uma nova esquerda*. Rio de Janeiro: Zahar.

WANDERLEY, M. B.; SANT’ANA, R. S.; MARTINELLI, M. L. (2019). “Os desafios do atual contexto: um diálogo a partir da seguridade”, *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 135, pp. 207-212, agosto 2019.



# PRINCÍPIOS, COSTUMES E A FUNDAÇÃO DO CONHECIMENTO<sup>1</sup>

Rogério Fernandes Martins  
Mestrando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
rogerio.martins@usp.br

RESUMO: Buscaremos posicionar certos aspectos das especulações pascalianas a partir de um pano de fundo epistemológico. Vamos enquadrá-los, mais precisamente, na assim chamada tradição do Fundacionalismo Epistêmico. A intenção principal será mostrar a gênese dos primeiros princípios, essencial para todo o arcabouço epistemológico nessa tradição, e as consequências daí advindas. Para tanto, compararemos os desenvolvimentos pascalianos aos cartesianos sobre o tema. Esperamos, ao final do artigo, ter demonstrado a força e a novidade da solução pascaliana e o desiderato moral a que ela pode nos conduzir.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal, Epistemologia, Fundacionalismo, Primeiros Princípios.

<sup>1</sup> Este artigo foi publicado em uma versão desatualizada na edição n. 43, do segundo semestre de 2020. Publicamos agora a versão corrigida pelo autor.

## INTRODUÇÃO

São sete horas da manhã. Antes de me dirigir ao trabalho, penso:

“Devo levar meu guarda-chuva”.

Num breve momento de reflexão filosófica à mesa do café da manhã, concluo que a minha afirmação se sustenta nas seguintes proposições, ou crenças<sup>2</sup>:

1. “a previsão do tempo afirmou que hoje pela manhã vai chover”;
2. “o céu está com muitas nuvens escuras”;
3. “o prognóstico da previsão do tempo e o céu com muitas nuvens escuras são fortes indicativos de que hoje pela manhã vai chover”.

Assim, caso (1), (2) e (3) sejam verdadeiras, a proposição “*devo levar meu guarda-chuva*” estará justificada; ou em outras palavras, (1), (2) e (3) sustentam a minha proposição.

Pode-se ver que a proposição (1) poderia ser sustentada, entre outras proposições, por (4), “*acabei de ver na TV a previsão do tempo*”; e que ainda a proposição (2), poderia ser sustentada por (5), “*ao acordar observei pela janela do meu apartamento que o céu estava carregado de nuvens escuras*”; e o mesmo raciocínio poderia ser feito com (4) e (5); e assim, sucessivamente, poderíamos continuar regredindo nessa série de razões, buscando-se sempre mais uma proposição anterior a sustentar a mais atual.

Discute-se desde a antiguidade tal problema, que Aristóteles já expunha na obra *Os Segundos Analíticos*. Atualmente, sob a denominação de O Problema da Regressão, tornou-se um dos campos de estudo da Epistemologia Contemporânea.

2 Exemplo ilustrativo inspirado em MOSER; MULDER; TROUT (2009, p. 89).

*Grosso modo*, há quatro soluções clássicas para o problema:

1. o infinitismo epistêmico: a série de proposições acima é infinita;
2. o coerentismo epistêmico: a série fecha-se sobre si mesma transformando-se numa rede, em que todas as proposições, reciprocamente, sustentam e são sustentadas;
3. o ceticismo: não há a possibilidade de se estabelecer nenhuma série daquele tipo;
4. o fundacionalismo epistêmico.

Neste artigo, a solução sobre a qual nossas discussões se desenvolverão será a fundacionalista. Juntamente com a cética, é uma das mais antigas. Desde a antiguidade, não há disputa epistemológica que não a leve em consideração, mesmo que seja para negá-la.

O fundacionalismo epistêmico busca organizar o corpo do conhecimento em uma estrutura que compreende, basicamente, uma série de proposições, ou crenças, dispostas em sequência, numa espécie de corrente, em que podemos vislumbrar, de modo claro, dois conjuntos:

um conjunto não inferencial de proposições. Trata-se de proposições que não são sustentadas por outras proposições; elas sustentam, ou melhor, alicerçam todo um desenvolvimento dedutivo, ou indutivo, posterior;

um conjunto inferencial de proposições. Trata-se de proposições sustentadas e que sustentam outras; elas fazem parte do encadeamento dedutivo, ou indutivo, propriamente dito.

Dentro desse quadro clássico fundacionalista<sup>3</sup>, podemos agrupar,

3 Para uma apresentação mais detida do Problema da Regressão e da solução fundacionalista ver Audi (2011), Fumerton (2006), Huemer (2010) e Klein (2011).

por exemplo, de um lado, a filosofia aristotélica, a cartesiana e as filosofias empiristas; e de outro lado, a filosofia pascaliana, e mais recentemente, as ideias esboçadas por Wittgenstein na obra *Da Certeza*.<sup>4</sup>

Mas o que faz um grupo se diferenciar do outro?

Resposta. O que diferencia os grupos é a origem das proposições contidas no conjunto não inferencial de proposições (a), que chamaremos de núcleo epistêmico de base. As proposições desse núcleo, doravante chamadas de proposições fundacionais, instauram-se a partir de fontes distintas a depender do grupo.<sup>5</sup>

O objetivo deste artigo será apresentar, em linhas gerais, a gênese do núcleo epistêmico de base na filosofia pascaliana.

Para avaliarmos a força e a novidade que a solução pascaliana nos traz, apresentaremos, brevemente, em contraponto, a gênese do mesmo núcleo na filosofia cartesiana.

#### O MODELO EPISTEMOLÓGICO CARTESIANO

Não há como entender a epistemologia cartesiana sem examinar a obra *Regras para a Direção do Espírito*. Obra inacabada e somente publicada após a morte do filósofo, há ali toda uma tentativa de condensação metodológica expressa em vinte e uma regras simples que buscam orientar toda

4 Nossa visão concorda com aqueles que advogam que Wittgenstein, na obra *Da Certeza*, apresenta uma tese fundacionalista, no entanto, muitos autores discordam, ver MOYAL-SHARROCK, 2004, p. 77-80.

5 Filosofias do primeiro grupo poderiam ser classificadas como teorias fundacionalistas internalistas (ou internistas) e as do segundo grupo como teorias fundacionalistas externalistas (ou externistas). Ver próxima nota de rodapé.

e qualquer ação cognoscente. Nesse pequeno livro, foram lançadas as bases para todo o posterior desenvolvimento da filosofia cartesiana.

Examinemos, sucintamente, algumas das suas regras.

A Regra I apresenta-nos um projeto de unificação de todas as áreas do saber sob um único método. Contrariamente às artes, em que há uma ligação intrínseca com o objeto de trabalho e uma necessidade de exercício e hábito corporal para a sua execução, as ciências:

(...) [n]ada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites (DESCARTES, 2002, p. 12).

Somos dotados de uma luz natural, ou razão, a iluminar, como o sol, os objetos que se apresentam diante do nosso discernimento, e desde que sigamos um determinado conjunto de prescrições apropriadas (um método), não há limites para o nosso conhecimento. E nesse aspecto, a Regra II e a Regra III tornam-se essenciais. Nelas, ao se tomar como paradigma metodológico a Aritmética e a Geometria, vê-se alinhavado, pela primeira vez, o modelo epistemológico cartesiano:

Toda ciência é um conhecimento certo e evidente; nem aquele que duvida de muitas coisas é mais sábio do que quem nunca pensou nelas (...) [devemos rejeitar] todos os conhecimentos somente prováveis e declaramos que se deve confiar nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar (DESCARTES, 2002, p. 14).

E eis aqui, na Regra II, a primeira expressão da famosa Dúvida Hiperbólica Cartesiana, tema que será explorado, em todas as suas conse-

quências, na principal obra do filósofo - as *Meditações Metafísicas* (mais precisamente, na Primeira Meditação).

A seguir, na Regra III, o filósofo apresenta-nos os elementos constituintes da nossa principal faculdade intelectual – o entendimento:

(...) vamos passar em revista todos os actos do nosso entendimento que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, sem nenhum receio de engano; admitem-se apenas dois, a saber, a intuição e a dedução (DESCARTES, 2002, p. 20).

Uma vez estabelecidos os atos do entendimento (intuição e dedução) implicados no “*conhecimento das coisas*”, vejamos em maior detalhe o que o filósofo entende por intuição:

Por intuição entendo (...) o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta, sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão e que, por ser mais simples, é ainda mais certo do que a dedução (...) Assim, cada qual pode ver pela intuição intelectual que existe, que pensa, que um triângulo é delimitado apenas por três linhas, que a esfera o é apenas por uma superfície, e outras coisas semelhantes (...) (DESCARTES, 2002, p. 20).

Por meio da intuição intelectual somos capazes de perceber, numa cognição atenta, as coisas mais simples, mais claras, mais fáceis e certas, e portanto, impermeáveis à dúvida. Só a partir dessa intuição somos capazes de conhecer os primeiros princípios; ou, na terminologia utilizada neste artigo, só a partir da intuição intelectual somos capazes de conhecer as proposições fundacionais.

Por sua vez, a dedução seria:

(...) o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza. (...) porque a maior parte das coisas são conhecidas com certeza, embora não sejam em si evidentes, contanto que sejam deduzidas de princípios verdadeiros, e já conhecidos, por um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento (...) (DESCARTES, 2002, p. 21)

No contexto deste artigo, a dedução é o ato de transferir, por meio de um movimento intelectual adequado, a certeza das proposições fundacionais para as demais proposições encadeadas num raciocínio qualquer.

Avancemos, um pouco mais, na discussão do papel da intuição no modelo epistemológico cartesiano.

Dissemos que a partir de tal ato do entendimento somos capazes de alcançar as coisas mais simples e fáceis. Mas o que seriam essas coisas simples e fáceis?

Descartes (2002, p. 71), na Regra XII, esclarece:

Dizemos, pois, em primeiro lugar, que é preciso considerar as coisas singulares em ordem ao nosso conhecimento de forma diferente de quando delas falamos tal como existem realmente. Se, por exemplo, considerarmos um corpo extenso e figurado, confessaremos que ele, por parte da realidade, é algo de uno e de simples. Com efeito, não poderia neste sentido dizer-se composto de natureza corporal, de extensão e de figura, pois estes elementos nunca existiram distintos uns dos outros. Mas, em relação ao nosso entendimento, dizemos que é composto destas três naturezas, porque captamos cada uma delas separadamente antes de termos podido julgar que se encontram as três juntas num só e mesmo sujeito. É por isso que, não tratando aqui de coisas senão enquanto percebidas pelo entendimento, chamamos simples só àquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente: tais são a figura, a extensão, o movimento, etc. Quanto às outras, concebemo-las todas como se, de certo modo, fossem compostas destas.

Ou seja, objetos simples e fáceis são aqueles que são apreendidos em relação à ação do nosso entendimento (intuição). O exemplo apresentado é claro, um objeto que, “*por parte da realidade*”, é uno e simples, todavia, nosso entendimento o intui como composto por três naturezas, a saber: natureza corporal, extensão e figura.

No restante da Regra XII, Descartes desenvolverá o conceito de natureza simples. Estas, uma vez intuídas, ou ainda, uma vez figuradas em proposições fundacionais, serão a origem, o ponto de partida, para todo e qualquer saber. *Grosso modo*, as naturezas simples dividem-se em puramente materiais, puramente intelectuais e de natureza comum. Não faremos aqui uma análise mais detida sobre as espécies do gênero natureza simples, pois isso excederia os limites que impusemos a este artigo.

Segundo Marion (2009, p. 144), Descartes, ao formular a Regra XII acima, inicia uma verdadeira revolução epistemológica: doravante, a *ousia*, ou essência, não fará mais parte do rol das especulações metafísicas modernas, apesar das tentativas posteriores de Leibniz de restabelecer a antiga tradição. A partir de agora, nosso conhecimento terá como base, necessariamente, objetos cognoscíveis, ou melhor, objetos simples, evidentes e certos, obtidos pela ação intuitiva do nosso entendimento.

E de modo muito preciso, Marion (1997, p. 269) afirma:

(...) [podemos] concluir uma denegação da ontologia aristotélica, mas também a uma recuperação transposta dos seus temas; há que pensar em precisar aquilo que bem poderia parecer uma ontologia implicitamente substituída – sem elaboração metafísica – por uma outra: a ontologia de meias-tintas, a ontologia cinzenta.

Ontologia cinzenta, porque não se declara e porque se dissimula por detrás de um discurso epistemológico. Mas sobretudo, porque incide sobre a coisa, na medida em que ela abandona a sua *ousia*

irredutível, para assumir o rosto de um objeto, ente inteiramente submetido às exigências do saber.

O modelo epistemológico cartesiano executou, como vimos, uma cisão profunda no corpo da razão: há agora uma razão intuitiva, a originar as proposições do núcleo epistêmico de base; e uma razão discursiva, a prover todo o encadeamento necessário ao raciocínio.

Sabemos ainda que Descartes, no desenvolvimento do seu método, assimila à razão intuitiva a dedutiva: elementos inferenciais e não inferenciais passam a ser considerados sob uma mesma razão intuitiva, ou, doravante, para o filósofo, simplesmente, razão. E por esse motivo a razão, na epistemologia cartesiana, dobra-se sobre si mesma. Numa terminologia contemporânea, há aqui uma razão autônoma (em primeira pessoa), a agir sobre todos os aspectos que se façam necessários ao conhecimento. Estamos diante, do que alguns epistemólogos atuais chamariam de um fundacionalismo internalista<sup>6</sup>.

6 Na epistemologia atual, definir o fundacionalismo internalista (ou o internismo fundacionalista), e por extensão o fundacionalismo externalista (ou o externismo fundacionalista), é um assunto bastante disputado. As seguintes definições resumem nossa visão sobre o tema:

[O] internismo fundacionalista é a teoria segundo a qual há crenças fundacionais que servem para sustentar o corpo de crenças que constitui o conhecimento, e que os factores ou razões (em sentido lato) que contribuem para a justificação dessas crenças (e de uma larga maioria das não-fundacionais) têm de ser acedidas da perspectiva da primeira pessoa; isto é, o agente dessas crenças tem de ter consciência dessas razões e desses factores (ou processos) (...) A principal diferença entre estas duas teorias consiste nisto: no caso do externismo fundacionalista, o agente não necessita de ter consciência das razões que podem contribuir para a justificação das suas crenças [fundacionais] (RODRIGUES, 2006).

[O] internalista acerca da justificação, argumenta que, para um indivíduo, os fundamentos das suas crenças justificadas são internos, por exemplo, os estados sensoriais do tipo presente na percepção ou nas crenças, dos quais podemos estar cientes em razão das

Por fim, o que nos importa fixar neste momento é que, no modelo epistemológico cartesiano, a gênese das proposições fundacionais, ou primeiros princípios, encontra-se no agir de uma razão intuitiva sobre um substrato ontológico-metafísico, ou ainda, segundo Jean-Luc Marion, sobre o esteio de uma ontologia cinzenta.

#### O MODELO EPISTEMOLÓGICO PASCALIANO

No início da obra *Do Espírito Geométrico* Pascal busca posicionar a Geometria no campo do que se chamava à época de Ciências Humanas<sup>7</sup>:

[a Geometria] é quase a única das ciências humanas que as produz infalíveis [referência às demonstrações], porque somente ela observa o verdadeiro método, ao passo que todas as outras estão, por uma necessidade natural, em algum tipo de confusão que somente os geômetras sabem reconhecer devidamente (PASCAL, 2017, p. 40).

Assim, numa primeira aproximação, Pascal divide o campo das

suas manifestações na consciência, tal como um pensamento favorável às proposições em que se acredita. Do mesmo modo, o externalista argumenta que o que fundamenta o conhecimento – a produção fiável ou a sustentação daquilo que constitui uma crença verdadeira – não é inteiramente interno e, portanto, não é totalmente acessível à consciência, mesmo que parte da base de tal constructo, como a experiência sensorial, seja (AUDI, 2011, p. 274, tradução nossa).

De acordo com tais definições, parece não haver dúvida que a Epistemologia Cartesiana é um exemplo clássico de uma teoria fundacionalista internalista. Na apresentação da Epistemologia Pascaliana, mostraremos que, nesse caso específico, estamos diante de uma teoria fundacionalista externalista.

7 Não confundir com o que se entende, atualmente, por Ciências Humanas. No século XVII, ainda perdurava a tradição, de origem medieval, de se dividir o saber em Ciências Humanas ou Filosóficas (a *Filosofia das coisas humanas*) e Ciências Divinas ou da Revelação (a *Filosofia das coisas divinas*).

Ciências Humanas em Geometria e Ciências Confusas. Todavia, somente a Geometria:

(...) conhece as verdadeiras regras do raciocínio e, sem se deter nas regras dos silogismos, que são de tal modo naturais que não se pode ignorá-las, detém-se e funda-se no verdadeiro método de conduzir o raciocínio em todas as coisas, o qual quase todo mundo ignora e que é tão vantajoso saber que vemos por experiência que, entre espíritos iguais e semelhantes em todas as coisas, o que tem a geometria se destaca e adquire um vigor totalmente novo (PASCAL, 2017, p. 39).

E ao tomar como ponto de partida as características da geometria que se praticava costumeiramente, isto é, da Geometria de Fato, Pascal passa a formular um modelo epistemológico idealizado, a Geometria Ideal:

Esse verdadeiro método, que formaria as demonstrações na mais alta excelência, se a ele fosse possível chegar, consistiria em duas coisas principais: uma em não empregar termo algum cujo sentido não tenha sido nitidamente explicado antes, outra em jamais enunciar proposição alguma que não tenha sido demonstrada por verdades já conhecidas; isto é, numa palavra, definir todos os termos e provar todas as proposições. (PASCAL, 2017, p. 40).

Com esse “método ainda mais eminente e mais completo”, completa-se o quadro tripartite das Ciências Humanas tematizado no opúsculo que, doravante, nomearemos do seguinte modo: Ciências Confusas, Geometria de Fato ou efetiva e Geometria Ideal ou completa.

Mas por que, segundo o último texto, tal método ideal é impossível?

Para responder a essa questão, Pascal (2017, p. 41) apresenta o conceito de “definição de nome”:

Não se reconhecem em geometria senão somente as definições que os lógicos chamam de definições de nome, isto é, somente as atribuições de nome às coisas que foram claramente designadas com termos perfeitamente conhecidos; falo apenas e unicamente dessas.

Sua utilidade e seu uso é esclarecer e abreviar o discurso, exprimindo, somente pelo nome que se atribui, o que se poderia dizer apenas com muitos termos, de modo que, não obstante, o nome atribuído permaneça despido de qualquer outro sentido, caso tenha algum, para não ter mais senão aquele ao qual está unicamente destinado.

É importante observar que há aqui um claro movimento de cunho nominalista, a definição é um nome que se atribui a um conjunto de termos. Assim, ao definirmos “*par*” como um “*número divisível por dois*”, ficará claro, daí em diante, que ao pronunciarmos a palavra “*par*” estaremos nos referindo ao “*número divisível por dois*”. O nominalismo é um movimento filosófico que se opõe, principalmente, ao realismo e que ao longo da história da filosofia foi a origem de monumentais embates, vide a chamada Querela dos Universais, durante o período medieval. Além de outras características, os nominalistas mantêm uma postura antiessencialista em relação ao real, ou seja, predicções atribuídas a um determinado objeto existem somente como nomes, como reduções apropriadas em nosso intelecto, não existem *in re*. Tais nomes têm apenas a função de amarrarem em nosso intelecto traços comuns de um conjunto específico de objetos. Na escolha desse caminho, Pascal já prenuncia seu afastamento do caráter ontológico-metafísico.

Outro fato surpreendente na teoria da definição pascaliana, é que “a sua utilidade e seu uso é esclarecer e abreviar o discurso”. Ou seja, definir está intimamente relacionado a aspectos de economia e de adequação linguística. Tal fato, leva-nos a inferir que estamos diante de situações que

envolvem o uso linguístico em uma comunidade de falantes. A linguagem, assim, tem um papel preponderante nas especulações epistemológicas pascalianas, e tal fato dará contornos contemporâneos a sua epistemologia, além de nos possibilitar descrever melhor a natureza do núcleo epistêmico de base pascaliano.

Retornando à teoria da definição pascaliana, o autor adverte-nos que embora tenhamos liberdade para definirmos do modo que quisermos, temos que tomar cuidado para não definirmos coisas distintas com a mesma palavra.

Uma vez explicado o significado de *definir*, o autor vai desenvolver o argumento da impossibilidade da Geometria Ideal:

Certamente esse método seria belo, mas é absolutamente impossível, pois é evidente que os primeiros termos que se gostaria de definir pressuporiam outros precedentes para lhes servir de explicação e que, de maneira semelhante, as primeiras proposições que se gostaria de provar pressuporiam outras que as precedessem; e assim fica claro que jamais se chegaria às primeiras.

Assim, aprofundando as investigações mais e mais, chega-se necessariamente a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e a princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova. Daí se vê que os homens estão numa impotência natural e imutável para tratar qualquer ciência que seja numa ordem absolutamente completa (PASCAL, 2017, p. 43).

E eis aqui *O Problema da Regressão*.

Todavia, neste caso, o problema foi colocado por Pascal em termos linguísticos; “*definir tudo*” exigiria uma busca por termos que, por sua vez, necessitariam de outros termos para serem definidos, e “*provar tudo*” exigiria

uma busca por proposições que necessitariam de outras proposições para se sustentarem, e assim por diante. Se, no caso da epistemologia cartesiana, evitava-se tal regressão (por intermédio da ação de uma razão intuitiva), como isso poderia ser resolvido no caso da filosofia pascaliana?

Vejamos:

Contudo, não se segue daí que se deva abandonar todo tipo de ordem.

Pois há uma e é a da geometria, que é, na verdade, inferior por ser menos convincente, mas não por ser menos certa. Ela não define tudo e não prova tudo, e é nisso que é inferior, mas pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta do discurso (PASCAL, 2017, p. 43).

A resposta a nossa última questão encontra-se, assim, num método intermediário entre as Ciências Confusas e a Geometria Ideal, ou seja, encontra-se no método da Geometria de Fato ou efetiva. Em tal método, a nossa natureza, a partir do escrutínio da luz natural, fornece-nos as primeiras definições e as primeiras proposições necessárias para posteriores desenvolvimentos racionais, ou seja, a natureza humana torna-se o sustentáculo do discurso, ou melhor, torna-se a base da razão discursiva.

Veremos mais à frente que a expressão “luz natural”, utilizada por Pascal, difere em significado daquela encontrada nos textos cartesianos, mas antes de esclarecermos esse aspecto voltemos à argumentação.

Na tentativa de caracterizar melhor o método da Geometria de Fato, afirma Pascal:

Essa ordem, a mais perfeita entre os homens, consiste não em tudo definir ou em tudo demonstrar, tampouco em nada definir ou em nada demonstrar, mas em se manter nesse meio de não definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens e de definir todas as outras; e de não provar todas as coisas conhecidas pelos homens e de provar todas as outras. Contra essa ordem pecam igualmente todos que buscam definir tudo e provar tudo e aqueles que negligenciam fazê-lo nas coisas que não são evidentes por si mesmas (PASCAL, 2017, p. 43).

Essa ciência, a Geometria de Fato, “*não necessita definir as coisas claras e compreendidas por todos os homens*” e “*não necessita provar todas as coisas conhecidas pelos homens*”. Pelo simples fato de sermos integrantes de uma comunidade linguística já possuímos um arcabouço preestabelecido de elementos fundacionais, não é preciso apresentar ou provar coisas que todos nós já sabemos; nossa natureza humana, através da luz natural, já provê, como ponto de partida, definições simples e proposições claras.

Sigamos as palavras do autor:

É isso que a geometria ensina com perfeição. Ela não define nenhuma destas coisas, espaço, tempo, movimento, número, igualdade, nem as semelhantes que existem em grande número, porque esses termos designam tão naturalmente as coisas que significam, para quem entende a língua, que o esclarecimento que deles se gostaria de fazer traria mais obscuridade do que instrução.

Pois não há nada mais fraco do que o discurso daqueles que querem definir essas palavras primitivas. Que necessidade há de explicar o que se entende pela palavra homem? Não se sabe suficientemente qual é a coisa que se quer designar com esse termo?

(...) Vê-se suficientemente a partir disso que há palavras incapazes de ser definidas e, se a natureza não tivesse suprido essa falta com uma ideia semelhante que forneceu a todos os homens, todas as nossas expressões seriam confusas; porém, elas são usadas com a mesma segurança e a mesma certeza que se estivessem explicadas

de uma maneira perfeitamente isenta de equívocos; porque a própria natureza nos forneceu, sem palavras, uma inteligência mais nítida do que a que a arte nos proporciona com nossas explicações (PASCAL, 2017, p. 44).

Em suma, se na filosofia cartesiana a ação das faculdades cognitivas engendrava, sobre um esteio ontológico-metafísico, todo um estoque necessário de proposições fundacionais, no entanto, na filosofia pascaliana, tal conjunto de partida, o núcleo epistêmico de base, encontra-se *já aí*, disponível a todos os homens. Sua gênese está no próprio agir linguístico comunitário e qualquer tentativa de definir ou demonstrar seus elementos (as proposições fundacionais) turvaria o claro entendimento que já temos deles.

Agora voltemos a uma questão muito importante que deixamos em aberto. O que Pascal entendia por “*luz natural*”?

Para Descartes, luz natural era, simplesmente, um sinônimo de razão (seja a razão intuitiva ou a razão discursiva). Assim, se pensarmos o esquema pascaliano sob tal ótica, a luz natural, para Pascal, parece cingir-se somente à ação de uma razão intuitiva, no entanto, engana-se quem assim pensa. Na obra *Pensamentos*, Pascal definirá de modo mais claro essa faculdade, a luz natural, chamando-a ali de Coração:

Conhecemos a verdade não só pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. (...) Pois o conhecimento dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números são tão firmes quanto qualquer daqueles que nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e funde todo seu discurso (...) (PASCAL, 2005, fragmento Laf.110, p. 38).

A natureza da faculdade do Coração está ligada ao nosso sentimento, ao nosso corpo e a tudo aquilo que se faz necessário à nossa existência, daí a sua distinção em relação à razão intuitiva ou à razão discursiva. Aliás, é importante observar que, para Pascal, razão é sinônimo de razão discursiva. Consequência disso é que, na concepção pascaliana, a razão (discursiva) necessita de algo externo a si mesma (os princípios fornecidos pelo Coração). Não há aqui o dobrar-se da razão sobre si mesma como no caso cartesiano, não há aqui uma razão autônoma (em primeira pessoa) dominando todos os elementos necessários ao conhecimento, estamos diante do que alguns epistemólogos atuais chamariam de um fundacionalismo externalista.<sup>8</sup>

É importante ressaltar que tais elementos fundacionais, sob a ótica pascaliana, são indubitáveis, pois, não sendo frutos nem de uma razão intuitiva, nem de uma razão discursiva, subsistem numa dimensão indisputável.

#### O COSTUME E OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS EM PASCAL

Dissemos que a gênese das proposições fundacionais se encontrava, no caso da filosofia pascaliana, no próprio agir linguístico comunitário. Todavia, o filósofo não para por aí: “quem duvida então de que a nossa alma, estando *acostumada a ver número, espaço, movimento, acredita nisso e em nada além disso*” (PASCAL, 2005, fragmento Laf.419, p. 163, itálicos nossos). O autor ressalta, assim, a importância do costume no estabelecimento dos primeiros princípios. Ou seja, sem a devida habituação, não haveria disposições corporais estáveis a serem sentidas pelo Coração e, portanto, passíveis de serem figuradas e comunicadas por meio da linguagem.

8 Vide a nota de rodapé anterior.

Contudo, numa digressão ousada, o filósofo em determinado momento parece colocar em dúvida a existência de um limite claro entre os nossos primeiros princípios (princípios costumeiros) e os nossos princípios naturais que, supostamente, não teriam origem na habituação:

Que são os nossos princípios naturais senão os nossos princípios costumeiros? E nas crianças, aqueles que receberam do costume de seus pais como a caça entre os animais.

Um costume diferente nos dará outros princípios naturais, isso se vê por experiência; e, se há princípios que não se apagam diante do costume, existem também outros do costume contra a natureza, que não se apagam diante da natureza e diante de um segundo costume. Isso depende da disposição (PASCAL, 2005, fragmento Laf.125, p. 43).

Todavia, uma perturbadora questão parece agora emergir. Se não é possível delimitar de modo preciso a fronteira entre os nossos princípios naturais e os nossos princípios costumeiros (nossas proposições fundacionais), a própria ideia de natureza humana parece estar comprometida.

Pascal inquieta-se com tal conclusão:

Os pais temem que o amor natural dos filhos se apague. Que natureza é essa então, sujeita a ser apagada?

O costume é uma segunda natureza que destrói a primeira. Mas o que é a natureza? Por que o costume não é natural? Temo muito que essa mesma natureza não venha a ser um primeiro costume, como o costume é uma segunda natureza (PASCAL, 2005, fragmento Laf.126, p.43).

E eis aqui um assunto muito espinhoso e que não mereceu maiores desenvolvimentos por parte do filósofo. Diante de tal fato, no sentido de se

evitarem polêmicas que, embora muito interessantes, poderiam afastar-nos dos propósitos que estabelecemos aqui, decidimos, consoante a tradição filosófica, trilhar um caminho seguro, e assim considerar o costume como uma segunda natureza humana. No entanto, fica registrado aqui essa breve e surpreendente especulação do autor.

Examinemos agora este outro fragmento:

Pois não devemos nos enganar, somos autômato tanto quanto espírito. E daí decorre que o instrumento pelo qual se faz a persuasão não é a demonstração apenas. Quão poucas coisas há demonstradas? As provas só convencem a mente; o costume faz as nossas provas mais fortes e acreditadas. Ele inclina o autômato que carrega a mente sem que ela pense nisso. Quem demonstrou que amanhã será dia e que morreremos? E há algo em que se creia mais? É portanto o costume que nos persuade dessas coisas (PASCAL, 2005, fragmento Laf.821, p. 323, *itálicos nossos*).

Pascal reitera aqui a ideia de que os nossos primeiros princípios são indisputáveis, isto é, são marcados pelo distintivo da certeza. E para chamar a atenção desse aspecto, apresenta como exemplo as seguintes proposições indubitáveis: “amanhã será dia” e “que [um dia] morreremos”. Sabemos agora que tais proposições fundacionais originam-se no costume, no entanto, numa rápida análise, percebemos que elas procedem de instâncias distintas no que diz respeito ao universo dos hábitos. Por exemplo, “amanhã será dia” diz respeito a regularidades oriundas do nosso mundo físico; por sua vez, “[um dia] morreremos” associa-se a reiteradas observações relacionadas, principalmente, às limitações da nossa biologia.<sup>9</sup>

9 Do mesmo modo, em PASCAL (2005, fragmento Laf.25, p.8) e em PASCAL (2005, fragmento Laf.525, p.240), encontramos a apresentação de conjuntos de proposições fundacionais oriundas de costumes relacionados a instâncias político-sociais.

Ainda no fragmento Laf.821 acima, em *itálico*, Pascal menciona nosso autômato interior. Ora, do mesmo modo que uma máquina de calcular, como aquela desenvolvida pelo filósofo, necessitava de uma prévia orientação em suas engrenagens para realizar seus cálculos; nosso autômato interior, ao moldar-se por intermédio dos costumes, propicia nesse agir a gênese dos nossos princípios.

Além disso, se na origem das nossas diversas proposições fundacionais estamos sujeitos à ação de distintos costumes, infere-se daí que, ao final, diferentes núcleos epistêmicos de base podem surgir, e como estes implicam distintos modos de ser, pode o filósofo afirmar:

O costume faz os pedreiros, os soldados, os telhadores (...) Porque algumas regiões são feitas só de pedreiros, outras só de soldados etc. Sem dúvida a natureza não é tão uniforme; é o costume que fez então isso, pois ele força a natureza (...) (PASCAL, 2005, fragmento Laf.634, p.271).

(...) É ele [o costume] que faz tanto cristãos, que faz os turcos, os pagãos, os ofícios, os soldados etc. (PASCAL, 2005, fragmento Laf.821, p.323).

Marceneiros, pedreiros, soldados, cristãos, pagãos etc., por possuírem distintos modos de ser, decerto foram submetidos a costumes diversos; e assim, ao possuírem diferentes núcleos epistêmicos de base, são capazes também de formular distintos desenvolvimentos discursivos.

É notório que, em comparação com a filosofia cartesiana, a formulação dos primeiros princípios na epistemologia pascaliana apresenta-se de modo muito mais complexo.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Como ilustração de tal complexidade, seria interessante observar a diferença de

Mesmo com tais diferenças apontadas, poderíamos ainda falar em um único método de conhecimento nas concepções epistemológicas pascalianas?

Resposta: Não, pois há uma certa especificidade que alguns núcleos epistêmicos de base possuem e outros não. Há, por assim dizer, uma diferença na densidade dos princípios que compõem os nossos núcleos epistêmicos de base, e tal fato é tão importante que leva Pascal (2005, fragmento Laf.512, p. 235) a formular dois métodos: o Espírito de Geometria e o Espírito de Finura.

tratamento e a importância que os dois filósofos dão às chamadas disposições corporais (hábitos, costumes).

Nas *Regras para Direção do Espírito*, Descartes (2002, p. 11) afirma, no comentário da Regra I, que:

(...) [Os homens] [r]ealizam assim falsas aproximações entre as ciências, que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem algum exercício e hábito corporal; e veem que nem todas as artes devem ser aprendidas simultaneamente pelo mesmo homem e que só aquele que exerce uma única se transforma mais facilmente num artista consumado; as mesmas mãos que se dedicam a cultivar os campos e a tocar cítara, ou que se entregam a vários ofícios diferentes, não os podem executar com tanto desafogo como se a um só se dedicassem.

Ao final do comentário (tema já abordado neste artigo), fica estabelecida a diferença fundamental entre as artes e as ciências. Nas primeiras, o modo de operar depende, basicamente, do objeto que as define, além do desenvolvimento de certas disposições corporais (hábitos, costumes) para a sua execução ou produção.

Nas últimas, ao contrário, o modo de operá-las independe do objeto ou de qualquer disposição corporal, ou costume, e por esse motivo, os diversos campos da ciência podem ser compreendidos a partir de um único método.

Além disso, no desenvolvimento posterior da sua filosofia, Descartes (1983, p.137), na Sexta Meditação, afirma que dada a mistura da alma com o corpo, o sentir das disposições corporais não passaria de mera informação biológica. Para Pascal (fragmentos Laf.821 e Laf.634 acima), no entanto, tal sentir (o Coração) adquire um estatuto superior, tornando-se, como já vimos, essencial ao estabelecimento das proposições fundacionais, a base de qualquer conhecimento.

No primeiro caso, os núcleos epistêmicos de base apresentam-se pouco densos, vê-se, claramente, a disposição dos seus princípios. E por esse motivo a estrutura de tais núcleos exhibe, por assim dizer, uma “constituição” bruta. Os princípios constituintes desses núcleos são frutos de costumes muito específicos, afastados do uso comum; necessitamos “virar a cabeça” para considerá-los; no entanto, o desenvolvimento discursivo que advém deles é claro, e só um “espírito muito falso” duvidaria das suas consequências. Estamos aqui, na dimensão do método da Geometria de fato, ciência mencionada no início deste artigo.

No segundo caso, os núcleos epistêmicos de base apresentam-se muito densos, não se pode divisar com facilidade a disposição dos seus princípios. A estrutura de tais núcleos exhibe, por assim dizer, uma “constituição” fina, muito pouco diferenciada; e como estamos, praticamente, imersos nos costumes que os originaram, não há a necessidade de se “virar a cabeça” para encontrá-los, eles já *estão aí*. E por esse motivo, por se apresentarem tão pouco diferenciados, é que exigem um método mais fino e complexo. Estamos aqui na dimensão do Espírito de Finura, na dimensão das Ciências Confusas que mencionamos no início. Tais ciências apresentam, dada a complexidade dos problemas que procuram elucidar, questões cujos pressupostos teóricos, factuais e contextuais são difíceis de se discernir, ou de se fixar, de modo claro.<sup>11</sup>

11 São problemas relacionados, principalmente, a nossa vida diária. *Grosso modo*, Ciências Confusas corresponderiam às atuais Ciências Humanas.

Vimos, ao longo do artigo, Pascal formular a ideia de que palavras como *tempo*, *espaço*, *movimento* etc. não precisariam ser definidas para quem entende uma determinada língua, e, assim, a convivência numa comunidade de utentes, motriz desses e de muitos outros princípios, seria vital para o estabelecimento da razão discursiva.<sup>12</sup>

Posteriormente, num segundo movimento, observamos o filósofo adentrar os meandros da própria formação desses princípios, assinalando a importância do costume, do hábito. E finalmente, num derradeiro movimento, como, sob a ação de diversos costumes, chegaríamos a diversos modos de se conhecer a realidade.

Nota-se que tais movimentos discursivos se sucedem numa dimensão eminentemente humana. Sabemos, no entanto, que as especulações pascalianas vão muito além. O filósofo formula ainda toda uma série de desdobramentos de cunho teológico. Há, assim, o desenvolvimento de uma Teologia da Queda<sup>13</sup> a explicar-nos que, cegados pelo orgulho e o amor-próprio, vagamos condenados num estado decaído. E, por fim, a ideia de que somente uma intervenção divina, por meio da Graça, possuiria o dom de nos salvar.

Nesse quadro trágico, nesse circunscrito espaço de ação humana, veremos agora, ao término do artigo, a importância essencial que o arcabouço epistemológico pode adquirir.

12 Não nos esqueçamos aqui, do papel do Coração no *sentir* dos princípios.

13 Doutrinas teológicas em que se estudam as consequências do Pecado Original.

Ora, se, somente por intermédio de uma apropriada incursão epistemológica podemos formular e entender as terríveis consequências da Teologia da Queda, igualmente, só por meio de uma ação racional de tal espécie é que podemos vislumbrar alguma saída para mitigar tal destino. Nesse aspecto, a situação e a argumentação apresentada no famoso Argumento da Aposta desenvolvido por Pascal (2005, p. 162), no fragmento Laf.418, vêm em nosso auxílio.

Nesse fragmento, o filósofo apresenta-nos o embate entre o Apologeta, indivíduo imerso numa comunidade cristã, e, assim, sujeito aos costumes e aos hábitos de tal religião (aliás, como o próprio filósofo); e o Libertino, indivíduo não submetido à disciplina da fé religiosa.

No decorrer do argumento, o Apologeta convence o Libertino a apostar na existência de Deus, dado que, por maior que seja o risco - o sacrifício de uma vida terrena de prazeres -, isso nada significaria diante da infinidade e da plenitude da vida eterna. Todavia, a mera aceitação racional do Libertino não faz dele um crente, falta-lhe ainda a Graça da fé. Diante desse terrível impasse, desabafa o Libertino: “estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forçam-me a apostar, e não tenho liberdade, não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que quereis então que eu faça?” (PASCAL, 2005, fragmento Laf.418, p.162).

A resposta, assevera o Apologeta, é *bestificar-se*.<sup>14</sup> Ou seja, o Libertino deve agir como se fé tivesse, indo à missa, confessando seus pecados, tomando água benta, vivendo como um cristão. E caso a Graça da fé não

14 Deve-se disciplinar o seu autômato interior de acordo com as prescrições de uma prática cristã severa e ascética.

lhe seja dada por Deus, pelo menos do ponto de vista moral ele viverá uma verdadeira revolução:

Ora, que mal vos ocorrerá se tomar esse partido? Sereis fiel, honesto, humilde, reconhecido, benfazejo, amigo, sincero, verdadeiro. Na verdade, não estareis nos prazeres empestados, na glória, nas delícias, mas não tereis acaso outros? Digo-vos que já nesta vida ganhareis e que, a cada passo que derdes nesse caminho, vereis tanta certeza de ganho e tanta nulidade daquilo que arriscais, que reconhecereis no fim que apostastes por uma coisa certa, infinita, pela qual nada destes (PASCAL, 2005, fragmento Laf.418, p.162).

E dada a capacidade discursiva do Libertino, comprovada no passo a passo do fluir do Argumento da Aposta, estamos agora em condições de entender, tendo em vista as formulações epistemológicas pascalianas discutidas até agora, aonde o agir cristão prescrito (o *bestificar-se*) poderia conduzi-lo.

Primeiro, ao desenvolver um particular núcleo epistêmico de base, por meio da prática dos costumes cristãos, o Libertino seria capaz de, a partir da inferência de tais elementos fundacionais, (re)conhecer as terríveis consequências do seu estado decaído. E finalmente, sem hesitações agora, vislumbraria o único caminho racional possível – a (re)confirmação da sua aposta no simples viver cristão.

Fechar-se-ia, portanto, por meio de instâncias epistemológicas, todo um ciclo moral virtuoso. No entanto, sabemos que isso não é o bastante. É claro que, sem a Graça da fé, dada somente por Deus, o Libertino não se salvará, aliás, ninguém se salvará, todavia, dada a nossa finitude, é o máximo que ele ou nós podemos fazer, e como se pode ver, não é pouco.

## PRINCIPLES, HABITS AND THE FOUNDATION OF KNOWLEDGE

ABSTRACT: We intend to put certain aspects of pascalian speculation within an epistemological background. We will frame them, in more detail, within the so-called tradition of Epistemic Foundationalism. The main intention will be to show the genesis of the first principles, essential for the epistemological framework in this tradition, and the consequences arising therefrom. For this purpose, we will compare the pascalian developments to the cartesian on this theme. We hope, at the end of the paper, to have demonstrated the strength and novelty of the pascalian solution and the moral desideratum to which it can lead us.

KEYWORDS: Pascal, Epistemology, Foundationalism, First Principles.

referências

AUDI, R. (2011). *A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge. Third Edition*. New York: Routledge.

BONJOUR, L. (2010). *Epistemology – Classic Problems and Contemporary Responses. Second Edition*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

DESCARTES, R. (1983). *Meditações Metafísicas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (2002). *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70.

FUMERTON, R. (2006). *Epistemology*. Malden: Blackwell Publishing.

gouhier, h. (2002). *Blaise Pascal, Conversão e Apologética*. São Paulo: Discurso.

HUEMER, M. (2010). “Foundations and Coherence”, In: *A Companion to Epistemology, Second Edition*. United Kingdom: Blackwell Publishing.

- KLEIN, P. D. (2011). “Infinitism”, In: *The Routledge Companion to Epistemology*. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. New York: Routledge.
- LEBRUN, G. (1983). *Blaise Pascal*. São Paulo: Brasiliense.
- MARION, J. L. (1997). *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. (2009). “A metafísica cartesiana e o papel das naturezas simples”, In: *Descartes*. São Paulo: Idéias e Letras.
- MOSER, P.K.; MULDER, D.H.; TROUT, J.D. (2009). *A Teoria do Conhecimento – Uma Introdução Temática*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004). *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- OLIVA, L.C. (2004). *O conhecimento em Pascal*. In “Cadernos Espinosanos”, número XI, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2012). *A noção de graça em Blaise Pascal*. In “Cadernos Espinosanos”, número XXVI, São Paulo.
- PASCAL, B. (1971). *Pensamentos*. (Tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg) in “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Pensamentos*. (Tradução Mário Laranjeira, numeração Lafuma) São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Do Espírito Geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Belo Horizonte: Autêntica.
- RODRIGUES, L.E. (2006). *Internismo e externismo fundacionalistas. O que são?* Disponível em: <[https://criticanarede.com/epi\\_internismo.html](https://criticanarede.com/epi_internismo.html)>. Acesso em: 04 de março 2019.



TRADUÇÃO

“DA DEMONSTRAÇÃO CARTESIANA DA EXISTÊNCIA DE  
DEUS POR R. P. LAMI” (MÉMOIRES DE TRÉVOUX, 1701)

de G. W. Leibniz

tradução Leandro Alves da Silva  
Mestre, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil  
leandroalvessilva@ufpr.br

LEIBNIZ, G. W. (1900). *Œuvres philosophiques de Leibniz, tome premier*. Paris:  
Félix Alcan, pp. 679-680.

J'ai déjà dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de saint Anselme, renouvelée par Descartes ; dont la substance est que ce qui renferme dans son idée toutes les perfections, ou le plus grand de tous les êtres possibles, comprend aussi l'existence dans son essence, puisque l'existence est du nombre des perfections, et qu'autrement quelque chose pourrait être ajouté à ce qui est parfait. Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme et entre l'opinion du R. P. Lami expliquée ici, qui le prend pour une démonstration achevée. J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu, ou bien l'Être parfait, est possible. Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement a priori. Et cela montre ce que j'ai déjà dit, qu'on ne peut raisonner parfaitement sur des idées, qu'en connaissant leur possibilité ; à quoi les géomètres ont pris garde, mais pas assez les Cartésiens. Cependant on peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité. Je doute cependant que le R. P. Lami ait eu sujet de dire qu'elle a été adoptée par l'École. Car l'auteur de la note marginale remarque fort bien ici que saint Thomas l'avait rejetée.

Quoi qu'il en soit, on pourrait former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections, pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseraient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible. Car, en

Eu já disse alhures minha opinião sobre a demonstração da existência de Deus dada por Santo Anselmo e renovada por Descartes, cuja substância é a de que aquilo que contém em sua ideia todas as perfeições, ou o mais elevado de todos os seres possíveis, compreende também a existência em sua essência, uma vez que a existência está entre as perfeições, e que, de outro modo, alguma coisa poderia ser acrescentada ao que é perfeito. Mantenho-me equidistante entre aqueles que tomam esse raciocínio por um sofisma e a opinião do Reverendo Padre Lami<sup>2</sup> explicada aqui, que o toma por uma demonstração concluída. Estou então de acordo que isso é uma demonstração, porém imperfeita, que exige ou pressupõe uma verdade que merece ainda ser demonstrada. Pois se supõe tacitamente que Deus, ou então o Ser perfeito, é possível. Se esse ponto fosse devidamente demonstrado, poder-se-ia dizer que a existência de Deus foi demonstrada geometricamente *a priori*.<sup>3</sup> E isso mostra o que eu já disse, que nós não podemos raciocinar perfeitamente sobre as ideias sem conhecer sua possibilidade; ao que os geômetras se atentaram, mas os Cartesianos não o suficiente. Contudo, pode-se dizer que essa demonstração não deixa de ser considerável e, por assim dizer, presuntiva. Pois todo ser deve ser considerado possível até que se prove sua impossibilidade.<sup>4</sup> Eu duvido, contudo, que o R. P. Lami tenha tido motivo para dizer que a demonstração foi adotada pela Escola.<sup>5</sup> Pois o autor da nota marginal assinalou muito bem nesse ponto que Santo Tomás a rejeitou.<sup>6</sup>

De qualquer forma, poder-se-ia formar uma demonstração ainda mais simples, não falando das perfeições, para não ser interrompido por aqueles que ousam negar que todas as perfeições são compatíveis e, por consequência, que a ideia em questão é possível. Pois, dizendo somente

disant seulement que Dieu est un être de soi ou primitif, en a se, c'est-à-dire qui existe par son essence, il est aisé de conclure de cette définition qu'un tel être, s'il est possible, existe ; ou plutôt cette conclusion est un corollaire qui se tire immédiatement de la définition, et n'en diffère presque point. Car, l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence est exister par sa possibilité. Et si l'être de soi était défini en termes encore plus approchants, en disant que c'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible, il est manifeste que tout ce qu'on pourrait dire contre l'existence d'un tel être serait de nier sa possibilité.

On pourrait encore faire à ce sujet une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique ; savoir que, si l'être nécessaire est possible, il existe. Car l'être nécessaire et l'être par son essence ne sont qu'une même chose. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paraît avoir de la solidité ; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne peut jamais inférer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-à-dire qu'ils nient la possibilité de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit enfin le vide de la démonstration. Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi ; puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi ; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi : Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici. Cependant j'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible.

que Deus é um ser por si ou primitivo, *ens a se*, isto é, que existe por sua essência, é fácil concluir dessa definição que um tal ser, se é possível, existe; ou melhor, que essa conclusão é um corolário que se infere imediatamente da definição e que quase não difere dela. Pois, sendo a essência da coisa somente o que constitui sua possibilidade em particular, é muito manifesto que existir por sua essência é existir por sua possibilidade. E se o ser por si fosse definido em termos ainda mais aproximados, dizendo que é o ser que deve existir porque é possível, é manifesto que tudo que poderia ser dito contra a existência de um tal ser seria o mesmo que negar sua possibilidade.

Poder-se-ia ainda formar a esse respeito uma proposição modal que seria um dos melhores frutos de toda a lógica; a saber que, se o ser necessário é possível, ele existe. Pois o ser necessário e o ser por sua essência são apenas uma mesma coisa. Assim o raciocínio, tomado por esse viés, parece ter solidez; e aqueles que pretendem que de meras noções, ideias, definições ou essências possíveis jamais se pode inferir a existência atual, recaem com efeito naquilo que eu acabei de dizer, isto é, que eles negam a possibilidade do ser por si. Mas é bom assinalar que esse mesmo pretexto serve para dar a conhecer que eles estão errados e, por fim, preenche a lacuna da demonstração. Pois se o ser por si é impossível, todos os seres por outro também são, já que eles, por fim, somente são pelo ser por si; e assim, nada poderia existir. Esse raciocínio nos conduz a outra importante proposição modal, igual à precedente, e que, unida a ela, conclui a demonstração. Poder-se-ia enunciá-la assim: se o ser necessário não existe, não há ser possível. Ao que parece, essa demonstração não tinha sido levada tão longe até agora. Contudo, me empenhei também alhures para provar que o ser perfeito é possível.

Je n'avais dessein, Monsieur, que de vous écrire en peu de mots quelques petites réflexions sur les mémoires que vous m'aviez envoyés ; mais la variété des matières, la chaleur de la méditation, et le plaisir que j'ai pris au dessein généreux du prince qui est le protecteur de cet ouvrage, m'ont emporté. Je vous demande pardon d'avoir été si long, et je suis, etc.

Eu só tinha intenção, senhor, de escrever-vos em poucas palavras algumas pequenas reflexões sobre as memórias que me enviastes; mas fui levado pela variedade das matérias, pelo calor da meditação e pelo prazer que obtive das generosas intenções do príncipe que é o protetor dessa obra. Peço perdão por ter-me estendido tanto, e sou, etc.

#### NOTAS DA TRADUÇÃO

1 Tradução elaborada a partir do texto disponível em LEIBNIZ (1900, pp. 679-680), cotejado com LEIBNIZ (1880, pp. 405-406). Adicionalmente, foram consultadas as traduções de Lloyd Strickland (STRICKLAND, 2006, pp. 187-188) e Patricio de Azcárate (LEIBNIZ, 1877, pp. 249-251). Na primeira nota de sua tradução, Strickland esclarece que se trata de um texto que compõe carta enviada a Francois Pinsson, no final de junho de 1701, e posteriormente publicada na edição de setembro/outubro de 1701 do *Journal de Trévoux*.

2 François Lamy (1636-1711) foi um monge beneditino francês que discutiu e criticou o “novo sistema” leibniziano através obra *De la Connoissance de soi-même* (1699, segunda edição). Tendo recebido a atenção de P. Bayle em seu *Dictionnaire historique et critique* (1702), a crítica de Lamy foi formalmente respondida por Leibniz através de carta enviada ao *Journal des Savants* em 1704, cujo título é *Réponse de Mr. Leibnitz aux objections que l’Auteur du Livre de la Connaissance de soi-même a faites contre le système de l’Harmonie Préétablie* (WOOLHOUSE; FRANCK, 1994).

3 Leibniz (2005) esclarece, no opúsculo *Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias* (1684), que se pode conhecer a possibilidade de uma coisa ou *a priori* ou *a posteriori*. No primeiro caso, resolve-se uma noção em seus requisitos, ou seja, em outras noções cuja possibilidade é conhecida, e sabe-se que não há incompatibilidade entre elas. No segundo, experimenta-se que a coisa em questão existe em ato, pois o que existe ou existiu em ato é possível.

4 Essa proposição em favor da possibilidade do Ente perfeitíssimo é apresentada por Leibniz (1984) também nos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, livro quarto, cap. x, § 7º.

5 Pode-se dizer que, durante a Escolástica, os grandes proponentes do argumento *a priori* foram Santo Anselmo, seu primeiro formulador, São Boaventura e o Beato Duns Scotus. Sem sombra de dúvida, o *Proslogion* anselmiano (ANSELMO, 2016) é o documento filosófico mais célebre acerca do assunto, cuja inspiração agostiniana (FABRO, 2014) também pode ser notada na Filosofia Moderna, em especial nas *Meditações Metafísicas* de René Descartes (2004). Nessa obra, o filósofo francês expõe detalhadamente seu argumento *a priori*, bem como apresenta respostas a uma série de objeções coletadas de grandes filósofos e teólogos de sua época.

6 Segundo Edward Feser (2009), Santo Tomás de Aquino rejeita a prova anselmiana porque nós, as criaturas humanas, não podemos conhecer a essência de Deus. Na opinião do Aquinate, a existência de Deus é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é o seu próprio ser, pois no ente por si (*ens a se*) não há distinção entre essência e existência. Todavia, isso não é evidente para nós, pois não conhecemos a essência de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSELMO, S. (2016). *Proslógio*. Porto Alegre: Concreta.
- DESCARTES, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- FABRO, C. (2014). *L'uomo e il rischio di Dio*. Roma: EDIVI.
- FESER, E. (2009). *Aquinas: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld.
- LEIBNIZ, G. W. (1880). *Die philosophischen Schriften*, Ed. C. I. Gerhardt, vol. IV. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- \_\_\_\_\_. (2005). “Meditações sobre o conhecimento, a verdade e as ideias”, In: *Dois pontos* (UFSCAR, UFPR), Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 1, pp. 13-25.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. (1877). *Obras de Leibnitz puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate, tomo I*. Madrid: Casa Editorial de Medina.
- \_\_\_\_\_. (1900). *Œuvres philosophiques de Leibnitz, tome premier*. Paris: Félix Alcan.
- STRICKLAND, L. (Ed.). (2006). *The shorter Leibniz texts: a collection of new translations*. Londres: Continuum.
- WOOLHOUSE, R.S.; FRANCK, R. (1994). Leibniz, Lamy, and ‘the way of pre-established harmony’. *Studia Leibnitiana*, S.l., Bd. 26, H. 1, pp. 76-90.



## LANÇAMENTOS

*Contínuo e Contingência I:*

*Estrutura e Alçada da Lei de Continuidade na Lógica de Leibniz*

Autora: Viviane de Castilho Moreira (UFPR)

Editora: Kotter

Ano de lançamento: 2019/2020

As noções de contingência e de continuidade, duas dificuldades centrais em Leibniz, serão exploradas neste trabalho a partir de uma relação que a autora identifica entre elas, ligada à noção de infinito. A questão é abordada por meio da análise da lei de continuidade, abordagem que se inicia já com um primeiro capítulo dedicado a um confronto com Descartes e Hobbes, continua no segundo capítulo, no qual a lógica leibniziana é examinada e discutida ao cabo de treze hercúleos trabalhos, para finalizar, no terceiro e último capítulo, com a análise da lei de continuidade. O que se verá em escrutínio nessas páginas é a abordagem que Leibniz dá à noção de limite de uma série infinita. Vivianne Moreira tenta mostrar aí que a lei de continuidade opera e tem seu escopo no interior da lógica, de sorte que o lógico teria prevalência sobre o matemático e o influenciaria. Recorrendo à metáfora musical que Moreira se permitiu utilizar um pouco mais livremente em sua conclusão, pode-se dizer que a partitura que ela apresenta é profundamente instigante, mas mais do que isso, a interpretação proposta dessa partitura é honesta e engenhosa.

Fernando Rey Puente

*La nevadura de lo real: imaginación y razón en Spinoza*

Autora: Marilena de Souza Chaui (USP)

Tradução: Mariana de Gainza (UBA)

Editora: Fondo de Cultura Económica (AR/MX)

Año de lanzamiento: 2021

La obra de Baruch Spinoza es una de las más controversiales de la historia de la filosofía. Fue acusada de atea y fatalista pero también de mística. Se le ha endilgado un exceso de racionalismo y, al mismo tiempo, haber dado lugar a las filosofías materialistas posteriores. Fue objeto de odio y de veneración. Ese es el propósito de *La nevadura de lo real*: a partir de la reconstrucción de los debates teológicos, filosóficos y científicos que tuvieron lugar en la época del filósofo procura comprender el desarrollo de su pensamiento más allá de los diferentes ismos con que se lo ha interpretado. La tesis de que solo existe una substancia en el universo que se manifiesta de infinitos modos, asimilando a Dios a la naturaleza y concibiendo al hombre como una de las partes de esa naturaleza única, constituye su idea más escandalosa y, según Chaui, la base de la subversión spinoziana. La negación de un Dios trascendente, concluye la autora, tiene como corolario la desautorización de quienes se erigen como sus intérpretes privilegiados en la tierra y de quienes pretenden fundamentar el poder político en el derecho divino. La democracia aparece entonces como el más natural de los regímenes políticos. Quizá sea esta una de las aristas más actuales del pensamiento de Spinoza.

*Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*

Autor: Daniel Santos da Silva

Editora: UNICAMP

Ano: 2020

Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa é uma contribuição fundamental para os estudos espinosanos. Se a noção de conflito é bastante explorada na literatura, a abordagem de Daniel Santos da Silva é nova. Já a noção de resistência tem aqui um desenvolvimento que não se encontra na literatura internacional. Com pleno domínio das tradições francesa, italiana e latino-americana de estudos da filosofia de Espinosa, o autor apresenta um tratamento rigoroso da complexa noção espinosana de lei e das relações entre afetividade, resistência e movimentos das multidões. O tema da resistência política, sua vinculação com a liberdade e a noção política de conflito são de grande interesse não apenas para especialistas em Espinosa, mas também para a reflexão política contemporânea, em que questões tipicamente espinosanas podem levar a repensar os desafios atuais para a democracia.

Data: 14/06/2021

Rafael Teruel Coelho

Título da pesquisa: Descartes através de Elisabeth: uma investigação acerca do sistema cartesiano à luz das cartas sobre a união substancial

Orientador(a): Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda

Curso: Mestrado

Resumo: O cerne deste trabalho repousa sobre a análise de alguns elementos constitutivos da metafísica cartesiana à luz do problema da união substancial. Isso se faz porque acreditamos que, em sua correspondência com Descartes, Elisabeth formula a referida problemática partindo das próprias bases teóricas do pensamento do filósofo. Tendo isso em vista, buscamos compreender, no interior do sistema cartesiano, quais foram os elementos teóricos utilizados pela princesa para apresentar sua questão ao autor das *Meditações Metafísicas*. No desenrolar de sua discussão com Descartes, a eleitora palatina, conhecedora das principais exigências da física mecanicista, afirma a necessidade de que a alma deveria possuir uma característica extensa que, embora não lhe fosse essencial, pudesse fazer com que ela movesse o corpo. Isso se dá porque, na perspectiva mecanicista, para que haja movimento, faz-se necessário que duas substâncias extensas se choquem. Ora, a alma, sendo essencialmente uma substância imaterial, jamais poderia chocar-se contra quaisquer substratos corpóreos, como a glândula pineal, por exemplo. Diante dessa problemática, à luz do trabalho de Lisa Shapiro (1999; 2007), cremos que Elisabeth da Boêmia tenha construído uma “teoria materialista não redutiva da mente”, embora ela o faça valendo-se dos próprios textos de Descartes e de seus principais objetores, como Thomas Hobbes, Antoine Arnauld e Pierre Gassendi.

Data: 02/02/2021

Leandro Holanda de Araujo

Título da pesquisa: A Filosofia como dissolução do Ceticismo: uma análise do debate que movimentou a virada do século XVIII

Orientador(a): Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda

Curso: Mestrado

Resumo: Inconformado com essa afirmação de Bayle, mas observando aquilo que acreditava serem falhas cometidas pela escolástica, Leibniz buscou dar uma resposta que satisfizesse os problemas bayleanos, mas que não caísse nos erros escolásticos. Segundo ele, esses últimos se davam em razão de um pensamento demasiadamente teológico e de uma filosofia à mercê da teologia. Leibniz propôs, então, desenvolver um inovador estudo acerca dos mistérios da justiça de Deus, a Teodiceia, que poderia encontrar a fórmula para dissolver o ceticismo, o qual manduca e ceva das controvérsias cristãs. Assim sendo, o objetivo desta dissertação é analisar algumas questões que decorrem dele para finalmente mostrar como a filosofia pode ser um caminho para resolver algumas supostas inverossimilhanças nos dogmas da fé.

# CONTENTS

## ARTICLES

- FROM SUPERSTITION TO AUTHORITARIANISM ACCORDING  
TO THE LOGIC OF THE PASSIONS (THE EXAMPLE OF  
ALEXANDER IN THE PREFACE TO *THEOLOGICO-POLITICAL TREATISE*)  
Homero Santiago 15
- ASPECTS OF VOLUNTARY ACTION IN HOBBS  
Celi Hirata 39
- THE AFFECTIVE STRUCTURE OF KINDS OF GOVERNMENT IN HOBBS  
Fernando Dias Andrade 61
- HOBBS AND THE PASSIONS OF REBELLION  
Fran de Oliveira Alavina 95
- ARE THE SPINOZISTS HAPPY?  
*HAPPINESS IN SPINOZA – IN THEORY AND PRACTICE*  
Marcos Ferreira de Paula 109
- SIMILARITY, AFFECTIVE IMITATION AND COMMON LIFE  
Paula Bettani Mendes de Jesus 133
- THE VIOLENCE EXERTED ON THE *INGENIUM*  
OF THE INDIGENOUS PEOPLE: A READING FROM SPINOZA  
Flávia Roberta Busarello  
Luciano Espinosa Rubio 153

- 177     DESCARTES AND A POSSIBLE POLITICS:  
          THE ANALYSIS OF THE MAN OF EXPERIENCE  
          Beatriz Laporta
- 199     TREATISES AND FRAGMENTS: THEOLOGY AND POLITICS IN  
          THE WORKS OF BARUCH SPINOZA AND WALTER BENJAMIN  
          Benito Eduardo Araujo Maeso  
          Marcos Antônio de França
- 221     INDIVIDUALISM AND THE PRODUCTION OF A COMMON:  
          NEOLIBERAL IMPLICATIONS IN THE SOCIAL  
          SECURITY AND POSSIBLE MOBILIZATION STRATEGIES  
          Dorival Fagundes Cotrim Júnior
- 263     PRINCIPLES, HABITS AND THE FOUNDATION OF KNOWLEDGE  
          Rogério Fernandes Martins
- TRANSLATION
- 291     “ON CARTESIAN DEMONSTRATION OF GOD’S EXISTENCE BY R. P. LAMI”  
          (*MÉMOIRES DE TRÉVOUX*, 1701)  
          G. W. Leibniz
- 301     NEWS

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651