Spinoza e as Américas

Volume 1

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR
JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR
HILDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES
LETÍCIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS (DIRETORA)

EDITORA DA UECE - EdUECE
ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA
RUY DE CARVALHO (COORDENADOR)

Coleção Argentum nostruM

EDITORES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CONSELHO EDITORIAL
ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EDUARDO JORGE O. TRIANDOPOLIS
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA
XESÚS BLANCO-ECHAURI

EdUECE

COORDENAÇÃO EDITORIAL
ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL
ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE
ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)
HOMERO SANTIAGO (USP)
IEDA MARIA ALVES (USP)
MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)
MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)
MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)
ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)

Coleção Argentum nostruM

Baptiste Noel Auguste Grasset
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Ericka Marie Itokazu
Franscisco de Guimaraens
Mauricio Rocha
(Organizadores)

Spinoza e as Américas

Volume 1

Rio de Janeiro/Fortaleza - 2014

Coleção Argentum nostruM

© EDUECE/CMAF
ISBN: 978-85-7826-
1ª Edição: Outubro de 2014

PUBLICAÇÃO/PUBLISHED BY
Editora da UECE em co-edição com o
Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR
Mauricio Rocha e equipe (RJ)

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

IMPRESSÃO/PRINTING
Pádua Gráfica

TIRAGEM/CIRCULATION
400 exemplares/copies

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará - UECE
Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária Responsável - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

S758 Spinoza e as Américas: volume 1 [recurso eletrônico]/Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraens; Mauricio Rocha (organizadores). – Fortaleza: EdUECE, 2014.

1 CD-ROM: 4 ¾ pol. (Coleção Argentum Nostrum).

ISBN: 978-85-7826-

Disponível em formato PDF.

Inclui Bibliografia.

1. Spinoza. 2. Filosofia moderna. 3. Filosofia política. 4. Ética. 5. Metafísica. 6. Filosofia - história. 7. Epistemologia. I. Título. II. Grasset, Baptiste Noel Auguste. III. Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha. IV. Itokazu, Ericka Marie. V. Guimaraens, Francisco. VI. Rocha, Mauricio.

CDD: 190

CMAF
Av. Luciano Carneiro, n. 345
Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE
Tel./Fax.: (85) 3101 2033
cmaf@uece.br

EDUECE
Av. Paranjana, n. 1700
Campus do Itaperi
CEP: 60740-000 - Fortaleza - CE
Tel.: (85) 3101 9893 - Fax.: (85) 3101 9603
eduece@uece.br

Sumário

Nota Preliminar
Os Organizadores, p. 9.

Percurso I

Spinoza y el "momento maquiaveliano latino-americano"
Sebastián Torres (UNC, Argentina), p. 15.

Disyunciones interpretativas y dilemas políticos
Mariana de Gainza (UBA CONICET/IIGG, Argentina), p. 31.

Pensar politicamente a Spinoza, para América Latina
Cecília Abdo Ferez (CONICET/IIGG-UBA, Argentina), p. 43.

O medo do crime no Brasil: da submissão à revolta
Cristina Rauter (UFF, Brasil), p. 57.

Percurso II

Pré-história da multidão
Homero Santiago (USP, Brasil), p. 69.

Considerações sobre a leitura de Antonio Negri acerca do conceito de multidão
Valeska S. Rodrigues Silva (PUC-Rio, Brasil), p. 81.

As imagens da liberdade
Alexandre Pinto Mendes (UFRRJ, Brasil), p. 87.

***Sobre o conceito de liberdade no* Tratado Teológico-político e a emenda do "general intellect"**
André Menezes Rocha (USP, Brasil), p. 99.

Sumário

Percurso III

Spinoza e Hobbes: Estado e direito natural
José Soares das Chagas (UFT, Brasil), p. 113.

Deus, Estado, Capital: vicissitudes de um *imperium*
Daniel Camparo Ávila (USP. Brasil), p. 123.

Contrapontos da multidão: Direito natural, Primavera árabe & Outono Tupiniquim
Paulo de Tarso de Castro Peixoto (IFCS/LAPS-ENSP-FIOCRUZ/FUNEMAC, Brasil), p. 133.

A cifra dos levantes
Leon Farhi Neto (UFT, Brasil), p. 145.

Rememoração: uma perspectiva prático-social da memória
Cátia Cristina Benevenuto de Almeida (USP, Brasil), p. 159.

Percurso IV

O caráter seletivo do eterno retorno e da construção da noção comum em Deleuze
Angelica de Britto Pereira Pizarro (PUC-Rio, Brasil), p. 171.

A clínica com Spinoza: as noções comuns e a criação de um corpo sensível
Joana Carmelier (PUC-Rio, Brasil), p. 181.

Sobre a exterioridade na clínica: composições entre Winnicott e Spinoza
Mariana Marques (PUC-Rio, Brasil), p. 191.

Percurso V

O conceito de justiça em Spinoza
André Santos Campos (Univ. Nova de Lisboa, Portugal), p. 205.

Apropriações do Direito Penal: sobre diferentes visões de segurança
Rodrigo de Souza Costa (UFF, Brasil), p. 217.

Há uma base filosófica para discutir a apropriação de bens a partir de Spinoza?
João Maurício Martins de Abreu (PUC-Rio, Brasil), p. 231.

Sumário

Espinosa e o direito crítico: aproximações
Luiz Carlos Montans Braga (PUC-SP, Brasil), p. 243.

A estrutura burocrática weberiana do Estado segundo a Teoria dos Afetos de Spinoza
Darlaine Pereira Bomfim das Mercês, Paulo Francisco de Souza (UEBA, Brasil), p. 255.

Percurso VI

As metamorfoses da alegria
Maria Luisa Ribeiro Ferreira (Univ. de Lisboa, Portugal), p. 265.

Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza
Luis César Oliva (USP, Brasil), p. 277.

***Amor dei*, o corpo**
Francesco Toto (Univ. degli studi Roma Tre/ENS-Lyon, Itália/França), p. 287.

***Amor Dei intellectualis* e *amor fati*: consonâncias**
Catharina Epprecht (UERJ, Brasil), p. 301.

O tempo e o corpo para compreender a finitude
Ravena Olinda (UFC, Brasil), p. 311.

Percurso VII

Sobre a imaginação e o problema da profecia: uma análise das relações entre Spinoza, Maimônides e os colegiantes
Nastassja Pugliese (Univ. of Georgia, E.U.A.), p. 321.

A natureza da liberdade criativa em Spinoza e Schelling
Mário Sérgio da Conceição Oliveira Junior (UFPA, Brasil), p. 333.

O soneto "Spinoza" de Machado de Assis
Fernando Bonadia de Oliveira (USP, Brasil), p. 341.

Un Spinoza en Borges
Hernán Rosso y Cecilia Paccazochi (UNC, Argentina), p . 351.

Nota Preliminar

Há quem afirme que o sucesso de um colóquio poderia ser avaliado pelos seus feitos, dentre os quais, a publicação das Atas configurar-se-ia como uma expressão conclusiva de seus resultados, contudo, talvez ampliando o pequeno alcance desta brevíssima definição, possamos defender que tal sucesso estaria mais naquilo que se realiza para além dele, não como um evento datado que se finda, mas sim como uma certa experiência que se irradia de maneira contínua, capaz de durar no tempo, permanecer e dinamizar, construir, transformar e redimensionar o horizonte reflexivo a partir do qual fora iniciada a sua primeira jornada. Eis a experiência que aqui, com a publicação das Atas do **X Colóquio Internacional Spinoza**, compartilhamos com o leitor.

O Colóquio Internacional Spinoza, em sua primeira edição sediado em Córdoba, recriou, por assim dizer, a compreensão do que poderia ser apenas um encontro acadêmico. Organizado pelo grupo cordobês de estudos de Spinoza da Universidade Nacional de Córdoba, os encontros anuais proporcionaram o desenvolvimento de intensa interlocução formativa de pesquisadores com a peculiaridade de associar dois termos tão caros na filosofia: a amizade e o saber. Um encontro de estudiosos amigos foi ganhando dimensões numa rede que, pouco a pouco, ano após ano, irradiou para tantos outros lugares e universidades: Argentina, Chile, México, Uruguai, Costa Rica e as mais diversas regiões do Brasil, como São Paulo, Rio de Janeiro, Ceará, Bahia, Paraíba, Tocantins… contando também, nas suas edições mais recentes, com participantes de Portugal, França e Itália. Este livro, portanto, comemora uma década da criação desta

belíssima tradição iniciada pelas mãos e mentes cordobesas, sobretudo, por Diego Tatián e Sebastián Torres, e que, pela primeira vez, no ano de 2013, foi realizado no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Dada a sua natureza originária latino-americana, que o leitor não se espante com a presença da língua espanhola em plena convivência com o nosso português, e se permita enveredar por um encontro que se propôs ultrapassar fronteiras de linguagem e nacionalidade, por isso também o título: Spinoza e as Américas.

O leitor aqui encontrará textos de diversos temas em diálogo, ou apenas inspirado nesta filosofia cuja potência revolucionária ainda estamos por desvendar. A diversidade de abordagens, contudo, não se dispersa tais ensaios no livro, pois, como se poderá verificar, tais como frutos de uma década de interlocução filosófica, os textos como que se entretecem desde seu interior argumentativo, enraizando-se ora numa mesma questão filosófica que os anima, ora pela ramificação de um mesmo objeto ao qual se dedicam pensar, ora pela reflexão crítica que os direciona num mesmo horizonte solar. Por tal motivo, seguindo também a tradição das Atas anteriores, propusemos ao leitor perseguir "percursos" de leitura tais como ramificações de uma só e mesma filosofia, em vez de ordenações meramente temática, alfabética ou que simplesmente reproduzisse a organização das mesas de debate ocorridas no colóquio.

Tais percursos são sugestões apenas, uma proposta dentre tantas possibilidades de desfrutar deste grande encontro para o qual convidamos o leitor e, quem sabe, repensar outras tantas tecidos de leitura, que aqui propusemos visando reabrir a experiência do colóquio a partir do diálogo intertextual com diversos especialistas e estudiosos da filosofia de Spinoza das mais diversas gerações e países, tais como Marilena Chaui, Diego Tatián, Sebastián Torres, Laurent Bove, Diogo Pires Aurélio, Maria Luisa Ribeiro Ferreira, Pascal Séverac, Lorenzo Vinciguerra, Stefano Visentin, Homero

Nota Preliminar

Santiago, André Rocha Menezes, Ericka Marie Itokazu, Ezequiel Ípar, Mariana de Gainza, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Maurício Rocha... e tantos outros que participaram deste que acabou se consagrando como um dos maiores colóquios sobre o filósofo na história do spinozismo.

Os Organizadores

PERCURSO I

SPINOZA Y EL "MOMENTO MAQUIAVELIANO LATINO-AMERICANO"

Sebastián Torres (UNC, Argentina)

A Marilena Chaui y Mauricio Rocha
Gratia

Celebrar el *X Coloquio Spinoza* en Río de Janeiro es más que un gesto de hospitalidad de nuestros amigos, que asisten a Córdoba desde el inicio de esta aventura. Esta convocatoria, bajo el oportuno título *Spinoza Américas*, es también la posibilidad de pensar estos diez años de encuentros ininterrumpidos junto a los diez años de nuestras nuevas experiencias democráticas, que han acompañado nuestras reflexiones y en las que, de diferentes maneras, el nombre de Spinoza ha sido el lente cóncavo y convexo (recuerdo aquí a Horacio Gonzales) en este carril de ida y vuelta que hemos tenido entre Spinoza y nuestro momento latinoamericano. Voy a tomar la posta, entonces, para pesar este momento, con todas las dificultades del caso, a partir de algunas intuiciones que, por una cuestión de tiempo me tomaré el permiso de dejar entre-líneas su contraparte exegética. Invertir lo que ha sido nuestra manera de tratar con Spinoza, esta vez dejado abierto a la interpretación en el *trabajo de la obra* el palimpsesto maquiaveliano-spinozista debajo de estas líneas, es también mi pequeño agradecimiento a quienes, desde estas latitudes, nos han ayudado a pensar en estas y otras tantas cuestiones de manera paciente y urgente.

EL MOMENTO MAQUIAVELIANO: MÁS ALLÁ DEL OCÉANO Y EL CONTINENTE

La expresión *The machiavellian moment* (título de la obra de J.G.A. Pocock publicada en 1975) está implicada en el origen del llamado "retorno de lo político". El *momento*

maquiaveliano ha designado una manera de comprender ese retorno en la filosofía, pero también, según las geografías que en algún momento parecieron alcanzar al globo , como nomenclatura de la revitalización de activismos y movimientos políticos de distinto orden. En términos generales, nombró la recuperación de un interés activo por la cosa pública, por lo común y volvió a colocar e el centro de la cuestión política a la acción. Conceptualmente, las ideas de contingencia y conflicto, serán la base para abordar antiguas y nuevas categorías de la política, para trazar una lectura crítica de nuestra modernidad y abrir paso a un campo post-metafísico de pensamiento y acción. La prioridad de un concepto por sobre otro definirá dos formas de abordaje, si se quiere, dos tradiciones: el denominado republicanismo, *momento maquiaveliano oceánico*, y la denominada democracia radical, *momento maquiaveliano francés* (según la distinción propuesta por Audier, que adopta el principio de *La democracia contra el Estado*, de Abensour[1]). Conscientes de que estas nominaciones resultan operaciones de lectura (por caso, la filosofía de Negri quedaría inscripta en el "momento francés", silenciando la misma tradición italiana que comienza con el mismo Maquiavelo y pasa por Gramsci[2]) y sin renegar de sus sentidos, nos proponemos pesar lo que hemos denominado el *momento maquiaveliano latinoamericano*, indicando, desde el inicio, que su diferencia más notable con los dos momentos asume una

[1] Audier, S. - *Machiavel, conflit et liberté*, Librairie philosophique Jean Vrin et Éditions de l'EHESS, Vrin, 2005. La lectura de Abensour realienta la recepción de Pocock en Francia, donde se produce una evidente tensión entre el republicanismo y la democracia (que puede verse en el debate Sfez, G. y Senellart, M. (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

[2] Operaciones de lectura que son de alguna manera aceptadas como parte de una marcación de campo intelectuales, como puede verse en la por outra parte denominada *Italian Theory*: por caso, la colección *Radical Thought in Italy*, editada por Hardt y Virno en 1996, o el texto de Negri, *La Differenza Italiana* Nottetempo, 2005.

doble marca: por un lado, parte del intento por pesar una novedosa experiencia política y, por ello, es un *momento político* antes que un acontecimiento intelectual y, por otro lado, contiene al Estado como un actor político fundamental,. A diferencia del "momento maquiaveliano atlántico" (con la línea Maquiavelo-Harrington-Jefferson) y el "momento maquiaveliano francés" (con la línea Maquiavelo-Spinoza-Marx), aquí no trataremos de encontrar tradiciones subterráneas de lectura y recepción (acaso porque no sean los rastros del florentino y el holandés parte de nuestra historia intelectual sino de nuestro presente). Tomaremos la idea de estos tres "momentos" como caracterizaciones de campos de fuerza polémicos, que creemos demandan una comunicación y un desacuerdo que, lejos de territorializar el pensamiento, responden al interés común de pensar nuestro propio tiempo, sin excluir de esa imperativo un cuestionamiento sobre los supuestos espaciales de las temporalidades, todavía coloniales, que dominan eso que denominamos historia, modernidad, política, emancipación.

Los dos momentos maquiavelianos, el anglosajón y el francés, nutrieron nuestros debates políticos e intelectuales de las décadas del 90 y el 2000 a partir de una preocupación cuyo centro se encontraba en el problema de la *libertad*. Una libertad que y aquí sigo un interesante análisis de Eduardo Rinesi[3] se piensa, no sin motivos históricos concretos, contra un Estado terrorista y su inmediata instalación como Estado neoliberal. El problema de la libertad era el problema de imaginar una comunidad "política" contra un Estado reducido a la protección burocrático-policial de los poderes económicos dominantes (nacionales e internacionales). El Estado, pero también todo el andamiaje político moderno a él ligado -los

[3] Rinesi Eduardo – "De la democracia a la democratización, notas para una agenda de la discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual, a tres décadas de 1983", *Debates y combates*, n°5, julio-agosto 2013.

partidos políticos, la representación, los derechos, la división de poderes, la soberanía-, si no era ideológicamente funcional a los poderes de facto, eran por lo menos inoperante frente a una nueva realidad política y, de una u otra manera, freno para imaginar una nueva política. El 2001 en Argentina fue la expresión de esta denominada "crisis de la política". La libertad era una libertad frente a o contra el Estado. La libertad como valor republicano de una ciudadanía activa, cuya expresión era un espacio público no estatal (sociedad civil), o la libertad como autonomía frente al Estado en la constitución de nuevas subjetividades políticas autodeterminadas (modo en que se pensaron los "movimientos sociales"), muestran de diferentes maneras cómo estos dos momentos maquiavelianos se construyeron sobre una idea de política que, de manera explícita o a partir de figuras de una alta densidad ontológica como la idea de *acontecimiento*, encontraron en la libertad el signo de una política que debía responder a la pregunta por la democracia. Pregunta que ordena las olvidadas discusiones de nuestros años 80 y recibirá las nuevas "filosofías de la democracia radical".

Una de las diversas maneras de ingresar a lo que denominamos *el momento maquiaveliano latinoamericano* y sigo nuevamente a Rinesi es pensar este retorno de la política a partir del "tiempo de los derechos", pues es la cuestión de los derechos y no ya centralmente la de la libertad la que se ha instalado en este momento de la política (una figura paradigmática para pensar esto es la polémica por la nueva ley de medios argentina, colocada en términos de libertad de expresión v.s derecho a la comunicación). Después de dos siglos de una intensa crítica a la idea de derechos del hombre y de una apropiación liberal del discurso de los derechos como derechos individualísimos frente a cualquier instancia colectiva o institucional, la cuestión de los derechos articula el lenguaje emancipatorio del momento latinoamericano: lugar de encuentro, siempre conflictivo, entre los movimientos sociales y el Estado. Porque los movimientos sociales plantean sus

demandas en términos de derechos y los Estados responden, recrean y proponen el cumplimiento de viejos y nuevos derechos con el lenguaje de la *restitución*, reinscribiéndose en una historicidad colectiva.

Cómo pensar un momento maquiaveliano en clave de derechos es la paradoja que constituye este singular momento latinoamericano, diferente al momento anglosajón (que volverá a oponer derechos/individuales/pasivos a deberes/cívicos/activos) o francés (que identificara los derechos al Estado soberanista y la biopolítica), absolutamente renuentes a esta idea. Creo que conceptualmente es Spinoza quien puede orientarnos en esta lectura y es el maquiavelismo spinoziano aquel que puede ofrecer una idea de mayor densidad de un momento que supere la caracterización general del "retorno de lo político" mas allá de los antagonismos conceptuales que, se entiende, son la constitución misma de lo real. Un realismo político que encuentra su más propio nudo práctico en la profundización de la democracia. Pasaremos entonces a tomar algunos conceptos que nos permitan ajustar un poco este análisis.

El momento maquiaveliano latinoamericano

I. Estado

Estado de Derecho fue el sintagma que impuso un sentido definido a la institución política posterior a las dictaduras y el terrorismo de Estado. No el "Estado de los derechos", sino *del* derecho, convirtiendo a la mediación jurídica, en su cientificidad, neutralidad, poder legalizante y legitimante, en la única clave para interpretar, definir y resolver sobre los conflictos sociales y sus efectos. En esta defensa del Estado contra su uso autoritario y violento, no solo se invisibilizaba la dimensión del "poder" del Poder Judicial y sus vínculos con los poderes de facto, sino que también se trama la retirada cada vez más acentuada del Estado del espacio mismo de la conflictividad, habilitado el reingreso del discurso economicista en el que las leyes y la

pragmática del mercado se harían cargo de ajustar permanentemente aquello que el Estado no había podido logar (o podría, a costa de repolitizarse): la desigualdad y la violencia que ella produce.

La denominada "recuperación del Estado" en Latinoamérica no es solo la inversión de la reducción del Estado neo-liberal (reducción a poder de policía y por tanto permanencia de los mecanismos represivos), sino un proceso que asume la cuestión de la disolución del sujeto sustantivo de la política en la trama conflictualista. La lucha se da también en el interior del Estado, sabiendo, por otra parte, que el Estado ya no es el sujeto de la historia, que no es el único productor de subjetividad política, que su soberanía se disputa en el terreno abierto de los poderes económicos e ideológicos y que su legitimidad no es un presupuesto exento de la necesaria exposición discursiva en la medida en que el espacio de la política ya no está dado, sino que debe construirse y reconstruirse polémicamente.

Como el príncipe y la república maquiaveliana, y el Estado spinozista, el espacio de poder institucionalizado ocupa una parte, nunca el todo, pero la dinámica de las fuerzas obliga (ni moral, ni normativamente, sino políticamente) a representar a todos, es decir, al conjunto de la "sociedad", que es siempre una división determinada (que es siempre una serie de divisiones más vasta y compleja, que va más allá de la pluralidad de intereses). El "todos" del Estado es una posición activa frente a la división, que encarna, y por ello que debe politizar para instituirse como parte, sacarla de la lógica de los conflictos de interesases particulares, que es el terreno de la mediación del mercado neoliberal, para ponerla en la escena de lo común, sabiendo siempre que en la escena de lo común ya no es su natural representante. Ni trascendencia metafísica ni trascendencia jurídica, sino inmanencia de las relaciones de poder donde se configuran las subjetividades políticas, también las estatales, y donde el Estado disputa históricamente la propia

como espacio estratégico de institucionalización de lo común. Apuesta a la su duración, ya no en la eternidad del apriorismo jurídico, sino en el determinación de la temporalidad de la lucha. Duración no es ya conservación vital-nacionalista, sino producción permanente de poder, potenciación de las partes que lo potencian como lugar de enunciación de lo común frente a los poderes no políticos que disputan su hegemonía en el conjunto de las relaciones sociales: económicas, ideológicas, identitarias, etc. Y, por lo tanto, también espacio de conflicto con las partes que lo potencian en torno a la enunciación de lo común, que es el proceso de universalización extensiva en su institucionalización; tal es la potencia a la que aspira, lucha de "legítimidades" frente a los poderes no políticos que universalizan a partir de mecanismos de consentimiento radicados en el control y la dominación.

II. Demos

"Revolución ciudadana" en Ecuador, "proyecto nacional y popular" en Argentina, "Estado plurinacionalidad" en Bolivia, entre otras denominaciones, nos exponen a la coexistencia del lenguaje de la ciudadanía, del pueblo y de la nación, de la revolución y la democracia, en una comunicación que excede los límites conceptuales y los supuestos históricos que portan cada una de estas maneras de designar a los sujetos de la política y su forma de acción. Ciudadanías revolucionarias, democracias populares, estados plurinacionales, contracciones "teóricamente tensas" que muestran justamente que las subjetividades políticas que ponen en juego la construcción de lo común no se asientan sobre un sujeto pre-constituido, sino que asumen la complejidad histórica de los procesos políticos, llevando en su propia constitución la tensión entre los poderes sociales y los momentos y las formas de su enunciación: institucionalización de contradicciones performativas que hablan el lenguaje de la memoria y el futuro.

Lo que queda abierto, de manera siempre polémica, es quiénes y cómo se componen en sujetos políticos, y también

quiénes y cómo ingresan a una relación con el Estado y, por extensión el resultante de un Estado que se constituye en representación conflictiva con las potencias que enuncia como ese "todos" que debe representar, para construir su poder frente a las potencias no políticas. Ni anteriores, ni originarias, ni paralelas, ni contrarias al Estado, pero tampoco producidas, identificadas, fundidas o dependientes (en el sentido de derivadas de); las subjetividades políticas se van construyendo *en relación con* los nuevos Estados, no con la abstracción del Estado de derecho (no como proceso civilizatorio), sino con las políticas de Estado, es decir con el Estado que acciona y en su acción se define: define sus fines, sus funciones, sus responsabilidades, sus mecanismos y así su poder, en relación con los movimientos sociales y políticos, pero también, necesariamente, en relación con los demás poderes.

En la política maquiaveliana y spinozista, los conceptos de ciudadanía, pueblo y multitud coexistes. No definen sujetos originarios, expresan diversas relaciones políticas que forman parte de una misma trama conflictiva, y cada uno porta una potencia según sea la relación que pretende definir, la determinación que busca imponer como espacio común polémico, a través de un nombre genérico que nunca deja de ser una parte, y por eso requiere reconocer la politicidad de su enunciación y la relación abierta que expresa.

Esta dinámica política no solo vale para la relación con el Estado, sino para la misma lógica polémica de las relaciones entre las diferentes configuraciones de los movimientos y las organizaciones política, pues el enunciado ciudadanía también juega contra la identificación fáctica de la subjetividad pueblo y viceversa, como puede suceder con el uso de la categoría de multitud o de categorías que expresen momentos "identitarios", como indígena, transexual, etc. Lógica que juega en una interesante dinámica del reconocimiento en la medida en que el reconocimiento se juega menos en la identificación identitaria que en la desidentificación excluyente del derecho estatal y la

cultura social, a partir de la dimensión universalizante de los derechos. Tal es el caso, por ejemplo, de la "ley de matrimonio igualitario" en Argentina donde no se trata de un derecho particular para las identidades sexo-genéricas autopercibidas sino como la desidentificación de la ley de matrimonio con el modelo identitario heterosexual, eliminación de los marcos de inteligibilidad de un tipo *particular* de relación impuesta como universal. Así, la polémica entre la lógica equivalencial del populismo y el desagregacionismo o fragmentación de la multitud podría recorrer otra vía si estamos atentos a las maneras en que la exigencia de universalidad del Estado, ese *representar a todos*, encuentra maneras de pensar la institucionalización de las demandas que atiende políticamente al doble registro de lo común, de aquel que no está contado en la cuenta de la comunidad y logra ser contado por fuera de la lógica aritmética y geométrica: como parte diferente o como espacio diferenciado. Forma que, al mismo tiempo no es modélica, pues por otra parte, por ejemplo, la política de la "Asignación universal por hijo" no es propiamente universal en el sentido convencional, pues se otorga a madres (no familias) de bajos recursos, enunciando menos un mecanismo aritmético de asignación para un todos abstracto que una política de empoderamiento que dispone un ingreso real al espacio polémico de la vida social.

El silencio republicano sobre el *governo popolare* maquiaveliano y el permanente intento por llevar a la multitud spinoziana a la categoría de sujeto democrático irreductible a la institución política son dos maneras diversas de evitar la complejidad misma del gobierno y el Estado como términos de una relación que es constitutiva –no necesariamente originaria- de la enunciación de lo común colectivo, siempre conflictivo porque es la trama en donde se tensionan la relación de *reconocimiento* y la relación de *representación*, a partir de la cual se establece la dinámica política de los derechos y cuyo excedente democrático lo es tanto en relación al Estado como al sujeto mismo que lo enuncia.

III. HISTORIA

Para Newton Bignotto la relación entre republicanismo y Latinoamérica (aunque su referencia es exclusivamente a Brasil) poseería una complejidad propia por dos motivos: porque a diferencia de Europa y Estados Unidos no podemos recurrir a una tradición republicana (una tesis que cabría revisar, no sólo históricamente, sino hermenéuticamente, ya que la "tradición republicana" es también una gran operación intelectual), y porque por lo menos el republicanismo anglosajón no responde a lo que sería el problema central de nuestras democracias: la cuestión social (tema aparte es aquí el silencio sobre el republicanismo "francés" y nuestras herencias jacobinas sobre la cuestión social en el filón propiamente revolucionario: Haití). Para Bignotto, entonces, es posible y deseable volver a la línea de Baron y Pocock, del "humanismo cívico", para encontrar en el principio de la participación ciudadana la pregunta por el propio tiempo en la constitución de una *identidad* ligada a la reconstrucción de la singularidad histórica[4]. Aunque no avanza mucho más, nos da la entrada para retomar nuestra idea, que toca directamente la cuestión de la temporalidad. ¿Es la unidad identitaria (una tradición) la clave para comprender el propio tiempo histórico?

El «momento maquiaveliano latinoamericano» llama a repensar la relación entre tiempo y política a la luz de las ideas de contingencia y conflicto. Entiendo que nuestras experiencias permiten reflexionar sobre *el tiempo de la política* a partir de la idea de una *temporalidad plural* (tomo la expresión de Vittorio Morfino[5]), que define una forma de

[4] Bignotto, N. - "Problemas atuais da teoria republicana", en Cardoso, Sergio (org.), *Retorno ao republicanismo*, UFMG, Belo Horizonte, 2004. También ver Bignotto, N. (org.), *Pensar a república*, UFMG, Belo Horizonte, 2008.

[5] Morfino, V. - "Temporalidad plural y continencia: la interpretación spinociana de Maquiavelo", en *Youkali*, n°2, noviembre 2006.

comprender la acción y las instituciones políticas, y que introduce otros elementos para leer la idea de *momento*, en oposición al tiempo colonial que es, de una u otra manera, una filosofía de la historia: esa marcha de la historia a la que hay que subirse (siempre en los vagones de atrás). Es así que, no basta reclamar la contingencia, un tiempo *secular* que sigue siendo lineal (sobre el que se construye la historiografía republicana), donde el momento es parte de un *continum* determinado bajo la figura de la simultaneidad y la sucesión, y que hace posible, entre otras cosas, definir una identidad política y recrearla desde un pasado originario. Pero tampoco, hacer de la contingencia la singularidad de un "acontecimiento", en el sentido de una interrupción del tiempo, de una suspensión del tiempo que interrumpe radicalmente la continuidad y que, por un efecto necesario, en cuanto está completamente desvinculado de la duración, se aísla de la política reclamando para sí una libertad cuasi-trascendental y cuyo efecto obliga a adoptarlo como un antes y un después de valor universal.

Cómo en cada realidad hay una coexistencia de temporalidades que se superponen, solapan y entran en conflicto, y de qué manera las actuales políticas emancipatorias han tomado testimonio y operado en la asunción de esa temporalidad compleja es la cuestión del "momento" latinamericano. Aquí, la idea de *virtù contra fortuna*, que define una de las formas de comprender el momento maquiaveliano no es sólo el enfrentamiento entre la acción y la contingencia (ausencia de destinación o pura indeterminación), sino de la acción inscripta en una temporalidad compleja porque conflictiva, de múltiples determinaciones, que no pueden ser unificadas en una única razón práctica y un unívoco decurso histórico. Desde esta perspectiva, la tensión entre la estabilidad republicana lograda por un *ethos* cívico compartido y la obediencia a los procedimientos que garantizan las instituciones libres, y la irrupción democrática radical que dinamiza las fijaciones normativo-institucionales que encubren la dominación,

es antagonismo cuestionable: porque acción e institución son siempre y necesariamente poderes instituyentes, porque sólo es posible *durar* si se asume que la producción institucional de lo común es una permanente intervención sobre una situación singular y dinámica, cuyos efectos no pueden ser pre-determinados en la medida en que, si son propiamente efectivos, reestructuran una relación conflictiva, no suprimen el conflicto.

Siguiendo este análisis llamo «momento maquiaveliano latinoamericano» a un momento político donde la experiencia ha puesto en cuestión el pensamiento de las formas (formas del tiempo, formas de la subjetividad, formas de las instituciones), pero sin entender que este cuestionamiento presupone la sustitución de una forma-Estado por otra radicalmente diversa, como si tal fuese el signo del único "acontecimiento" relevante para occidente; acaso este momento latinoamericano no sea sino esa radical transformación que ha asumido la temporalidad del Estado, su inscripción en un tiempo plural y la pluralidad misma que lo constituye y abre un campo de luchas en su interior. Las sistemáticas críticas conservadoras que denuncian la inestabilidad institucional, el carácter ideológico de los gobiernos, el populismo, y el dominio a partir de la producción de conflictos, así como las críticas que demandan una transformación radical del Estado, al punto de su negación, presuponen, en todos los casos, dualismos irreductibles entre acción e institución, vida y forma, transformación y duración, conflicto y estabilidad, estructuras del pensamiento que han sido planteadas como el único horizonte posible de nuestra experiencia contemporánea. Si podemos asumir una dialéctica conflictiva y abierta, es solo a condición de que esta dialéctica no represente una lógica histórica, sino siempre una "ocasión": que hace posible la lucha contra los poderes dominantes sin negar la posibilidad de múltiples encuentros, cuya conflictividad productiva potencia el derecho común.

IV. DERECHOS

El *momento latinoamericano* como "momento de los derechos" se inscribe en una comprensión emancipadora de la democracia en clave del realismo político. Y su paradójica composición, por lo menos desde la perspectiva liberal-republicana, puede ser pensada con la ayuda del encuentro entre Spinoza y Maquiavelo, donde el concepto moderno de derecho deviene expresión de una relación de fuerzas que determina activamente el espacio político y la propia constitución de los poderes que allí se configuran. Ni universal antropológico ni universal normativo, *los* derechos, su natural pluralidad no armónica, propia de la pluralidad no armónica de las subjetivaciones políticas desde donde se produce y como respuesta a las complejas relaciones de dominación que no responden a una única estructura (aunque son solidarias entre sí), requieren pensar al Estado no solo como forma (estructura normativa) sino como actor que produce efectos políticos e institucionales, es decir, duración de relaciones que, a su vez, amplia, extiende, el espacio original desde donde fácticamente fueron producidos. Los derechos no son a prioris universales sino políticamente universalizables, y en tal sentido, su vínculo con la democracia no se reduce a la fórmula lefortiana "puede haber Estado de derecho sin democracia pero no democracia sin Estado de derecho", asumiendo la dialéctica sociedad civil-Estado (obsrvación que, sin embargo, no deja de hacer de Lefort un pensador fundamental para nuestras cuestiones)[6]. Los derechos son lo que pone al Estado no en asumir la diferencia específica de la democracia, su esencia, sino su inscripción en un proceso de democratización nunca acabado, siempre abierto a las nuevas relaciones de fuerza que se producen en cada transformación de las relaciones sociales en las que el propio Estado necesariamente se inscribe.

[6] Aqui me refiero en particular a "Derechos del hombre y política", en Lefort, C., *La invención democrática,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

El *derecho común* institucionalizado define y determina un campo de luchas al que todos deben responder: ¿normativamente?, si, pero en la medida en que su institucionalización pasa del momento de la lógica de la composición de la parte que lo enuncia al momento en donde todos, incluyendo al propio Estado, se someten como determinación de una conflictividad específica; porque los derechos enunciados siempre denuncian también un conflicto de hecho entre poderes existentes, y la medida de su reconocimiento depende de las potencias en juego y no sólo ni exclusivamente de la transformación de la demanda de derechos en derecho positivo. En Maquiavelo, esa configuración define la pragmática realista de la relación entre los grandes, el pueblo y el príncipe/república, a través de la dinámica pasional del deseo. En Spinoza el deseo, potencia, encuentra su configuración política como derecho e ingresa la conflictividad política en la institución del derecho común, trazando un trayecto que rechaza la casuística de las formas de gobierno para pensar un "proceso de democratización" en donde la multitud, las partes que la componen según relaciones determinadas y el principio de gobierno van definiendo la producción del derecho común y su poder. Movimiento que es siempre de resistencia e integración: que busca la integración no como agregado representado sino como composición en la producción misma de lo común, que es la representación política de lo social.

Las críticas del republicanismo y de la izquierda autonomista al Estado "populista" latinoamericano, en un caso por su anti-institucionalismo, en el otro, por su hiper-estatismo, podrían parecer contradictorias, pero en la obvia diferencia de perspectiva, ambas ignoran la dimensión realista del "tiempo de los derechos" en la política latinoamericana; lenguaje a partir del cual los movimientos sociales plantean sus demandas y los Estados consolidan sus políticas públicas; lenguaje a partir del cual no sólo se expresan ciertas ideas de

justicia sino principalmente se construyen los "diques contra los embates de la fortuna", porque siempre hay fuerzas más poderosas. También tiempo que expresa los desacuerdos y conflictos entre los Estados y los movimientos sociales, pero no necesariamente un antagonismo, porque se traza sobre una interesante relación entre democracia y "realismo político": ser partes y no el todo, pero parte que desea establecer la relación política absolutamente (imperio absoluto). Ser causa.

Relación compleja y productiva que no sólo señala la conciencia activa en el carácter histórico de los derechos contra la metafísica del jusnaturalismo y el normativismo del juscontractualismo positivista, así como contra la economía meritocrática que opone derechos a deberes, entre el universalismo abstracto y el premio a la virtud, así como su doble realidad: derecho como acción colectiva y ejercicio, derecho como institucionalización de lo común y resistencia, derecho como potencia actual y como horizonte de expansión de lo todavía no existente. Los derechos reconocen su ser histórico dentro de la temporalidad misma de la acción colectiva e institucional. Ser histórico que traza una experiencia más amplia de la temporalidad, donde la dramática memoria de las dictaduras y el terrorismo de Estado, desde las que surgen una nueva manera de comprender y reivindicar los "derechos humanos", se comunica con las diversas luchas por los derechos sociales y colectivos, que lentamente ocupan el espacio devastado por las políticas neo-liberales, trazando un arco entre pasado y futuro que permite constituir experiencias plurales a la vez que comunes, en un escenario donde otras posiciones sólo puede monopolizar un tiempo único (o el pasado conservador o el futuro neo-liberal), pero difícilmente el horizonte político abierto por este «momento maquiaveliano latinoamericano», conscientemente frágil y contingente y por esto motivo avocado a su permanente producción política.

Disyunciones interpretativas y dilemas políticos

Mariana de Gainza (UBA CONICET/IIGG, Argentina)

No es este un tiempo en el que gocen de especial prestigio las grandes filosofías totalizadoras, que fundaron sus pretensiones de validez en la supuesta existencia de un curso histórico global y único, que sometería a todas las sociedades humanas, en la diversidad de sus circunstancias, a idénticos dilemas y similares desafíos –los cuales demandarían, a su vez, las mismas respuestas y soluciones. Y, sin embargo, más allá de la extensión ganada por las valoraciones de una conciencia pública capaz de asociar cierta corrección política a grados más o menos razonables de relativismo, y más allá de la generalización efectiva de la crítica filosófica a los falsos universalismos, nunca deja de revelarse actual la tendencia a la universalización de ciertas experiencias que, siendo circunscriptas y limitadas, son no obstante percibidas o reivindicadas como si coincidieran, en su mismo "ser", con la esencia y la existencia de la única y objetiva Razón Histórica.

Las diversas críticas que dicha posición recibió a lo largo del tiempo fueron tentativas de hacer justicia teórica a lo menospreciado por dicha compulsión soberanista de la razón, cuya persistente manifestación –más allá de Hegel– fue muy bien identificada por Benjamin en su carácter inercial cuando la asoció con la *pereza del pensamiento*: la pereza de la posición que en vez de enfrentar el hecho de que "la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas", descansa en la suposición de que es capaz de dominar una escena total presentada como "composición" de verdades parciales[1].

[1] Cf. Benjamin, W., "Apuntes sobre el concepto de historia", en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS, 1996, p. 89.

La justicia teórica que puede ser hecha a la diferencia de las experiencias históricas, en efecto, no pasa por la buena voluntad de la disposición a sumar una serie de perspectivas distintas, sino por la capacidad de pensar cada situación en lo que tiene de irreductible y de pensar, simultáneamente, la estructura de las relaciones que explican tanto las vicisitudes que afectan a cada particularidad como la coexistencia de lo que necesariamente vive desencontrado (pues *no existe*, si hemos de ser realistas, el tiempo mítico de la coincidencia). La deconstrucción de ese "tiempo mítico" –tal como lo señaló en su momento Althusser, con palabras precisas que nos marcan hasta hoy– le debe mucho a Spinoza, quien en su crítica histórico-filológica de las Escrituras le dio entidad a una nueva relación con los textos históricos. Un tipo nuevo de relación que no se apoyó en la contundencia de un gesto o una afirmación inaugural, sino que tuvo como base el enorme trabajo de mostrar que en el texto "universal" por antonomasia (por sus pretensiones y por su fuerza efectiva para atravesar y destruir todo tipo de fronteras, geográficas y temporales), debían leerse los trazos fragmentarios de la experiencia concreta de un pueblo singular. No es casual, entonces, que en esa *pereza del pensamiento* que Benjamin identifica como propia de la idea que afirma la existencia de una historia universal, resuene la caracterización que Spinoza hiciera del pensamiento finalista, cuyo subterfugio es la "voluntad de Dios" como "asilo de la ignorancia".

Es por eso que no resulta desatinado conectar ese inaugural trabajo spinoziano con las diversas críticas a la filosofía de la historia que afirmó que "el punto de vista de la historia universal es la totalidad de los puntos de vista"[2]. Esta

[2] Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1980, p. 46. Ensayé una conexión de este tipo en un texto anterior, donde caractericé a la ontología spinoziana como un "perspectivismo crítico". Cf. "Perspectivismo y política", en Tatián, D. (Org.), *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba, Brujas, 2012, pp. 75-83.

vez voy comenzar por la breve presentación de dos ejemplos teóricos que pueden ilustrar cierto desajuste de esa visión que elige creer que existiría realmente una posición privilegiada desde la cual sería posible asignar nombres, distribuir sentidos y producir la caracterización adecuada de toda circunstancia. Para luego retirar algunas consecuencias que refieren a la clásica cuestión de las relaciones entre teoría y práctica.

Recordemos primero la hipótesis interpretativa de la filósofa estadounidense Susan Buck-Morss acerca de la elaboración de la dialéctica del amo y del esclavo, la famosa metáfora hegeliana sobre la lucha por el reconocimiento y el proceso de conquista de la libertad, en la *Fenomenología del Espíritu*[3]. La hipótesis es que la metáfora fue inspirada por la Revolución Haitiana, la revolución de independencia contra el colonialismo francés llevada a cabo entre 1791 y 1805, y de cuyos pormenores Hegel se enteraba a través del periódico "Minerva". De esta manera, a través de la tesis que sostiene que una revolución republicana realizada por negros esclavos es el acontecimiento histórico que constituye el no declarado modelo para concebir *todo* proceso de emancipación subjetiva (o el proceso de emancipación subjetiva en general), la teoría registra la protesta subrepticia de la historia real contra las coordenadas filosóficas que la idealizan, pero también altera los ejes geográficos que distribuyen continentalmente la actividad y la pasividad, lo provocador y lo reactivo.

Otro ejemplo homólogo podría ser la tesis del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro sobre las relaciones entre el pensamiento "salvaje" amerindio y la teoría antropológica europea que se dedicó a estudiarlo: "todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas", o sea, modificaciones inmanentes del propio pensamiento de los colectivos sobre los cuales teorizan[4].

[3] Cf. Buck-Morss, S., *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005.

[4] Viveiros de Castro, E., *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010, p. 17.

Aquí, la idea de que la antropología es un modo de pensar que piensa otros modos de pensar (el pensamiento de los *otros*) de tal suerte que debe ser concebida como estando estructuralmente determinada por ellos, produce un similar extrañamiento respecto a los ordenamientos clásicos: convierte al "objeto" de estudio en el verdadero sujeto de una praxis intelectual entre cuyos efectos se cuenta la teoría antropológica misma. Lévi-Strauss, entonces, es el responsable de una "antropología de la inmanencia" que *traduce* el pensamiento amerindio. Una concepción que, sostenida por una definición de la antropología como "mito de las mitologías", produce una verdadera horizontalización de las culturas heterogéneas –que a su vez podemos conectar, por nuestra parte, con la igualación ontológica que supone la *lectura estricta* de la sucinta y eficaz afirmación del axioma II de la segunda parte de la *Ética*: "el hombre piensa".

En los dos ejemplos mencionados, entonces, la teoría no deja de tener en cuenta un *hecho* histórico irrecusable: que la conquista y la colonización han puesto en relación asimétrica a poblaciones irreductiblemente distintas. Y ese saber acerca de una asimetría y una heterogeneidad de base habilita las libertades teóricas que se requieren para producir el "descentramiento" de la filosofía de la historia y de la antropología, en cuanto matrices tradicionales de comprensión de los avatares en juego en un "encuentro" que obviamente no puede ser considerado como una simple "sumatoria de diferencias". En los dos ejemplos se percibe, además del trabajo conceptual, una motivación polémica que se expresa en determinado uso de los énfasis. Ese matiz enfático puede ser a su vez proseguido, exagerando el ímpetu afirmativo, para producir a partir de él una especie de respuesta "paródica" a Hegel, que diría: "América Latina (subcontinente sin filosofía, que en su particularidad incorpora también a los descendientes de un 'continente sin

historia'[5]) aporta las reales experiencias que la gran teoría europea piensa". Cierto tipo de "afirmación latinoamericanista" estaría en juego, entonces, en una respuesta "irreverente" de este tipo, que actuaría sobre los términos de una distribución de capacidades activas (es decir, de capacidades de producción histórica y de producción intelectual) entre grandes bloques continentales. La (no por absurda menos influyente) suposición de que la "vanguardia de la historia" se encontraría en un centro cuyos movimientos serían replicados, reproducidos o reflejados por periferias más o menos prolijas en su destinación repetidora, vendría entonces a ser contestada por una redistribución que tomaría como gran organismo al mundo, con su cuerpo en una región y su mente en otra: "nosotros vivimos, sentimos, amamos, luchamos; ustedes teorizan sobre eso" (y aquí resuena también la extensión paródica del juicio de Marx respecto al retraso de la "intelectual" y feudal Alemania respecto a las productivamente burguesas Francia e Inglaterra).

¿No hubo algo parecido a esto también en el que podríamos llamar el "momento spinoziano" argentino, un momento simbólicamente condensado en las jornadas de diciembre de 2001, que tendió a ser leído –a "libro abierto", como decía Althusser– como una especie de "capítulo fáctico" de la filosofía política contemporánea? ¿Otra convergencia intercontinental legible nuevamente como distribución de tareas y articulación final de energías prácticas y teóricas? El modo caricatural de presentar estas disyuntivas pretende, por supuesto, indicar *no* que algo tan rústico haya sido abiertamente sostenido, sino más bien que una *tendencia* tal de la interpretación puede ser destilada como un componente

[5] "Lo que entendemos como África es lo segregado y carente de historia, o sea lo que se halla envuelto todavía en formas sumamente primitivas, que hemos analizado como un peldaño previo antes de incursionar en la historia universal", Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1980, p. 194.

(cierta "volición" o afirmación) presente en articulaciones de ideas más complejas.

Ya es un lugar común entre nosotros reconocer que el "momento spinozista" de la historia argentina involucró facetas reflexivas que sucumbieron a la tentación de confrontar rígidamente a la sociedad y al Estado, caracterizada la primera como unívocamente creativa e innovadora, territorio lábil de diseminaciones, diferencias, resistencias, insurrecciones y autonomías, y el segundo como unívocamente represivo, espacio de articulaciones conservadoras, instituciones e integraciones espurias. La cuestión central no pasa por el hecho de que aquel momento coyuntural *efectivamente* mostrase a una sociedad movilizada, produciendo verdaderas innovaciones –frente a un Estado que *realmente* había sido reducido a la función restrictiva de guardián de la reproducción neoliberal. El problema se asocia más bien al hecho de que esa configuración empírica pareció encontrar un modelo de "sanción eterna", remitiendo a cierta "esencia de las cosas" ontológicamente fundada. Así, la filosofía de Spinoza, a pesar de ser una perspectiva que hace de la *tensión conceptual* su propio nervio interno, fue paradójicamente "aplicada" como si admitiese tal consideración excluyente de los espacios de manifestación de pulsiones sociales duales. Y así como existe una ideología spinozista contemporánea que tiende a transformar lo que es una complejísima ontología en una psicología de la afirmación del yo, compatible con aquellos manuales de auto-ayuda que venden técnicas para "sentir y experimentar que somos felices" incluso en situaciones de extremo padecimiento subjetivo[6], hubo también en la Argentina de hace diez años una ideología spinozista que, en medio de la efervescencia de la revuelta, transformó una complejísima perspectiva política en la afirmación de que "sólo

[6] Sobre esto, ver Ipar, E., "¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?", en D. Tatián (Org.), *Spinoza. Quinto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2009, pp. 337-352.

sentimos y experimentamos que somos libres" cuando estamos en la calle, en medio de una multitud (de toda y cualquier multitud), enfrentando al Estado (a todo y cualquier Estado).

Uso esta serie de ejemplos sólo para señalar algunas cuestiones que atañen a la vieja y perenne pregunta sobre las tensiones entre la "teoría" y la "práctica", o entre la "política" y los discursos "teóricos" e "ideológicos" atravesados por ella; y que paso a considerar muy brevemente:

1. Es claro que las "teorías" no se "aplican" exteriormente a los casos, como si se tratara de "verdades" atemporales que vendrían a ser ratificadas por las circunstancias empíricas. Y es claro, asimismo, que las pulsiones prácticas y teóricas no se reparten ni por continentes ni por climas. Y, sin embargo, ese tipo de suposiciones que motivan "aclaraciones" que (como éstas) tenderían a parecer superfluas, aparecen una y otra vez repuestas en las más variadas concepciones histórico-políticas –de modo tal que nunca deja de ser actual (como decía al principio) la insistencia de inspiración spinozista en que es *la singularidad del caso* la que realmente vale para un pensamiento crítico que detecta que es la *pereza* (como indicaba Benjamin) la que conduce a aceptar la universalización de una experiencia histórica particular como norma y modelo para todos los casos. Asimismo, el pensamiento que sabe reconocer que cada coyuntura confronta a cada pueblo con problemas, conflictos y dilemas que son cada vez distintos, es también el que puede percibir y tematizar las "invariantes repetitivas" que una perspectiva *teórica* en sentido fuerte, es decir, un trabajo conceptual riguroso, debe asimismo pensar. Si Spinoza nos sigue hoy resultando actual, es en gran parte porque "su teoría de la imaginación, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del cuerpo, su teoría del lenguaje", tienen como objeto esas constantes cuya consideración es necesaria tanto para la crítica de las ideologías universalistas de la historia como para el

conocimiento de la singularidad de un caso (esto es, de la diferencia que lo singulariza)[7].

2. Por otra parte, además del estricto trabajo conceptual, hay algo que, en la misma teoría, tiene que ver con la política, en la medida en que cierto pensamiento filosófico interviene o pretende intervenir en una coyuntura. En ese sentido, quise sugerir que los énfasis que habitan posicionamientos teóricos fuertes como los de Viveiros de Castro o Buck-Morss no pretenden operar un cambio de signo que conduzca a una afirmación latinoamericanista vulgar, sino que tienen que ser leídos, justamente, en su carácter de *intervenciones*. Que, en tanto tales, comparten algo de lo que Althusser buscó expresar con la metáfora de la "curvatura del bastón":

> Sobre algunos puntos que consideraba importantes he pensado en los extremos y he curvado el bastón en el otro sentido. No por el placer de la provocación, sino para alertar a los lectores sobre la relación de fuerzas, y para producir efectos definidos no en función de no sé qué creencia idealista en la omnipotencia de la teoría, sino en la conciencia materialista de la debilidad de la teoría abandonada a ella misma, es decir, en la conciencia de las condiciones de fuerza que la teoría debe reconocer y a las que debe someterse para tener la oportunidad de transformarse en fuerza.[8]

El "arte de *enfatizar*" sería algo relacionado, entonces, con la *política* que actúa al interior de la teoría. De modo que si la teoría puede ser considerada, en sí misma, como un *arte de distinguir*, cierta política *en la teoría* sería la capacidad de hacer jugar un énfasis contra otro énfasis, es decir, la capacidad de aplicar una contra-fuerza a una idea "curvada" en un

[7] Cf. Althusser, L., "La única tradición materialista", en *Youkali* N° 4, Dic. de 2007, pp. 132-154.

[8] Althusser, L., "Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens", en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008, p. 218.

determinado sentido, cuya "curvatura" se explica por una precisa correlación de fuerzas (es decir, por cierta ideología dominante). Si quisiéramos decirlo con Spinoza, diríamos que un modo de imaginar sólo puede ser combatido por otro modo de imaginar (o un afecto por otro afecto contrario y más fuerte), y no por la invocación de lo verdadero en tanto tal. Una volición, un "querer o no querer determinado", una determinada afirmación o negación, que actúa en la idea en cuanto es idea, es entonces la que confronta otras "voliciones" que actúan *curvando* las ideas en favor de cierta configuración prevaleciente del sentido común. Este sería un modo spinozista de referirse a lo que hay de lucha ideológica en el trabajo conceptual. Y que supone sostener, contrariamente a la tradición racionalista que elige creer –como dice Althusser– "que sólo necesita de una idea recta para rectificar una idea curva", que "las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales" [9].

Ahora bien, si la "volición" o la afirmación se aísla o se independiza completamente del cuerpo conceptual que pretende, más allá de todo gesto, comprender o explicar la singularidad de un caso, entonces podemos decir que ella deja de constituir una teoría, para pasar a expresar sola y únicamente cierta relación imaginaria o ideológica con esa "materialidad de las relaciones sociales", es decir, para pasar a "expresar más una voluntad (reformista o revolucionaria, conservadora o conformista), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad" [10]. De esta manera, podemos decir, funcionan las "afirmaciones" del tipo de la afirmación latinoamericanista que ilustré como una posible deriva vulgar de teorías que tienen un momento enfático-crítico, pero que sólo es "crítico" en tanto actúa al interior del cuerpo conceptual en el contexto del cual ese énfasis es efectivo.

[9] Althusser, L., *Ibidem*.

[10] Althusser, L., "Marxismo y humanismo", en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo Veintiuno, 1999, p. 194.

3. Finalmente, la capacidad de sostener al mismo tiempo énfasis distintos, es lo que permite decir que una concepción es lo suficientemente compleja como para albergar algo de las tensiones conflictivas de lo real. Decía que el cambio de las coyunturas transformó en inactual al "momento ideológico spinoziano" argentino. Lo cual no significa, por supuesto, que sea el propio texto spinoziano el que se volvió inactual. Porque si la capacidad de mantener las *tensiones* se asocia a lo que un pensamiento puede tener de incisivo, en Spinoza justamente encontramos una perspectiva única en relación a ese requisito crítico, que puede ser descripto (con palabras tomadas de Balibar) como una lógica o una peculiar dialéctica de la *coincidentia oppositorum* o de la negación simultánea de los contrarios abstractos[11]. Un pensamiento que hace de la tensión su nervio interno es el que autoriza también privilegiadamente la circulación por el infinito campo de la *exterioridad* teórica: un spinozismo crítico es el que permite que choquen, colisionen y se estimulen recíprocamente modos de pensar que la distribución de las tradiciones preferiría mantener a distancia.

Por eso elijo para terminar dos sentidos posibles de "Spinoza Américas".

Uno: Cierto momento de verdad de la "dialéctica del amo y esclavo" puede ser capitalizado por un perspectivismo crítico spinoziano. La dependencia externa –que nos remite persistentemente y casi a la manera de un fundacionalismo negativo– a la violencia de nuestra inicial incorporación continental al mundo, además de hacer de la "afirmación nietzcheana" algo difícil de ser sostenido (al menos literalmente) desde Latinoamérica, nos coloca en una situación interesante en relación a la teoría. Como esclavos de la Idea

[11] Cf. Balibar, E., "Spinoza: from individuality to transindividuality" (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993), versión en español: *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba, Brujas, 2009.

con mayúsculas (o sujetos al *Otro*), existió siempre entre nosotros la *tendencia* a considerar que todo lo "importante" era enunciado en otros lugares; estuvimos abiertos a todas las corrientes de la opinión y a todos los avatares del pensamiento que tomaban nota de lo que sucedía mar afuera. Esa constante consideración del otro, frente a la ceguera en relación al siervo que Hegel le atribuye al amo, en el campo de las ideas puede ser una verdadera apertura (es decir, una virtud) si se acepta que eso nos permite asumir una actitud de circulación libre por todas las literaturas producidas por la humanidad, sin aceptar obedientemente *corsets* académicos y cánones de especialización que no son tan propios de nuestras instituciones atravesadas por las discontinuidades y las violencias dictatoriales. El ensayismo que muchas veces practicamos tiene, por ello, una verdadera función liberadora.

Dos: Las problemáticas subyacentes a ciertas tensiones conceptuales como las que expresan los términos "multitud y pueblo", "diseminación y articulación", "resistencia e integración", "insurrección e institución", "autonomía y hegemonía", parecen constituir hoy la propia vitalidad de nuestra cotidianeidad política, sobre todo porque es la misma realidad la que ya no nos permite ceder a la tentación de transformar en excluyentes términos que sólo en su referencia recíproca son significativos, y tampoco a distribuirlos entre dos ámbitos excluyentes de manifestación. En ese sentido, la particularidad de nuestra situación latinoamericana revela su diferencia no sólo por lo irresuelto de nuestros dramas sociales, sino también porque somos ajenos a la racionalización absoluta de la vida –que tan bien describió Weber– expresada en el Estado como máquina burocrática dueña de los mecanismos interiorizados de toda sujeción. ¿No serán, acaso, la fragilidad, la debilidad, la "imperfección", tantas veces señaladas como fallas institucionales congénitas de las sociedades latinoamericanas las que resultan propicias para una experimentación democrática inédita? Una fragilidad interna

que tiene su correlato externo en la ausencia de vocación imperialista, y que puede contribuir con la elaboración de una noción ampliada de democracia sobre la que Latinoamérica puede tener algo para decir, y que no ha sido en general considerada ni por los teóricos de la democracia ni por los autodenominados demócratas.

Pensar politicamente a Spinoza, para América Latina

Cecília Abdo Ferez (CONICET/IIGG-UBA, Argentina)

En ciertos países de América Latina y en la Argentina en particular, se describe la actual situación política privilegiando no la palabra *democracia* (que fue, más bien, el *leit motiv* de la salida de las dictaduras), sino la palabra *democratización*. Esta democratización aludiría a un proceso -que estaría en andas- de profundización de la democracia, que implicaría un desplazamiento paulatino (y no sin cabeceos) de los límites que el neoliberalismo había impuesto a la economía, a la política y a la sociedad en general. La democratización de la democracia impone un cambio en los lenguajes políticos que debe atenderse (y que quisiera atender aquí): no se piensa más, prioritariamente, en términos de garantizar las libertades de los individuos, básicamente porque esas libertades están (aunque con vaivenes) garantizadas, sino en *ampliar derechos*[1]. Es decir, no sólo se habla de derechos, sino que también se acompaña al sustantivo de un verbo que implica un acrecentamiento, un enriquecimiento, una transición. El paso del énfasis en las libertades (y sus garantías) al énfasis en los derechos (y su ampliación) se da de la mano de la constitución de mayorías políticas y electorales, que imponen una nueva relación con los derechos: si los derechos en su versión clásica de derechos individuales e inalienables podían pensarse como un *set* definido que ponía coto al poder político de reforma constitucional de las mayorías (pensemos, por ejemplo, en la recepción que se hizo, en la Constitución

[1] Sigo aquí a RINESI, E. "De la democracia a la democratización: Notas para una agenda de discusión filosófico-política sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983", *Debates y Combates*. Año: 3, nr. 5, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, pp. 19-43.

de los Estados Unidos, de los derechos en la obra de John Locke)[2], los derechos en su versión contemporánea no se piensan como freno a las mayorías, sino justamente como cimentados en ellas. Son derechos sostenidos *en* estas mayorías y no *contra* estas mayorías. Por lo tanto, estos derechos no aparecen como inalienables, sino como estrictamente vulnerables, dependientes de la contingencia de la perdurabilidad de colectivos.

Quisiera pensar esta nueva faz de los derechos en América Latina a partir de la presencia de los derechos en Spinoza, particularmente en el *Tratado Político*. Tanto Spinoza como ciertos países de la actual América Latina son singularidades anómalas, para decirlo con Antonio Negri: Spinoza porque construye derechos colectivos en un contexto, como fue el de la modernidad temprana, de (re)invención de los derechos subjetivos; América Latina porque dispone patrones de cierta expansión económica, en un contexto global como éste, de crisis y de resurgimiento de alternativas políticas de derechas. La pregunta entonces es ¿qué aportaría Spinoza a esta necesidad de repensar qué se dice cuando se dice derechos entre nosotros, los y las que vivimos en Latinoamérica?

En la obra política de Spinoza hay una centralidad de los derechos. En el *Tratado Político* (TP) III, 2, Spinoza describe los derechos como "el cuerpo y el alma del Estado"[3](*imperii*).

---

[2] Ver al respecto el clásico de **KENDALL,** W. (1959) *John **Locke** and the Doctrine of Majority Rule.* University of Illinois Press, Urbana, Illinois.

[3] Tomo la traducción de Alianza e introduzco la palabra en latín, cuando es preciso distanciar la versión en español de los conceptos que esgrimía Spinoza (por ejemplo, en este caso, *imperium* respecto de Estado). No obstante esa distancia, pienso a Spinoza como un filósofo de la subversión del lenguaje, a partir de habitar las mismas palabras que quería corroer. En TP III, 2, se dice: "*Por el § 15 del capítulo precedente* consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el **[CONTINUA]**

Derechos se dice en un doble registro: el primero, en tanto derechos naturales, afirmados en la plural singularidad de los modos y basados en el derecho de la naturaleza como un Todo, un derecho que es igual a una potencia infinita de autotransformación. En este primer registro, es derecho natural todo aquello que cada quien hace en su esfuerzo de preservación, sin constricción a la racionalidad ni a la normatividad: el derecho natural de cada quien es igual a su potencia finita de conservarse, en medio de otros derechos y potencias también finitos.

El segundo registro es una deriva del derecho natural, pero en cuanto éste atañe específicamente a hombres y mujeres y alude al Estado. Dice Spinoza en TP II, 16: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes... y todos son guiados como por una sola mente". Y luego: "este derecho que se define por el poder (*potentia*) de la multitud, suele denominarse Estado (*imperium*)"[4] y "el cuerpo íntegro del Estado (*imperii*) se denomina sociedad (*civitas*)"[5]. El Estado entonces es *derecho* en este segundo registro, en cuanto definido por una potencia –la potencia de la multitud-, que es potencia puesta en común y derechos comunes que permiten *concebir* el derecho natural de los hombres y mujeres que participan en ellos.

[CONTINUACIÓN DE LA NOTA 3] cual viene determinado por el poder (*potentia*), no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (*tantum juris habet quantum potentia valet*)". También lo afirma en TP IV, 1. En TP X, 9: "Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma *(anima)* del Estado son los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado".

[4] TP II, 17.

[5] TP III, 1.

Quisiera sostener que eso *común* que califica a la potencia y a los derechos de la multitud es, primordialmente y en términos *políticos*, un índice variable que surge, por un lado, del com-partir una arista específicamente política del derecho natural, que es el derecho natural a gobernar y no ser gobernado (o como bien dijo Marilena Chaui, el compartir tomar parte en el Estado da cuenta de lo común), y por el otro, de la lógica de la distribución de ese mismo derecho político. Esto es, la potencia común de la multitud define qué tipo de Estado constituye o lo que es igual, qué tipo de derecho, de acuerdo 1) al grado en que la multitud comparte el tomar parte en el Estado, y la relación entre sus partes y con otros actores al respecto, y 2) de acuerdo a la lógica en la que ese tomar parte configura la relación entre soberanía y gobierno, y un régimen determinado de propiedad [6]. Por tanto, ese compartir supone un poner en común lo político y también una lógica de la (re)partición de lo político, en cualquier régimen que sea: la potencia y derechos de la multitud es un índice político variable, que tiende a absolutizarse en una

[6] Tomar parte en el Estado alude en Spinoza a un momento si se quiere constitutivo (para usar el concepto de Zavaleta Mercado), que da cuenta de la amplitud del concepto de lo político en la obra: tomar parte, esto es, constitutir derechos colectivos que permitan la existencia efectiva del derecho natural de conservación de cada quién implica un cierto régimen de propiedad de la tierra, de defensa militar y de imaginario colectivo. El Estado o derecho es entonces efecto de este momento constitutivo, de este poner en común y por tanto, en su origen, todo régimen es democrático. Como dice en TP II, 16: "Concluimos, pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que puedan habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues *(por el § 13 de este capítulo),* cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos".

democracia -donde soberanía y ejercicio de gobierno tienden a identificarse, sin hacerlo, y donde el régimen de propiedad es favorable a la multitud- y a minimizarse en monarquías.

Si la experiencia política de América Latina debiera ser pensada a partir de esta concepción, a partir de la potencia puesta en común de la multitud en tanto índice variable entre el compartir lo político y la lógica de su división, la potencia política común de la multitud en América Latina sería mínima. Los Estados en América Latina (y a pesar de la generalidad de todo este planteo y de las diferencias de tiempo y por países), deben concebirse como Estados insertos en una matriz colonial: esto es, son Estados que no han estado preocupados en homogeneizar a la población, como podría decirse de los Estados-Nación europeos y cualquiera sea la crítica que a esto pueda hacerse, sino ocupados activamente en mantener y perpetuar la heterogeneidad de esa población, heterogeneidad que se expresa en una estratificación social naturalizada y en la asignación de valor a ciertas diferencias raciales construidas. El Estado latinoamericano, persistentemente colonial, ha sido en tanto derecho la negación de lo común, para definirse por una lógica de distribución excluyente: tomar parte en el Estado, tanto en lo que supone la relación entre soberanía y gobierno, como en la definición de un régimen de propiedad, implicaba para las elites mantener la exclusión de amplias capas de la población como fundamento inconmovible del orden. En este sentido, de lo que se trata en América Latina o la tarea que se presenta como desafío de nuevo hoy, es la de forjar lo común en tanto derecho, la de forjar el compartir por sobre la norma de la distribución excluyente de lo político, para poder -recién entonces- hablar de la potencia política común de la multitud.

Forjar lo común para *poder hablar* de la potencia política de la multitud, implica recuperar una dimensión negada de la construcción del Estado latinoamericano como derecho: recuperar la posibilidad abierta a los muchos de

tomar parte, tanto en la relación soberanía/gobierno como en el régimen de propiedad.

En ciertos países de América Latina, esta recuperación de la dimensión común del Estado como derecho se da a través, justamente, de la ampliación de derechos en plural; algunos colectivos, otros asignados a sujetos específicos. Esta ampliación de derechos no implica una progresión, una teleología, una acumulación, sino que más bien está argumentada como si fuera una *restitución*: se trata de ampliar derechos restituyéndolos a quienes les fueron negados o, para usar la expresión de García Linera, de ampliar derechos como modo de *descolonizar* al Estado. Esta ampliación del discurso y de la práctica de los derechos tensiona el uso común del concepto, que lo ligaba más a privilegios que reforzaban la lógica de distribución excluyente o a asientos constitucionales de dudosa aplicación universal. En esta ampliación, argumentada como *restitución* de derechos, el Estado se descoloniza al descolonizar la sociedad y esta descolonización permite poder hablar de la potencia política de la multitud, como índice variable, como índice cuya existencia puede permitir profundizar aún más la descolonización, al ejercer de hecho esa sociedad derechos no reconocibles en la estructura jurídica actual.

América Latina en la instancia presente aparecería entonces, a primera vista, como una inversión del argumento spinocista: la potencia política de la multitud no sería aquello que *define* al Estado como derecho, sino que sería un Estado vuelto contra sí mismo el que *define* el poder hablar de la potencia de la multitud, como efecto del contingente proceso de descolonización de sí, de la descolonización del derecho y de la sociedad. O sería ese Estado vuelto contra sí el que permite visibilizar como diferencia suya a la multitud y a su potencia política.

Pero una segunda mirada al problema muestra que esta inversión no es tal. Cuando Spinoza habla de la potencia de la multitud y la homologa al derecho del Estado (*imperium*),

en el siglo XVII, produce una irrupción en un campo político discursivo y práctico, el de los derechos, que se estaba perfilando en otro sentido, en el de los derechos subjetivos y su relación con la libertad, y no en el de los derechos colectivos y su relación con la potencia. Para citar sólo dos casos prototípicos de la teoría política moderna, contemporánea a Spinoza: derecho natural es en Thomas Hobbes todo aquello que el hombre tiene derecho a hacer en pos de conservarse, y es entendido como una *libertad* que, cuando ejercida por todos, destruye cualquier orden posible; derecho natural es entendido por John Locke como la *obligación* individual de ejecutar la ley de naturaleza, que dicta preservarse y preservar en lo posible a toda la humanidad y es por tanto una obligación que restringe la libertad y que, al concentrarse por consenso en un gobierno moderado, funda un orden legítimo. Es decir, en ambos, en Hobbes y en Locke y a pesar de todas sus contradicciones, derecho natural se dice de individuos aislados en su relación con la libertad y no de un colectivo que es poder inmanente. Para decirlo más claro: cuando Spinoza habla de potencia y de derechos comunes de la multitud como derecho del Estado lo que hace no es describir, sino intervenir en una discusión, forjando discursivamente aquello que supuestamente describe o produciendo un "acto performativo" que da lugar a la inscripción de la multitud como constatación en el discurso político; como sujeto político, para llamarlo de algún modo. Spinoza está *también* forjando el poder hablar de la potencia y de los derechos comunes de la multitud. Al hacerlo, toma el discurso de los derechos en una forma que después será característica de sólo algunas aristas de la teoría política (las más radicalizadas) y que es también característica de la situación actual de ciertos países de América Latina: toma el discurso de los derechos como un performativo que es contradictorio, para usar la expresión de Judith Butler[7].

[7] BUTLER, J. y SPIVAK, G. (2009) *¿Quién le canta al Estado-Nación?* Paidós, Buenos Aires.

Esto es, erige como derecho algo que tensiona al concepto (los derechos comunes como definientes del derecho de Estado), que lo lleva más allá de sus límites y que produce un conflicto con las formas usuales de entenderlo y de practicarlo. Es decir, cuando algo se naturaliza como una posibilidad no conflictiva, no es necesario nombrar a eso como derecho: por ejemplo, nadie diría que tiene el derecho a respirar, o a no usar velo siendo mujer en una sociedad occidental; pero en cuanto afirma que tiene derecho a participar de la mitad de las ganancias de aquel lugar donde trabaja, ese derecho aparece como una afirmación conflictiva, como una performance contradictoria que tensiona el concepto y a los modos usuales de entenderlo y practicarlo. Esto es lo que hizo Spinoza al hablar de la potencia y los derechos comunes de la multitud como definientes del derecho del Estado.

Si cuando Spinoza habló de potencia y derechos comunes de la multitud estaba forjando conflictivamente el poder hablar de ello, si estaba haciendo una declaración performativa contradictoria, el lenguaje de los derechos asume en él una absoluta actualidad. Porque esa declaración performativa contradictoria se pone en conflicto con otras teorías y con otros actores, pero sobre todo, inscribe a la juridicidad en un entramado no sólo discursivo, sino afectivo y esta relación entre juridicidad y afectos debe ser explorada: esto es, ¿en cuánto promueve o restringe el ejercicio de los derechos el campo afectivo en el que ellos se inscriben como declaración performativa contradictoria? ¿En qué influyen los diversos estados de ánimo social, los amores y odios, las esperanzas y los miedos, y las experiencias vividas la comprensión y la efectividad de esa afirmación discursiva contradictoria de los derechos? ¿En cuánto obstaculiza o promueve su práctica? [8]

[8] Ver respecto este argumento la intervención de Butler, en BUTLER-SPIVAK, *op. cit.*

Percurso I

Si esta lectura de Spinoza fuera plausible, hay una relación entre el modo en que se habla el lenguaje de los derechos en la América Latina contemporánea y el modo en que Spinoza habló el lenguaje de los derechos comunes, en la modernidad temprana: en ambos casos, más que describir, se trata de un performativo que impone una lógica del desarreglo y de la tensión respecto del uso acostumbrado de la palabra y de sus modos de circulación y producción de efectos. Ese desarreglo y esta tensión es lo que hace del discurso de los derechos algo que permite leer de nuevo el presupuesto filosófico spinocista de la igualdad de potencia y derecho, porque esa igualdad, más que tomarse por dada es un presupuesto a confirmar al inscribir esa contradicción performativa en un campo de efectos prácticos y con pluralidad de actores en disputa.

Derechos e identidad

Una lectura ya clásica sobre los derechos, como es la de Charles Tilly, los describe no como una teleología, sino como derechos que se pueden ganar o perder, acrecentar o revertir, de acuerdo a su anclaje en actores específicos[9]. Si podemos leer derechos en la forma antedicha aquí, es también así en Spinoza. Los derechos comunes que son fundamento del Estado deben permanecer incólumes, como dice en el *Tratado Político*, pero, de hecho, pueden perderse: ésta es la situación de todo régimen que no sea democrático (porque si la democracia está en el origen de todos los regímenes, los regímenes monárquico y aristocrático implican una restricción de esa potencia común y una reversión de los derechos comunes de la multitud) y ésta es también la situación de toda democracia donde haya indicadores de malestar social tales como delincuencia a gran escala, manifestaciones constantes de desobediencia o miedo por parte de y hacia la

[9] TILLY, C. "¿De dónde vienen los derechos?", *Sociológica*. Año: 19, nr. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 273-300.

multitud[10]. Si los derechos, incluso los de la multitud, pueden revertirse en parte, si pueden perderse, eso significa que no son datos, sino que su perdurabilidad depende de la lógica en que la multitud se relaciona con otros actores y con sus partes constitutivas al interior de un régimen. Pero significa, sobre todo, que la multitud es pensada, también ella, como *parte*, como una parte entre otras partes, cuya potencia y derechos dependen de la experiencia continua de forjar formas comunes de lo político, entendido en sentido amplio (es decir, incluyendo regímenes de propiedad).

[10] En TP III, 5: "Añádase a ello que la razón enseña paladinamente a buscar la paz, la cual no se puede alcanzar sin que se mantengan ilesos los comunes derechos de la sociedad; por lo cual, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir *(por el § 11 del capítulo anterior),* cuanto más libre es, con más tesón observará los derechos de la sociedad y cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la que es súbdito. Más todavía, el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón *(por el § 15 del capítulo precedente)*"; en TP V, 2: "Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde"; en TP IX, 6: "Ahora bien, las leyes o derechos comunes de todo el Estado, una vez establecidos, no deben ser cambiados"; en TP X, 1, dice: "quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos".

Pero la multitud tiene una característica como parte que la hace anómala a las demás partes. Respecto de los patricios y del rey, que son los actores centrales de la monarquía y la aristocracia, la multitud es aquella parte que permite inscribir en lo jurídico algo que no es del orden del interés y tampoco del orden de la identidad, sino que es del orden de lo común. Tanto el interés de la multitud como la identidad de la multitud llevan inscripta la difusa o disolvente marca de lo común y eso común es lo que pugna por una universalidad mayor del derecho cuando se habla de derechos de la multitud, que cuando se habla de derechos del rey o de los plebeyos. Es una universalidad mayor que, como la multitud es parte y no Todo, nunca es absoluta. La multitud es aquella parte que permite tensionar la traducibilidad del interés en derecho y que expone los problemas que conlleva su equiparación, al reponer entre el interés y el derecho, la tensión a la universalización que está inscripta en lo común.

Pero los derechos de la multitud también tensionan la dependencia entre derechos e identidades. Cierto impacto del multiculturalismo en las reformas constitucionales que se llevaron a cabo en los años '90 en América Latina reforzó la dependencia entre derechos e identidades focalizadas, muchas veces en detrimento de lo común. Por ejemplo, en lugar de reconocer derechos a todos los campesinos en un área agrícola, como puede ser el Cauca colombiano, y disponer políticas públicas de otorgamiento de tierras para todos ellos, se benefició a comunidades o bien indígenas o bien afro, haciendo que los que no tuvieran ninguna de esas identidades disputaran con los demás por la fuerza el acceso a esas tierras, o estratégicamente adoptaran esas identidades, para no quedarse afuera del beneficio[11]. Esta dependencia construida

[11] Ver al respecto la ponencia de Diego Alejandro NIETO SÁCHICA. "Conflictos interculturales en el norte del Cauca", presentada en el *7mo. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP)*, Bogotá, 2013. Disponible online en la matriz del congreso.

entre identidades focalizadas y derechos significó muchas veces una depreciación e invisibilización de aquello común. Reforzar en cambio lo común al pensar derechos y al pensar cómo ampliar el tomar parte en lo político y en regímenes de propiedad -el pensar derechos en términos de multitud, como se sugirió aquí-, permitiría salirse de la trampa de esta dependencia entre identidad focalizada y derechos, que lleva a la competencia en lugar de a ampliar la experiencia continua de lo común. Pero este desdibujamiento de las identidades introduciría un nuevo riesgo (que bien avizora Tilly, entre otros): que al tender a privilegiar lo común en la afirmación de los derechos (y mucho más si se trata de derechos que descolonizan el Estado y la sociedad), se desdibuja también quiénes podrían defender su práctica, en caso de que se corriera el riesgo de perderlos (esto es lo que se dice, entiendo, cuando se piensa en la necesidad de "politizar" derechos como la Asignación Universal por Hijo en la Argentina o la Bolsa Familia en Brasil).

Conclusión

Se ha propuesto aquí pensar la afirmación que iguala potencia y derechos comunes de la multitud como definición del derecho del Estado, como una afirmación performativa de Spinoza que introduce una contradicción, una tensión en la práctica y en el discurso de los derechos en la modernidad temprana. Esa manera de hablar de derechos sería característica de una arista de la teoría política, en la que los derechos no son el freno a mayorías, sino que se sustentan en ella, y ese sustento implica conflicto y vulnerabilidad. Al pensar en América Latina, esa forma de hablar de derechos donde no sólo no los hay, sino que forjarlos implica alterar usos y comprensiones asentadas, hace de los derechos los motores del proceso de descolonización del Estado y la sociedad. Es decir, esos derechos como performativos contradictorios producen una fuerza de

[12] Ver Spivak en referencia a Marx y Foucault, en el citado diálogo con Butler.

igualación donde hubo y hay desigualdad y menosprecio social, como fundamentos del orden.

Pensar derechos de esta manera implica relativizar la muy sugerente hipótesis de Foucault en *Genealogía del racismo*, que trazaba una paralela entre el discurso jurídico de la soberanía y el discurso histórico de la guerra social. Esta paralela no se sostiene en Spinoza, donde el derecho de guerra (llamado también derecho) rompe cualquier autorreferencia del derecho positivo, y tampoco se sostiene en esta forma de pensar derechos como descolonización. Si los derechos descolonizan es justamente porque pueden generar también formas de conflicto agudas, extremas (lo que hemos llamado aquí la relación entre afectos sociales y derechos). Al producir estos derechos cierta igualación, cierta homogeneidad intolerable para muchos sectores en un contexto de Estados y sociedades que han sido persistentemente coloniales, ciertos Estados latinoamericanos aparecen deconstruyéndose, a la vez que deconstruyendo formas reificadas de marginación. Pero también aparecen introduciendo la posibilidad de una desigualación, de una interrupción: el Estado actual en ciertos países de América Latina, el Estado regionalizado, aparece introduciendo un obstáculo al libre flujo de la igualación, al libre flujo del capital en términos globales, como dijo sugerentemente Marx hace siglos atrás[12]. En esta forma de pensar la región como obstáculo, como interrupción inesperada a la libre circulación que homogeneiza, los derechos forjan una otra relación con el liberalismo.

O medo do crime no Brasil: da submissão à revolta

Cristina Rauter (UFF, Brasil)

O medo do crime é um fenômeno que atravessa a experiência coletiva brasileira. A multiplicação desse medo e o encarceramento de criminosos visto como solução é um dos fatores que levado a um aumento impressionante da população carcerária no Brasil nas duas últimas décadas[1]. Nosso cotidiano está marcado pelo funcionamento de uma engrenagem da qual fazem parte a mídia, que nos ministra pílulas diárias de fatos tristes e violentos, a instituição policial, o judiciário, o sistema prisional ...

No capitalismo atual experimentamos uma vida social extremamente rica, pois vivemos em cidades populosas, nosso trabalho é realizado a partir uma interdependência complexa de um grande número de pessoas, além de estamos constantemente conectados por meios tecnológicos de forma inusitada, no entanto toda essa potencialidade coletiva talvez deixe a desejar em termos políticos. Múltiplos dispositivos: midiáticos, policiais, carcerários, pedagógicos, entre outros, funcionando em rede, agem no sentido contrário à potência do coletivo. Denominamos "dispositivo da criminalização"[2] essa rede que se organiza em torno da questão do crime, cuja ação é central para uma compreensão dos processos de subjetivação no Brasil. É certo que noutros países do mundo globalizado o medo é dirigido ao terrorista e a certas etnias associadas ao

[1] Disponível em: http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/populacao-carceraria-cresce-seis-vezes-em-22-anos. Em 5 de junho de 2014.

[2] Rauter, Cristina. Clínica e Violência: Construções e Problematizações para uma clínica do contemporâneo. In: Tedesco, Silvia e Nascimento, Maria Livia do (Orgs). *Ética e Subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009, pp 60-73.

terror. Mas em ambos os casos, o efeito é a disseminação do medo – medo de sair à rua e por outro lado, desejo de ficar protegido atrás de grades e dispositivos de segurança. Porém esse mesmo medo, em certos momentos, desaparece, como por exemplo, no carnaval ou nos acontecimentos de junho de 2013, quando multidões foram às ruas em manifestações. Ou noutros acontecimentos mundiais, onde podemos perceber um crescente protagonismo da multidão.

Para examinarmos o medo à luz da teoria dos afetos de Spinoza, lançaremos mão principalmente do Tratado Político e das Partes III e IV da Ética, encontrando já na ética os elementos para a construção do conceito de multidão[3], que aparecerá somente no Tratado Político, livro no qual se faz presente a influência d Machiavel sobre Spinoza. Para Spinoza, o medo corresponde a uma variação para menos da potência. É um dos afetos que podem ser chamados de "afetos tristes". Já a variação para mais da potência corresponde a alegrias de vários tipos: a esperança, o contentamento, o júbilo, etc. Tal variação afetiva decorre dos encontros que fazemos com coisas e pessoas, com objetos do mundo; provém, portanto, da experiência. Uma das expressões do medo coletivo é o afeto triste de submissão. Quanto pode durar a submissão que a experiência do medo coletivo produz? Seria possível escapar dos efeitos de entristecimento produzidos pelos noticiários escabrosos repetidamente veiculados pelos meios de comunicação ou dos afetos que experimentamos ao passar, em nossas cidades, por uma viatura policial, com seus carros que parecem tanques de guerra, com frequência exibindo armas pesadas?

Pensamos que o dispositivo da criminalização faz disseminar no campo social um medo difuso cujo resultado pode ser o esvaziamento do coletivo no sentido político – um esvaziamento dos laços horizontais que os indivíduos podem

[3] Bove, Laurent. Éthique III. In: Moreau, Pierre-François et Ramond, Charles (orgs) *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006, pp. 109-131.

estabelecer entre si. Porém qual a duração desse esvaziamento, dessa despotencialização? Eis a questão que queremos pensar.

Examinemos, à luz da filosofia de Spinoza, o funcionamento dos afetos humanos. Estes são, para Spinoza, variáveis e imprevisíveis como as ondas do mar ou os fenômenos meteorológicos[4]. Seria possível enxergar no funcionamento dos afetos humanos alguma potência? Uma certa tradição no campo das ciências humanas, em especial no campo da criminologia, nos diz que quando estão em grupos os homens se comportam como crianças ou como criminosos, incapazes de controlar sua afetividade desordenada, que seria controlada apenas pelo líder ou pelas instituições, pelo judiciário, pela polícia, ou pelos especialistas. Porém essas ideias não se coadunam com o ponto de vista trazido por Spinoza, para quem quanto mais nos abrirmos para a experimentação com pessoas e coisas, mais potentes seremos, melhor pensaremos e agiremos. Assim, podemos pensar que juntos, ou coletivamente, podemos pensar e agir melhor.

É através de nossa imaginação que tomamos conhecimento dos encontros que fazemos, atribuindo causas ao que experimentamos. Assim, sentimos com relação aos outros seres humanos, de forma gratuita, muitos afetos diferentes e passíveis de flutuação. Spinoza mostra que podemos desenvolver amores e ódios intensos antes mesmo de conhecer alguém, odiando quem odeia a quem amamos, ou o contrário, amando quem ama a quem amamos, configurando um mundo no qual nunca somos ingênuos em nossas relações com outros seres humanos. Há outro elemento que pode dirigir nossas apreciações: o fato desse alguém com quem nos defrontamos ser considerado como "semelhante" a nós mesmos. Podemos ter tristeza pela desgraça alheia no caso de consideramos o infeliz como semelhante. Ou ficarmos

[4] Espinosa, Baruch de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, Capítulo I, prop. 4.

indiferentes ou menos tristes se não houver essa semelhança[5]. Podemos até nos alegrar com a desgraça de quem odiamos, ou ainda estarmos indiferentes aos infortúnios vividos por quem consideramos diferente de nós. Assim, considerar alguém como semelhante é algo construído por nossa imaginação.

Através da imaginação, nos inteiramos das relações que estabelecemos com nossos semelhantes e através dessas relações, experimentamos afetos que não são apenas nossos enquanto indivíduos, mas que correspondem a afetos vividos em coletividade. Isso ocorre porque somos contagiados pelos afetos daqueles a quem imaginamos serem nossos semelhantes. "Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados por um afeto semelhante."[6]

A "lei da imitação dos afetos" de Tarde[7] dá relevo ao contágio imitativo dos afetos como fenômeno humano e como meio de compreensão da vida coletiva, numa direção próxima a de Spinoza. Verificamos também, na proposição 31 da parte III da Ética, "que cada um se esforça para que outros amem o que ele ama, e odeie quem ele odeia", o que poderia ser um obstáculo à experiência coletiva, não fossem as relações de semelhança que se estabelecem horizontalmente, de tal sorte que muitos possam ter, por contágio afetivo, um único objeto de amor ou de ódio.

Influenciamo-nos pelos afetos vividos por aqueles a quem consideramos semelhantes, tanto assim que se nossos semelhantes se entristecem, nos entristecemos também, ou se estão alegres, nos alegramos. A vida coletiva contribui, desse modo, para a superação de nossas tristezas, pois, mesmo estando tristes, por exemplo, pela morte de alguém, o contágio coletivo nos ajuda à recuperar nossa potência. Sozinhos, contamos apenas com nossos próprios afetos.

---

[5] Ética III, prop. 22.

[6] Ética III, prop. 27.

[7] Tarde, Gabriel de. *As Leis da Imitação*. Porto: Rés. S/D

Podemos atribuir características positivas a alguém apenas porque um amigo nosso gosta dessa pessoa. E negativas, ao contrário, se é amiga de um inimigo nosso. Podemos também estender, como vimos, a todo um grupo a raiva que temos de um de seus integrantes. Se soubermos que alguém estudou na mesma escola que nós na infância, tal conhecimento pode produzir uma impressão favorável sobre esta pessoa. Em certos momentos da vida política brasileira, experimentamos esse sentimento de pertencimento, de comunidade. Assim, porém, a variação a que está sujeita a vida afetiva humana, determinada a partir dos encontros que fazemos com os objetos exteriores, nos traz também a possibilidade de estabelecer e também de romper os laços afetivos que estabelecemos com outros indivíduos.

É pela via da imaginação que podemos estabelecer uma relação tal com outros homens, que podemos funcionar como "um só corpo e uma só mente", ultrapassando aquelas experiências particulares que frequentemente nos fazem entrar em conflito e disputas com eles.

Nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Com isso quero dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos[8]. É certo que os governos também se utilizam dessa possibilidade de que os cidadãos estabeleçam esse tipo de comunidade afetiva. A dominação política se exerce, em grande parte, através do domínio da imaginação e é facilitada por essa tendência imitativa. Sob a ação do dispositivo da criminalização, nossa imaginação é produzida pelos meios de comunicação no sentido de temer os bandidos que podem nos atacar ou os

[8] Ética IV, prop. 18, Escólio.

vândalos infiltrados nas manifestações, e também a buscar segurança em nossos lares, comprando equipamentos ou contratando serviços de vigilância, porém isso se dá de forma em parte independente do perigo real, pois esse medo pode ser superado, como carnaval ou outras situações ilustram. Os esportes radicais são outro exemplo de que o a superação do medo não guarda uma relação direta com o perigo que experimentamos, parecendo depender mais do estado de nossos afetos, do grau de potência que temos.

Spinoza aponta que os políticos sabem melhor manejar e reconhecer a afetividade humana, que está envolvida na política, do que os filósofos, que geralmente trazem um modelo, um ideal, a partir do qual pensam os fenômenos políticos e querem ajustar os indivíduos a ele [9]. Por esse mesmo raciocínio, muitos estão desencantados com a política, quando a realidade não se adequa a algum modelo que tenham em mente. Porém a política, para Spinoza, não se dá no plano dos ideais e sim na materialidade dos afetos humanos, e por essa razão está sujeita a constantes câmbios.

Numa situação de medo, os homens podem aceitar um mal menor para evitar um mal maior que imaginam estar por vir. Podem ficar esperançosos de que no futuro possam comprar sua casa própria. Porém ao constatar que esse dia custa demais a chegar, passam novamente a temer pelo futuro. Oscilando entre esses dois tipos de experiência, a esperança pode facilmente se transformar em decepção, se houver uma demora excessiva em atingir um sonho almejado. Por outro lado, o medo pode se transformar em esperança, caso um carioca acredite, por exemplo, que com a chegada de uma Unidade de Polícia Pacificadora a uma favela próxima, o bairro pode se tornar menos perigoso. O medo se esvanece e voltamos a ter esperança ou outro afeto alegre. É certo que um governo pela esperança é melhor do que um governo pelo medo, pois

[9] *Tratado Político*, Capítulo I, 1 e 2.

a esperança corresponde a um grau de potência maior. Constatamos também que os homens perseveram em suas lutas, quer com afetos de medo ou de esperança, que dizem respeito a diferentes graus de potência. Porém a capacidade que têm os afetos de se transformarem constantemente, aponta também para fragilidade constitutiva dos governos no que diz respeito à dominação que possam exercer.

Uma vez que Spinoza não desvaloriza os afetos humanos ao considera-los variáveis, podemos extrair, assim, uma consequência de importância política: estando a experiência afetiva humana inapelavelmente marcada pela variação, não podemos conceber que o medo coletivo, assim como a esperança possam se instalar para sempre. A instabilidade dos afetos foi muitas vezes vista pelos filósofos como um sinal de imperfeição humana, porém, a partir de Spinoza, ela também pode nos permitir dizer que os afetos tristes presentes nas formas de submissão não podem ser eternos. Assim, se o medo do crime parece ter se instalado no coração dos brasileiros, só podemos pensa-lo como algo transitório. Ele pode ser apenas como o amor para Vinícius de Moraes: eterno enquanto durar.

Spinoza, influenciado por Machiavel no Tratado Político, pensa que um dos afetos nos quais o medo pode se transformar é a revolta. Assim, estaria sempre dada a possibilidade de um povo de superar sua situação de dominação. Saber como se dá essa superação seria responder à célebre pergunta spinozista – porque os homens lutam por sua servidão como se fosse sua liberdade? Neste cenário precisamos sempre analisar os mecanismos imitativos que produzem afetos comuns que levam à submissão.

Verificamos, assim, que lógicas de imitação levam com frequência à servidão, o que podemos comprovar examinando as palavras de ordem disseminadas no campo social[10]. Elas

[10] Deleuze, Gilles. *Sobre Alguns Regimes de Signos*. Mil Platôs: Volume 1. São Paulo: Editora 34. 1995.

podem ir no sentido do consumo, do medo à criminalidade, do regozijo quando um criminoso é castigado, da inveja despertada pelo que acreditamos que os outros têm e que não temos, entre outros tantos direcionamentos. Um dos afetos tristes que podem surgir neste e noutros casos é o afeto de indignação. Apesar de ser um afeto triste, ele encerra uma positividade quando experimentado coletivamente, pois está a um passo da revolta. Para Machiavel, a quem Spinoza se referiu como "o arguto florentino" não é a opressão pura e simples que leva à revolta, mas a superação do medo ou sua transformação noutro tipo de afeto**.** Assim, podemos considerar que há uma distinção de grau entre medo e revolta e não de natureza, sendo o estado de rebelião um estado vizinho ao de medo[11].

Nossa questão passa a ser, a partir da relação que estabelecemos entre medo revolta, não tanto a de analisar os processos pelos quais o dispositivo da criminalização gera o medo coletivo e a submissão, mas compreender o que impede que o medo se transforme em revolta ou em que condições pode ocorrer essa transformação, uma vez que entre os afetos de medo e revolta existe essa proximidade. Os efeitos do dispositivo da criminalização poderiam ser considerados tão transitórios quanto o medo e desse modo constatamos sua fragilidade. Qual a influência que tem sobre nossos afetos o noticiário repetitivo e diário sobre tiroteios e mortes, além dos filmes de ficção que pretendem nos distrair mostrando-nos também tiroteios e mortes? Podemos enxergar nessa monótona repetição, de modo paradoxal, a expressão da fragilidade do dispositivo da criminalização, face ao regime de mudança constante dos afetos humanos. Temos também que considerar que este dispositivo funciona ao lado de outros dispositivos podem explicar totalmente a paralisia e a submissão.

[11] Lucchese, Philippo del. *Tumultes et indignation*. Paris: Amsterdam, 2010.

No capitalismo atual estão dadas, como mencionamos, condições históricas que favorecem o contágio afetivo e a uniformização imitativa num grau talvez inusitado na história da espécie humana. E por outro lado, também num grau talvez inusitado, vários dispositivos de controle social agem de modo sofisticado e ao mesmo tempo brutal, como forças contrárias à potencialidade política da multidão. As instituições têm o poder de homogeneizar afetos, tanto tristes quanto alegres[12]. Novos meios técnicos favorecem a comunicação horizontal em amplos setores e os movimentos sociais organizados via internet e celular têm ilustrado este fato. Condições históricas favorecem os laços horizontais, no sentido da solidariedade e da aliança. Porém forças poderosas agem noutro sentido, o das relações verticais, hierarquizadas e também na produção do comodismo, na busca de segurança e na produção de dependências de vários tipos. É nesse ideal de comodismo[13] por muitos compartilhado, no sonho de viver uma vida sem conflitos, que deveremos buscar as razões pelas quais, não obstante à possibilidade sempre presente de que os afetos humanos se transformem, eles se cristalizem na submissão e no medo por longos períodos. Muitos querem viver protegidos – quer por um emprego seguro, quer por policiais armados ou pelas grades de um condomínio, enquanto um número cada vez maior passa a existência inteira atrás das grades. Na perspectiva de Spinoza, essa tendência ao isolamento implica sempre na redução da potência humana, quer individual, quer coletiva. Por outro lado, está também presente nos modos de vida contemporâneos a possibilidade de superação do isolamento, e o fortalecimento da multidão o, graças à natureza mutante dos afetos humanos considerada em sua positividade.

[12] Lordon, Frédéric. La puissance des institutions. *Revue du Mauss permanente*. Disponível em http://hyperspinoza.caute.lautre.net/ . P. 22, 2010.

[13] Lucchese, Op. Cit. p. 80.

PERCURSO II

Pré-história da multidão [1]

Homero Santiago (USP, Brasil)

O termo "multidão" foi usado desde o início da modernidade por autores como Maquiavel, Hobbes e Espinosa, ora como sinônimo de "povo" ou "plebe", ora como equivalente ao que então se nomeava "vulgar". No sentido conceitual mais forte (o que aqui interessa), o termo faz sua aparição no estudo que Antonio Negri publica em 1981 sob o título *A anomalia selvagem. Poder e potência em Baruch de Spinoza*. A partir de então o conceito ocupa um lugar de proa nos textos negrianos até adentrar de vez o pensamento político contemporâneo com o aparecimento da trilogia, preparada a quatro mãos com o norte-americano Michael Hardt, composta por *Império* (2000), *Multidão* (2005) e *Commonwealth* (2009). Ali, identifica-se o surgimento e a efetuação, em concomitância ao Império, de um novo sujeito coletivo, um novo agente da práxis coletiva que é nomeado *multidão*.

Nossa intenção não é aqui discutir o conceito de multidão. Desejamos sim propor algumas notas acerca do que podemos entender como a pré-história do conceito, a fim de esclarecer como ele surge a partir do entroncamento entre ontologia (um "conceito ontológico") e análise de classe (um "conceito de classe") que, no final das contas, remete à original articulação entre espinosismo e marxismo operada por Negri.

❀ ❀ ❀

Simultaneamente à intensa militância política, Negri publica na década de 70 cinco volumes (os "escritos Feltrinelli") que formam um conjunto dedicado ao estudo da situação da classe operária e do capitalismo de então,

[1] Este texto é parte de um trabalho maior, intitulado "Um conceito de classe", a aparecer nos *Cadernos espinosanos*.

após 68 e com inequívocos sinais de crise do modelo do que ele nomeia "Estado-plano".[2] Tal crise, que fornece o título do primeiro volume, é "sintoma geral da superação da premissa e impulso rumo à assunção de uma nova forma histórica",[3] e daí a premente tarefa de compreender a concomitante "requalificação do sujeito proletário", isto é, do sujeito antagonista. Para nossos propósitos, é desnecessário aqui acompanhar toda a análise negriana; basta insistir que, tentando escapar tanto ao objetivismo quanto ao subjetivismo, centra-se o filósofo na análise da *composição de classe*.

> Chamamos essa relação (com toda a complexidade que ela vem a ter nos comportamentos, nas consciências, nos *bisogni*) *composição* técnica e/ou política *de classe operária*. Para cada fase histórica da luta de classe definimos um tipo de composição da classe operária que compreende no seu interior não só a colocação no modo de produção total, mas também a série de experiências de luta, de comportamentos, o modo em que os *bisogni* determinantes, vitais, vão renovando-se e definindo-se de maneira sempre nova. O pensamento marxista confronta-se com esse objeto como o seu referente real: são a constituição, a modificação, a recomposição desse sujeito, o objeto do marxismo.[4]

---

[2] Por ordem de publicação: *Crisi dello Stato-piano*. *Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, *Partito operaio contro il lavoro* (ambos de 1974), *Proletari e stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1976), *Per la critica della costituzione materiale* (1977), *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1978). Textos reunidos em *I libri del rogo*, Roma, Derive Approdi, 2006.

[3] *Crisi dello Stato-piano*, cit., p. 19.

[4] Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 22. A tradução do italiano *bisogno* põe dificuldades, já que os correspondentes mais comuns em português, como "necessidade" ou "desejo", são termos carregados de outros sentidos, por isso preferimos manter o original nas citações.

Armada dessa perspectiva, toda a atenção volta-se para as lutas operárias no período. Encontramo-nos próximos do ponto de vista de um Thompson[5]: somos capazes de compreender o que é a classe que antagoniza com o sistema somente ao compreendermos como ela luta, pelo que ela luta. Pois bem, o que as lutas revelam a Negri acerca da nova composição de classe? Fundamentalmente, que novos *bisogni*, novos anseios aparecem. Já não se luta apenas por salário, já não se combate pelo trabalho, mas *contra* o trabalho. A classe "começa a viver a própria experiência da destruição do trabalho e de todos os meios de domínio que ao trabalho estão ligados."[6] Combater o trabalho é lutar contra o poder, a mediação, a postergação das expectativas. Tudo que, sugere Negri, demonstra que a revolução começa a ser entendida como um processo de liberação no próprio presente; não algo a esperar do comunismo, para manhã, mas liberação que é o próprio processo, *transição* animada desde o seu cerne – ponto crucial – por "*bisogni* de liberação". Os novos comportamentos, os novos *bisogni* de consumo, as novas reivindicações, indicam que a classe operária não está mais apenas em luta contra o Estado nem se interessa pela tomada do poder. Antes, graças ao reconhecimento da própria positividade em face do inimigo, as lutas almejam a autoafirmação mediante desejos e expectativas que se querem satisfazer, o que indica ainda a emergência de um novo tipo de organização, que se fortalece exatamente na medida em que aumenta o anseio de liberdade. "Crescimento da organização", conclui o filósofo, "é crescimento da satisfação do *bisogno* de liberação".[7] E é por isso, finalmente, que se pode falar do surgimento de novas possibilidades. Ao contrário daqueles que viam o período como de refluxo revolucionário, Negri aposta numa tendência ao

[5] Cf. E. P. Thompson, *A formação da classe operária inglesa*, São Paulo, Paz e Terra, 1987, vol. 1, prefácio.

[6] *Partito operaio contro il lavoro*, cit., pp. 110-111.

[7] Idem, p.131.

possível, presente na classe ("pusemos solidamente o possível na composição de classe" [8]) e por ela conduzida adiante através da prática revolucionária cotidiana identificável nos novos *bisogni* que cobram satisfação. "A consciência possível, a realização do gozo contêm hoje em si a revolução." [9]

É uma primeira conclusão que paulatinamente se impõe, relativa ao que a classe quer ou deseja. Haverá outra, porém, a formular-se a partir desta pergunta crucial: quem quer ou deseja isso? Para entender por que a classe quer o que ela quer, cumpre saber *quem* é a classe. A resposta será espantosa. Compreender a nova composição de classe operária, afirma Negri a certa altura, exige *parar de falar em classe operária*, abandonar essa fórmula doravante inútil. Com efeito, verifica-se que, "diante das imponentes modificações provocadas, ou em vias de serem determinadas, pela reestruturação, o corpo de classe operária distende-se e articula-se em corpo de classe social, em proletariado"; por consequência faz-se mister "dissolver o conceito segundo-internacionalista de classe operária",[10] que dará lugar a uma noção renovada. Por conta da extensa automação da produção capitalista, viera à tona o operário-massa, o trabalhador pouco qualificado presente na indústria pesada e que respondeu pela maioria das lutas da década de 60 (quando a indústria automobilística constituía o paradigma da produção). Ora, com a reestruturação da produção capitalista que vai tomando forma em meados dos anos 70, tem-se algo diverso e que pode ser identificado sobretudo na socialização do trabalho para fora da fábrica: a configuração de uma fábrica-social em que trabalho e produção já não se encontram restritos aos muros industriais, ocorrendo antes no "terreno social inteiro".[11] "O operário se faz operário terciário, operário social, operário

[8] Idem, p.122.
[9] *Proletari e stato*, op.cit., p.171.
[10] Idem, p.145.
[11] Idem, ibidem.

proletário, proletário".[12] Havendo uma produção *social*, de ora em diante cabe falar em *operário social*. E pela primeira vez – eis o núcleo da argumentação negriana – pode-se pensar rigorosamente a *unificação de todos os explorados*, abandonando-se as restrições do comunismo tradicional. Todas as lutas e reivindicações devem ser levadas em conta; cumpre vislumbrar uma luta unitária contra a exploração, pois é todo o corpo da sociedade que é explorado em toda parte. Permitamo-nos uma passagem longa mas elucidativa:

> Hoje, se percorremos o reticulado da composição de classe, podemos colher um processo de recomposição extraordinário em sua amplitude e em sua intensidade. A reestruturação e a crise agem como momentos de explosão do processo da autonomia proletária. A caixa integração [uma espécie de seguro-desemprego] ensina ao operário a identidade do seu interesse com o do desempregado; o descentramento mostra ao operário da grande fábrica a identidade do seu interesse imediato e o do operário da pequena fábrica; a terciarização produtiva mostra ao operador do terciário que a sua condição é diretamente proletarizada, do ponto de vista da colocação no processo produtivo e no sistema salarial; a exclusão de vasto estratos da produção, a marginalização escolar etc., mostram a presença de uma só lei da exploração sobre o inteiro processo de planificação (produtiva e/ou excludente) da sociedade capitalista; as divisões por sexo, por idade, por raça mostram às mulheres, aos jovens, a todas as minorias a ameaçadora clarividência do projeto capitalista de divisão e de organização da sociedade e impulsionam a uma rebelião que encontra só na unidade de todo o proletariado explorado a sua base material. E assim por diante! É necessário, portanto, ler na reestruturação o

[12] Idem, ibidem.

> formar-se de um potencial unitário de lutas, sempre mais vasto, para poder percorrer o reticulado dos interesses da classe.[13]

O interesse dessa argumentação é imenso, pois reúne todos os elementos fundamentais para desvendar o surgimento de um novo sujeito antagonista, que é o que Negri estava procurando. Os remanejamentos são muitos. O campo da produção que era, em geral, reduzido à indústria, passa a abranger também os serviços e, no limite, a própria vida, uma vez que toda a vida social tornou-se vida de trabalho produtivo; com isso, é possível afirmar que *todos* (operários, estudantes, donas-de-casa, etc.) são igualmente explorados e, sobretudo, torna-se concebível a *unidade* desse vasto campo de explorados, que podem, justo por sua situação comum, lutar em conjunto; de novas maneiras e com novos objetivos, pois o motor do antagonismo, agora, é menos a reivindicação de aumento de salário, de redução de jornada, por exemplo, que – voltamos ao ponto – a "exigência de liberação". "A luta de classe operária se mostra sempre mais *luta de liberação*".[14] Luta que se mostra *unitária* porque movida pelo *mesmo* desejo. É fundamental atentarmos para essa correlação, que leva Negri a constatar a existência de um "sistema de *bisogni*" que toma a forma de um "sistema de lutas"[15].

Assim, pelo menos duas inovações importantes são efetivadas no concernente à nova composição de classe. Primeiramente, a noção restritiva de classe sai de cena em benefício de uma concepção bem mais ampla, que permite pensar a unidade de todos os explorados em sua própria diferença, sem a tradicional subsunção dessas diferenças à identidade do operário industrial. Segundo, a luta de classes passa a ser considerada como possuindo seu motor no desejo.

[13] Idem, pp.143-144; interpolação nossa.
[14] Idem, p.165; grifos nossos.
[15] Idem, p. 171.

É a articulação dessas duas inovações que nos encaminha para o conceito de multidão, o único capaz de nomear a nova classe. Falta apenas, para se juntarem as pontas da análise da experiência das lutas, uma guinada ontológica, a qual Negri começa a realizar em 1977 com *O domínio e a sabotagem*.[16] Os *bisogni* sistematizam-se e configuram um sistema de lutas, decerto, mas todas as fichas podem ser nisso apostadas? No fundo esses *bisogni* não dependem eles, ainda, do capital? Já pelas ênfases que encontramos nos textos negrianos do período (consumo, situação do emprego, da produção, etc.), podemos suspeitar que sim. Daí a passagem ao positivo da classe tornar-se essencial; o que ocorre por uma reconsideração igualmente essencial do assunto, perfeitamente sintetizada nesta simples afirmação: "*desiderio prima di bisogno*".[17] Toca àquele que investiga a composição de classe focar o desejo mais que os *bisogni*, compreender que estes (determinados pelo capital) dependem sempre de um desejo primordial (antagônico ao capital). A chave aí está: querer um novo automóvel pode esconder um desejo de liberdade, expansão, vontade de quero mais, *autovalorização*. Desejo não é *bisogno*, não é necessidade de algo que falte; é produção, criação. Não o que é determinado pela produção capitalista (a mera demanda por um item); é a própria força produtiva que se impõe e da qual o capital depende.

A passagem dos *bisogni* ao desejo não se dá de súbito. Vinha sendo preparada pela observação e teorização dos acontecimentos da agitada década de 70 na Itália; no plano teórico, provavelmente vinha sendo sugerida pelo contato com as obras de Deleuze e Guattari. Seja como for, o caso é que o caminho está finalmente aberto para que a ontologia espinosana

[16] Sobre esse teor ontológico, recordemos que Negri explicava que o objetivo ali era compreender a essência da sabotagem como "força ontológica que desestrutura o sistema de poder" (*I libri del Rogo*, cit., p. 13), a ser entendida como autovalorização operária em confronto com o capital, ou seja, "potência negativa do positivo" (idem, p. 274).

[17] *Il dominio e il sabotaggio*, cit., p. 275.

possa vir dar um nome e um estofo ontológico ao que Negri buscava. Mais, o espinosismo servirá para engatar as preocupações negrianas com o que será estipulado como o problema maior da modernidade filosófica, isto é, a questão da *práxis coletiva*.

Passando à obra de 1981, percebemos claramente tais articulações.

Tanto em *Império* quanto n'*A anomalia selvagem*, a abertura do período moderno é marcada pela crise ocasionada pelo renascimento, de tal proporção que a modernidade será a história das tentativas de saná-la. A revolução renascentista caracteriza-se pelo surgimento de um horizonte de imanência; pela primeira vez a humanidade é determinada como única e surge uma perspectiva política democrática. Ainda que tudo se dê num plano apenas utópico, importa sublinhar que "os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra."[18] Ora, é claro que há resposta: um "projeto contrarrevolucionário"[19] que consistirá no *absolutismo*.

No campo filosófico, são inúmeras as respostas à crise; duas porém destacam-se para Negri por sua posteridade: a de Hobbes e a de Espinosa. A solução do inglês é a restauração da linearidade dos processos constitutivos por via da mediação de uma função de comando. Ao fim, é a resposta vencedora; sana-se a crise pela sujeição da liberdade ao poder. Interessa-nos especialmente, entretanto, a segunda resposta, a espinosana, qualificada de "anômala". Num primeiro momento Espinosa, que se esforça em responder à crise ainda sob inspiração renascentista, busca dar conta do problema por meio do panteísmo, a coincidência em Deus do todo de uma humanidade fraturada. É o que Negri designa a "primeira

[18] Hardt, Negri, *Império*, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 91.
[19] Idem, p. 96.

fundação" do sistema, que como o próprio renascimento que a inspira mantém-se no plano utópico. Seguir-se-á porém uma "segunda fundação", que faz do espinosismo não só uma anomalia como uma anomalia *selvagem*. Por quê? Porque num determinado momento de sua trajetória Espinosa envereda por um caminho radical que o insere na linhagem que Negri estipula como aquela que se inicia com Maquiavel e vai até Marx e lhe permite produzir, em vez de uma "filosofia pós-burguesa". A superação da crise passa a ser procurada na *continuidade* do processo revolucionário iniciado no renascimento e nos meios de sua *concretização*, de sua passagem à realidade, mediante a *constituição da práxis coletiva*. Se Hobbes dobrava a liberdade ao poder, Espinosa terá o mérito de tentar dobrar o poder à liberdade, à potência do coletivo, recusando enfaticamente a "necessidade capitalista da mistificação da *potentia* em *potestas*", isto é, a sua sujeição a um poder soberano.[20] Toda a ontologia será então mobilizada para o cumprimento desse objetivo e culminará exatamente na multidão como sujeito portador da potência coletiva.

A ideia da crise, subsumida no processo ontológico, age nele: põe em movimento todos os mecanismos necessários à constituição do coletivo. A ideia de *multitudo* transforma o potencial renascentista, utópico e ambíguo por que é caracterizada, em projeto e genealogia do coletivo, como articulação e constituição conscientes do complexo, da totalidade. A revolução e a sua borda são por isso em Espinosa o terreno sobre o qual se funda uma extraordinária operação de prefiguração do *problema fundamental da filosofia nos séculos sucessivos: a constituição do coletivo como práxis*. É, desse ponto de vista, verdadeiramente uma filosofia sem tempo, a espinosana: o seu tempo é o futuro![21]

Para quem acaba de passar pelos textos negrianos da década de 70, tais palavras revelam muito do modo como

[20] *L'anomalia selvaggia*, em *Spinoza*, Roma, Derive Approdi, 1998, p. 112.
[21] Idem, p. 48; grifos nossos.

Espinosa é apropriado e utilizado n'*A anomalia selvagem*. O problema que Negri enfrentava era, após a fratura aberta pela revolução que não veio em 68, com a grave crise econômica e política, como fazer frente à situação mediante o reconhecimento de um novo sujeito coletivo? O problema agora, primeiramente, será alçado ao posto de questão maior, não só de Negri e de seu tempo como de toda a modernidade filosófica. Em segundo lugar, aparece como plausível ao italiano pensar uma resposta à crise de então por via semelhante à de Espinosa, pois o que o espinosismo bem compreendido nos fornece é precisamente, "no terreno teórico, as condições de possibilidade de uma práxis coletiva".[22] Qual o sujeito dessa práxis? Não se pode mais falar em classe operária; daí entrar em cena a multidão. Nos termos de Espinosa, citados por Negri, "se se dá um poder absoluto, este é em verdade aquele que se encontra nas mãos de toda uma coletividade (*integra multitudo*)".[23]

Fascinante é que, com isso, todo o trajeto realizado nos anos 70 poderá ser inteiramente relido à luz espinosana. Não eram os novos *bisogni* que expressavam um anseio de liberação total a comprovar que a revolução tornava-se prática revolucionária cotidiana? Pois é Espinosa que nos instrui sobre o fundo ontológico desse processo, já que "nos dá o mundo como território de uma alegre construção dos *bisogni* imediatamente humanos".[24] É ele mesmo que nos ensina uma nova palavra para designar um "sistema de *bisogni*" construído alegremente: *desejo*, *cupiditas*, cujo "conteúdo" fundamental justamente "é a liberação".[25] É ainda Espinosa que fornece, no plano da ontologia, pistas para uma nova resposta ao problema fundamental que desde Lênin assombra toda a esquerda e

[22] Idem, p. 282.
[23] *Tratado político*, VIII, § 3, citado em *L'anomalia selvaggia*, cit., 257, de onde traduzimos.
[24] *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 269.
[25] Idem, p. 282.

especialmente Negri naquela década difícil, o *problema da organização*.[26] Com efeito, se a espontaneidade das lutas, como já vinha sendo apontado, é fundamental, o passo ulterior, determinante de todo o resultado, está na organização; não mais de vanguardas, evidentemente, porém organização de novo tipo e em consonância com o que se passava. Os novos termos da questão dão a dimensão do desafio. Se já fora constatado, retomemos, que "crescimento da organização é crescimento da satisfação do *bisogno* de liberação", a releitura desse *bisogno* como *cupiditas* permite afirmar que a tarefa, de corte leninista, será doravante organizar tal força produtiva. Sai o partido e entra em campo a tarefa de organização do desejo, "organização da *cupiditas*" capaz de requalificar o velho problema da "consciência de classe";[27] noutras palavras, recentes mas idênticas no que se refere ao conteúdo, trata-se de organizar o desejo que "expressa a dinâmica ativa da produção da realidade social".[28] Problema da década de 70 que até hoje (apreciemos a longeva coerência!) ainda servem para identificar a tarefa mais importante da práxis política – velho problema leninista a ser em nossos dias espinosamente respondido.[29] Para todas essas questões cruciais no

[26] No debate que se seguiu a sua conferência do "Colóquio internacional Spinoza" realizado em Córdoba em novembro de 2012, as palavras de Negri foram claras nesse respeitante: "Espinosa foi para mim uma forma de abandonar o leninismo".

[27] O trecho por extenso: "O corpo como organização da *cupiditas*, portanto o corpo como pulsão material percorrida pela consciência"; cf. *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 213-214.

[28] *Império*, cit., p. 47, nota 14 (p. 445).

[29] Num texto de 2001 em que, a partir de Lênin, Negri elenca as tarefas prático-teóricas da política contemporânea, a questão principal estipulada é "fazer do corpo do *General Intellect* o sujeito da organização de uma nova vida"; para tanto, para que o corpo material possa assumir essa nova configuração, a via principal é exatamente organizar o desejo: "como transformar (...) êxodo e autovalorização do trabalho imaterial numa nova luta de classe, em *desejo* **[CONTINUA]**

concernente à transformação social, Espinosa é quem traz respostas; principalmente: respostas que só podem ganhar concretude, efetividade no mundo contemporâneo,[30] o que justifica dizer do espinosismo que "o seu tempo é o futuro" e pôr o problema maior identificado nos século XVII por Espinosa (a multidão) como problema central da trilogia composta por *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*.[31]

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 29] *organizado* de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade?". Cf. "Che farne del 'Che fare?', oggi. Ovvero: il corpo del *General Intellect*", em *Guide: cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milão, R. Cortina, 2003, pp. 172, 175; grifos nossos.

[30] Cf. *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 269.

[31] A qual, sob essa perspectiva, pode ser lida esquematicamente assim: *Império* expõe a organização atual do capitalismo para poder investigar o aparecimento de um novo sujeito da práxis coletiva; *Multidão* investiga esse sujeito e suas possibilidades de constituir-se como tal; *Commonwealth*, por fim, trata da organização cabível hoje a esse sujeito.

Considerações sobre a leitura de Antonio Negri acerca do conceito de multidão

Valeska S. Rodrigues Silva (PUC-Rio, Brasil)

Na elaboração da obra "Anomalia Selvagem", Antonio Negri estabelece uma aliança definitiva com Espinosa e, a partir de então, dá início aos estudos do sujeito multidão e de sua potência criadora, temas que se encontram no cerne de seu pensamento e que, articulados, darão origem às noções de "comum" e de "poder constituinte", sobre as quais Negri tem se debruçado com ênfase nas últimas décadas para pensar as possibilidades constituintes da multidão no mundo pós-moderno.

O encontro com Espinosa foi fundamental no pensamento de Negri não apenas por lhe proporcionar os problemas a serem pensados, mas, principalmente, por fornecer potenciais respostas para inquietações que vinham assolando a esquerda desde o fim dos anos 60: como organizar a luta operária no mundo pós-moderno?

Mas nos anos 60, tanto a pergunta, quanto as possíveis respostas adquirem nuances bastante particulares, dado que a organização da luta operária a partir de sindicatos e partidos deixa de dar conta das transformações ocorridas na sociedade e no mundo do trabalho.

Isso porque, com a passagem do fordismo ao pós-fordismo, a luta contra a exploração capitalista passou a contar com sujeitos sociais que se opunham não apenas contra o trabalho fabril, mas contra as mais diversas fontes de exploração e submissão, o que teve como efeito imediato a perda do protagonismo da classe operária industrial na condução dos movimentos.

Nesse sentido, a luta passa a ser integrada por múltiplos personagens e múltiplos desejos liberatórios, constituindo-se por diversos protagonistas como ativistas de

movimentos estudantis, feministas, negros, cuja pluralidade de singularidades até os dias de hoje é pouco entendida pelo pensamento marxista tradicional, que dissolve e subsume todas essas diferenças de sujeitos e desejos no conceito de classe operária.

Mantendo a distância do materialismo dialético, Negri percebe que ainda que o cerne da luta continue no campo do trabalho, a exploração do capital extrapola os muros das fábricas para oprimir não apenas os trabalhadores envolvidos em relações salariais, mas até mesmo aqueles que se encontram fora de qualquer relação de emprego formal.

Na pós-modernidade, o conceito de classe operária se faz pouco utilitário quando se pensa nas recentes mudanças na economia global, tanto em sua concepção mais estrita (referindo-se apenas aos trabalhadores industriais, diferenciando-os dos demais trabalhadores), quanto em sua concepção mais ampla (referindo-se a todos os trabalhadores assalariados, excluindo os pobres que prestam trabalhos domésticos não remunerados bem como os não assalariados).

E Negri vai além ao compreender que a exploração do capital adentra inclusive nas relações sociais para agravar conflitos vinculados à cor de pele, etnia, nacionalidade, sexo, gênero, religião, dentre outros campos nos quais as decisões coletivas são tomadas sob a ótica de redução da potência de determinados sujeitos que não são compreendidos como integrantes da ordem dominante.

Unindo ao espinosismo os princípios metodológicos da nova historiografia operária, como aqueles contido em E. P. Thompson, para quem a classe não é nem uma forma abstrata, nem uma categoria da relação salarial, mas existente enquanto tal em sua luta, Negri encontra no conceito de multidão uma abertura epistemológica para a compreensão da nova composição da classe operária na pós-modernidade.

Negri supera, assim, a ideia de que haveria uma alternativa entre a unidade e a multiplicidade, dado que a

classe é definida politicamente em ato, é determinada pela luta de classes, pelos atos coletivos de resistência, dado que a classe é entendida pelo filósofo como um desdobramento constituinte, um projeto[1].

E é aí que se encontra o ponto chave deste trabalho: a construção realizada por Negri sobre a multidão de Espinosa para transformá-la em um conceito de classe, fazendo com que a multidão passe a ser, além de um conceito ontológico e diferente de povo, nação ou massa, um conceito que se pretende substitutivo do conceito de classe operária industrial, modificação que se faz útil não apenas para refletir os atuais lineamentos da luta de classes, mas também para propor futuros movimentos[2].

Abandonando a dialética, a tese empírica da teoria de classes, a simplificação da realidade e demais cacoetes marxistas tradicionalistas, Negri compreende que há uma quantidade possivelmente infinita de classes, com base não apenas em diferenças econômicas, mas também nas de raça, etnia, geografia, gênero, sexualidade, dentre outras que, para além das diferenças, possui potencial para agir e constituir em conjunto[3].

Assim, a partir da compreensão da multidão como conceito de classe e como sujeito sempre produtivo, se supera a diferença de espécie entre o trabalho material masculino e o feminino, entre o trabalho industrial e o agrário, entre empregados e desempregados, entre operários e pobres[4].

Preenchendo esta lacuna, sendo um conceito aberto e abrangente, a multidão busca apreender tais alterações que o

[1] HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*: guerra e democracia na era do império. São Paulo: Editora Record, 2004, p. 144.

[2] O que seria, para Negri, a função de uma teoria de classes: identificar as condições existentes de uma potencial luta coletiva e expressá-la como proposta política.

[3] HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão*: guerra e democracia na era do império. São Paulo: Editora Record, 2004, p. 144.

[4] Ibid., p. 147.

capitalismo global promove no mundo do trabalho. Isso porque se, por um lado, a classe operária deixa de desempenhar um papel hegemônico na economia global, por outro lado, a produção passa a ser entendida para além dos termos econômicos, compreendendo toda a produção social.

Para Negri, a noção de produção deve levar em conta mais do que a produção de bens materiais, mas também produção de comunicações, de relações e de formas de vida, e "a multidão compõe-se potencialmente de todas as diferentes configurações da produção social"[5]. Trabalho, em Negri, não se limita ao trabalho assalariado formal, mas diz respeito às capacidades criativas humana em toda sua generalidade.

Noutras palavras, o conceito de multidão como classe repousa sobre a tese de que não há uma prioridade política entre as diferentes formas de trabalho, dado que todas são socialmente produtivas, produzem em comum e compartilham um potencial de resistir à dominação do capital. Há, assim, uma igualdade de oportunidades de resistência[6].

Além de produzir em comum, a multidão produz o comum porque, como adverte o próprio Negri, o comum que compartilhamos é, na realidade, menos descoberto do que produzido. "Nossa comunicação, colaboração e cooperação não se baseiam apenas no comum, elas também produzem o comum, numa espiral expansiva de relações"[7].

Em todas as atuais formas de produção social tendem a ter como central a produção do comum, que é a característica básica das formas predominantes do trabalho. Noutras palavras, o trabalho hoje cria formas comunicação e cooperação em rede, seja na produção de sementes geneticamente modificadas na agroindústria, seja na criação de softwares, pois o trabalho depende do conhecimento comum.

[5] HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. op. cit., p. 14.
[6] Ibid., p. 147.
[7] Ibid., p. 14.

Tal característica de produção comum é aplicável a todas as formas de trabalho, notadamente aquelas voltadas à criação de projetos imateriais como imagens, afetos e relações, modelo dominante nomeado por Negri como "produção biopolítica", visando enfatizar que não envolve apenas a produção de bens materiais em sentido estritamente econômico, mas também afeta e produz todas as facetas da vida social – econômicas, culturais ou políticas[8].

Registre-se, contudo, que o trabalho industrial e a classe operária não deixaram de existir ou perderam sua potência de sujeito revolucionário, mas não detém mais um privilégio político frente às demais classes trabalhadoras no interior da multidão. A multidão confere, assim, ao conceito de proletariado uma definição mais ampla: todos aqueles que produzem sob o domínio do capital[9].

Nestes termos, a compreensão da multidão como classe funciona como uma saída à ideia de que uma teoria da classe econômica deve optar entre a unidade e a pluralidade: muito embora uma multidão seja sempre múltipla, constituída de diferenças sociais singulares e irredutível à unidade, a multidão não é uma multiplicidade fragmentada e dispersa, ela possui o potencial para agir em comum.

A multidão, portanto, designa um sujeito social ativo, que age através daquilo que as singularidades possuem em comum, cuja constituição e ação tem como base o comum, não a identidade, a unidade ou a indiferença[10].

Desta forma, Negri além de inovar o conceito de multidão de Espinosa – dado que o resignifica e o interpreta segundo condições muito particulares ao final do século XX e início do século XXI, fornece ainda base teórica para compreender e potencializar o sujeito que é tido como a alternativa viva frente à ordem vigente.

[8] HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. op. cit., p. 15.
[9] Ibid., p. 147.
[10] Ibid., p. 140.

Nesse sentido, Negri oferece precioso auxílio tanto na interpretação do sujeito disforme que ocupa as cidades com suas agendas, quanto na constituição da própria multidão em sua autocompensam como sujeito revolucionário.

Assim, através da leitura que Negri faz da multidão de Espinosa, torna-se possível para a própria multidão entender-se como um monstro potente para a modificação da realidade com a conquista da paz e da liberdade através de uma produção comum.

Com tais contribuições do filósofo italiano, a luta coletiva pode passar a ser compreendida como plural e múltipla, afastando-se a ideia de que a resistência dos negros se dá em outra dimensão da resistência feminista, por exemplo. As diferentes lutas se fazem potentes em ato e se compõe como diferentes facetas não hierarquizadas de uma mesma batalha, que possui como norte a constituição de uma sociedade emancipada na qual as diferenças potencializem a resistência e a constituição de direitos.

As imagens da liberdade[1]

Alexandre Pinto Mendes (UFRRJ, Brasil)

Nossa comunicação parte de um problema explicitado por François Zourabichvili em um texto de publicação póstuma, intitulado "*o enigma da multidão livre*". Neste trabalho, dedicado a aprofundar a interpretação do *Tratado Político* já iniciada ao final de *Le conservantisme paradoxal*, Zourabichvili propõe conceber o conceito de multidão em sua relação com o par liberdade-servidão, mais precisamente, conceber a liberdade como nota essencial do conceito de multidão, uma vez a seria contraditório chamar de "multidão" a situação de solidão que caracteriza a servidão[2]. A ideia de multidão não seria, portanto, passível de uma adjetivação *a posteriori* – multidão "livre"/ multidão "servil" – justamente porque exprime o movimento imanente de constituição do comum que se prolonga e se reproduz nas e pelas instituições, e que se opõe a um estado de isolamento onde a potência comum não chega ou não pode se exprimir e que, no limite,

[1] A citação das obras de Espinosa obedecerá o seguinte padrão: para o *Tratado Político* e para o *Tratatado Teológico-político* utilizamos, respectivamente, as siglas *TP* e *TT-P*, seguidas do parágrafo e página da edição latina e da página na tradução consultada. Em ambos os casos, consultamos o texto latino a partir das recentes edições francesas da PUF, organizadas por Charles Ramond (TP) e Jacqueline Lagrée e Pierr-François Moreau (TTP); as traduções para língua portuguesa consultadas foram, para ambos, as de Diogo Pires Aurélio, publicadas pela editora Martins Fontes. As citações da *Ética* indicarão o livro, a proposição e a página da edição bilíngue com tradução de Tomaz Tadeu, publicada pela editora Autêntica.

[2] ZOURABICHVILI, François. L'énigme de la 'multitude libre'. In: JACQUET, Chantal et al. (orgs.). *La Multitude Libre: Nouvelles Lectures dy Traite Politique*. Paris: Éditions Amsterdam. p. 70.

sequer pode receber o nome de "cidade". Nosso objetivo, no entanto, não é reconstruir o argumento de Zourabichivili em detalhe, pois não nos interessa em especial o conceito de multidão, mas estabelecer uma hipótese acerca da relação entre liberdade e imaginação partindo de um dos pontos centrais em que seu texto se apóia: no *Tratado Político*, a multidão livre é aquela que luta por sua liberdade. Ou seja, a liberdade não é simplesmente um *status* jurídico dos cidadãos em face do Estado, senão que é condição jurídico-política da multidão que exprime seu desejo de não ser governada defendendo a própria liberdade por si mesma, e não por causa de outra coisa.

É, pois, no contexto do debate sobre a instituição do exército no estado monárquico, que Espinosa dirá:

> No estado natural, efetivamente, cada um esforça-se tanto quanto pode, só por causa da liberdade, e não espera outra recompensa para a virtude bélica senão estar sob jurisdição de si próprio. Porém, no estado civil, todos os cidadãos juntos devem ser considerados como um homem no estado de natureza, pelo que, enquanto militarem todos por esse estado, é por si que zelam e é a si que se dedicam. (…) Acresce que *na guerra não pode haver nenhum incitamento à vitória mais honesto, nem maior, o que a imagem da liberdade*[3] (*libertatis imago*).

À primeira vista, este texto parece se contradizer com o da proposição 42 da parte V da *Ética,* segundo a qual "*a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude*". Espinosa, no entanto, não nos diz que a recompensa em questão seria a própria liberdade, mas a *imagem* da liberdade. Mas tal referência à imagem da liberdade, sem qualquer detalhamento ulterior, nos leva a outro problema: qual o estatuto desta imagem e em que ela se distingue da imagem que os homens têm de sua liberdade, tal como Espinosa nos

[3] *TP*, VII, §22 [317]. p. 76.

apresenta no apêndice da primeira parte da *Ética*? É sabido que o filósofo atribui a origem do preconceito finalista à crença no livre-arbítrio e, portanto, a uma imagem da liberdade que bloqueia compreensão adequada dos próprios desejos e afetos. Com efeito, os homens se imaginam como causa livre de seus apetites e volições, em última instância, imaginar uma potência de afetar e ser afetado quase absoluta – a imaginação de uma causa livre e o afeto que a acompanham serão mais intensos, em comparação com a imaginação e o afeto suscitados por uma coisa que julgamos ser determinada, pois a ideia dessa coisa envolverá a ideia de uma outra que é sua causa[4] – e, por isso, padecer em maior ou menor grau de uma ilusão de onipotência que distorce a ordem comum da natureza.

Não parece ser o caso da imagem da liberdade, tal como aparece no *Tratado Político*. Esta imagem parece carregada de um sentido positivo, permitindo, inclusive, estabelecer a partir dela uma diferença ética entre diferentes tipos de conflitos armados. A guerra de conquista seria a antítese da luta pela defesa da liberdade. Não por acaso, é nas guerras de libertação nacional que encontramos os principais exemplos de Espinosa quando se refere uma multidão livre. É o caso dos aragoneses, em que da vitória contra o domínio mouro resulta a explicitação constitucional do direito de pegar em armas contra a tirania[5];

[4] "O afeto para uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos". *Ética*, V, Prop. 5. p. 375.

[5] Os aragoneses, diz Espinosa, "tiveram o direito de escolher o rei e de lhe retirar o poder. Ao cabo, porém, de muitos anos, o rei D. Pedro, de cognome o Punhal, conseguiu finalmente, à custa de intrigas, concessões, promessas e favores de todo gênero, que este direito fosse rescindido (…), com uma condição, porém: poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse se apoderar do estado em prejuízo deles ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado". *TP*, VII, §30 [322]. p. 83.

mas é também o caso da república holandesa: durante a revolta contra o jugo espanhol, é a imagem da antiga liberdade dos batavos sob os Estados Provinciais[6], que será mobilizada contra o ímpeto tirânico de usurpação do poder pelo governante[7]. A liberdade é instituída nos Países-baixos, mas o problema era

[6] Como explica Marilena Chauí, essa imagem era mobilizada pelos principais documentos políticos da independência, como o *Ato de Deposição* (1581) e a *Breve Demonstração* (1587) do pensionário de Gouda, Francke Vrancken. No caso da *Demonstração*, ela "vai além dos documentos anteriores porque seu intuitos é demonstrar a singularidade e a natureza da política neerlandesa, afirmando o federalismo e, portanto, a soberania dos Estados Provinciais aos quais os Estados-gerais estão submetidos. Segundo o autor, a legitimidade do federalismo neerlandês decorre de sua antiguidade: por mais de oitocentos anos, escreve Vrancken, as províncias foram governadas por condes e condessas cuja soberania e governo foram legalmente outorgados por cavaleiros, nobres e cidades, 'representando os estamentos do país'. Esses 'oitocentos anos' possuem a função precisa de assegurar que está sendo respeitado um dos requisitos principais da concepção protestante da história perfeita, isto é determinar a origem nacional da fundação política, desligando-a de uma origem imperial romana, seja esta o Império romano, seja a Igreja romana". CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 267.

[7] Coerente com sua análise da situação da República holandesa, na qual o povo não sabia a quem cabia o imperium, Espinosa toma uma posição firme a este respeito, no *TT-P*, contra a soberania dos condes: "no que concerne, porém, aos Estados da Holanda, eles nunca tiveram que eu saiba, reis, mas sim condes, para os quais em momento algum foi transferida a soberania. Conforme as próprias Cortes Soberanas fazem saber, por determinação publicada no tempo do conde de Leicester, elas sempre reservaram a autoridade de advertir os condes de suas obrigações, conservando o poder necessário para defender essa sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos para se vingarem caso eles degenerassem em tiranos, e para os limitarem de modo que lhe fosse impossível fazer fosse o que fosse sem autorização e aprovação das cortes". *TT-P*, XVIII, [227-228]. pp. 285-286.

assentá-la em fundamentos sólidos, para o que Espinosa julgava ser necessário reformar o estado. Não que isto altere sua posição contra os perigos da mudança de forma política: na verdade, ao se libertarem, os holandeses jamais chegam propriamente a *formar* um estado: no processo de independência buscou-se, antes retornar às antigas instituições sem definir claramente a quem pertencia o *imperium* e, por conseguinte, a quem caberia a defesa da liberdade recém-conquistada. Eis porque, como diz Espinosa:

> Os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do estado, e não pensaram em *reformá-lo*, deixando todos os seus membros tal como antes estavam constituídos, de tal maneira que o condado da Holanda ficou sem conde, qual corpo sem cabeça, e o próprio estado ficou sem nome, Não é por isso de admirar que a maioria dos súditos ignorasse em que mãos estava o poder soberano[8].

A independência holandesa é o exemplo de um movimento instituinte que não chega a produzir instituições que expressem a necessidade de sua causa, isto é, o desejo de liberdade, investido na imagem das antigas instituições, não produz as condições necessárias a sua plena efetuação. E, portanto, a súbita queda da república deve ser atribuída não à demora nas deliberações, elas mesmas fruto da liberdade do povo holandês, mas à "*defeituosa situação desse estado e a escassez de governantes*"[9]. Neste cenário, aqueles a quem foi atribuído o *imperium* não podiam adequadamente governar a multidão nem defender-se de seus potentes adversários. Seria outra a situação se à multidão fosse explicitamente conferido o direito de defender a sua própria liberdade: este é o motivo pelo qual, para Espinosa, o povo armado é base de sustentação de um governo livre contra a ambição monárquica. Mas é

[8] *TP*, IX, §14 [351-352]. p. 126.
[9] Idem.

também a salvaguarda da liberdade mesmo de um monarca já instituído, como no caso dos aragoneses, uma vez que possibilita materialmente à multidão resistir à tentação tirânica do soberano e reafirmar a necessidade das causas pelas quais se esforça em comum por perseverar na existência.

O povo armado é o principal mecanismo de contra-poder, pelo qual a multidão afirma seu desejo de liberdade e resiste à opressão. Ao contrário do que sustentam os argumentos demofóbicos, os conflitos e dissensões atravessam o corpo político tendem a produzir não a guerra, mas a paz, quando cada um obedece e defende a si mesmo. No caso da monarquia, os cidadãos estarão assim sob jurisdição de si próprios e serão temidos pelo rei, que buscará antes "*pôr do seu lado a maioria da multidão armada*"[10], isto é, a lealdade do seus súditos, para o que será constrangido a fazer aquilo que é útil para a maior parte do estado. A multidão, por sua vez, temerá os riscos da guerra. O armamento popular é, neste sentido, o corolário do "pacifismo" de Espinosa: o fim da guerra deve ser a paz que garanta a manutenção da liberdade[11], e nenhum outro. Motivo pelo qual, embora o treinamento e o serviço militar sejam universais, exército mesmo não pode constituir uma instituição permanente[12].

O que poderíamos chamar de burocratização da atividade militar, ao contrário, faz com que o poder do rei se apoie não mais somente na potência da multidão mas, sobretudo, na potência da milícia. Seus afetos, sustentados pela força das armas, tendem a afirmar-se em detrimento da utilidade comum, fazendo da guerra não mais um meio de autodefesa da liberdade, mas um meio de satisfazer sua própria ambição e, deste modo, tornando ela permanente. Ademais, remunerar com soldo a milícia significa premiar a atividade

[10] *TP*, VII, §11 [312]. p. 70.
[11] *TP*, VI, §35 [308]. pp. 60-61.
[12] *TP*, VII, §22 [317]. 76-77.

que consiste justamente em colocar sob sua dependência o corpo da multidão[13] e estimular o que já é tendência presente em todo corpo político, de que um grupo tente se apropriar pela força da potência comum. O problema torna-se mais grave se, além disso, na imaginação da multidão as instituições militares são a única e verdadeira força da soberania: o próprio monarca não estará, assim, isento do risco de golpe de estado. Razão pela qual a milícia, além de não ser permanente, deve ter um comando apenas em caso de guerra, e por um prazo determinado, sem que o chefe possa voltar a exercer este cargo quando expirado seu mandato[14].

Também na aristocracia, tal como a descreve Espinosa, o exército e seus comandantes não devem ser permanentes. Embora a multidão seja, para efeitos do serviço militar, contratada como estrangeira – se não recebesse um estipêndio, não teria razão alguma para lutar – o fato de que os próprios patrícios devam combater (e por isso, todos devem ser instruídos na arte militar), e de que são eles que suportam boa parte dos ônus da guerra, inclusive econômicos, não a torna menos temível que num estado monárquico onde todos os súditos têm armas. É a própria liberdade e, com ela, os bens dos patrícios, que estarão ameaçados, de maneira que será igual a razão pela qual se evitará a guerra. Como, além disso, caberá ao senado indicar à assembleia suprema a

[13] "Segue-se, do que precede, que cada qual está na dependência de outrem na medida que em que esta no poder desse outro, e que pode repudiar qualquer violência, castigar como julgar bem o dano que lhe é causado e, de maneira geral, viver segundo a sua própria compleição. Esse é o que tem outro em seu poder, que o mantém aprisionado, ou ao qual tomou todas as armas, qualquer meio de se defender ou escapar, ou a quem soube inspirar temor, ou que a si ligou por favores, de tal maneira que esse outro lhe queira agradar mais que a si mesmo, e viver consoante o seu próprio desejo". *TP*, II, §§ 9-10 [280]. pp. 16-17.

[14] *TP*, VI, §10 [300]. p. 52.

discussão sobre a guerra, é preciso que os senadores recebam, em tempos de paz, maiores emolumentos do que em tempo de guerra, "*razão pela qual eles nunca exortarão a guerra, a não ser que uma suprema necessidade do estado obrigue*" [15]. Os patrícios que estão fora do senado, querendo evitar a guerra, defenderão "*com o maior vigor*" este direito dos senadores. Por fim e não menos importante, as chefias militares devem ser rotativas e exercidas apenas em tempo de guerra. O risco de opressão para os patrícios por seus chefes militares está sempre presente, diz Espinosa. Mas entre a opressão pelos chefes militares na monarquia e na aristocracia há, contudo, uma diferença significativa: "*quando se depõe um monarca não se faz uma mudança de estado, mas só de tirano, ao passo que, no estado aristocrático, tal não pode acontecer sem o desabamento do estado e a ruína de seus melhores homens, coisas de que Roma deu exemplos funestíssimos*" [16]. A passagem de uma forma de estado a outra representaria, portanto, o fim da liberdade e não a troca de comando da servidão.

Sabe-se que Espinosa não avalia as revoltas internas tão positivamente como as guerras de libertação nacional, muito embora nos diga que se uma cidade "*em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de servidão que de cidade*" [17]. Esta inércia que caracteriza a servidão é de certa maneira rompida quando a resistência popular se levanta contra um tirano: no enfrentamento da tirania coexistem necessariamente o ódio, a indignação e o desejo de não ser governado, este último expressão do direito natural ou da potência da multidão. Também a solidão é revertida, no desencadeamento da ação insurgente: ela envolve, em maior ou menor grau, a cooperação e a realização da utilidade comum, exprimindo, ainda que de modo parcial,

[15] *TP*, VIII, §31 [337]. p. 106.
[16] *TP*, VIII, §9 [327-328]. pp. 92-93.
[17] *TP*, V, § 4 [296]. pp. 44-45.

o esforço comum de perseverar na existência. O problema é que uma ação isolada não é, por si mesma, capaz de constituir um novo hábito coletivo, nem tampouco assegurar novos fundamentos para o Estado. Como no caso de qualquer ação, seu critério de avaliação não pode ser encontrado em um conjunto de valores abstratos: "*nenhuma ação em si mesma é boa ou má*" dado que, "*a todas as ações as quais somos determinados, em função de um afeto que é uma paixão, podemos ser conduzidos, sem esse afeto, pela razão*" [18]. É preciso, antes de tudo, observar o que determina a ação da multidão: nesse caso, a imagem da liberdade torna-se um componente político fundamental da análise.

A impotência política das insurreições para esta refundação das instituições, especialmente no caso da monarquia e da aristocracia, reside no fato de que as imagens dos tiranos ou dos opressores, e os afetos de ódio que as acompanham, tendem a predominar sobre quaisquer outros. A imagem da liberdade da multidão para realizar ação insurrecional é então necessariamente acompanhada pela imagem daquele de quem é preciso se vingar, aquele a quem a indignação coletiva estará dirigida. A tendência à fixação nestas imagens pode reduzir os objetivos da luta à eliminação – física ou simbólica – dos alvos da indignação, o que é tanto mais provável e mais fácil ocorrer quanto maior é o grau de distinção entre governantes e governados. De todo modo, a resistência popular não é, para Espinosa, em si mesma, condenável[19]. O que é digno de crítica é que a multidão acaba por não defender sua liberdade não porque a reconhece, ainda que de maneira inadequada, como algo em si mesmo valoroso, mas por causa de uma afeto de ódio contra quem imagina ser a causa de sua condição servil. Há, pois, certa analogia entre a ilusão de onipotência que acompanha a imagem do livre-arbítrio e esta fixação imaginativa e afetiva na figura dos tiranos e opressores.

[18] *Ética*, IV, Prop. 59. p. 333.
[19] *TP*, IV, §6 [294]. p. 41.

Julga-se que estes são capazes de produzir todos os defeitos da instituições políticas por si próprios, como se dispusessem sozinhos de poder suficiente para tanto. Num outro sentido, a ação de eliminação do tirano é vista como suficientemente potente para eliminar as causas institucionais da opressão.

Como evitar, portanto, esta fixação destrutiva? No caso do indivíduo humano singular, só é possível evitar que a imagem de nossa liberdade não se converta em ilusão de onipotência, e que o amor de nós mesmos não se converta em orgulho, se nos esforçamos por distinguir os efeitos das coisas em nós daqueles efeitos que se seguem necessariamente de nossa natureza. Trata-se de um "trabalho" da razão imanente à imaginação, que opera religando os efeitos às suas causas[20], e estabelecendo uma nova ordenação para as imagens das afecções do corpo, segundo a necessidade (EV, Prop. 10). Este esforço envolve uma nova imagem da própria liberdade, que será acompanhada do afeto de satisfação consigo mesmo, "a maior coisa que podemos esperar" [21], nos diz Espinosa. Um elemento decisivo, portanto, para a transição ética e para o processo de liberação:

[20] Dizemos, com efeito, processo de racionalização, mas não no sentido abstrato de submissão a uma norma. A razão, aqui, é antes a *certa ratio* entre as partes constituintes do corpo político. O processo em questão é o de afirmação mesma das *rationes* constitutivas. Como diz Balibar: "essas relações funcionais (rationes) entre partes da multidão, entre dirigentes e dirigidos, entre poder executivo, poder deliberativo e poder de controle têm sempre simultaneamente uma função tripla: fixar a estrutura do Estado ou individualizar sua forma; decompor a multidão pré-existente para recompô-la racionalmente, em função das condições (por exemplo: condições econômicas: comércio, riqueza e pobreza, evocadas de passagem; mas sobretudo culturais: saber e ignorância), enfim, liberar as condições de uma decisão efetiva (por exemplo, constranger os patrícios a formar um corpo único dirigido por um pensamento comum) e constituir as instâncias encarregadas do controle de sua racionalidade". BALIBAR, Étienne. *Spinoza l'anti-orwell – la crainte des masses*. In: La crainte des masses – politique et philosophie avant et après Marx. Paris: Galilée, 1997. p. 82.

[21] *Ética*, IV, Prop. 52, escólio. p. 325.

> Quem tenta regular seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo de gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas e não, absolutamente, por considerar os defeitos dos homens, nem por humilhá-los, nem por se alegrar com uma falsa aparência de liberdade. Quem observar com cuidado essas coisas (na verdade elas não são difíceis), e praticá-las, poderá, em pouco tempo, dirigir a maioria das suas ações sob o comando da razão (*ex rationes imperio plerumque dirigere*)[22].

A mesma luta da multidão contra o domínio estrangeiro e o exercício da resistência contra a tirania, animadas pela imagem de sua liberdade e pelo afeto de amor a esta liberdade, são a maneira pela qual ela experimenta sua própria potência de agir, na ausência de um *imperium* efetivamente democrático. Ela constitui, assim, um campo de experiência de sua potência que não acessa senão pelas próprias lutas. Pois quando sua experiência política imediata determina que não é ela própria que detém e exerce a soberania, temos uma situação, como assinala Marilena Chauí, "caracterizada *pela dificuldade ou impossibilidade dos sujeitos para reconhecer a quem cabe efetivamente a soberania, porque não cessam de confundir as imagens dos dirigentes com o próprio poder soberano*"[23]. Por esta razão, a experiência da defesa da liberdade tem função constitutiva[24]: enquanto

[22] *Ética*, V, Prop. 10, escólio. pp. 379-381.

[23] CHAUÍ, Marilena. Op. cit. pp. 231-232.

[24] Pierre François-Moreau cita três funções da experiência: confirmativa, constitutiva e indicativa. A função constitutiva da experiência é a de estabelecer aquilo que não pode ser concluído da definição de uma coisa, como é o caso da existência de um modo finito, que não pode ser deduzida da sua essência. A experiência não apenas assinala a existência do modo, mas ela também é a própria maneira como o modo se afirma na existência, ou sua práxis constitutiva, **[CONTINUA]**

enfrenta as potências que a oprimem e tendem a desconstituí-lo, o corpo político afirma-se enquanto tal, isto é, enquanto potência comum de perseverar na existência ou *conatus* da multidão.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 24] uma vez que ele não age apenas segundo as leis de sua natureza, mas que estas leis necessariamente são exercidas em relação às leis de outros modos existentes e às leis comuns da natureza. "De uma parte, a existência do indivíduo é regida não somente pelas leis que se deduzem de sua essência, mas também por aquelas que esse deduzem das essências de outros indivíduos que ele encontra e afronta, que ele determina e que lhe determinam; ora, a proporção concreta segundo a qual é tal lei que age antes que outra qualquer é em grande medida determinada por relações de força entre indivíduos, em princípio pelo fato mesmo de sua existência. De outra parte, o que é verdadeiro para o indivíduo é verdadeiro para campos inteiros da realidade. Certas leis gerias da natureza a eles se aplicam, mas sob uma forma que depende da configuração de cada campo; a conjunção de um certo número de fatos individuais pode modificar esta configuração e desde então a experiência é necessária para saber quais formas concretas assumirão estas leis". MOREAU, Pierre. *Spinoza – l'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994. pp. 297-298.

Sobre o conceito de liberdade no Tratado Teológico-político e a emenda do "general intellect"

André Menezes Rocha (USP, Brasil)

Os fundamentos do discurso político do *Tratado Teológico-Político* são as definições reais construídas no capítulo XVI: as definições não são abstrações, elas guardam uma relação interna com a história da Natureza [*historia Naturae*], ou seja, elas são construídas com base no método de inquirição da experiência cujas regras Espinosa apresenta no capítulo VII. A articulação lógica das definições, tal como enunciadas no capítulo XVI, permite inteligir as relações necessárias entre ao menos três registros de potências que constituem o campo da experiência política:

> **(1)** a potência ou direito natural dos indivíduos [*jus naturalis uniusquisque*];
>
> **(2)** a potência ou direito natural da sociedade [*imperium*];
>
> **(3)** a potência ou poder do Estado [*Respublica*].

Pela articulação lógica entre estas definições, constrói-se a definição real de democracia neste mesmo capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político*. A partir da definição real de democracia podemos elaborar interrogações acerca do conceito de liberdade. Sob que aspectos o conceito de *liberdade política* pode ser pensado como uma consequência lógica do conceito de democracia? Ele pode também ser pensado como uma consequência dos fundamentos ontológicos da democracia? Neste caso, quais as diferenças entre a *liberdade política* e a *liberdade ética* ou *ontológica*[1] propriamente dita?

[1] Na *Ética*, a liberdade ontológica é demonstrada no livro V. No *Tratado Teológico-Político*, ela aparece sob o nome "lei divina" no cap. IV.

A liberdade e a servidão políticas são pensadas nos três campos de potência que constituem o campo político?

Ora, parece-nos que os conceitos de liberdade e servidão são construídos em relação interna com as três definições que se articulam na construção do conceito de democracia. Com um simples exame filológico, podemos mostrar que o texto de Espinosa opera com três registros de liberdade política: a liberdade do indivíduo, a liberdade da sociedade e a liberdade da República.

A LIBERDADE DO INDIVÍDUO

A liberdade do indivíduo é enunciada no título mesmo da obra como liberdade de filosofar [*libertas philosophandi*].

> *Tratado Teológico-Político*, contendo algumas dissertações, nas quais se demonstra que a liberdade de filosofar [*libertas philosophandi*] não apenas pode ser concedida preservando-se a piedade e a paz da república, mas ainda que não pode ser abolida senão conjuntamente com a paz da república e a piedade.[2]

No capítulo XX, a liberdade individual ou liberdade de cada um [*unuscujusque*] é dita liberdade de julgar [*libertas judicandi*] por si mesmo acerca da verdade ou falsidade, ou seja, liberdade de autodeterminação interna do pensamento.

> Se, portanto, ninguém pode ceder a outro sua liberdade de julgar [*libertate sua judicandi*] e de sentir [*sentiendi*] o que quiser, pois cada um [*unusquisque*] é por direito máximo da natureza dono de seus próprios pensamentos [*dominum suarum cogitationum*], segue

[2] SPINOZA Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus.* Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF, 2005. O título na obra, na contracapa da primeira edição, impressa em 1670, explica o propósito das vinte dissertações do tratado.

> que na república nunca se poderá tentar, sem um rotundo fracasso, que os homens, tendo sentimentos diversos e contrários, falem [*loquantur*] apenas de acordo com o que for prescrito pelos poderes soberanos [*summarum potestatum*].[3]

Liberdade de julgar que não é apenas acerca do verdadeiro e do falso, pois também é dita liberdade de julgar por si mesmo acerca do bem e do mal, ou seja, liberdade de autodeterminação ética ou moral.

> Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas línguas, qualquer um reinaria seguro e nenhum *imperium* seria violento. Pois cada indivíduo [*unusquisque*] viveria conforme ao engenho dos governantes [*imperantium*] e apenas conforme aos decretos deles julgaria o que é verdadeiro e o que é falso, o que é bom e o que é mal, o que é igualdade e o que é desigualdade.[4]

A liberdade mencionada em todas estas passagens do *Tratado Teológico-Político* é a liberdade política do indivíduo que é cidadão de uma república livre e esta, por sua vez, como lemos no mesmo capítulo XX, garante a todos os cidadãos a liberdade individual de julgar por si mesmo [5]. A *liberdade política dos indivíduos* é uma instituição sustentada pela *República livre*. No capítulo XX, assim, o conceito de liberdade política envolve tanto a liberdade dos indivíduos como a liberdade do Estado.

Esta articulação entre liberdade dos indivíduos e liberdade do Estado é necessária, ou seja, a atividade livre do Estado implica na atividade livre dos indivíduos e vice-versa?

---

[3] SPINOZA Baruch. *Idem.* XX. §4.

[4] SPINOZA Baruch. *Idem.* XX. §1.

[5] Isto é enunciado como propósito no título do último capítulo. "Capítulo 20. Demonstra-se que, na República Livre, é lícito [*licet*] a cada indivíduo [*unusquisque*] tanto sentir o que quiser como dizer o que sente". SPINOZA Baruch. *Idem.* XX. §1.

Para bem examinar as articulações do conceito de liberdade política, que Espinosa apresenta no capítulo XX do *Tratado Teológico-Político,* precisamos verificar um terceiro registro da liberdade política: trata-se da liberdade política da sociedade.

Uma passagem do capítulo XVIII permite mostrar que a liberdade individual não pode ser pensada como a liberdade da mônada ou do egoísta que se isola, uma vez que a liberdade política de cada cidadão se inscreve num corpo social e político cuja potência pode garantir a outros indivíduos o exercício da mesma liberdade.

Com efeito, após a crítica da revolução dos ingleses que, desejando transformar a forma do *imperium* monárquico, se contentaram com decapitar o rei e não cuidaram de transformar as instituições políticas e as relações sociais, Espinosa escreve que, no caso da Holanda, as ordens [*ordines holandae*] jamais transferiram sua potência a reis e que, por isso, mantiveram o poder de coibir as aspirações tirânicas de senhores que ambicionassem centralizar o poder federado. Com efeito, as Ordens da Holanda:

> ... nunca, ao que saibamos, tiveram reis, mas governantes eleitos [*comites*] aos quais jamais o direito do Estado foi transferido [*jus imperii translatum fuit*]. No documento publicado no tempo de governo [*comitis*] do conde de Leicester, as próprias Ordens Soberanas da Holanda fizeram saber que sempre reservaram para si a autoridade de exigir dos governantes [*comites*] o cumprimento de seus deveres [*officii*], conservando o poder necessário para defender essa sua prerrogativa e a liberdade dos cidadãos [*libertatem civium*], para reivindicar a obediência dos governantes [*comites*], caso eles degenerassem em tiranos, e para os limitar de maneira a que se tornasse impossível fazer fosse o que fosse sem a autorização e aprovação das Ordens.[6]

[6] SPINOZA Baruch. *Idem.* XVIII. §10.

Espinosa assinala a existência de um poder federado munido de dispositivos políticos capazes de coibir a centralização do poder nas mãos de um qualquer entre os senhores federados que ambicionasse instalar-se na posição dos monarcas. Este poder político conserva não apenas estas suas prerrogativas, porquanto ao conservar sua estrutura federada ele conserva também um *direito comum*: a liberdade dos cidadãos [*libertatem civium*]. Não se trata da licenciosidade do indivíduo tirânico, mas da liberdade política como *direito comum* de um corpo político de indivíduos que, enquanto cidadãos, possuem o direito de participar das decisões políticas. A liberdade política como *direito comum* da sociedade civil, eis o que conserva o poder federado das Ordens Soberanas da Holanda.

Ora, esta *liberdade política* só pode ser exercida por indivíduos que conjugam suas potências na Cidade e, no entanto, esta liberdade política que é exercida pelos indivíduos não pode ser exercida por um indivíduo apenas, ela só pode ser exercida por muitos ou todos, já que a própria conservação do poder federado implica conservar a liberdade dos cidadãos e coibir os aspirantes a tiranos. Trata-se, com efeito, de um *direito comum*, isto é, de um direito que pertence às partes e ao todo da sociedade. A liberdade política como *direito comum* da sociedade civil é o elo entre a liberdade política do cidadão individual e a *liberdade política* do Estado ou *República livre*.

A liberdade da sociedade e a liberdade do Estado

Pensemos agora no registro social da liberdade para mostrar o seu sentido em algumas passagens do *Tratado Teológico-Político*. A passagem acima, do capítulo XVIII, já nos permite entrever que há uma liberdade dos cidadãos [*libertatem civium*] face ao poder político do Estado, pois os cidadãos, pelas próprias instituições políticas do Estado, podem participar das deliberações políticas. Não são, portanto, apenas súditos que obedecem cegamente os imperativos de

outrem, mas podem eles mesmos transformar, por deliberação conjunta, as leis que estabelecem para si.

Mas o sentido da liberdade social ou popular é mais amplo e começara a aparecer já nos primeiros capítulos do *Tratado Teológico-Político*. No prefácio, com efeito, após mostrar que a superstição é o grande segredo do regime monárquico, já que faz os homens servir voluntariamente, já que faz os homens imaginar que sua servidão licenciosa é uma liberdade e seu sofrimento uma obediência a insondáveis desígnios divinos, Espinosa escreve que:

> ... numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum [*libertati communi*] sufocar com preconceitos ou coagir de alguma maneira o livre juízo de cada um [*liberum uniuscujusque judicium*].[7]

Este trecho do prefácio indica sucinta e claramente a indissociabilidade entre os três registros da liberdade. Há uma liberdade comum [*libertas communis*], liberdade que os indivíduos podem reconhecer uns nos outros, já que a ela repugna que a liberdade de julgar de cada indivíduo seja coibida por violências. Ora, o segredo das monarquias é esta violência, este controle do juízo dos indivíduos por superstições que lhes impõem dogmas acerca do verdadeiro e do falso, bem como acerca do bem e do mal. E a violência da superstição pode operar também para impor ou conservar a servidão nos três registros das potências políticas. No campo das liberdades comuns, com efeito, os supersticiosos podem tomar sua servidão como se fosse liberdade e censurar, coibir ou mesmo atacar as liberdades de outros indivíduos.

Se, além disso, as associações de ortodoxos e supersticiosos que operam nas relações sociais pela opressão conseguem se apropriar das instituições e da República, surge

[7] SPINOZA Baruch. Praef. §7.

a violência estatal e o terror de Estado contra os indivíduos pode ser tão grande que não apenas tolha a liberdade de cada qual, mas incite à destruição da *liberdade comum*, force a abolição de um registro de liberdade nas relações sociais, instaure a violência, a repressão e o medo recíproco. Perde-se assim o *direito comum* à liberdade no registro das relações sociais. A República livre, em contraposição, tal como se demonstra no capítulo XX, impossibilita este controle moral dos cidadãos e garante não só a liberdade de juízo de cada indivíduo, mas também a *liberdade comum* que é reconhecida no próprio social e que luta contra a supressão da liberdade dos indivíduos que a constituem.

No capítulo V, para mostrar qual era o uso das cerimônias descritas nas Escrituras, Espinosa introduz um argumento mais amplo acerca das formações sociais. Após a tese de que as paixões tornam os homens violentos e que por isso eles só podem se conservar em sociedade pela força de um poder político que os faça obedecer a leis comuns, Espinosa, argumenta que a violência do Estado pode ser tal que torne os homens muito mais violentos do que no "estado de natureza" [8]. Em seguida, ele inicia uma descrição que interroga não mais as relações de poder dos homens com o Estado, mas as relações de potências dos homens entre si.

> Os homens não podem suportar servir a seus iguais e ser por eles regidos. Por isso nada é mais difícil que retirar

[8] Que seria uma *multitudo* sem instituições, onde as relações sociais fossem sem mediações, fossem imediatamente relações pessoais de fidelidade social ou guerra privada? Que seria uma tal multidão, senão uma teia hierárquica de senhores e escravos, tal como aquela descrita por La Boetie no *Discurso da Servidão Voluntária*? "O estado de natureza deve assemelhar-se a uma sociedade feudal anárquica, onde as relações humanas, repousando, sobretudo, sobre o prestigio, seriam exclusivamente relações diretas e imediatas de aliança pessoal ou de guerra privada." MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Editions de Minuit, 1988. p. 301.

> [*adimere*] a liberdade dos homens, uma vez tenha lhes sido concedida [*libertatem hominibus semel concessam*]. Disso se segue que: ou toda sociedade [*societas*], se puder [*si fieri potest*], deve deter colegialmente o *imperium*, de tal maneira que todos possam servir apenas a si mesmos e ninguém seja coagido a servir seus iguais; ou se poucos ou um só detiverem o poder deverão ter algo acima da natureza humana comum ou ao menos deverão, com todas as suas forças, persuadir o vulgo de que têm algo sobrenatural.[9]

Em seguida, Espinosa introduz o argumento clássico acerca das leis que devem ser feitas para que os homens, ao obedecê-las, exercitem sua liberdade, ou seja, das leis feitas para cidadãos livres, contrapostas a leis feitas para que quem as obedeça o faça por medo e servidão, ou seja, da lei feita para a sujeição de servos.

> Como a obediência consiste apenas nisso que o mandato [*mandata*] é obedecido apenas pela autoridade daquele que manda [*imperat*], segue que a obediência não tem lugar algum na sociedade cujo *imperium* está com todos e cujas leis são sancionadas por consenso comum; e as leis podem aumentar ou diminuir que o povo permanece igualmente livre [*populum liberum manere*], já que não age pela autoridade de um outro, mas por seu próprio consenso.[10]

O povo livre [*populus líber*] produz e modifica suas leis por discussões internas. As instituições do Estado podem se modificar de acordo com as próprias mudanças do povo. O importante é que o povo retenha o poder soberano do Estado, ou seja, o poder de participar das decisões políticas e de modificar as leis e outras instituições de acordo com critérios

[9] SPINOZA Baruch. V. §8 e §9.
[10] SPINOZA Baruch. V. §9.

intrínsecos, deliberados e sancionados por consenso, em vez de obedecer a critérios extrínsecos. O povo exerce sua soberania livremente por sua potência de decidir e agir segundo consensos internos, em vez de ser coagido a agir pela coação de um outro exterior.

Esta concepção de *povo livre* ecoa, de certa maneira, a concepção de Maquiavel, expressa nos *Discursos sobre a primeira década de Títo-Lívio*, acerca da liberdade do povo romano cuja força política na Antiguidade teve como principal causa precisamente este exercício da soberania popular na participação e modificação das instituições políticas, porquanto o povo romano, ainda que dividido, pôde usar a Cidade como instituição política que permitia a resolução dos conflitos entre os patrícios e a plebe.

O registro da liberdade individual está implicado no registro da liberdade popular. Com efeito, nenhum indivíduo do povo livre é coagido, pelas instituições políticas, à obediência, ninguém é obrigado a operar por obediência aos mandonismos de um outro. Cada indivíduo do povo livre, seguindo as leis comuns válidas para todos, não obedece ninguém senão a si mesmo e, senhor de si, tem a liberdade política de debater com os seus concidadãos e participar, conjuntamente com eles, das decisões políticas. Também a liberdade do Estado está articulada com estes dois registros, pois, como lemos no trecho do prefácio que acima citamos, o Estado livre [*libera respublica*] é aquele em que a superstição não é utilizada para a manipulação da massa, pois repugna à liberdade comum da multidão que um poder qualquer busque, pela imposição da servidão, se contrapor à liberdade.

O horizonte da política democrática de Espinosa, como se nota, não é a mera transformação do Estado enquanto tal, mas a transformação mais ampla do trabalho que a sociedade realiza sobre seus conflitos constitutivos pela mediação do conjunto de suas instituições, isto é, pela mediação do

imperium. A liberdade política da multidão, com efeito, só *persevera* na existência em relação à liberdade política inscrita nas instituições através do Estado e, além disso, em relação à liberdade dos indivíduos que se individuam pelas relações transindividuais no interior da multidão. Sem esta liberdade individualizada e a liberdade inscrita nas instituições através do Estado, a "liberdade da multidão" não é nada, não tem potência de perseveração, numa palavra, não passa de superstição.

A EMENDA DO "GENERAL INTELLECT".

Se se quer transpor a expressão de Marx "general intellect" para pensar as formas de expressão do "intelecto infinito de Deus" na política, será preciso evidenciar de que maneira Espinosa pensa as ações da liberdade na política. Liberdade do indivíduo, liberdade do social e liberdade do Estado são os três registros da liberdade política no *Tratado Teológico-Político*. Considerando os três registros como registros de potências singulares relacionadas, podemos pensar uma lógica do poder que não opere com as relações necessárias entre os três registros? Em vez de separá-los, não seria mais adequado pensar uma dialética entre liberdade e servidão?

Se seguirmos a lógica de Espinosa, podemos encontrar um conceito de liberdade talhado para pensar as variações de potência entre os indivíduos, o social e o político, sem que estes registros sejam relacionados, no conceito, por juízos que estabeleçam qualquer hierarquia lógica ou valorativa entre os registros. E como a liberdade ontológica que é pensada com a causalidade eficiente imanente e nunca em termos teleológicos, a liberdade política, em seus três registros, jamais poderá ser confundida com uma finalidade meramente formal a ser instaurada na carne mesma de um povo.

> O infinito atual, como afirmação absoluta da existência, é a auto-organização sem princípio nem fim da modalidade política. Certamente, a liberdade é uma finalidade para a empresa política que tem por

> projeto a autonomia; certamente, do ponto de vista desta empresa, 'o fim do Estado é a liberdade'; no entanto, antes de ser um fim para um sujeito, a liberdade é o movimento real de auto-organização do real político, sua necessidade interna, sua essência como potência de afirmação, de resistência e de constituição. O projeto de autonomia significa assim que o infinito atual pode ser politicamente organizado tendo por finalidade a liberdade, pois a liberdade é sua essência mesma.[11]

A liberdade é pensada como a essência mesma de cada povo singular e se faz presente na história de todos, mesmo naqueles em que a tirania e a servidão imperam, assim como o intelecto lá está mesmo na mente do vulgo e dos ambiciosos que, no entanto, impotentes no conhecimento de si mesmos, cavam sua própria ruína e despejam violências contra os outros. E as instituições democráticas, assim como aqueles instrumentos que o intelecto produz com suas forças e em que se apoia para produzir outros mais adequados, consistem nos efeitos imanentes que a potência social produz para sua própria libertação.

> O que é dito no *Tratado Teológico-Político* demonstra que a democracia é para Espinosa a forma politica na qual mais que qualquer outra se realiza o seu modelo de Estado. Mais que qualquer outra, a democracia dá expressão politica às relações que ocorrem entre indivíduos considerados em sua natureza ontológica. Em outros termos, a democracia, segundo o modelo apenas esboçado por Espinosa, é a forma politica que mais responde à concepção ontológica que ele tinha da condição humana e das relações entre os homens.[12]

A política de Espinosa pode ser pensada um pouco à maneira da emenda do intelecto: não se trata de construir uma inteligência artificial, mas de criticar as ideias falsas, fictícias e

[11] BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris, Vrin, 1996. p. 250.

[12] GIANCOTTI, Emilia. *Spinoza: 1632-1677*. Editori Reuniti, Roma, 1985. P: 73 e 74.

duvidosas para exercitar a força nativa [*vis nativa*] do intelecto humano com ideias adequadas. A força nativa ou natural do intelecto está mesmo lá nos ignorantes, apegados às ideias inadequadas, de tal maneira que pode se emendar se puder se exercitar com método. E o método de emenda, não podemos nos esquecer, explica-se pelo axioma da conversão da práxis.

> ... assim progredindo de obras fáceis a construir instrumentos e a partir destes a construir outras obras e novos instrumentos, os homens conseguiram realizar coisas difíceis com pouco trabalho; da mesma maneira, o intelecto por sua força nativa constrói instrumentos intelectuais com os quais adquire novas forças para outras obras intelectuais e destas obras fabrica outros instrumentos para levar mais longe seu poder de investigar e assim procede gradualmente até atingir o cume da sabedoria.[13]

Também a liberdade, entendida como potência, está lá como *vis nativa* em cada sociedade singular com todas paixões e conflitos internos que lhe constituem. Como a liberdade humana que se realiza através das paixões, a *liberdade comum* se realiza através dos conflitos sociais e, por isso, a liberdade comum só pode ser exercitada pelos indivíduos e perseverar se reproduzindo em sociedade pela mediação das instituições políticas. Pensar uma "libera multitudo" sem a mediação das instituições políticas é fazer tábula rasa da história de conversão da práxis, isto é, pensar abstratamente. Emendar as instituições políticas para que realizem a soberania popular da *liberdade comum* da multidão e da liberdade política dos indivíduos, eis como poderíamos pensar a emenda das instituições para a democracia na política de Espinosa.

[13] SPINOZA, Baruch. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. §30 e §31. Texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade. In: *Ouvres, Tome 1, Premiers Écrits*. Paris, PUF, 2009.

PERCURSO III

Spinoza e Hobbes: Estado e direito natural

José Soares das Chagas (UFT, Brasil)

A problemática sobre o fundamento político em Spinoza coloca-se dentro da compreensão das noções básicas do contratualismo hobbesiano (o Direito Natural e a Lei Natural) e deságua em uma abordagem absolutamente natural do Estado. Assim, pretendemos mostrar a diferença entre o modo como ambos os filósofos entendem o fundamento do Estado, tendo como referência inspiradora a concepção presente na epístola 50 do Spinoza.

I

Quando tratamos da questão do fundamento político, é patente a diferença como Hobbes e Spinoza concebem a natureza do Estado, apesar das muitas aparentes coincidências que há entre ambos e que leva muitos a fazer uma leitura deste último (sobretudo no Tratado Teológico-Político) a partir do primeiro. No entanto, as diferenças aparecem à medida que observamos como ambos abordam o homem e o Estado. É preciso, pois, tratar destas questões em Hobbes e confrontá-lo com a filosofia de Spinoza, sobretudo a partir do que este mesmo fala sobre as suas semelhanças e diferenças em relação aquele.

II

Comecemos assim com Hobbes. Para o filósofo inglês de Malmesbury, o homem não é um ser naturalmente voltado para a sociedade como queria Aristóteles ao defini-lo como animal político; pelo contrário, vivendo guiado apenas pelo instinto de sobrevivência, mostra-se muito avesso a tudo aquilo que se afigure como empecilho a sua conservação. Por sermos constituídos de interesses e paixões, não buscamos pacificamente o bem geral, mas competimos, e cada um está preocupado primordialmente com a conservação da sua

própria vida. Ora, se não existe nada que obrigue a todos a viver segundo certa e determinada ordem, este instinto de preservação levará paradoxalmente ao aniquilamento mútuo, haja vista serem lançados na consecução egoísta do mesmo bem. A situação, portanto, de tal estado de natureza não pode ser outro senão a de uma "guerra de todos contra todos", na qual o "homem é lobo do homem" (*homo homini lupus*).[1] Paradoxalmente, esta situação lastimável em que se encontra o ser humano entregue à sorte de seu egoísmo, urge uma atitude terapêutica a fim de preservar o bem primário: a conservação da vida (o próprio egoísmo!).

A saída deste problema vital, para o autor do Leviatã, dar-se-á a mediante a racionalização do egoísmo. Com efeito, a razão [2] não é senão uma capacidade inata do homem de

[1] Entre os contratualistas, só Hobbes concebe o estado de natureza como uma guerra constante. Locke (1632-1704) o pensa como uma convivência pacífica de pequenos proprietários que vivem em perfeita liberdade e igualdade, governados apenas pela lei natural; o pacto só é realizado para garantir uma maior segurança e conforto: cf. LOCKE. *Segundo tratado sobre o governo*. Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. Trad. E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, cap. II/VIII. Já para Rousseau (1712-1778), o homem é bom por natureza e vive, sem os artefatos sociais, em plena liberdade e felicidade; e isso porque tudo de que necessita, em tal estado, é de comida, sexo e sono; e tudo isso encontra fartamente sem precisar entrar em conflito; toda esta situação de bem-estar se desfaz com a criação da propriedade: Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens.* 4 ed. Vol. 2. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

[2] A noção de Direito Natural assumirá um novo rumo na modernidade, a partir de Grotius. Influenciado pela tendência geometrizante de seu tempo, para o qual uma proposição só poderia se justificar por meio da evidência de, ao menos, um ou dois princípios autoevidentes, traz a fonte do Direito para a natureza racional do homem. Não mais uma ordem cósmica harmônica, nem a vontade de um **[CONTINUA]**

somar e diminuir, ou seja, de retirar consequências lógicas de certos enunciados e situações. Daí a sua utilidade em se abstrair dos instintos básicos do homem (evitar a guerra e buscar o necessário para a sobrevivência) as normas capazes de implementar o desejo de auto-conservação. A estas regras abstratas dá o nome de Leis Naturais; e aos instintos básicos do homem, os quais os lançam na luta pela sobrevivência, chama-o de Direito Natural. Explicando melhor: o Direito Natural é a liberdade que cada indivíduo possui de utilizar o seu poder para conservar a sua vida, usando de todos os meios necessários para isso; e a Liberdade Natural é a concretização deste instinto, porquanto proíbe fazer qualquer coisa que ponha em risco a sobrevivência do indivíduo ou que impeça buscar os meios para este fim. Ora, como a razão é um instrumento matemático, Hobbes deduzirá do instinto de conservação uma série de leis naturais,[3] das quais as mais importantes são as três primeiras.

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 2] Deus pessoal seriam pressupostos necessários para o que decorreria da dedução dos princípios da natureza. Desse modo, vai definir o Direito Natural como "[...] o mandamento da reta razão que indica a lealdade moral ou a necessidade moral inerente a uma ação qualquer, mediante o acordo ou desacordo desta com a natureza racional": GROTIUS. De Jure belli ac pacis, Apud, ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 331. Em Hobbes, dar-se-á o mesmo processo, com a diferença de que neste a Razão pressuposta é a do indivíduo, falível ao determinar o que melhor se adéqua à sua natureza.

[3] Para os antigos como Cícero, a quem Spinoza leu e estudou, a Lei Natural é universal e inata à natureza do homem, no qual é chamado de *razão reta*. "A razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. [...] não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, **[CONTINUA]**

O cálculo/dedução é o seguinte: se desejamos tão somente nos conservar, então 1. devemos por todos os meios procurar viver em paz e guerrear somente quando todos os recursos para sanar o eventual conflito forem esgotados; mas como evitar conflitos, se todos tem igual e total direito sobre tudo? Ora, se querem o intercurso ao invés de lutas, 2. devem todos renunciar o seu direito natural. E se cada um renunciou a sua liberdade natural de conservar-se a si mesmo, 3. então cumprir este acordo é a Justiça e o contrário é a injustiça: essa é uma consequência necessária dos princípios anteriores, porque se alguém reservar-se algum direito, a vida dos demais estaria ameaçada.

Para Hobbes, o princípio da necessária transferência dos direitos dos individuais só se realiza se houver uma anulação do estado anterior. A alienação deve ser absoluta, de tal maneira que o decorrente daí será uma nova situação em que não impera mais o Direito Natural, e sim as Leis Naturais,[4] sem as quais o caos é o único governante. Por isso

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 3] mas una, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano [...]": CÍCERO. *Da República.* 3 ed. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Liv. III, § XVII, p. 170.

[4] Para fins de cotejamento, vejamos as definições de Hobbes sobre Direito Natural e Lei Natural. "O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, consequentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [...] Uma *lei de natureza* (*Lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque embora **[CONTINUA]**

a *conditio sine qua non* para a conservação da paz e para evitar a guerra civil é que o soberano não celebre o Contrato e detenha o direito de todos os indivíduos; constituindo-se assim uma instância absoluta, individual e irrevogável, com o poder necessário para fazer valer o Pacto, levando os indivíduos a obedecer ou a se conformar a uma única vontade.

III

Neste ponto da transferência do direito natural reside a diferença fundamental em relação a Spinoza. Para este, é impossível a anulação do Direito Natural; e a total alienação da liberdade de se conservar para uma pessoa ou uma assembleia (uma democracia como era da preferência de nosso filósofo) só é possível em tese. É ele próprio quem explica a sua posição e distingue a sua teoria da de Hobbes, em uma carta direcionada ao seu amigo Jarig Jelles:

> Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que o seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural (Ep. 50).

Em Spinoza, a noção de Pacto se esvazia de significado. O homem não pode renunciar a toda a sua potência sem ao mesmo tempo se despir de sua natureza necessária. É contraditório supor que, uma vez estabelecido o estado civil, as regras da natureza humana cessem. Ora, independente da situação em que nos encontramos, sempre seremos seres desejantes, ambiciosos pelo que se nos afigura como o mais

---

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 4] os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *Lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-lo um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas coisas": HOBBES. Op. Cit., p. 78.

favorável para o nosso fortalecimento e satisfação. Por isso, ninguém poderá exigir por todo o sempre que conserve sempre a sua palavra, a não ser que lhe ofereça em troca a promessa de que com isso estará conquistando um bem maior.

E se assim o é, então a distinção entre Direito Natural e Lei Natural, imprescindíveis na filosofia política de Hobbes, desaparece. Lei natural para o judeu de Amsterdã não é nada mais do que a própria condição do homem, de indivíduo movido pelo esforço (*conatus*) de preservar a sua vida; ou seja, as próprias regras da natureza que nos faz, à semelhança de todos os seres vivos, existirmos e agirmos de certa e determinada maneira. Continuamos, no estado civil, seguindo o mesmo imperativo natural, mesmo que no Estado a razão seja a guia que nos aponta para a satisfação mais adequada do nosso apetite (*appetitus*). E, como já dissemos, o mais útil apontado pela reta razão é a obediência ao soberano; o que não significa uma anulação da potência individual, pois a violência existente no Estado anterior continua sob uma forma mais propícia a manutenção dos *conatus*.

No Estado, as relações de força se dão entre o conjunto dos homens e o soberano, de tal maneira que este só terá mais direito em relação aos indivíduos à medida que os sobrepuje em potência, como acontecia entre os homens antes de celebrarem o Contrato. É, por isso, que Spinoza irá se contrapor a noção de um Pacto, em que um ou alguns não estejam envolvidos no compromisso mútuo de respeitarem as condições celebradas. Mais uma vez, aparece a distinção entre ambos os filósofos. Para Hobbes, a força vinculante do Contrato é válida mesmo por força da cessação do medo, no qual os indivíduos se encontravam ao se sujeitarem, pois a razão assim o determina. Para o nosso filósofo, como a Lei Natural não é nada mais do que as próprias leis necessárias e imanentes ao homem, a razão não obriga ninguém a continuar submetido a um acordo, se a necessidade dele não mais existir para o indivíduo. Isso fica muito claro no exemplo do acordo com o ladrão, ilustração

tomada (certamente!) do Leviatã,[5] com a qual Spinoza mostra a peculiaridade de sua filosofia social e política.

> Para que isso fique mais claro, suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens onde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por *direito natural*, fazê-lo, ou seja, ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe. [...] De tudo isso, conclui-se que o pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que romper mais desvantagens do que vantagens. Ora, isso é de importância capital na fundação de um Estado (TTP, Cap. XVI, p. 238; G, 192. Grifos nossos).

O fundamento da sociabilidade, portanto, é ainda a igualdade natural. Em Hobbes, este princípio se efetiva pelo fato de só o soberano possuir o direito a tudo, ficando todos os indivíduos em mesma situação de submissão. Para Spinoza, a única forma de fazer com que a essência do homem, desejante e livre por

[5] A utilização do mesmo exemplo, para explicitar seu pensamento político, mostra como spinoza está seguindo e, ao mesmo tempo, refutando o pressuposto contratualista de Hobbes. Vejamos como este expõe a ilustração: "Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. [...] e mesmo vivendo num Estado, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper": HOBBES. Op. Cit., p. 83.

natureza, realize-se plenamente, seria por meio da constituição de um Estado em que todos, após alienarem o seu Direito natural, passem a formar um todo social, no qual repousa a potência de todos. Ora, se para o primeiro a monarquia absoluta seria o regime mais propício e mais simpático aos seus olhos, para o autor do **TTP** a Democracia é a forma mais afeita à Natureza.

Entretanto, devemos acenar a um problema oriundo da consideração do princípio fundante da coletividade. Spinoza, ao expor as razões pelas quais surge o Estado, anda a *pari passu* com o pai do contratualismo. Com efeito, pressupõe uma total transferência do Direito Natural dos indivíduos como condição necessária da formação de uma coletividade coesa e firmemente estabelecida. "A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural [...] é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência [...]" (TTP, Cap. XVI, p. 239; G, 193). Com a alienação absoluta das potências particulares, o soberano passa a ser o único que não está sujeito a nada, e ao qual todos sem reservas devem obedecer. Como, para o nosso autor, o resultado deste processo é a Democracia, a igualdade estaria garantida e a obediência não seria sinal de escravidão, mas, ao contrário, de liberdade, já que os instintos destrutivos são contidos pela força da coletividade e, sobretudo, porque o fim do Estado é o bem-estar de todos os concernidos, do qual cada um faz parte e ajuda a gerir. Este pressuposto, no entanto, conduz-nos a uma questão crucial, a qual direciona a filosofia política de Spinoza para um rumo diverso do jusnaturalismo.

Eis o problema: é possível renunciar totalmente ao Direito Natural? A resposta nos porá na segunda parte da problemática que havíamos anunciado acima, a saber, da naturalização do fundamento do Estado e da experiência política de Israel como paradigma desta filosofia social e

política metafísico-imanentista. Com efeito, para o nosso autor, a total alienação das potências particulares pressuporia, ao mesmo tempo, uma anulação ou aniquilamento das individualidades, de tal maneira que uma democracia, ou qualquer outra forma de governo, constituída sobre tais bases estará fadada à ruína.

> Por mais que a doutrina apresentada [...] em torno do direito absoluto das autoridades soberanas e do direito natural do indivíduo que para elas é transferido, seja compatível com a prática, e por mais que se aproxime cada vez mais de tal doutrina, é, todavia, impossível que em muitos aspectos ela não fique pela mera teoria. Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, consequentemente, o seu direito, a ponto de renunciar a ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade [...]. Julgo que a própria *experiência ensina* isso de forma bastante clara: jamais os homens renunciaram o seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados do seu direito, do que pelos inimigos (TTP, Cap. XVII, pp. 250-251; G, 201. Grifos nossos).

Nenhuma ordem social estará segura se a obediência, necessária para a solidez da coletividade, estiver fundada somente na força da razão em submeter os indivíduos a princípios abstratos. Hobbes, ao pressupor um soberano como total potência para se impor, e um povo subjugado pelo medo, esqueceu que as leis da natureza não se reduzem às da razão. A experiência mostra o fim desastroso dos impérios assentados na pura imposição. Por isso, para Spinoza o Direito Natural

nunca cessa[6] e não se distingue das leis naturais, porquanto estas concernem às determinações naturais as quais os indivíduos estão submetidos.

Assim, para que as regras fundantes de um determinado tipo de sociabilidade seja perene, faz-se mister uma consideração realista do homem, como um ser voltado para o prazer e para os seus interesses pessoais. De tal maneira que um Pacto pelo qual se legitima o uso da força por parte do soberano, só terá validade se oferecer mais vantagens do que prejuízos, ou seja, se for útil tanto para os que governam, como para os súditos. Para Spinoza, o melhor exemplo de toda esta filosofia política é a história da formação social de Israel, a qual dedica muitas e profundas reflexões no TTP.

[6] Na diferenciação que Spinoza faz de sua teoria política da de Hobbes, acentua que o direito Natural é totalmente preservado na vida social. Entretanto, o autor do Leviatã aponta duas situações em que se pode verificar resquícios do estado anterior: 1. no silêncio das leis quanto a determinadas coisas que não foram pactuadas; 2. na virtualidade da "violência" sobretudo no perigo da guerra civil (cf. HOBBES. Op. Cit., Liv. II, Cap. 21). Neste sentido, o estado de natureza é uma realidade existente, mas que só determina a vida política, à medida que é um mal a se temer e evitar. Já para Spinoza, o Direito Natural só se realiza de fato quando ganha corpo no Direito Civil; pois em um estado em que todos podem tudo, paradoxalmente, esta liberdade é abstrata, ou seja, não possui condições de se efetivar. "A vida política surgirá para que o direito natural se concretize e por essa razão ela não poderá suprimi-lo nem apenas conservá-lo como resíduo ou virtualidade. Spinoza conserva o direito natural tomando-o como *medida* do direito civil. A potência da soberania será o direito natural coletivo positivado no direito civil e será avaliado pela potência natural dos cidadãos, isto é, por seu direito natural individual": CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 297.

Deus, Estado, Capital: vicissitudes de um *imperium*

Daniel Camparo Ávila (USP. Brasil)

Apesar da carência de provas arqueológicas, acredita-se que entre o século VIII e V a.C., o povo hebreu teria escapado do cativeiro no Egito, passando a gozar algo que durante séculos de escravidão lhe fora negado: a liberdade. Durante o longo êxodo no deserto, os hebreus são aconselhados por Moisés a transferir seu direito natural somente a Deus, sob o imaginário de que apenas sob o seu governo o povo teria garantida a sobrevivência. Sob juramento, os hebreus cedem então livremente, sem serem coagidos pela força ou o temor, de seu direito natural, e transferem a Deus, como a um rei, o poder sobre todo o povo. Funda-se aí o Reino de Deus: o direito civil passa a ser idêntico à religião, o Estado é mantido pela obediência a Deus e aquele que não se submete à lei religiosa se torna inimigo.

28 séculos mais tarde, em novembro de 1918, após quatro anos de guerra, o Kaiser Guilherme II abdica do trono do Império Alemão. Pela primeira vez em sua história, a Alemanha se tornava uma república, e o povo alemão passava a gozar algo que durante séculos lhe fora negado: a liberdade. Eleições para uma Assembleia Constituinte são marcadas para janeiro do ano seguinte, mas diante dos conflitos que se espalham pelas ruas de Berlim, ela é transferida em um ato simbólico para a cidade de Weimar, centro geográfico do Iluminismo alemão de fins do século XVIII, onde viveram e morreram Goethe, Herder, Schiller e Wieland. Uma nova Constituição é aprovada no ano seguinte, garantindo ao povo alemão os direitos liberais mais modernos da Europa. A jovem república enfrenta uma série de tentativas de golpe, tanto da direita quanto da esquerda, sendo o mais drástico deles a crise econômica de 1929. A insatisfação com o governo socialdemocrata transparece nas eleições parlamentares de

1930 e de 1932, quando o partido nacional-socialista recebe, respectivamente, 6,5 milhões e 13,5 milhões de votos, assegurando democraticamente a Hitler o cargo de chanceler. Inicia-se aí do Estado Fascista Alemão.

No início e no fim do Terceiro Reich, Wilhelm Reich faz duas análises do fenômeno do fascismo que marcam todo o século[1]: em 1933, com a primeira edição de *Psicologia das Massas do Fascismo*, ao afirmar que os alemães não haviam sido enganados, mas sim desejado o fascismo; e em 1944, com a segunda edição do livro, onde o fascismo era explicado como resultado de um anseio intenso de liberdade e o medo à responsabilidade que a liberdade acarreta.

Segundo Espinosa, o desejo de liberdade e o medo são também fundamentais para o processo de formação do Estado hebreu primitivo, sintetizado no episódio do Monte Sinai: após se preparar para encontrar-se coletivamente com Deus, que lhes transmitiria os ordenamentos a serem seguidos na Terra Prometida, o povo hebreu é tomado pelo medo e pelo desejo de conservar sua existência frente à assombrosa aparição da potência divina. Eles abolem então seu primeiro pacto, e transferem a Moisés seu direito de se comunicar e interpelar Deus diretamente, assim como o de interpretar suas ordens.

Medo e desejo terminam por fomentar um modo de perseverar na existência por meio da paixão a uma segurança transcendente sustentada pela superstição – Deus no caso dos hebreus e o Estado no caso dos alemães –, que fornece a Lei pela qual a vida individual e coletiva deve ser guiada. Mas o acesso a tal instância não é possível a todos, é necessário um intermediário que possa enfrentar os riscos que tamanha potência oferece, e esse lugar é respectivamente ocupado por Moisés e pelo *Führer*, eles sim capazes de comunicar e interpretar a Lei. Assentadas nessa dupla imagem estão as

[1] ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

bases da Teocracia, e nos permitimos extrapolar esses momentos históricos para pensar a singularidade do Estado contemporâneo, sob a orientação do capital e sua mediação pela mercadoria.

Como vimos, os casos citados são de povos que foram submetidos às paixões mais tristes. No caso dos hebreus, à escravidão, à fome e ao êxodo. Para os alemães, a um império conservador, às agruras da guerra e do colapso econômico. Para o caso da multidão contemporânea, é difícil fazer uma afirmação categórica sobre a sua composição afetiva predominante. Costuma-se louvar o triunfo tecnológico moderno como o fato de que nunca, em nenhuma outra etapa da história da humanidade, os homens tiveram à disposição uma quantidade tão grande de alegrias. Hoje, vive-se mais, produz-se mais, as coisas mais variadas, viaja-se mais longe e comunica-se mais rápido, tudo como um verdadeiro milagre que o Deus-capital nos recompensa pelo cumprimento diário da sua Lei.

O outro lado dessa moeda é o número de pessoas que não tem o suficiente para comer, 852 milhões [2] (47 milhões delas na América Latina), quantidade maior do que os contaminados pela AIDS, malária e tuberculose juntos, e que cresce a ritmo acelerado, ainda que cada vez menor em proporção ao resto da população mundial. O êxodo que assolou os hebreus é a realidade dos mais de 45,2 milhões de refugiados no mundo [3], 806.600 deles vivendo em algum lugar da América. As guerras e conflitos que marcaram a história dos Estados hebreu e alemão, também são uma característica do mundo contemporâneo: são 37 eventos de violência organizada em curso no mundo todo, seis deles com mais de

[2] FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. The State of Food Insecurity in the World: The multiple dimensions of food security. Roma, 2013.

[3] UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. Global Trends Report 2012. [S.l.: s.n.], 2012.

mil mortes por ano [4]. Os gastos em segurança privada, que no Brasil alcançam 37 bilhões de reais por ano e 35 bilhões de euros na Comunidade Europeia [5], são também indicadores do medo com o qual os homens modernos vivem cotidianamente. Tudo isso sem contar a iminência atual da catástrofe climática e da extinção da espécie humana, que talvez só encontre comparação com o desfecho da II Guerra e a ameaça atômica. Concentrando-se apenas na situação material e seu suposto impacto na formação de uma composição afetiva coletiva – e sem poder medir o bombardeio do terror imaginário que nos três casos aparentemente exerce uma força mais que considerável –, temos que, para além dessas comparações numéricas – e evidentemente imaginárias –, é minimamente questionável afirmar que vivemos melhor, ou que temos menos medos, do que esses povos que nos precederam.

Mas se o enfraquecimento do *conatus* coletivo demonstra ser uma condição para a criação de um regime teocrático, ele não parece ser suficiente para a sua manutenção. Daí decorre que o uso intensivo e disseminado de símbolos é também um aspecto comum a essas três sociedades. Entre os hebreus primitivos era usual inscrever, entre os olhos, nas mãos e nas portas das casas, marcas que os identificassem imaginariamente como o povo escolhido e que os lembrassem que a vida é um esforço contínuo de obediência. Já para os alemães da década de 30, encontramos a onipresença da suástica em manifestações, bandeiras, distintivos, nos edifícios, nas roupas, além do nome de Hitler presente em qualquer tipo de saudação coloquial. Os alemães tiveram a intuição de que os signos deveriam ser simples, fortes e exaustivamente repetidos, de modo a afetar a imaginação

[4] SIMON FRASER UNIVERSITY. Human Security Report 2012. Vancouver: Human Security Press, 2012.

[5] FEDERAÇÃO NACIONAL DAS EMPRESAS DE SEGURANÇA E TRANSPORTE DE VALORES. III Estudo do Setor da Segurança Privada. [S.l.: s.n.], 2013.

de um povo cuja compreensão racional seria limitada, tendo maior eficiência que as ideias. Mesmo os discursos políticos deveriam ser menos carregados de argumentações lógicas que de slogans e frases de efeito, como pequenas pílulas discursivas que se multiplicassem pelo tecido social. As ideias que constituíram essa verdadeira engenharia do consentimento seriam muito bem recebidas pela máquina imaginária capitalista no cenário pós-guerra. Hoje, os símbolos estão não só nas roupas, nos muros, nos céus, nos jornais e nas televisões, mas também nos comportamentos, nos gestos, nos bordões e jingles que ocupam a mente das massas a tal ponto que não podem pensar em outra coisa. Todo uso intensivo dos símbolos reforça a necessidade do apoio imaginário por tal forma de dominação.

Seguindo esse raciocínio, a composição afetiva e a superstição estão em proporção com a obediência e mesmo a ilusão de liberdade que ela proporciona. Para os hebreus, por exemplo, a "obediência não devia mais parecer servidão, e sim liberdade", fazendo com que "ninguém desejasse o que era proibido, mas o que era ordenado" [6]. E não operam de forma semelhante os alemães ao abdicar de sua liberdade individual pela liberdade do Estado? Ou seja, a condição de possibilidade do *imperium* é clara: é preciso estabelecer um poder que faça com que todos coloquem o direito comum acima de suas vantagens privadas. E a perfeição da dominação depende de as crenças impostas provarem sua utilidade efetiva na prática, se elas satisfizerem verdadeiramente as necessidades e os desejos da multidão.

Mas não é apenas o medo, do qual se falou antes, que garante a eficiência do poder teocrático. É preciso também a esperança de uma Terra Prometida para que Moisés seja capaz de fazer que um povo rebelde e resistente ao poder o obedeça com certa unanimidade, apesar de seu poder de se comunicar com Deus e operar milagres. Da mesma forma, o espaço vital

[6] TTP, XVII.

e o Reich de mil anos são essenciais para que Hitler possa levar um povo a repetir o pesadelo da guerra, duas décadas após aquela que deveria ter sido a Guerra definitiva, a Guerra das Guerras. E se hoje vemos de uma maneira mais corrente e natural os indivíduos que se deixam conduzir pelo emprego a tal ponto que a própria vida não encontra lugar algum, é porque nossa obediência beira a própria insanidade nas margens de uma esperança de prosperidade, de uma ditadura do sucesso. Mas, do ponto de vista da sociedade, a loucura que identificamos nesses que em lugar de "trabalhar para viver, vivem para trabalhar" nada tem em comum com loucura dos esquizofrênicos, mendigos e vagabundos, seus antagonistas mais próximos. Por que, afinal, o delírio empreendedor do *workaholic* não consta no manual diagnóstico e estatístico de doenças mentais[7]?

Como entender, senão pelo poder absoluto que o capitalismo herdou da teocracia, o fato de a insegurança no trabalho e o endividamento contínuo terem se tornado uma realidade, digamos, natural, do mundo contemporâneo? No Brasil, pelo menos desde o início dos anos 90, as transformações no mundo do trabalho se orientam pelo signo da reestruturação produtiva e da adoção generalizada da terceirização. Restringindo-se ao trabalho urbano, em 2010, os setores tipicamente terceirizados correspondiam a 25,5% dos empregos formais no Brasil [8]. Apenas para o estado de São Paulo, o número de trabalhadores formais em atividades terceirizáveis passou de 110 mil em 1995 para mais de 700 mil

[7] ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA. Manual de diagnóstico e estatístico de distúrbios mentais: DSM-IV. Lisboa: Climepsi, 2002.

[8] DIEESE - CUT NACIONAL; SECRETARIA DAS RELAÇÕES DE TRABALHO/CUT; SECRETARIA DA SAÚDE DO TRABALHADOR/CUT. Terceirização e Desenvolvimento, Uma conta que não fecha: Dossiê sobre o impacto da terceirização sobre os trabalhadores e propostas para garantir a igualdade de direitos. DIEESE/CUT: São Paulo, 2011.

em 2010 [9]. A remuneração dos empregados terceirizados é 27,1% menor do que a dos demais empre4gados, sua jornada de trabalho é em média 3 horas mais longa, enquanto que seu tempo de permanência no emprego é 55,5% menor do que o dos demais empregados.

A política do trabalho no sistema capitalista põe cada vez mais em dúvida a potência dos trabalhadores: metas inalcançáveis, exigência de versatilidade, nenhum compromisso ou vínculo, obediência absoluta e atitude proativa. No campo da administração de empresas, ninguém determinou ainda o que pode o corpo do empregado. E se o Brasil acompanha a tendência mundial de terceirização, sem ter antes atravessado as políticas de Bem-Estar Social, não é só aí que ele se aproxima do 1º mundo. O país é hoje o segundo maior consumidor dos serviços de cartão de crédito no mundo [10], atrás apenas dos EUA. São mais de 22 bilhões de transações com cartão de crédito por ano, correspondendo a mais de 70% do volume total de transações sem dinheiro da América Latina. O endividamento contínuo é cada vez mais a marca de uma classe média em expansão, a um custo tão elevado quanto imprevisível.

Enfim, se "a teocracia nunca terminou" e "o capitalismo é uma extensão da teocracia" são afirmações contraditórias no sentido comum do termo, elas não o são no seu sentido forte. De qualquer forma, elas suscitam ao menos dois problemas. Primeiro, como afirmar que a multidão do capital é um e mesmo povo? Pela submissão internacional heterogênea a um sistema globalizado de produção e consumo de mercadorias, ele mesmo submetido à reprodução do capital? E o que o caso dos povos hebreu e alemão diz a respeito da multidão contemporânea (e quem sabe, de um povo porvir)? Todos os três compostos de

[9] POCHMAN, M. Nova Classe Média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira. São Paulo: Boitempo, 2012.

[10] CAPGEMINI; THE ROYAL BANK OF SCOTLAND. World Payments Report 2013. [S.l.: s.n.], 2013.

multidões heterogêneas: as 12 tribos de Israel, as 27 casas reais do Império Alemão, os domínios internacionais do Capital Mundial Integrado, todos os três unidos por uma teocracia. Talvez essa multidão contemporânea possa ser definida como aquela que tem o capitalismo como sua religião:

> Há uma religião a divisar no capitalismo, isto é, o capitalismo serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações, tormentos e inquietudes aos quais outrora davam resposta as chamadas religiões. A prova desta estrutura religiosa do capitalismo, não apenas, como pensa Weber, como formação condicionada pela religião, mas sim como um fenômeno religioso essencial, conduziria-nos hoje aos meandros de uma polêmica universal desmedida [11].

Em segundo lugar, como afirmar que a teocracia nunca terminou? A teocracia não é apenas um modelo ou uma estrutura adaptável a formações sociais em condições cultural, econômica, geográfica e historicamente localizadas. Ela apenas revela mais uma das estratégias que os homens empregam para realizar seus desejos junto aos semelhantes – alguns para satisfazer sua glória e soberbia, outros para garantir a própria sobrevivência e a dos seus –, e que termina por enredá-los a todos em sua teia. Não se trata, portanto, de dizer que o capitalismo seja mal por natureza, ou um pecado condenável. Sob uma lógica da imanência, ele é o sistema que a multidão contemporânea dispõe para organizar as estratégias que garantem o seu perseverar na existência. O logro, a mentira, a dissimulação etc. não são maus a partir de uma perspectiva ontológica, são apenas potências, e portanto direitos, dos homens para garantir o exercício de sua potência de agir e de existir. Apenas porque as alegrias que ele proporciona são más, pois diminuem a potência de agir e existir individuais e coletivas, é que podemos julgá-lo como um mau encontro.

[11] BENJAMIN, W. Capitalismo como religião. Revista Garrafa 23, jan./abr, 2011.

Percurso III

Deus, Estado e Capital, três destinos historicamente situados de um dispositivo de poder que opera pela instauração imaginária de uma unidade transcendente e a submissão por contiguidade a seus necessários intermediadores, Moisés, Hitler e a mercadoria, que atuam respectivamente como meios de acesso a tais instâncias. Extraímos como consequência que, em uma democracia formal como a nossa, existe uma convivência concreta (talvez fosse melhor dizer conivência ou comunhão), entre distintas formas de coerção das massas, algumas mais modernas, outras mais arcaicas. Essa mistura seja talvez a forma que assume o problema político por excelência, isto é, o segredo do poder[12]. Os efeitos dessa mistura, que recolhemos no nosso dia, abrem um campo de investigação que renova a pergunta pensada por Espinosa, e que é a mesma de Reich: por que os homens, sejam eles hebreus, alemães ou contemporâneos, lutam pela sua servidão como se dela se tratasse a sua própria salvação?

[12] TTP, Prefácio.

Contrapontos da multidão: Direito natural, Primavera árabe & Outono Tupiniquim

Paulo de Tarso de Castro Peixoto
(IFCS/LAPS-ENSP-FIOCRUZ/FUNEMAC, Brasil)

A partir do conceito de direito natural em Spinoza, desejamos apresentar os contrapontos de uma partitura escrita e nascida através dos movimentos da Primavera Árabe e das manifestações ocorridas desde o outono de 2013 no Brasil.

Considerando que o direito natural para Spinoza é o direito inalienável e intransferível e, com efeito, sendo o próprio movimento do desejo de liberdade de nunca se submeter a um outro é que indicaremos alguns contrapontos entre os movimentos árabes e brasileiros. Encontraremos no início do capítulo 17 do *Tratado Teológico Político* a afirmação de Spinoza[1] a respeito da impossibilidade de transferência total da potência de cada indivíduo, situação na qual uma figura de poder não poderia ser totalmente depositária dela.

A questão do direito natural nos encaminhará à questão do mimetismo afetivo e seus efeitos para a constituição do corpo da multidão e para a composição do comum. Seguindo as 'pistas' spinozistas para a composição do circuito das potências do corpo da multidão encontraremos pelo artigo 1 do Capítulo 6 do *Tratado Político*[2], a indicação que os homens são guiados pelos afetos e não pela razão, considerando que será preciso algum afeto comum para a composição da multidão como se fosse guiada por uma só mente. Esta ideia nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do *'conatus coletivo multitudinal'*.

---

[1] SPINOZA, Baruch. *Traité Théologique Politique*. Paris: GF Flammarion, 1965.

[2] SPINOZA, Baruch. *Traité Politique & Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1964.

Inspiramo-nos na positividade do conflito encontrada no *Tratado Político* de Spinoza compreendendo o direito natural como a potência que funda o político e que lhe dá a sua consistência para a expressão complexa do corpo da multidão. Decorre desta paisagem conceitual a nossa tentativa de compor algumas partituras em contraponto pelos movimentos dos ventos da Tunísia, Egito e do Brasil, encontrando em suas polifônicas vozes as condições para as suas expressões/emergências.

1. DIREITO NATURAL: POTÊNCIA NATURANTE E A FUNDAÇÃO DO POLÍTICO

Spinoza[3] na carta L escrita a Jarig Jelles, em 1674, nos dirá sobre a sua grande diferença e a de Hobbes: Spinoza mantém intacto o direito natural. O direito natural é a potência de natureza, potência do desejo de liberdade que persevera contra qualquer forma de dominação e servidão. As relações de forças entre os indivíduos vêm expressar a extensão das suas potências: até onde cada uma alcança, se estende, se compõe e se decompõe na relação com as outras.

O político nasce deste jogo de potências e das combinações que estas potências mesmas são capazes de fazer. A potência de natureza, potência livre, não finalista e não teleológica, compreendida como direito natural, se expressa a todo instante nas composições entre as potências dos indivíduos, constituindo um direito coletivo que é escrito nas relações. A potência da liberdade, o direito natural, não corresponderá a nenhuma ordem teológica, cosmológica ou de qualquer outra ordem transcendente, mas, sim, corresponderá às composições entre potências. A potência da liberdade é sempre verificada a cada instante, na relação com as outras potências, com os outros desejos, numa correlação de forças que se dá no infinito presente da finitude modal dos corpos. Aqui compreenderemos, a partir do ponto de vista

[3] SPINOZA, Baruch. *Traité Politique & Lettres*. Paris: GF Flammarion, 1964.

spinozano, que a política se funda no jogo tensional do direito natural que cada um porta. Direito de nunca ser servo, subserviente a uma outra potência. Daí vemos que o direito nascerá como uma ordem derivada da própria emergência da experiência política. Spinoza nos dirá pelo capítulo 2, artigo 17 do *Tratado Político* que o direito se definirá pela potência da multidão. Direito que será compreendido como Estado.

Vê-se que o direito se define pela potência da multidão. A democracia é a partitura das composições desta multidão de potências que trazem consigo e numa relação de contrapoder o direito de nunca se submeter aos crivos de alguns ou de um soberano. Desta forma, o espírito do ser político, da república, será a de promover as garantias deste direito natural, desta potência livre, *naturante* e libertadora que cada pessoa traz consigo.[4] A república, enquanto corpo da multidão modalizado em suas instituições e por suas práticas, deverá se esforçar em garantir a expressão da potência libertária que é a própria "essência singular e sempre em ato" do ser político. Desta forma, vemos aí que a questão da liberdade é imanente ao próprio exercício do político.[5] Cultivar a liberdade para cada um se expressar, deliberar, se ocupar com as questões da cidade, é tarefa do Estado democrático.

O Estado, favorecendo a expressão das gentes, das pessoas é a posição afirmativa da garantia do direito natural de cada um, dando condições para que estas sejam *sui-juris*, isto é, para que possam exercitar, de direito e de fato, a construção e governo das suas existências, compondo-as na relação tensional e contrapontística com outras potências.

---

[4] CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

[5] CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

2. Alguns contrapontos entre a Primavera Árabe & o Outono Tupiniquim

Vimos as ditaduras caindo, umas após as outras, quando a *multitudinis potentia* vem se rebelar movida pelo direito de não ser dominada por um ou por alguns. Acompanhamos os movimentos na Tunísia, no Egito, na Líbia e na Síria.

No Egito vimos o momento histórico da queda de Mubarak no 25 de janeiro de 2011. No entanto, pudemos acompanhar as modulações de uma democracia que fora prometida pelos Irmãos Islamistas, na figura de Mursi, caindo por terra com as manifestações dos jovens que, insatisfeitos com a sua política, abriram, de certa forma, o caminho para a retomada dos militares ao poder no Egito, estes apoiados pelas correntes conservadoras e burguesas egípcias.

No entanto, quando poderíamos imaginar a liberação da potência da multidão através do ato de um homem no interior da Tunísia, ateando fogo em seu corpo? Era dezembro de 2010 e Tared bin Tayeb Bouazizi, vendedor de verduras, cansado de ser subornado e agredido por fiscais de impostos do governo da sua pequenina cidade nos confins da Tunísia, lutava pelo direito de poder trabalhar na rua, gritando em frente a uma instituição do Estado.[6] Ele não é escutado. Suas palavras só foram compreendidas quando seu corpo vem se expressar em chamas no espaço público.

Deste modo o contágio e o mimetismo afetivo se fez. Seu corpo produziu os ventos que assopraram o espírito de liberdade em outros homens. Seu corpo em chamas vem dar a visibilidade das marcas profundas de sujeição que habitava o espírito de cada um naquele lugar, naquele país. A sua

[6] MEDDEB, Abdelwahab. *Révolution et désenchantement*. Émission de 'Cultures d'Islam', org. Abdelwahab Meddeb, Radio France. Paris, 13.04.2012. Disponível em: <http://www.franceculture.fr/emission-cultures-d-islam-revolution-et-desenchantement-2012-04-13>. Acesso em: 13 abr. 2012.

imagem movimenta o *Princípio Mimético Afetivo*[7] no qual e pelo qual outros homens são tomados pelas paixões de um só homem, liberando a potência indeterminada e não teleológica dos *conatus individuais* para a composição de um *conatus coletivo revolucionário*. O medo coletivo devém revolta.

Existe aquela teoria da física quântica que diz sobre as batidas das asas de uma borboleta na Amazônia, produzindo um furacão do outro lado do mundo. E assim vemos as batidas das asas dos homens borboleta. Em meio aos homens borboleta pudemos ver desde a Tunísia, passando pelo Egito, pela Líbia e pela Síria a potência rebelde das mulheres que foram às ruas lutar por direitos à garantia dos direitos em meio às violências contra a mulher e, por conseguinte, em relação ao espaço da mulher na vida pública no Oriente Médio.

Assim Spinoza no Capítulo 6, artigo 1 do *Tratado Político* nos diz "que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum".

As batidas dos desejos comuns dos Homens Borboleta foram tão poderosas que logo produziram ressonâncias na capital da Tunísia. Os cibernautas tunisianos contagiando os cibernautas do Egito com suas passionais imagens de revolta e de insurreição. As batidas das asas da liberdade dos homens borboleta deram o movimento necessário para recompor o circuito das potências da *multitudinis potentia*.

As batidas das asas dos homens borboleta nos reenviam à Spinoza quando no *Tratado Teológico Político*, pelo capítulo 16 ele vem nos dizer que "ninguém transfere o seu direito

[7] CITTON, Yves. *Esquisse d'une économie politique des affects*. In. Spinoza et les Sciences Sociales – De la puissance de la Multitude à l'économie des affects. Org. Yves Citton & Frédéric Lordon, Paris: Éditions Amsterdam, 2008.

natural para outrem ao ponto deste nunca mais ter de consultá-lo daí em diante (...)".

A reunião de potências dos homens borboleta nos diz sobre nunca renunciar ao nosso direito natural. Potência da liberdade que no ato de se compor na e pela multidão vem ganhar a sua plena realização e consistência política. *Potência da natureza naturante* que cada um porta em si como um patrimônio inalienável.

Os ventos que chegam por aqui no Brasil nos fazem pensar nas nossas instituições democráticas. Estes ventos indicam que é preciso ações imediatas para pensar os limites, os alcances, dos modos como se instituem a democracia em nosso país.

O nosso outono é movimentado, de certa maneira, pelos ventos da Primavera Árabe irrompendo a insurgência das multidões pelo Brasil quando a questão dos vinte centavos desabrocha em São Paulo. O mimetismo afetivo entra em ação. Rio de Janeiro, Belo Horizonte e tantas outras cidades do Brasil são tomadas pelas multidões de pessoas que gritam de forma difusa, mas com um sentimento comum: do BASTA, do CHEGA! O princípio do mimetismo afetivo entra em cena não para imitar a conformidade, o unanimismo e a necessidade de uma confirmação de um representante do Estado que acolheria as demandas das multidões para revesti-las eleitoralmente nas suas futuras campanhas eleitorais. Agora o princípio do mimetismo afetivo entra em cena pelas ressonâncias entre as paixões de liberação do direito natural. Imita-se não para se conformar, imita-se o desejo de liberdade, imita-se o direito de não mais ser servo, imita-se para não imitar o desejo de ser escravo.

Decorre daí que os *conatus individuais* se agregaram em nome de um limite contra as políticas que assolam a vida de cada um e de todos. Mesmo a mídia nas suas tentativas de contagiar o imaginário coletivo dizendo que as pessoas não sabiam os motivos pelos quais iam às ruas, para quê ir às ruas, as multidões de pessoas se contagiaram umas às outras com a alegria passional de estarem juntas, compondo um corpo afetivo

passional e mimético onde o desejo de ocupar as entranhas da cidade ganhou proporções inimagináveis após o Diretas Já e o Fora Collor. Agora o alvo não é a ditadura militar e o impeachment de um presidente da república. Inicialmente o alvo parece difuso e sem sentido através das manifestações "isoladas" e com demandas, por sua vez, difusas e vagas. No entanto, vimos a Presidente da República comparecer em rede nacional após os jornais e redes de televisão darem voz aos representantes políticos para afirmarem que os movimentos não durariam, não perseverariam. Promessas de cinco pactos e o plebiscito para a constituinte da Reforma Política anunciadas pela Presidente da República[8]. Em uma semana vemos mais um conjunto de promessas de uma representante de Estado cair por terra frente as pressões do Congresso, dizendo que não daria tempo para um plebiscito, tendo em vista que o próximo ano é um ano eleitoral.

Vemos os movimentos organizados pelos professores do município do Rio de Janeiro sofrendo as truculentas ações dos policiais. Os professores encontrando refúgio no prédio do Instituto de Filosofia e de Ciências Sociais. Imediatamente o Diretor do IFCS, o Sr. Marco Aurélio Santana[9], numa atitude corajosa escreve uma nota no dia 02 de outubro na página do IFCS/UFRJ, afirmando que o IFCS, sendo uma casa histórica de produção de conhecimento, de profissionais críticos, se coloca ao lado dos professores na luta pela garantia de direitos, pela garantia de melhores condições salariais e de revisão das políticas educacionais.



[8] ROUSSEFF, Dilma. *Entrevista*: Dilma propõe pactos e plebiscito para constituinte da reforma política. Disponível em: http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/dilma-propoe-5-pactos-e-plebiscito-para-constituinte-da-reforma-politica.html. Acesso em: 10 nov. 2013.

[9] SANTANA, Marco Aurélio. *Nota Oficial da Direção do IFCS/UFRJ*. Disponível em: http://www.ufrj.br/mostraNoticia.php?noticia=13989_Nota-oficial-da-Direcao-do-IFCS-UFRJ.html. Acesso em: 10 nov. 2013.

Para além de encontrar pontos comuns e diferenciais entre as experiências da Tunísia, Egito e Brasil, pretendemos apresentar o movimento do desejo de liberdade, numa partitura mundial sacudida pelo direito natural, por esta *experiência da natureza naturante, instituinte e libertadora* que fez expressar o desejo de não ser dominado por um ou por alguns.

As multidões nas ruas do Brasil. A repressão nas ruas. Os milhões de cartazes nas mãos, faixas nas mãos de famílias, crianças, idosos. Os desejos e paixões da *multitudinis potentia* se expressam com as ideias e afetos de "Nem direita, nem Esquerda, Somos Todos Brasileiros". O sentido comum dirigido à constituição de um Estado democrático estava presente sempre. "Reforma Constitucional, Saúde e Educação e menos Seleção" indicava já a Reforma Política desde o início das manifestações. "Saímos do Facebook" era uma outra mensagem, só que agora IN VIVO, uma mensagem singular e em ato da potência dos desejos encarnados com o cheiro das ruas! "Desculpem pelo Transtorno: Estamos mudando o Brasil", estas enunciações indicavam que as mudanças passam por tensões difíceis, por vezes violentas por parte das multidões contra as violências de um Estado que não mais tem a crença da sua gente.

Martins[10] nos afirmará que esta nova forma de fazer política nas ruas é característico da própria multidão, sendo, por sua vez, uma forma política mais honrosa do que a exercida pelos partidos políticos.

Muitas reportagens anunciaram que as multidões nas ruas não seguiam uma ideologia bem definida, como se a constituição das multidões teriam como condição peremptória uma ideia prévia na qual todos teriam que seguir. Vimos pelo artigo 1 do Capítulo 6 do *Tratado Político*, a indicação que os

[10] MARTINS, André. *Entrevista à BBC Brasil*. Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/06/130618_brasil_protestos_analise_pai_cq.shtml. Acesso em: 18 nov. 2013b.

homens são guiados pelos afetos e não pela razão, considerando que será preciso algum afeto comum para a composição da multidão como se fosse guiada por uma só mente. Por este prisma, as composições afetivas derivadas do levante contra as políticas de Estado possuem em seu interior uma ordem. Conforme Farhi Neto[11], as insurreições históricas surpreendem pela sua ordem espontânea e imanente. Esta ideia de uma ordem espontânea e imanente nos encaminha a pensar a questão da afetividade como condição peremptória para a duração e consistência do *'conatus coletivo multitudinal',* mesmo que esta consistência se manifeste durante o momento insurrecional e não chegue a se converter num poder único e unificado. Farhi Neto nos encaminha a uma questão imprescindível para a compreensão de uma lógica que ordena a cidade noutras modulações para além da lógica de um Estado centralizador: "O que seriam essa ordem da cidade e esse direito civil espontâneos que unem a parte imperada da multidão insurrecta e a opõe à parte imperante sob um direito de guerra?". Farhi Neto ainda interrogará: "Não seriam esta ordem da cidade e este direito civil espontâneos as relações afetivas inter-humanas, os laços afetivos e imaginários, que não são jamais completamente destruídos, mesmo nas mudanças de regime, pois são mais vinculantes do que a própria forma imperial?".

Os contrapontos entre o desejo de liberdade e o desejo de dominação se expressam nos movimentos que se encadeiam uns nos outros nas ruas das inúmeras cidades brasileiras. Por sua vez, vimos as manifestações serem atacadas desde o seu início, assim como na ditadura, pelo fato das pessoas estarem juntas nas ruas, mesmo sem trazer nenhum perigo à ordem pública. Imagens de grupos de jornalistas atacados, imagens de grupos de pessoas com famílias sendo atacados pelo fato de

[11] FARHI NETO, Leon. "A Cifra dos Levantes". *X Colóquio Internacional Spinoza*: Spinoza e as Américas. Rio de Janeiro: nov. 2013.

estarem nas ruas, atacados pela ordem de exterminar os agregados de gentes e populações. O presidente da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal da OAB, Wadih Damous[12], declarou: "O que vemos no Rio é uma política de extermínio de manifestantes, pondo em risco a vida das pessoas com o uso indiscriminado de balas de borracha e *sprays* de pimenta". Até que ponto a violência exterminadora das multidões nas ruas do Brasil contribuiu para aumentar a revolta?

Vemos os *black-bloc* engrossando a multidão das manifestações produzindo seus atos considerados como vandalismo. As expressões consideradas como vandalismo dos Black-bloc seriam uma recusa às explorações, ao pouco caso do Estado com as multidões de pessoas que são deixadas para morrer em filas intermináveis nos hospitais? Seriam expressões de uma nova ordem inspirada no direito de não se submeter a alguém ou a alguns? Seriam modos de não mais tolerar tantas promessas por parte dos representantes políticos?

Bove[13] no seu artigo intitulado "Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista", inspirado no artigo 4 do capítulo 5 do *Tratado Político* de Spinoza, nos reencaminha a pensar que a paz não é a ausência de guerra! Neste mesmo artigo Spinoza anunciará que uma cidade cuja paz dependerá da inércia dos seus súditos, estes conduzidos como ovelhas, aprendendo a servidão, será chamada de solidão. Spinoza nos proporciona o cenário da Cidade onde o silêncio, a passividade, a inércia vem qualificar esta mesma Cidade de solidão. A Cidade-solidão é feita através da conexão do circuito das potências no grande mercado de práticas, discursos e saberes que aprisionam e capturam os *conatus*, as potências instituintes de transformação e de rebelião

[12] DAMOUS, Wadih. *Entrevista ao Jornal O Globo*. Disponível em: <(http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/06/truculencia-da-policia-e-inaceitavel-diz-presidente-de-comissao-da-oab.html)> Acesso em: 02 jul. 2013.

[13] BOVE, Laurent. Direito de Guerra e Direito Comum na Política spinozista. *Revista Conatus*: 2008.

em instituições que as conformam em verdades, congelando-as em consumidores de serviços do Estado-mercado.

Bove (2008) nos encaminha ao último parágrafo do capítulo VII do *Tratado Político* de Spinoza lembrando que nenhum Estado foi instituído segundo as condições de uma paz verdadeira. Segundo Bove, a solução política de afirmação positiva da paz terá, paradoxalmente e contrapontisticamente, o direito à guerra como o direito sobre toda e qualquer forma de dominação na cidade.

No entanto, problematizamos sobre a questão da revolta, ela própria, sendo movida por paixões ressentidas: poderá os movimentos perderem o seu processo deflagrador e instituinte de inovação e criação de novas instituições, não consistindo a perseverar o corpo da multidão? Nesta esfera, colocamos como questão as capacidades de produção de novas instituições, como casos de solução[14] pela *multitudinis potentia*. Quais seriam os riscos para os movimentos de insurgência quando estes se fixam na própria revolta? *A Multitudinis Potentia* terá a capacidade de criar novas instituições? Terá a potência de microrevolucionar as instituições existentes sem a necessidade de 'destruir' o conjunto de instituições que compõem a nossa sociedade?

Se há revolução, se há revolta poderemos ter como efeito a constituição de um novo poder e, por conseguinte, este novo poder constituído poderá produzir mais temor que o poder precedente[15]? Nesta esfera, Sévérac nos indica que a constituição de um novo poder pode determinar um governo ainda mais inflexível e mais duro, uma vez que o poder constituído tem sempre o temor da multidão. Decorre daí que um novo poder constituído por uma revolução poderá, por

[14] BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*: afirmation et résistance chez Spinoza. Paris (France): Vrin, 1996.

[15] SEVERAC, Pascal. "A educação como ética: Spinoza com Vygotski". *X Colóquio Internacional*: Spinoza e as Américas. Rio de Janeiro: nov. 2013.

sua vez, manifestar um poder ainda mais tirânico que o poder precedente. Sévérac problematiza dizendo que a questão da revolta é fundamental, mas se posicionando estrategicamente sem produzir o temor extremo ao poder constituído. Decorre daí que o tensionamento contrapontístico entre *o poder constituído e a potência da multitudinis potentia* pode ser o caminho estratégico permanente para a modulação das instituições que compõem o conjunto do Estado. Por este prisma indagamos: revoltar-se contra as instituições para transformá-las e reformá-las, numa relação contrapontística entre o poder constituído e o poder constituinte, encontrando-se brechas para a emergência de novos 'casos de solução', seria uma única estratégia revolucionária contemporânea possível?

A CIFRA DOS LEVANTES

Leon Farhi Neto (UFT, Brasil)

A cifra é, ao mesmo tempo, o enigma que mantém oculto o real e a chave que permite o seu deciframento.

Nossa proposta é percorrer alguns conceitos da ontologia política de Spinoza[1], para constituir uma grade de inteligibilidade que nos coloque em relação com alguns dos acontecimentos recentes no Brasil e no mundo.

Não se trata, porém, nem de jornalismo nem de ciência política – um e outro pretendem fazer isso mesmo que eu gostaria de evitar; quer dizer, não se trata de estabelecer uma relação de tipo referencial, de descrição ou explicação de fatos, e, sim, de colocar o pensamento, ao mesmo tempo, sob o influxo e na direção dos acontecimentos[2].

A diferença entre o filosófico e o estritamente jornalístico, entre o filosófico e o científico, está na referência ao objeto. No jornalístico e no científico, o objeto investigado está supostamente *fora* do jornal e da ciência, e exige do jornal e da ciência a mera *conveniência* ou *conformidade*. No filosófico, pelo contrário, a ideia investigada surge no próprio movimento reflexivo do pensamento, e exige a mera *adequação* ou *consistência*[3].

---

[1] Principalmente da *Ética* (E), do *Tratado teológico-político* (TTP) e do *Tratado político* (TP).

[2] Direcionar o pensamento ao acontecimento é o que Michel Foucault chamou de "jornalismo filosófico". FOUCAULT, Michel. *Introduction par Michel Foucault*. In: *Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001. P. 431.

[3] Conferir a definição de ideia adequada em E2def4, a quarta definição da segunda parte. Quanto à verdade conveniente de uma ideia se seguir só da sua adequação, como pensava Spinoza, nós deixaremos isso em suspenso.

Colocar o pensamento sob o influxo e na direção de acontecimentos *fora* da mente é, de alguma forma, permitir a constituição de um dispositivo mental para pensar livremente os acontecimentos, na passagem da *conveniência* à *adequação*, da *conformidade* à *consistência*, das denominações *extrínsecas* da ideia às *intrínsecas*, da verdade às condições da verdade e à crítica.

Nosso tema é o levante radical da multidão, a insurreição no seu ápice, quando os indignados descem às ruas, aos milhares, às centenas de milhares, aos milhões, em desobediência e irreverência, sem frearem-se pelo medo, e colocando em risco a sua compleição física e até mesmo as suas vidas, no enfrentamento das forças da ordem política estabelecida.

Nosso tema, então, não é aquele da questão fundamental da metafísica geral: – *por que há o ente e não antes o nada*? Mas, um outro, pertinente à questão fundamental do pensamento de uma singularidade política:

– Por que, afinal, há *tal* ordem estabelecida e não antes a desordem?

A ORDEM POLÍTICA ESTABELECIDA / DIREITO CIVIL

Chamemos a ordem política estabelecida de *império*.

Esse direito político coletivo, esse *direito civil* que chamamos de *império* é geneticamente definido, isto é, continuamente constituído, pela potência da multidão[4].

Cada império tem a sua *forma imperial* singular de regular as relações de potência que atravessam a multidão.

Uma mesma multidão pode dar origem a diferentes impérios, conforme variem, nas suas transformações, as formas imperiais.

As relações imperiais são constituídas por relações de comando e obediência e por relações de gozo e serviço ao gozo, a partir das quais se demarcam, na multidão, de maneira mais ou menos evidente, dois polos, o dos imperantes e o dos imperados.

[4] TP, II, §17.

PERCURSO III

Na nossa experiência histórica, as formas imperiais mais frequentes são as formas imperiais hierárquicas, em que há uma acentuada polarização do comando e do serviço:

– poucos *imperantes* (aqueles que não obedecem, mas comandam e gozam dos benefícios da cidade);

– alguns *súditos* (aqueles obedientes que, no entanto, na obediência, produzem também a sua própria utilidade);

– muitos *servos* (aqueles obedientes que são inúteis para si) [5].

Assim, o pólo imperante é, em geral, *minoritário*; quer dizer, o pólo imperante tem, de fato, uma potência menor do que o pólo imperado, *majoritário*, formado por muitos súditos e servos.

Mas, então, como se explica a perseverança, nos impérios mais hierárquicos, dessa grande diferença de potencial entre imperantes e imperados, se cada um dos humanos, nas suas relações com outros humanos, a partir de sua natureza afetiva desenfreada, isto é, afirmativa, prefere antes *imperar do que ser imperado*[6], e antes *se beneficiar da cidade do que se sacrificar por ela*[7]? Como se mantêm, em uma multidão ordenada em império, relações hierárquicas, se, por sua natureza própria, as potências das partes constituintes de um império são, no seu desejo, essencialmente democráticas?

Ora, se o império de uns poucos sobre muitos se mantém, como se nota com frequência na experiência histórica, somos levados a deduzir que há algo que compensa a diferença de potencial entre imperantes e imperados, e a equilibra em uma relação de dominação.

---

[5] Conferir a diferença entre servos e súditos em TTP, XVI, §10.

[6] TP, VII, §5: "Além disso, é certo, cada um prefere reger a ser regido. Ninguém, por querer, concede o império a outro".

[7] É o que Bove conclui da diferenciação entre cidadão e súdito em TP, III, §1. BOVE, Laurent. *Introduction*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Traité politique.* Paris: Le Livre de Poche, 2002. P. 147, nota 3.

Trata-se da *potência real da imaginação*, mas, em seu engano[8].

No engano, para o equilíbrio de uma relação de dominação, é preciso que os imperados imaginem que os imperantes lhes sejam, de algum modo, superiores. E que essa suposta superioridade legitime a sua dominação[9].

Bom, se não ocorre uma tal imaginação, mas, pelo contrário, se os imperados imaginam os imperantes, não como superiores diferenciados deles, mas como seus iguais, então, é preciso, num deslocamento do engano, que os imperados imaginem que os imperantes imperem em nome do bem comum e da salvação de todos.

Quando os indivíduos imperados imaginam outra coisa, isto é, quando os imperados individualmente se consideram prejudicados no império, quando se consideram mais súditos do que cidadãos[10] e mais servos do que súditos, eles se entristecem e, à medida que atribuem a causa dessa tristeza aos imperantes, eles, nessa medida, passam a odiá-los.

SOLIDÃO E PASSAGEM À INDIGNAÇÃO

Até aí, no seu desengano, cada indivíduo, cada súdito, cada servo, está sozinho nesse ódio. E a *solidão individual* dos imperados – que surge e se acentua com a contínua e penetrante intermediação das relações entre os imperados pela instituição imperante – ainda permite a perseverança dos impérios mais hierárquicos.

O ódio individual aos imperantes só se reforça politicamente quando se torna indignação.

---

[8] Sobre a potência da imaginação, conferir o escólio de E2p17. Sobre o engano: TP, II, §11.

[9] TTP, V, §9: "se uns poucos ou um só detém o império, ele deve ter algo acima da natureza humana ou, ao menos, esforçar-se por persuadir o vulgo disso".

[10] Os cidadãos gozam de todas as comodidades de uma cidade; os súditos apenas seguem as suas leis. TP, III, §1.

Percurso III

Segundo a definição spinozista, a *indignação* é o ódio para com alguém que fez mal a um outro[11]. Na gênese da indignação, portanto, não está o mal sofrido pelo próprio indignado, mas o mal sofrido por um outro, um outro que o indignado imagina ou considera como seu semelhante[12].

A indignação é o ódio para com alguém que fez mal a um semelhante, e indica a capacidade que o humano tem de ser afetado pelo sofrimento de outros humanos. A capacidade que um indivíduo tem de se indignar, de ser afetado de indignação, de odiar aqueles que fizeram mal aos seus semelhantes, não pressupõe sequer que o indignado tenha sido, ele mesmo, diretamente prejudicado.

No entanto, à medida que cada um percebe nos outros imperados um ódio semelhante ao seu, nessa medida, o ódio individual do imperado, causado pelo mal que ele mesmo sofre, é acrescido de indignação.

A indignação aglutina os indignados semelhantes ainda que os males dos vitimados não sejam os mesmos. Os ódios individuais podem se originar de males e de tristezas diferentes, mas convergir uns com os outros porque a sua causa exterior é imaginada como sendo a mesma.

Isso que une os indignados é um ódio comum para com alguém, não necessariamente males comuns. Ou seja, as reivindicações dos indignados podem ser plurais. Eles se unem se essas reivindicações são dirigidas a um polo comum, no caso, os imperantes. A pluralidade, portanto, conserva-se, na união mesma dos indignados.

Indignação, fim da solidão no sofrimento

Na indignação, a solidão individual diminui e o pólo dos imperados, na sua semelhança, politiza-se, centrando-se, cada vez mais, sobre a sua potência própria.

---

[11] E3defaf20, definição dos afetos 20.

[12] E3p23s, escólio da proposição 23.

A indignação é pertinente ao complexo da imitação afetiva[13]. Como tal, ela tece vínculos que agregam os indivíduos que se imaginam reciprocamente como semelhantes.

No tocante à sociedade inteira, porém, os vínculos entre os indignados são vínculos sectários, que tendem a fragmentar o corpo social em partes.

Evidentemente, assemelham-se mais, uns aos outros, na imaginação, aqueles que têm desejos semelhantes, valores semelhantes, posses, cor, língua, religião semelhantes etc. O parcelamento de uma sociedade ocorre, negativamente, a partir do ódio mútuo entre as suas partes e, positivamente, das identificações internas recíprocas dos componentes de uma parte.

Assim, quando a causa dos males individuais é politicamente polarizável, a indignação é, ao mesmo tempo, um afeto gregário e sectário. A indignação agrega, porque tende a vincular indivíduos na produção de um *quasi*-corpo coletivo político, o corpo dos imperados. Mas, a indignação também fragmenta, à medida que o corpo dos imperados se desprega e se contrapõe a um outro *quasi*-corpo, o corpo coletivo dos imperantes[14].

A EVIDÊNCIA BANAL DA MALDADE E A BANALIZAÇÃO DA MALDADE

Num império hierárquico, atravessado de sofrimentos atribuídos pelos imperados aos imperantes, a indignação é o sinal da *intolerância* para com a maldade. E a maldade, na

[13] E3p27.

[14] Essa agregação, esse ligar-se dos indignados num corpo que tende a se despregar do corpo social inteiro é o "*in unum conspirare*" do IIIº capítulo do *Tratado político*, artigo 9: "Deve-se considerar que as coisas menos pertinentes ao direito civil são aquelas que provocam a indignação de muitos. Com efeito, é certo que os humanos, conduzidos por sua natureza, conspiram e se ligam contra outros, seja por causa de uma esperança ou de um medo comum, seja pelo anseio de vingar algum dano comum."

cidade, todos reconhecem como o que vai de encontro ao direito civil, ou seja, como o que se opõe à afirmação da potência comum.

Há uma *evidência banal das maldades* que provocam a indignação geral dos imperados. No desengano, todos reconhecem quais são os males políticos dos imperantes: a violação das leis da cidade, o uso arbitrário da violência, os assassinatos, a tortura, os raptos, as espoliações, a exploração[15].

Somente na solidão individual ou na consideração da dessemelhança, a indignação pode ser contida, diante da evidência da maldade.

Só há *banalidade do mal*, quando se perde a capacidade afetiva de se indignar.

Quer dizer, enquanto os imperados se consideram reciprocamente semelhantes, e podem ser afetados de indignação, há banalidade sempre no reconhecimento dos males, jamais na aceitação da maldade.

DIREITO DE GUERRA

Na generalização da indignação, o *estado civil* tende a um *estado de hostilidade*; e o direito civil tende ao direito de guerra[16].

No reconhecimento banal da maldade, a indignação geral aglutina os imperados indignados contra os imperantes.

A relação entre imperantes e imperados tende a se exteriorizar como confronto. Os imperados tendem a se individuar, isto é, a formar um corpo político que se explica por si.

A indignação pode levar ao acontecimento, no seio de uma sociedade que se fragmenta, de um novo corpo coletivo

[15] TP, IV, §4.
[16] TP, IV, §4.

que se individua, à medida que produz efeitos no real que só se explicam por todos os seus componentes[17].

A INDIGNAÇÃO GERAL, A DEFLAGRAÇÃO DA INSURREIÇÃO

Com a indignação geral, o desequilíbrio de potências, entre os dois polos do império hierárquico, perde a sua compensação na potência da imaginação enganada.

Pelo contrário, a própria imaginação dos imperados, na indignação geral, favorece o desequilíbrio de potências e ameaça a estabilidade das relações de poder.

Os imperantes, diante disso, têm a alternativa de ceder, em parte, às plurais reivindicações dos indignados. E, com isso, diminuir os seus males e o seu ódio, e restabelecer o equilíbrio de potências entre imperantes, de um lado, súditos e servos, de outro. Ou, ainda, podem, num último recurso, apelar à violência e ao direito de guerra.

Quando a forma imperial, na afirmação e na manutenção da ordem estabelecida e de sua hierarquia de comandos e de serviços, não suporta mais sem se transformar a diminuição dos males, o direito de guerra e o recurso à violência são a única escapatória que resta aos imperantes.

O recurso à violência aumenta o medo e pode, talvez por um momento, calar e conter os ânimos, e produzir uma cidade sem guerra, embora não em paz[18].

Com o uso generalizado da violência, o medo solitário tende a se converter em mais indignação coletiva[19], levando, num momento incalculável e imprevisível, ao curto-circuito da violência e da indignação, que culmina com a falência do império, a desobediência absoluta e com a *multidão livre*.

---

[17] E2def7: "Ora, se indivíduos plurais acorrem para uma única ação, de tal maneira que todos, em conjunto, sejam a causa de um único efeito, considero-os todos, nessa medida, como uma única coisa singular."

[18] TP, V, §2.

[19] TP, IV, §6.

Percurso III

A possibilidade da insurreição deflagrada, desse *momento-movimento* imprevisível, em que o equilíbrio de potências se rompe, é o horror dos imperantes. Pois, aí, o mecanismo constituinte dos poderes imperantes, por mais arbitrários que sejam, é posto a nu: a potência da multidão se mostra como na realidade ela sempre é, como a causa imanente que define, determina, e constitui os poderes imperantes[20].

Na insurreição deflagrada, a multidão reapropria-se de sua potência e destino, e, como multidão livre, pode, se desejar, definir uma nova forma imperial.

A ordem da cidade que jamais é destruída

No curto-circuito do direito de guerra, a insurreição deflagrada pode conduzir ao fim da ordem imperial estabelecida. No entanto, a multidão livre, em seu levante, não é, ela mesma, sem ordem. As insurreições históricas surpreendem pela sua ordem espontânea e imanente.

No levante, a multidão livre expõe uma ordem espontânea. A espontaneidade de uma ordem que, pelo menos durante o momento insurrecional, não chega a se converter em poder único e unificado, não chega a instituir um poder centralizado e estável.

O que são essa ordem da cidade e esse direito civil espontâneos que unem a parte imperada da multidão insurrecta e a opõe à parte imperante sob um direito de guerra?

Não seriam esta ordem da cidade e este direito civil espontâneos as relações afetivas inter-humanas, os laços afetivos e imaginários, que não são jamais completamente destruídos, mesmo nas mudanças de regime, pois são mais vinculantes do que a própria forma imperial[21]?

---

[20] TP, II, §17.

[21] TP, VI, §2.

Libertação e a instituição de uma nova ordem

Até aqui, seguimos o *trajeto da libertação* sob o impulso da indignação. Potências individuais, afetadas de ódios solitários e de medo, unem-se em uma indignação crescente, que finalmente rompe, num momento-movimento imprevisível, as relações de comando, as relações de serviço e o imaginário enganado, que mantinham vivo um império hierárquico que se tornou insuportável.

Incompatibilidade da liberdade com a indignação

Trajeto da *libertação* e não *trajeto da liberdade*. Pois, a liberdade e a indignação são incompatíveis.

A liberdade é a própria virtude[22], é postar-se *em seu próprio direito* e potência[23]. A liberdade é a própria potência desenfreada de uma coisa, ao produzir efeitos no real que se explicam apenas por sua natureza própria[24]. A liberdade envolve amor e alegria não passionais[25]. E seu trajeto, apenas alegria e amor.

A indignação, na medida em que envolve ódio e tristeza, é necessariamente má[26]; e é má, justamente, no sentido de que a indignação impede a liberdade. Aquele que age por indignação não age livremente, mas é, em parte, determinado por uma alteridade. A indignação nos captura

[22] E5p42: a beatitude é a própria virtude. E E5p36cs (escólio do corolário da proposição 36 da quinta parte): a beatitude é a liberdade.

[23] TP, II, §9: *sui juris esse*.

[24] TP, II, §11 (grifos meus): "o ser humano, à medida que *é conduzido pela razão* [ou seja, à medida que busca o que lhe é verdadeiramente útil e próprio à sua conservação (TP, II, §8)], nessa medida eu o chamo *inteiramente livre*, pois, nessa medida, ele é determinado a agir a partir de causas que podem ser inteligidas pela sua natureza sozinha, apesar de ser determinado a agir *necessariamente* a partir dessas causas."

[25] E5p36cs.

[26] E4p51c2s (escólio do segundo corolário).

no ódio a um outro. Enquanto indignados, ainda estamos, por causa do ódio, presos aquilo que odiamos [27].

A indignação exerce um papel potente na *libertação*, mas não poderia exercê-lo na *liberdade*.

NOVAMENTE A ORDEM DA CIDADE E O DIREITO CIVIL ESPONTÂNEOS

Na medida em que a insurreição e a constituição de uma nova forma imperial se conduzem apenas pela indignação, o império pós-insurrecional surge do direito de guerra, e envolve em seus princípios a tristeza e o ódio, afetos dos quais não se pode afastar sem perder os seus princípios constituintes, vinculantes da multidão.

Mas, talvez, haja algo além da indignação na insurreição. Algo que, ao invés da tristeza, do medo e do ódio, envolva a alegria, a esperança e o amor.

Não seria isto a própria *ordem espontânea da multidão livre*, aquele direito civil espontâneo – que não está fixo na lei, e que não se une e unifica, convertendo-se, num poder centralizado – que organiza positivamente a dinâmica da insurreição, e que constitui o fundamento mesmo das formas imperiais?

A MULTIDÃO LIVRE, O FAVOR, A CONVERSÃO DA INDIGNAÇÃO EM FAVOR

A indignação geral é certamente o gatilho insurrecional, na *libertação* de um mecanismo de dominação. Mas o império que nasce da indignação envolve a tristeza e o ódio no seu âmago.

Já o império instituído por uma multidão *livre enquanto livre* é mais regido pela esperança e pelo amor, do que pelo medo e pelo ódio [28].

---

[27] Na liberdade, o desejo se determina pelo bem, não pelo mal. E4p63c: "Pelo desejo [livre] que surge da razão perseguimos diretamente o bem e [somente] indiretamente fugimos do mal".

[28] TP, V, §6: "De fato, a multidão livre é conduzida mais por esperança do que por medo; a multidão oprimida, pelo contrário, mais por medo do que por esperança – pois, de fato, aquela cultiva a vida, esta, pelo contrário, procura apenas evitar a morte – a multidão livre procura viver para si, a oprimida é coagida pelo vencedor – de onde dizemos esta servir, aquela ser livre".

Na produção da liberdade, a triste indignação se converte no seu afeto contrário, o alegre afeto do *favor*[29].

Afeto inverso da indignação, o favor é o amor para com aquele que fez bem a um outro que consideramos como semelhante a nós[30].

O favor, numa configuração estelar, pode se dar enquanto afeto geral *obsessivo* da multidão, na convergência para um único objeto, como ocorre com o amor de todos pelo herói, considerado salvador. Mas pode, também, numa configuração trama-urdidura, ser um afeto múltiplo e *complexo*, na colaboração recíproca de todos com todos.

Ao contrário da indignação, que é sempre má, o favor, sobretudo o *complexo*, não repugna à razão, mas convém com ela, e pode originar-se dela[31].

Certamente, o *favor*, enquanto é passional, não é um afeto livre. Sua determinação é confusa e instável, porque envolve a imaginação de uma natureza alheia. No entanto, mesmo na efemeridade que lhe é própria, por estar ligado à imaginação e à variação dos encontros, o *favor*, sendo um afeto amoroso, convém com a razão, à medida que, na alegria, coloca-nos em uma dinâmica que indica e favorece o caminho dos afetos ativos, caminho que é sempre o da alegria e do desejo[32]. O caminho da liberdade é flexão do desejo sobre si mesmo, é reflexão.

A liberdade é o caminho da razão, que em meio aos nossos semelhantes, envolve o afeto da humanidade[33], esse desejo de viver entre semelhantes livres; afeto da humanidade

[29] No caminho da liberdade, talvez seja preciso um *certo tipo de esquecimento*, isto é, uma superação afetiva das razões da libertação.

[30] E3defaf19, E3defaf20exp, E3p22s. O *favor* é o *reconhecimento*, na tradução de Tomás Tadeu.

[31] E4p51.

[32] E3p59.

[33] E3defaf43. Em latim: *humanitas*.

que é um desejo de glória que, porém, não se excede como na ambição[34], e no consequente desejo de dominação.

O *favor* é um passo na direção da *generosidade*, para o desejo de se juntar aos outros em amizade, a partir da razão, isto é, na democracia e no amor à liberdade[35].

INSURREIÇÃO: MEDO, ÓDIO, MAS TAMBÉM ESPERANÇA E AMOR

Tratamos da insurreição afetivamente.

Isso que está afetivamente em jogo na insurreição é, para além do medo, a indignação – e, portanto, o ódio. E, talvez, também, mas somente numa medida secundária, a esperança e o favor – e, portanto, o amor.

No momento da insurreição, podemos dizer, se dá, junto ao combate entre imperantes e imperados, o combate mais fundamental entre duas ordens, em que dois tipos de império de afrontam, o hierárquico e o democrático, o império por direito de guerra e o império da multidão livre, aos quais correspondem, respectivamente, tristeza e alegria, medo e esperança, violência e liberdade, indignação e favor.

[34] E3defaf44.

[35] E3p59s: *generositas*.

Rememoração: uma perspectiva prático-social da memória

Cátia Cristina Benevenuto de Almeida (USP, Brasil)

Junho de 2013 certamente ficará marcado para nós brasileiros pelo início de uma série de manifestações. O fator desencadeante é pautado pela redução das tarifas do transporte público onerada em 0,20 centavos de real. No entanto, e em meio à essa pauta referente ao transporte público, outras tantas se lançam. Grupos diversos se formam para falar, reivindicar, contestar, sem uma questão definida, mas com inúmeras a definir. É, em meio a todo esse movimento de *aquisições* distintas, cuja presença do mutável e do instável se faz, que gostaríamos de nos remeter. Porém, antes de continuarmos, é importante salientar que esse texto não se destinará ao debate das questões políticas que perpassam pelos protestos e nos movimentam em direção às ruas, mas sim a um outro: a ação de rememorar. O termo nos parece muito pertinente e atual quando dizemos que rememorar é o ato de atualizar. Atualizar nossos registros ou ainda nossas marcas. Reorganizar nossas impressões que ao voltar-se para um momento histórico se vê inscrita sob as mesmas incertezas e imprevisibilidades de futuro de outrora. Todavia, vemos que nossa volta ao passado se fortifica graças ao coletivo, que, por sua vez, se reforça por meio de acontecimentos que marcaram a história. O que também nos faz refletir sobre uma memória individual que muito se estruturaria e se inseriria na memória coletiva. De acordo com nossa pesquisa, até o momento, percebemos que a memória não é só um fenômeno individual, ela é, também e, sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo. Pois, quando falamos em memória coletiva, vale ressaltar, que essa volta ao passado obviamente não apenas surge em forma de protestos, mas também como comemorações, reuniões políticas ou sociais, enfim, até mesmo

em uma simples união de pessoas. O que as diferencia entre si, são os seus usos. Rapidamente falando, no que diz respeito à maneira com que as datas comemorativas reforçam nossa memória coletiva é o fato de estarmos focados nas comemorações, tendemos a nos dispersar dos problemas sociais, políticos, econômicos que assolam o presente e esquecemos, quase totalmente, das situações históricas constrangedoras do passado, um exemplo: descobrimento do Brasil, e toda a violência histórica contra índios e negros, ou seja, celebra-se a conquista histórica selecionando a memória coletiva. Porém, essa é uma outra e longa discussão que no momento não trataremos. Voltemos aos protestos. Esse retorno ao passado tem a capacidade de nos fixar no presente, fazendo com que esse ato seja, de fato, *um trabalho*[1], uma aquisição da memória em sua reorganização**.** Digo uma aquisição, no sentido de que a ação de reatualizar, envolve o passado (velho), bem como uma prática nova, uma ação pautada pelo ineditismo em algum momento.

Junho de 2013 certamente deixou seu registro, retomou um passado, uma história, bem como entrou para ela. Vemos claramente essa retomada quando analisamos a movimentação de alguns grupos, por exemplo: àqueles que levantaram a bandeira dos "sem partido," que logo foram comparados pelas mídias sociais aos discursos promulgados pelos grupos no golpe Militar de 1964/1985 e até mesmo às propostas nazistas. A ida em massa às ruas num ato semelhante em favor das "diretas já" de 1984 que mobilizou a sociedade brasileira, artistas cantando em comícios a favor das eleições presidenciais. E por último, remetemos aos "caras pintadas,"

[1] Quando optamos por falar "em *um trabalho*" da memória, não queremos, sob certo aspecto, atribuir-lhe o peso que lhe foi vinculado desde Hegel e Marx; mas sim que este ocupe, em nossa concepção, um teor quase que puramente operacional, isto é, um movimento que não deixa de ser um *esforço natural* feito pelo corpo em mais uma de suas associações.

que foram às ruas com seus rostos pintados com as cores da bandeira brasileira para o impeachment do então presidente Fernando Collor. Diante desses acontecimentos, nosso texto pretende discutir o fato de rememorar enquanto prática social e política, servindo-se das manifestações ocorridas desde junho de 2013 no Brasil.

As pesquisas mais recentes sobre a memória datam de trabalhos do final do século passado e que abrangem não só a filosofia, mas também a psicanálise, a literatura e a História. Quando se fala em memória e rememoração, a pergunta inicial de autores que deixaram seu legado sobre o assunto como Bergson, na filosofia, Freud na psicanálise, Proust, na literatura, entre outros, sem dúvida não é nova e se insere numa complexa e instigante discussão que abrange questões que permeiam as relações entre experiência e conhecimento, no campo social e político. Ao sugerirmos uma definição de memória, deparamos com diversas maneiras de pensá-la que vem desde a antiga Grécia. Essas maneiras de pensar e falar sobre a memória que herdamos se inscrevem em nós e ao se inscreverem ou por que não dizer marcarem, muitas vezes influenciam nossas maneiras de pensar, bem como nossas ações. Todavia, não nos ocuparemos com uma cronologia de definições sobre a memória, mas sim refletir, ainda que sucintamente, sobre os mecanismos que nos conduzem às práticas e maneiras de lembrar e esquecer, fazer e registrar histórias.

Com efeito, um autor que, embora, não claramente, deixou suas contribuições de maneira peculiar sobre a memória, porém, em nosso entendimento, legou-nos uma valiosa reflexão, foi Espinosa. Para o filósofo, a memória *é uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano*. Em outros termos, se inscreve num sistema de relações corporais que desencadeiam registros ou impressões em nós, afetantes e afetados. Podemos chamar essas

impressões também de traços ou marcas, como nos afirma o postulado V, da *E* II.[2] Para o filósofo, bem como para nós ela não é "um certo lugar" em que repousam lembranças, boas ou más, remetidas ao tempo. Nem tampouco um objeto que possa ocupar um espaço, pois a memória não é um corpo, contudo, ela *pertence* a ele, *é* dele. A memória como descrita por Espinosa, é uma concatenação, um engendramento entre corpos e ideias, um sistema de memorização de coisas e acontecimentos, e ainda de rememoração, isto é, a ação de atualizar tais impressões, registros ou marcas.

Não por acaso, relembremos o historiador, Tucídides, que muito antes de Espinosa, rompe com o conceito de uma memória divinizada pela deusa *Mnemosyne* que ao gerar as nove Musas e lhes conceder o poder numinoso de resgatar o passado, presentificando-o, inspiram o poeta que cria, repete e compõe, e este, inspirado pela Musa é suporte e mestre da verdade. No entanto, ao mesmo tempo, que presentifica o passado, também o encobre, ou seja, revela e conduz ao esquecimento. Assim, da mesma maneira que Espinosa jamais concederá à memória o estatuto de uma recordação divina e por isso verdadeira, Tucídides também aponta para uma memória que *seleciona, interpreta e reconstrói* de acordo com as relações. "As testemunhas de cada fato apresentam versões que variam segundo sua simpatia com *relação a um ou outro lado* e segundo sua memória." (Tucídides, I, 22,3, apud Detienne, 1998, p. 105) Com isso, ele inaugura uma política da memória que delimita os domínios do saber histórico. Porém, uma linha tênue, que ao passo que demarca, também converge.

Porém, nos limites desse vasto e complexo sistema do *saber histórico*, em que nos dispomos a reter coisas conosco

[2] "Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele." Cf. *Ética*, II, post. V.

ou não, isto é, esse mecanismo de rememoração também nunca está só, porque está cercado pelo hábito. Ainda podemos dizer que o hábito é um mecanismo agenciador que auxilia a memória em suas associações e disposições, essas que nos permitem guardar coisas ou não, ou ainda, esquecer. Assim, por um lado vemos que o ato de selecionar, interpretar e reconstruir, nada mais é do que uma reconstrução da memória, que por outro lado, não se configura mais como pura e simplesmente recordação, mas como uma *aquisição* e *construção*, que tem sua origem nas imensuráveis relações e de seus frutos: *as marcas corporais*.[3] E, ao penetrarmos nessa trama histórica admirável da memória, percebemos os laços que articulam as ideias a partir de relações múltiplas e convergentes em que, a oposição entre uma continuidade e a diferença, amplifica ou dissipa, numa espécie de cumplicidade histórica. Pois somente nos apoderamos verdadeiramente dessa herança do passado quando tornamos questões herdadas nossas próprias, ou seja, quando decifamos aquilo que o passado interrogou em termos de nossas próprias admirações ou dificuldades. Nesse ponto a rememoração não é apenas o aparecimento de uma mera lembrança cravada pela memória. Sobretudo, trata-se de uma atividade enquanto "(re)atualização de um acontecimento. Em outros termos, é o atualizar da interrogação, que consiste em tudo em fazer novamente a ação de interrogar e não apenas trazer para o presente aquilo que o passado nos deixou. É o legado do passado que estaremos usufruindo.

Em verdade, o olhar para o passado (ou, aquilo que ficou impresso) e apenas reorganizá-lo, já não nos baste mais.

[3] ALMEIDA, Catia Cristina Benevenuto. *As marcas corporais e a superstição em Espinosa*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-14062012-164539/pt-br.php>.

Porque acreditamos que esse "usufruir" também pode ser ativado por uma *disputa* de forças. E, Espinosa nos permite dizer assim, ao tomarmos como base a definição geral dos afetos:

> Digo em primeiro lugar que o afeto é uma ideia confusa pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes (...). Quando digo (...) do que antes, não entendo que a mente compara a constituição presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes.[4]

De fato, não se trata de simplesmente reorganizar, uma vez que ao nos dispormos à comparação e principalmente à (re)atualização do passado, talvez haja também o desejo de que algo possa ser alterado. Mas, o presente só poderá suprir o passado porque a sua realidade será maior, assim não há unicamente uma comparação, há, sobretudo, um confronto de forças que vai além de meras comparações, pois estamos diante de um envolvimento de menor ou maior realidade. Por isso, a rememoração é também conhecimento, não é unicamente uma fase, uma etapa em que comparamos e buscamos instrumentos para um conhecimento a ser produzido. Ela é, em si mesma, ação, movimento de reelaboração e de reorganização no presente de uma mesma ou mais questões que já nos foram apresentadas no passado e que agora retornam com maior intensidade. Ora, esse movimento de reelaboração também denota uma maneira pela qual cada época tratou a questão, bem como a sua instabilidade, isto é, sujeita ao choque de tantas possibilidades de elaboração e sucessão. De fato, queremos destacar que não estamos falando de ideias mortas, fatos que por ora caíram no esquecimento devido à instabilidade

[4] SPINOZA. B. *ETHICA* III, def. geral dos afetos, 3, explicação.

que cada época impõe. Obviamente que temos que assumir as nossas variações, vicissitudes, porém não podemos negar um acontecimento ou negar àqueles que nos transmitiram. Por isso, entendemos que a rememoração como *um trabalho* através do qual se reelabora o passado é, de alguma maneira, sempre atada ao passado, fazendo com que nenhuma época esteja morta para aquela que a sucede; como disse o Prof. Franklin Leopoldo e Silva, "a rememoração é a memória do pensamento vivo." [5]

Nesse caso, rememorar é muito mais do que reviver, ao tomarmos a memória como um movimento que *envolve mais ou menos realidade do que antes*, com isso a memória é uma força, uma potência. E por assim ser, podemos dizer que ela não é estática, pois integra e participa de nossas relações, as quais se caracterizam também pela potência, variabilidade e diversidade. Então, a rememoração, também enquanto um processo de aceitação e de recusa dos acontecimentos, leva-nos às incertezas. Incertezas que são inseparáveis dessas relações com o passado, porque não é possível extrairmos, contrariamente, ao poeta que é iluminado pela Musa, a verdade. Todavia, é essa dificuldade que se faz presente, constitui um fator importante de reelaboração das incertezas. Talvez nenhum momento dentre o que estamos nos utilizando ilustre melhor o alcance da rememoração do que essa recepção ativa de reflexão presente, a qual, diante dos protestos que compõem o processo de incertezas e que reflete para o pensamento atual, torna-se capaz de abarcar e de repropor problemas no âmbito de uma constante iniciativa: a de reivindicar. O fato de que a rememoração, esse estirão ativo do passado, se lance numa intensa iniciativa de reivindicar, e que tudo isso seja incentivado pelas

[5] LEOPOLDO e SILVA, F. *Notas para um Estudo dos Procedimentos Metódicos em Lima Vaz: Singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas*. Síntese, Rev de Filosofia, v.30, n.97, 2003, p. 149.

incertezas do presente, sugere a importância que tal fato ocupa em nossas práticas. Então, esse movimento, que tomamos como exemplo, o de protestar, é sustentado por uma memória histórica em que se dispõem uma repetição e uma diferença, (repetido o ato de protestar, diferente em seu motivo e retorno), tem uma matriz arquetípica histórica que se manifesta na repetição diferenciada do objeto pelo o qual contesta. Esse gesto que traz consigo uma marca, uma impressão, ao passo que se abre perante as incertezas que o fizeram movimentar-se, também as acolhe, pois através dele o presente poderá se atualizar e recolocar. Essa iniciativa, pautada pelo passado quer marcar, quer construir e deixar sua história com a incidência forte do infinitivo: rememorar. Em verdade, há também uma espécie de saturação das incertezas constituídas no passado, por isso o presente as reelabora, em sentido de ultrapassá-las, colocando-se sob a perspectiva histórica que vai perfazendo ao mesmo tempo em que a vai recusando. E, nisso, entendemos que não há nenhuma contradição, uma vez que esse registro histórico que envolve passado e presente impõe um princípio. Por mais que haja uma oposição a esse princípio, tudo então girará a partir da apreensão desse passado na forma de recusa. Entretanto, haverá uma construção, uma aquisição pretendida para uma nova ação, diferenciada daquela que a gerou.

Ora, as memórias serão sempre questionáveis, por isso também serão conflituosas. A disputa entre as memórias do "passado" tem que acontecer para que se tornem memórias. É justamente essa disputa que irá favorecer a formação de uma história coletiva, pois a memória que um grupo tem sobre determinada experiência coletiva irá se confrontar com a memória de outros grupos. Mas, não apenas isso, talvez o primordial, quando falamos em memórias, não é apenas confrontar a veracidade dos fatos, mas, sobretudo, naquilo que se quer ou não que se perpetue, isto é, os usos da memória, usos que envolvem interesses, o que é relevante narrar, esquecer (ocultar) e preservar.

Percurso III

A possibilidade de volta ao passado tanto quanto o poder de reconstruí-lo, reordená-lo, ou ainda, ocultá-lo, é também uma maneira de superarmos o nosso tempo, por isso remontamos às raízes, o que não significa que superamos a história, isto é, a gênese do presente. O fato é que vivemos ora *mais intensamente ora menos* numa constante elaboração e articulação. Justamente o que acontece no atual momento através do ato de reivindicar, protestar. A articulação dos problemas do presente, trazido com a continuidade dos protestos, bem como a reflexão por eles pautada, não pode mais resignar-se aos limites do presente e nem tampouco aos dados histórico-culturais que o refletem mais largamente. Ocorre que, o ato de recomeçar, não apenas descortina a história em sua relação com a contingência, mas também traz consigo uma ampliação de percurso e de alcance. Afinal, o que queremos dizer é que o constante recomeço é a rememoração mesma que, não podendo valer-se de uma atualização total da memória, certamente deve incluir ao menos um duplo esforço da visão do passado: de imanência e de superação. Mas então qualquer problema que se volte para o interior da história, seja de ordem política, seja metafísica só poderá ser alcançado pela rememoração? Talvez. Porém não se trata, sobretudo, de uma extinção ou total negação de um acontecimento que marcou e, é parte integrante da história, mas sim que o poder de superação ou até mesmo de negação só é possível através de uma refeitura ou noutros termos, espinosanos, de uma *reforma* em nossa maneira de entender e agir sobre o que aconteceu. Não há como saltarmos sobre a história, o exercício do pensar é, sobretudo, uma disputa de *forças*, o *trabalho* constantemente recomeçado de rememoração. Sendo assim, o campo da rememoração se circunscreve à maneira como aconteceram os protestos de junho em comparação aos movimentos semelhantes de um passado mais ou menos distante, todavia, muito particular e significativamente encontram acolhimento nas palavras do

Prof. Franklin: "a rememoração é a memória do pensamento vivo",[6] porque nenhuma época está morta para aquela que a sucede.

[6] Cf. LEOPOLDO e SILVA, F. *Notas para um Estudo dos Procedimentos Metódicos em Lima Vaz: Singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas*. Síntese, Revista de Filosofia, v.30, n.97, 2003, p.149.

PERCURSO IV

O caráter seletivo do eterno retorno e da construção da noção comum em Deleuze

Angelica de Britto Pereira Pizarro (PUC-Rio, Brasil)

Propomos, nessa comunicação, verificar de que modo o caráter seletivo presente, tal como Gilles Deleuze compreende, tanto no pensamento do eterno retorno nietzschiano como na construção da noção comum em Spinoza, permite o filósofo francês conceber uma ontologia criadora e prática.

Deleuze tem uma compreensão muito particular da ideia nietzschiana de eterno retorno, uma vez que mesmo Nietzsche não o define, mas apenas o indica em seus aforismos[1]. Nas obras que publicou, ele profetizou a revelação do eterno retorno, porém devido à loucura, que interrompeu a obra, essa revelação não se efetivou. Para Deleuze, tudo leva a crer que os planos que Nietzsche esboçava para organizar suas ideias, um pouco antes da crise de 1888, prosseguiriam nessa direção. De qualquer modo, os textos de *Zaratustra* e certos fragmentos de 1881-1882 dizem, pelo menos, o que o eterno retorno *não é*. Ele *não é um retorno do Todo; não é um retorno do Mesmo, nem um retorno ao Mesmo*. Portanto, não se trata de um recuo ao pensamento antigo, uma vez que, segundo Deleuze, em nada o eterno retorno se assemelha a este último que faz tudo voltar de novo, que passa e repassa pelo mesmo ponto de equilíbrio, que conduz o *Todo* ao *Uno* e que retorna ao *Mesmo*.

No segundo livro sobre Nietzsche[2], Deleuze se refere a dois momentos bastante diferentes em que o pensamento

[1] Notadamente nos aforismos das obras: *Assim falou Zaratustra* (no livro III: § Da visão e do enigma e no livro IV: § O convalescente), *A gaia ciência* §341 (O maior dos pesos), *Além do bem e do mal* §56, e em *Vontade de potência*.

[2] DELEUZE, G., *Nietzsche*. Tradução Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994. Título original: Nietzsche. (Biblioteca Básica de Filosofia N. 16).

do eterno retorno é exposto em *Assim falou Zaratustra*. No primeiro, ele é concebido como ciclo, em conformidade com a ideia de que tudo retorna. Nesse momento, o eterno retorno se apresenta como uma hipótese *trivial*, mas também *aterrorizante*. No aforismo *Da visão e do enigma*, Zaratustra recrimina o anão por simplificar as coisas, acusando-o de *espírito de gravidade*, uma vez que este afirma que o tempo é um círculo e que aquilo que é reto mente. No aforismo *O convalescente*, ele reprova seus animais, acusando-os de *farsantes e de realejos* por banalizarem o eterno retorno, fazendo dele uma "modinha de realejo". O anão e os animais de Zaratustra se referem ao movimento dos astros, ou seja, à dimensão física do eterno retorno. É por ser uma compreensão proveniente do senso comum, o eterno retorno vivido como certeza natural e imediata, que tal hipótese se apresenta banal. Mas outra visão de Zaratustra torna o trivial, aterrorizante: a serpente negra e pesada que pende da garganta do pastor o fazendo sufocar. Zaratustra cai prostrado, doente pelo pavor de que o Mesmo retorne. Tal é a face apavorante da hipótese do retorno ao Mesmo, pois se tudo retorna, o homem pequeno e mesquinho, o niilismo e a reação também retornam. Aqui, Zaratustra grita o seu asco e confessa não poder, não querer dizer o eterno retorno.

Contudo, um novo momento advém. O pastor morde e cospe a cabeça da serpente. Após o sufoco e o fastio, o pastor vê-se aliviado e excessivamente feliz. Nessa nova visão, Zaratustra compreende e significa de modo diferente o eterno retorno. O que aconteceu enquanto Zaratustra convalescia? Mera mudança de humor? De atitude: suportar o que antes era insuportável? Segundo Deleuze, estamos diante de uma *progressão dramática* na concepção do eterno retorno: Zaratustra percebe que sua compreensão do eterno retorno estava errada; recuperado, ele entende que o eterno retorno não é um ciclo, não é uma volta do Mesmo, nem uma volta ao Mesmo. Por conseguinte, o que se afigura como fundamental nessa nova concepção é a interdição ao negativo, ao reativo e

ao niilista de retornarem, já que, agora, o eterno retorno se refere ao ser que se diz exclusivamente da afirmação, isto é, *do devir em ação*.

O aspecto seletivo do eterno retorno é, segundo Deleuze, o "segredo de Nietzsche". Ainda que seja uma repetição, trata-se de uma repetição que seleciona, uma vez que, nela, *Tudo* não pode retornar. Para Deleuze, o que Nietzsche alcança, nesse último momento, é a identidade entre o eterno retorno e o ser seletivo, ou seja, a concepção de que o eterno retorno é *essencialmente seletivo*. Mais ainda, Nietzsche – ou Zaratustra – percebe que não só a *seleção* pertence ao eterno retorno, mas também o *desigual*. Nas palavras de Deleuze: "Com efeito, o desigual, o diferente é a verdadeira razão do eterno retorno. É porque nada é igual e nem o mesmo, que 'isso' torna a voltar" [3].

Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze apresenta o eterno retorno como doutrina cosmológica e física e como pensamento ético e seletivo. Enquanto doutrina cosmológica, o eterno retorno implica a crítica do estado de equilíbrio do Universo. O argumento crítico considera que se o universo fosse estável, isto é, se as suas forças estivessem em equilíbrio, o devir possuiria uma meta ou um fim, o qual já teria sido atingido. A prova de que não se chega a esse estado de equilíbrio ou a esse fim se refere ao instante atual que passa, pois, uma vez que ele passa, não pode ser ponto de partida e nem de chegada para o devir. Quanto ao argumento, Deleuze acrescenta: "se o devir devém alguma coisa, por que ao fim de tanto tempo ainda não parou de devir? Se é algo que deveio, como pôde começar a devir?" [4] Enquanto pensamento ético e

[3] Id., *A ilha deserta: e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. São Paulo, 2. reimp.: Iluminuras, 2006, p. 164.

[4] I d., *Nietzsche e a filosofia*. Tradução António M. Magalhães. Porto: RÉS-Editora. Título original: *Nietzsche et la philosophie*, p. 73.

seletivo, o eterno retorno constitui uma lei para a autonomia da vontade: "o que quer que eu queira (a minha preguiça, a minha gulodice, a minha covardia, o meu vício como a minha virtude), 'devo' querê-lo de tal maneira que lhe queira o eterno Retorno" [5]. Como o imperativo categórico, a lei do eterno retorno é vazia de todo conteúdo empírico, mas é também desprovida de todo conteúdo moral. Devido a esse aspecto, não há ocasião para os "meios quereres" nesse mundo. Mesmo a covardia e a preguiça, desde que se queira que retornem eternamente, já não serão mais covardia e preguiça, mas outra coisa, a saber, elas se tornarão *ativas e potências de afirmação*.

Segundo Deleuze, o eterno retorno separa, nos acontecimentos (infortúnio, doença, loucura, perda), as potências extremas e os estados moderados, ou ainda, as formas superiores (intensidades) e as formas médias. Mais do que separar, diz Deleuze, ele cria as formas superiores. Nesse sentido, o eterno retorno expressa a vontade de potência[6], uma vez que eleva cada acontecimento a sua forma superior, à *enésima* potência, a sua mais alta intensidade. Essa seleção criadora sucede tanto no *ser* como no plano do pensamento do eterno retorno. Daí, Deleuze assinalar novamente: se o eterno retorno rejeita os "semiquereres" no pensamento e as "semipotências" no ser, como crer que ele faça voltar *Tudo*, e voltar ao *Mesmo*?

O mais baixo grau da vontade de potência se encontra no desejo de dominar. Contudo, no seu mais alto grau ou em seu modo intensivo, ela não cobiça e nem possui; ela dá e cria. Segundo Deleuze, a potência não se refere *àquilo* que a vontade quer, mas sim a *quem* quer na vontade e este que quer na vontade é Dionísio ou *a afirmação da vida, a afirmação do devir e do múltiplo*. Afirmar, por sua vez, diz respeito ao *querer* o

[5] Ibid., *Nietzsche*, p. 31.

[6] A vontade de potência ou vontade de poder é o princípio do eterno retorno, mas, do mesmo modo que este, foi apenas introduzido por Nietzsche devido ao agravamento de sua doença.

retorno do que se afirma: "desde que tu queiras, queira-o de tal maneira que tu dele também queiras o eterno retorno..." [7].

Nesse sentido, se a afirmação consiste na própria vontade de potência, o negativo aqui se metamorfoseia no modo de ser de quem afirma, na cólera que pertence à afirmação, na crítica absoluta que acompanha a criação. O *sim* de Zaratustra-Dionísio é contrário ao *sim* do Burro, assim como criar se opõe a carregar. Do mesmo modo, o *não* de Zaratustra é oposto ao *não* do niilismo, bem como a agressividade é contrária ao ressentimento. Em suma, sendo o pensamento do eterno retorno a potência de afirmação, isto é, o querer eternamente o retorno do que se afirma, a potência dessa vontade consiste em ser extremamente excessiva, não concedendo oportunidade para aquilo que *nega*, para o que tende a possuir ou a dominar. Ele afirma tudo do devir, do múltiplo e do acaso, menos o Uno, o Mesmo e o Necessário, que deles se dizem, mas que, inversamente, deles pretendem o assujeitamento.

Em Nietzsche, Deleuze encontra a condição necessária para uma filosofia criadora, para uma filosofia livre de pressupostos, pois o caráter seletivo do eterno retorno impede que o Mesmo seja anterior ao diverso; ele impele que o Mesmo se diga do diverso, do múltiplo e do devir, constituindo o "voltar" a forma original destes. Dito de outro modo, o eterno retorno não pressupõe o *Uno* ou o *Mesmo*, mas consiste na única unidade do múltiplo, na única identidade do diferente. Livre das figuras do *Mesmo*, o pensamento pode começar, e sempre recomeçar a pensar. Só quando o pensamento é levado a sua mais alta potência, ou seja, quando ele, ao afirmar, alinha o negativo com a crítica absoluta, é que o novo aparece. O pensamento do eterno retorno permite, então, a Deleuze conceber o Ser como o ser do Devir, como aquele que somente pode fazer retornar o desigual, o novo. O caráter ético e seletivo do eterno retorno

[7] Ibid., *A ilha deserta: e outros textos*, p. 164.

concede, assim, a Deleuze as condições para uma filosofia criadora cujo suporte consiste na Afirmação.

Mas como nós poderíamos constituir encontros que precipitassem o aumento do grau desta potência? Em *Spinoza e o problema da expressão* [8], no capítulo intitulado *As noções comuns*, Deleuze apresenta o processo constitutivo do *ser* em Spinoza desde a estrutura das afecções até a construção da noção comum, sendo que, nessa última, ele encontra a ferramenta precisa para uma filosofia prática.

Por ser causa de si, somente Deus, ou a Natureza, é pleno de afecções ativas. O contrário acontece com o nosso corpo, uma vez que, sendo a potência da Natureza em seu todo superior a nossa, sendo as forças externas mais poderosas do que as nossas, o seu poder de ser afetado é, necessariamente, preenchido por afecções passivas. As afecções passivas se caracterizam por encontros casuais entre os corpos. O corpo, para Spinoza, apresenta-se como uma relação dinâmica, cuja estrutura interna e contornos são abertos e, portanto, permanentemente passíveis de mudança. Em um encontro, as relações internas de dois corpos podem se compatibilizar ou não. Se as mesmas forem compatíveis, os dois corpos formam juntos uma nova relação. Nesse caso, um corpo exterior em relação a outro corpo suscita uma afecção que em si mesma convém com a natureza desse outro corpo. Ao mesmo tempo, a potência de agir desse outro corpo aumenta. Em suma, tal encontro incidental gera um encontro passivo alegre, uma vez que nele se dá uma relação componível que, por sua vez, aumenta a potência de agir. Contudo, no encontro, se a relação interna de um corpo não convém com a de outro, o mesmo não está de acordo com a natureza desse outro corpo. Nesse caso, ou um corpo decompõe a relação do outro ou os dois corpos se decompõem, não havendo, portanto, aumento de

[9] Ibid., p. 261. No original *"Quand nous rencontrons un corps qui convient avec le nôtre, quando nous éprouvons une affection passive joyeuse, nous sommes induits à former l'idée de ce qui est commun à ce corps et au nôtre*."

potência, já que um corpo não consegue aumentar sua potência por intermédio daquilo que não convém a ele. Assim, se o encontro produz uma diminuição de potência, a afecção passiva por ele gerada consiste na tristeza.

A maioria dos encontros casuais produzidos pelos homens é triste, uma vez que estes discordam mais do que concordam entre si. Desse modo, em sua investigação, Spinoza constata que o poder de ser afetado é mais tomado por afecções passivas tristes do que por afecções ativas e, ainda, que os afetos passivos são mais constituídos por afecções passivas tristes do que por afecções passivas alegres. Essa espécie de niilismo consiste no aspecto prático da filosofia de Spinoza. Entretanto, há que se ressaltar que se trata de um niilismo ativo. O mote, para Deleuze, desse projeto prático é: *como chegaremos a experimentar um máximo de paixões alegres? Como chegaremos a experimentar afecções ativas?*

Como podemos observar, à análise dos corpos se segue um projeto prático em Spinoza. Ao entrevermos composições entre corpos, temos nas mãos um instrumento seletivo para uma ética, uma vez que podemos tanto constituir encontros com corpos cujas relações constitutivas se componham com a nossa e que, portanto, suscitem paixões alegres, como evitar encontros com corpos cujas relações constitutivas decomponham a nossa, suscitando, assim, paixões tristes. Dessa seleção emergem também as noções comuns. A construção da noção comum possui delicada posição no pensamento de Spinoza, já que pertence ao encadeamento teórico bem como funciona como condição para a sua filosofia prática.

Segundo Deleuze, "quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso" [9]. Assim, a ordem de formação das

[10] SPINOZA, B., *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. Título original: *Ethica*, V, 3, prop., p. 216.

noções comuns começa com a experiência da alegria, uma vez que é a afecção passiva alegre proveniente de um encontro entre corpos componíveis que serve de princípio indutor para formá-las. Tal processo de construção compreende dois momentos, a saber, primeiramente, evitamos as paixões tristes que diminuem a nossa potência de agir e acumulamos as paixões alegres. Essa seleção implica um esforço que eleva a nossa potência. Em seguida, já que as paixões alegres procedem de causas exteriores e, portanto, implicam ideias inadequadas, é necessário darmos um verdadeiro "salto" para ingressarmos em um *devir-ativo* do espírito, ou seja, é preciso "saltarmos" da paixão alegre para a noção comum (ideia adequada).

Certamente, o acúmulo de paixões alegres organiza as condições para o "salto" que produzirá uma ideia adequada. Mas, para tanto, necessitamos substituir a causa exterior pela causa interior procedendo, assim, à mudança da alegria passiva para a alegria ativa. Em outras palavras, uma paixão alegre nasce de um corpo exterior que é constituído por uma relação comum ao nosso corpo. Contudo, somente quando a razão forma uma ideia da relação comum compartilhada entre tal corpo e o nosso corpo, ou seja, quando ela constrói uma noção comum, é que a afecção alegre, de passiva, torna-se ativa. Desse modo, o encontro é adequado ou ativo, uma vez que expressa a sua própria causa, ou seja, expressa a relação comum entre dois corpos. O processo de compreender a causa de um encontro, segundo Deleuze, permite a Spinoza a seguinte proposição: "Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta" [10]. Dito de outro modo, esse processo nos favorece "saltar" para a ação, bem como para a adequação.

De modo conciso, a primeira ideia adequada que produzimos diz respeito à ideia de algo "em comum" ou uma

[8] Id., *Spinoza et le problème da l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005 (Collection Arguments).

noção comum. A potência de compreender ou de pensar, ou ainda, de agir da alma explica essa ideia. Nesse sentido, somos ativos ao construirmos noções comuns. A formação da noção comum remete ao momento em que assumimos formalmente a nossa potência de agir. Na origem, a razão consiste no esforço para organizar os encontros a partir daquilo que percebemos como compatível conosco ou não. Como atividade, ela serve para conceber as noções comuns, ou seja, para compreender o que convém e o que não convém no âmbito do intelecto. Já a noção comum, primeira ideia adequada, suscitará nova ideia adequada e assim por diante.

Para Deleuze, a noção comum está entre as descobertas mais fundamentais da *Ética*. Em sua perspectiva prática, a filosofia de Spinoza conduz a uma ontologia na qual o *ser* não é apreendido como dado, como pressuposto, mas remete tão-somente a relações componíveis. A noção comum se refere, justamente, ao conjunto de duas dessas relações que, por sua vez, cria outra relação com um grau de potência maior. Um novo corpo mais potente, enfim, um agenciamento coletivo. Mas é importante lembrar que tal conjunto não configura uma composição contingente e, sim, uma constituição ontológica, já que o processo implica a causa *no* próprio corpo novo. Nesse sentido, o que caracteriza a constituição ontológica em Spinoza é a adequação ou a expressão do encadeamento causal do *ser*. Todo esse processo prático-seletivo, em que as noções comuns são construídas, faz da investigação especulativa um projeto ético.

Segundo Deleuze, as condições de formação das noções comuns estão na imaginação. Nesse caso, levando em conta a sua função prática, as noções comuns apenas se aplicam àquilo que pode ser imaginado. Contudo, como agenciamentos ontológicos, elas formam uma vertente prática, uma vez que emergem na imaginação para erigir a razão. Assim, a noção comum favorece a articulação entre imaginação e razão em um *continuum* no processo de constituição intelectual.

Vimos que a causa da afecção passiva alegre é exterior e a causa da afecção ativa alegre é interior. A noção comum engendra a mudança conservando a afecção ao mesmo tempo em que compreende a causa. A imaginação enquanto paixão alegre condiciona o início do processo. Como a diferença fundamental entre a imaginação e a razão consiste na contingência de uma e na necessidade da outra, a noção comum comparece na variação que torna a imaginação constante. Tal é o "salto" para a razão. Spinoza nos precipita em um processo de constituição do ser cuja série corpórea produtiva se apresenta como afecções passivas alegres, noções comuns e afecções ativas e cuja série epistemológica se apresenta como imaginação, noção comum, razão.

Como discorremos, a inserção da prática na filosofia de Deleuze se dá a partir de Spinoza, quando este concebe as paixões alegres como condições para o engendramento das noções comuns. Mesmo sendo uma ideia inadequada, uma vez que é efeito de uma causa externa e não interna de um determinado corpo, a paixão alegre surge daquilo que é comum a dois corpos, ou seja, daquilo que convém a ambos. A alegria se dá, justamente, na composição desses corpos que, por sua vez, se tornam um corpo novo e mais potente. Mas a produção da noção comum diz respeito ao conhecimento da causa da afecção, o que permite que essa afecção não seja mais passiva e, sim, ativa. Portanto, é na prática da alegria que as relações adequadas se constituem, que a potência de agir de um corpo-pensamento aumenta e que agenciamentos coletivos se compõem.

A clínica com Spinoza: as noções comuns e a criação de um corpo sensível

Joana Carmelier (PUC-Rio, Brasil)

Trilhamentos/ Tessituras

No Colóquio de 2011, em Córdoba, apresentei um trabalho intitulado *Através das lentes de Spinoza: a pulsão freudiana vista como potência*. Estava no final do mestrado e aquele era o cerne da minha pesquisa: trabalhei com o *conatus* de Spinoza como ponto de partida para a leitura e sistematização do conceito de pulsão em Freud. Eu li Freud através das lentes de Spinoza. O presente certamente passa pela trilha deixada pelo primeiro, mas difere essencialmente daquele. O que mudou nesses dois anos que os separam? Sobretudo mais tempo de prática clínica, o que gerou ganhos de verticalização e consistência. Mas também o estudo das partes IV e V da *Ética* no grupo que o Mauricio Rocha coordena na PUC-Rio nas noites de terça.

Se lá atrás Spinoza foi uma espécie de mediador, ocupando um lugar-entre, numa condição de "função lente", hoje – e essa é a grande diferença entre os dois trabalhos – ele se apresenta de forma direta, encorpado e incorporado num corpo de terapeuta. Não há mais mediação, somente ação. Esse panorama merece ser traçado porque o que aqui se segue é o primeiro ensaio de um dos temas que quero abordar na minha pesquisa do doutorado. Sendo o primeiro ensaio, a ideia é que da troca com vocês possam surgir contribuições, aberturas, novos rumos...

O objetivo deste trabalho consiste em apontar e explorar a maneira pela qual certas formulações spinozanas podem servir de operadores clínicos. Gostaria de começar revisando o título dessa exposição. Proponho a troca de "A clínica com Spinoza: das noções comuns à criação de um corpo

sensível" para *A clínica com Spinoza: as noções comuns e a criação de um corpo sensível*. Isto porque as noções comuns e a construção de um corpo sensível remetem-se mutuamente: quanto mais formamos noções comuns, maior é a aptidão do corpo e da mente para o múltiplo simultâneo, o que, por sua vez, abre espaço para a formação de mais noções comuns, e assim sucessivamente... Esses processos fazem uma espécie de referência circular. Mesmo considerando que a produção de noções comuns seria o princípio genético deste procedimento, interessa-nos como metodologia na clínica pensá-los nessa retroalimentação.

Na proposta de pensar certos conceitos de Spinoza como operadores clínicos, faz-se necessário definir o que é isso que estamos chamando de um operador clínico. Destacamos a origem da palavra *clínica*: do grego *klinikós*, que designa aquilo que é "relativo ao leito; médico que visita doentes que estão de cama". Já o grego *klinique tekhne* indica a "prática à beira do leito". Do latim *clinicus*, temos o que se refere ao leito, relativo a doente [1]. O radical que ora tomamos em estudo, *clínus*, traduz as ideias daquele "que se debruça sobre, apoiado em, encostar-se a, inclinado à, estar propenso à" [2]. Essa dimensão etimológica de aproximação e inclinação sobre o leito do doente acamado revela o sentido da clínica no que diz respeito à aproximação e ao cuidado. Inclinar-se sobre o leito do doente, é fazer relação com aquele – envolve uma dinâmica de acolhimento.

Há ainda outra dimensão etimológica de *clínus* que também remete ao que chamamos hoje de inclinação, porém num sentido diverso. É onde encontramos Lucrécio e o *clinamen*. Neste sentido, para *clínus*, achamos as composições

[1] Cf. MACHADO, J. P. (1952). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1967.

[2] Cf. ERNOUT, A. & MEILLET, A. (1932). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck.

de "desviar-se, afastar-se, diferir-se, diferenciar-se, deslocar-se". Portanto, "clínica", na esteira das significações de *clinamen*, diz respeito à produção de desvio, à diferenciação. Para o que nos interessa, entenderemos a clínica nessa dupla acepção – de acolhimento e produtora de desvios[3]. Um operador clínico, portanto, seria justamente aquilo que efetua *algo* numa relação de acolhimento. Donde este "algo" a que nos referimos produz a geração de um desvio, é um disparador de mudança.

Mas Spinoza não se ocupou e nem pretendeu montar seu sistema de pensamento em torno de uma clínica, questão essa levantada nas exposições sobre psicanálise no Colóquio "Spinoza au XXe siècle" (ocorrido em janeiro e março de 1990 na Sorbonne). Em um dos debates que se seguiam às apresentações de trabalhos, Pierre Macherey (Ogilvie, 1993)[4] frisou que não há, em Spinoza, ordem da linguagem e, portanto, não há tratamento no sentido freudiano (tomamos aqui "tratamento no sentido freudiano" num significado aproximado de "exercício clínico"). É preciso lembrar também, com a ajuda de Foucault (1976)[5], que é a partir do século XVIII que as técnicas políticas avançam mais abertamente sobre os fenômenos da vida e, ainda mais especificamente no século XIX, que os procedimentos de poder se organizam em torno do controle e da gestão do saber, da norma, das regulamentações e da disciplinarização de todo o campo da sexualidade.

---

[3] Vale notar que essa forma de abordar a clínica é tributária dos encontros com Eduardo Passos, na UFF. Também disponível em PASSOS, E. & BARROS, R. B. (2001). Clínica e biopolítica na experiência do contemporâneo. Em: *Psicologia Clínica Pós-Graduação e Pesquisa (PUC/RJ)*, PUC-RJ, v. 13, n. 1, p. 89-99.

[4] OGILVIE, B. (1993). Spinoza dans la psychanalyse. Em: BLOCH, O. (org.). *Spinoza au XXe siècle* (p. 549-575). Paris: PUF. p. 549-575.

[5] FOUCAULT, M. (1976). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

Contudo, está lá, em Spinoza, na ordem global do conhecimento, uma dinâmica ativa da comunicação que faria com que não se pensasse jamais sozinho, mas necessariamente no encontro com outros. Segundo o filósofo, um dos valores fundamentais da vida humana não se exprime na forma da dobra solitária do indivíduo sobre si, com a preocupação primeira em proteger sua existência de forma independente, mas se assenta, pelo contrário, sobre sua capacidade de expandir seus arranjos de vida *conjuntamente* (Macherey, 1997)[6]. Uma de nossas apostas do uso clínico de certos conceitos spinozanos recai justamente sobre estas formulações. A outra aposta o filósofo nos anuncia no final do prefácio à parte V da *Ética*: a potência da mente em conhecer e intervir na dinâmica afetiva.

REMÉDIOS CONTRA OS AFETOS

Se desde o início da parte II[7] Spinoza já compartilha seu plano de nos explicar as maneiras pelas quais podemos ser conduzidos "como que pela mão" ao conhecimento da mente e de sua liberdade, é na parte V onde vai, mais concretamente, realizar esse plano. Em suas palavras, é ali que ele trata "da potência da razão, mostrando qual é o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente" (*Ética* V, prefácio). Tal poder da razão sobre os afetos não passa pela hipótese, desbancada já na parte III, de um poder absoluto da vontade em relação ao controle e regulação de seus apetites e volições (*Ética* III, prop. 2, esc.). Isso porque não existe uma faculdade absoluta – e menos ainda livre – de querer ou não algo, existem apenas volições singulares (*Ética* II, prop. 49, dem.). De modo que não é por imposição exterior e/ou superior que a razão age sobre as paixões, mas a partir do próprio sistema afetivo, subvertendo-o e transformando-o desde o interior.

---

[6] MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La quatrième partie - La condition humaine*. Paris: PUF, 2005.

[7] *Ética* II, prefácio.

Percurso IV

A composição do remédio para os afetos trata, pois, da intervenção do conhecimento racional no desenvolvimento da vida afetiva. O que está em jogo aqui é o fato de que *conhecer racionalmente os afetos significa conhecer a ordem de produção deles*. Falamos de acessar e de fazer contato com o plano de produção da dinâmica afetiva para lá operar o que Sévérac (2006)[8] chamou de "reforma da imaginação". No campo da clínica, a posologia e o modo de usar desse remédio são construções empíricas singulares que vão sendo experienciadas ao longo de um processo. E esta não é uma abordagem intelectualista, cujos argumentos seriam os do conhecimento verdadeiro dependendo de um afastamento da mente em relação ao corpo e de uma sobreposição da razão às paixões. Ainda que essa terapêutica esteja referida à mente, Spinoza logo no início da quinta parte adverte que não é de regimes de causalidade distintos que está falando, mas da correlação entre um modo do atributo pensamento e um modo do atributo extensão. São dois sistemas de determinação no interior dos quais acontece um mesmo princípio de ordem e de conexão: o encadeamento das ideias no pensamento e o encadeamento das afecções corporais são referidos a uma ordem única de causas. Há uma identidade ontológica que remete à substância única.

Isso entendido, chegamos à questão: como se dá essa terapêutica, como se efetua o uso dos remédios contra os afetos passivos? Macherey (1994)[9] diz que esse é um tratamento psicofisiológico da afetividade. Peguemos o gancho da fisiologia para dar um salto e chegar a um ponto de que queremos tratar – aos poucos vamos contando os caminhos que estão sob os nossos pés enquanto estamos no ar, indo de um ponto a outro. A fisiologia é um ramo da biologia e Deleuze

---

[8] SÉVÉRAC, P. (2006). Éthique V. Em: MOREAU, P-F & RAMOND, C. (org.). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses. p. 153-170.

[9] MACHEREY, P. (1994). *Introduction à l'Éthique de Spinoza - La cinquième partie - Les voies de la libération*. Paris: PUF, 1997.

(1968 e 1981)[10] vai dizer que as noções comuns são ideias biológicas, mais até do que ideias matemáticas ou físicas[11]. Então, do tratamento psíquico e fisiológico da afetividade, pulamos para a biologia para então chegar às noções comuns. Qual é o fio condutor dessa associação? As noções comuns são o operador clínico para remediar a passividade.

NOÇÕES COMUNS: UM OPERADOR CLÍNICO

Mais acima dissemos entender que um operador clínico é aquilo que promove mudança, desvio, diferenciação. Ora, as noções comuns estão intimamente implicadas no processo de apropriação da nossa potência de agir para que possamos experimentar afecções ativas, das quais somos a causa. A formação de noções comuns e ideias adequadas são precisamente aquilo que possibilita a mudança de um regime de passividade para um de atividade, são o operador dessa distinção. Produzimos uma noção comum a partir da ideia de uma similitude de composição entre dois ou vários corpos que convêm diretamente. Spinoza nos apresenta esse processo como se partíssemos das noções comuns mais gerais e universais às menos gerais (*Ética* II, prop. 38 e 39), mas Deleuze (1968 e 1981)[12] destaca que essa é apenas sua ordem de aplicação. Pois, na ordem de sua formação, formamos

[10] DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de minuit, 2010.

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

[11] Não é o caso aqui de tratar disto, mas fica a indicação do estatuto que Deleuze (1981) dá às noções comuns de "o mais profundo remanejamento do spinozismo" fazendo referência à mudança que ocorre do *Tratado da correção do intelecto* para a *Ética* no que concerne à maneira de se produzir ideias adequadas: no primeiro seria a partir de ideias geométricas abstratas, impregnadas de ficção; nesta última, através de uma geometria natural, uma matemática do real, justamente porque as noções comuns, examinadas na *Ética*, são ideias biológicas.

[12] *Op. Cit.*

primeiro as noções comuns menos gerais: começamos pela experiência de uma afecção alegre, no encontro com algo que é bom para nós na medida em que convém com a nossa própria natureza. Até então, ainda estamos no plano de uma ideia inadequada, experimentamos uma alegria passiva nesse encontro fortuito, com o respectivo aumento da nossa potência de agir, mas ainda não possuímos dessa experiência sua propriedade formal. Apenas quando formamos uma ideia clara e distinta (portanto adequada) disto que nos afetou é que há uma distinção da razão. Esse afeto deixará de ser uma paixão e a alegria ativa, que se segue dessa noção comum agora formada, se explica e está vinculada à nossa potência de agir.

É assim que aos poucos se procede a reforma da imaginação. Spinoza (*Ética* V, prop. IV, esc.) enfatiza que não há nenhum outro remédio que esteja sob nosso poder e que seja melhor para tratar os afetos do que o verdadeiro conhecimento deles, já que a potência da mente consiste em pensar e formar ideias adequadas. Se a servidão é a "impotência humana para regular e refrear os afetos" (cf. *Ética* IV, prefácio), a liberdade tem início quando temos domínio sobre nossos afetos e a mente age mais do que padece.

No entanto, o que descritivamente pode parecer simples, não o é. No curso da existência seguimos nos deparando com tristezas inevitáveis, as ideias inadequadas não cessam de se formar e não deixamos de todo o regime imaginativo. Como tão bem traduz Deleuze:

> a seleção dos signos ou dos afetos como primeira condição para o nascimento do conceito não implica, pois, só o esforço pessoal que cada um deve fazer sobre si mesmo (Razão), mas uma luta passional, um combate afetivo inexpiável em que se corre risco de vida, onde os signos e os afetos se entrechocam com os afetos, para que um pouco de alegria seja salva, fazendo-nos sair da sombra e mudar de gênero. Os

> gritos da linguagem dos signos marcam essa luta das paixões, das alegrias e das tristezas, dos aumentos e diminuições de potência. (Deleuze 1993, p. 163)[13]

Nossa aposta é de que esse esforço não precise ser necessariamente pessoal - no sentido de individual, solitário. Mas que possa acontecer em parceria, na clínica, no encontro com um outro, através de um processo em conjunto, no qual vamos refinando as nossas percepções (e aqui esse plural diz respeito tanto ao terapeuta quanto àquele que procura essa escuta) para que cada vez mais noções comuns possam se formar, e a capacidade de criar novos arranjos de vida se expanda.

É importante lembrar que agir e padecer são duas maneiras de produzir efeitos. A passividade não é caracterizada como simples receptividade, e sim como uma modalidade de produção. Ser passivo não é sucumbir, e sim produzir parcialmente, ser causa inadequada. Todavia, ainda que a passividade seja um modo de produção, aumentar as potencialidades do corpo e da mente envolve ser ativo, ter ideias adequadas e ser causa adequada daquilo que nos ocorre.

UM CORPO SENSÍVEL

Chegamos agora à questão do corpo sensível. Dizemos de um corpo que ele é tanto mais sensível quanto mais puder "agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas", conforme Spinoza enuncia no escólio da proposição 13 da parte II da *Ética*. Essa disposição do corpo sensível dá à mente, do qual ela é ideia (*Ética* II, prop.13), uma multiplicidade de coisas a pensar. E porque passa a perceber muitas coisas ao mesmo tempo, a mente começa a compreender distintamente as relações existentes entre tais coisas, tornando-se, assim, capaz de distinguir propriedades, comuns ou não. Desta forma, qualificamos um indivíduo como apto ao múltiplo simultâneo

[13] DELEUZE, G. (1993). Spinoza e as três "Éticas". Em: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 156-170.

quando ele é propenso à pluralidade simultânea de afecções *e* de ideias.

Falando do corpo sensível, é interessante levar em consideração a distinção que Sévérac (2005)[14] faz entre dois pontos de vista: o do corpo orgânico e o do corpo afetivo. Tomado sob sua face orgânica (como *fabrica corporis*), o corpo é sempre ativo, posto que realiza, sempre, ações no atributo extensão. Mas é possível que, tomado sob sua face afetiva, ele padeça. Dito de outra forma, que seja determinado a agir por uma paixão. Quando tratamos do corpo afetivo, a atividade qualifica um devir possível: para conquistá-la é preciso superar a condição habitual de passividade do regime imaginativo.

E é do corpo afetivo que tratamos na clínica, embora a dimensão da indústria do corpo físico/orgânico esteja sempre lá. Um corpo afetivo devém ativo quando sua capacidade de ser afetado de múltiplas formas se explica pelas propriedades comuns à ele e aos corpos com os quais está em relação. Invocamos neste ponto a proposta das noções comuns como um operador clínico: é necessário perceber e formar uma ideia adequada daquilo que há de comum entre meu corpo e outro, e outro, e outro... produzindo assim uma espécie de abertura e prolongamento da sensibilidade, que vão cada vez dizer mais de mim mesma. De acordo com Chaui (2011)[15],

> a liberdade não se encontra na distância entre mim e mim mesma – distância que, usando a razão e a vontade, eu procuraria preencher com algo que não sou eu mesma, isto é, com o objeto de uma escolha ou com um fim -, porém, ao contrário, é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou e do que posso" (p. 294).

[14] SÉVÉRAC, P. (2005). Le devenir actif du corps affectif. Em: *Revue Astérion*, nº3, septembre 2005, p. 53-77.

[15] CHAUI, M. (2011). Liberdade: nosso poder sobre os afetos. Em: *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 294-328.

Assim, aventurando-nos em algumas conclusões, podemos pensar que a construção de um corpo sensível seja talvez mais do que um operador clínico, poderíamos tomá-la como uma espécie de direcionamento clínico (muito embora o termo "direcionamento" me desagrade...). Porque, se com Spinoza entendemos que "aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas" (*Ética* V, prop. 39, esc.), o processo de criação de um corpo sensível na clínica diria respeito ao tema da liberdade humana. E, a meu ver, é essa a implicação ética, estética e política do exercício clínico.

Sobre a exterioridade na clínica: composições entre Winnicott e Spinoza

Mariana Marques (PUC-Rio, Brasil)

Eu próprio só existo quando me evado de mim para outrem.
Michel Tournier

Clínica da interioridade

A constituição do campo da clínica é descrita por Foucault[1] como estando atrelada à construção de um saber sobre o individual cuja prática se volta para o sofrimento do indivíduo. A genealogia desse campo de saber se relaciona intimamente com a criação de um discurso e de uma prática sobre o âmbito individual da experiência em que o doente, e não a doença, ocupa o foco central. Nesse trabalho de investigação das práticas – discursivas e não discursivas – que constituem uma das leituras possíveis da subjetividade, Foucault descreve o surgimento do discurso sobre o âmbito privado como fenômeno eminentemente moderno, que difere do discurso e da experiência subjetiva da antiguidade, na qual o sujeito se funda no âmbito público. A interioridade integra, portanto, um modo de subjetivação historicamente determinado, que nos últimos três séculos tem vigorado de maneira hegemônica no mundo ocidental.

A clínica psicológica é tributária dessa invenção, tanto por compartilhar os *a priori* epistemológicos que fundam as "ciências do homem", como por funcionar mediante a "criação de um dispositivo – a relação médico-paciente – voltado para o exame e o registro da experiência individual, e a intervenção sobre ela" [2]. A clínica tem se inscrito no imaginário social

[1] FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1980.

[2] Bezerra Jr., B. O ocaso da interioridade e suas repercussões sobre a clínica. In: Plastino CA (org.). *Transgressões*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2002, p. 231.

como uma prática de atendimento individual ao paciente, que se realiza no âmbito da sua interioridade. O modelo médico do "inclinar-se sobre o paciente", que provém do grego *klinikos* ("que concerne ao leito") e a noção de interioridade que lhe é correlata têm se constituído como o *modus operandi*, tanto da clínica médica, como da clínica psicológica. Porém, o sentido da clínica não se reduz a esse acolhimento de quem demanda tratamento. A filosofia atomista de Epicuro nomeia os desvios imprevisíveis de átomos dos quais se originam suas composições como *clinamen* [3]. Daí deriva uma outra concepção de clínica, que tem a produção de desvios como seu princípio fundamental.

A clínica psicanalítica, entretanto, assume a compreensão moderna, tanto no que concerne à sua prática, como à ideia de sujeito com a qual trabalha. Ao idealizar o processo de constituição subjetiva em termos da introjeção de imagens que se constituem como representações psíquicas, a psicanálise se alia à ideia de interioridade própria da Modernidade. O processo do recalque, um dos mecanismos psíquicos tidos por Freud como universal e fundante do sujeito do inconsciente, se dá pelo afastamento entre representação e afeto. As representações recalcadas vão formar o espaço psíquico denominado de inconsciente. Um dos efeitos do recalque é a transformação de "instintos egoístas" em "sociais", processo que se dá por meio da modificação dos instintos mediante a sua ligação a representações, ou seja, mediante a sua internalização[4].

A concepção de interioridade na qual se funda a psicanálise está frequentemente associada a uma ideia de profundidade. É nos recônditos do sujeito – em seu

[3] PASSOS, E.; BARROS, R. B. de. A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. *Psicologia***:** Teoria e Pesquisa, Brasília, Jan./Abr, 2000. v. 16, n.1, p. 71-79.

[4] FREUD, S. (1914a). *A história do movimento psicanalítico*. ESB, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 175.

inconsciente – que estão depositadas as representações psíquicas das quais derivam os sintomas neuróticos. O ideal freudiano de sujeito inclui, portanto, uma hipótese internalista da mente em que a realidade interna se associa a uma ideia de profundidade e se contrapõe à realidade externa e superficial. A técnica psicanalítica clássica "procura realizar a decodificação das representações, o desmonte do discurso na busca do material latente, do desejo inconsciente" [5]. Importa perguntarmo-nos se essa técnica está adequada aos dias de hoje, em que observamos transformações que se dão, tanto no âmbito sócio-político, como nos modos de subjetivação e sugerem ressignificações na prática clínica.

Um dos problemas que se coloca para a clínica psicanalítica contemporânea é a resistência apresentada por grande parte dos pacientes à abordagem por meio da técnica clássica de interpretação verbal e análise de conflitos inconscientes. Discute-se a inadequação dos dispositivos tradicionais no tratamento de subjetividades que se constituem por vias diferentes daquelas traçadas por Freud. O dispositivo tradicional da clínica psicanalítica tem dificuldades para apreender configurações subjetivas que ressaltam a importância de alguns aspectos que tradicionalmente não tinham sido privilegiados pelo campo psicanalítico, como a influência do corpo e dos processos pré-reflexivos na produção de subjetividades.

Criam-se novas classificações nosológicas que ressaltam o caráter fronteiriço dessas experiências subjetivas. Estas colocam em xeque o próprio modelo representacional de abordagem clínica, assim como a sua concepção de sujeito. As classificações de casos limite, ou *borderline*, apontam justamente para uma dificuldade do discurso psicanalítico tradicional em descrever o processo de constituição subjetiva através dos parâmetros discursivos da teoria freudiana. Nesses

[5] SAFRA, Gilberto. *A face estética do self*: teoria e clínica. Aparecida, SP: Ideias & Letras: São Paulo: Unimarco, 2005, p.14.

casos, não se trata de decifrar as produções do paciente pela via representacional da interpretação, privilegiando-se assim a dinâmica interna do seu desejo, mas de construir novas possibilidades de experimentação para o corpo em suas relações com o ambiente. No lugar de uma interioridade que se alia à profundidade, afastando-se da exterioridade, tida como superficial, esses casos nos provocam a pensar uma interioridade-exterioridade, em que a coexistência entre os dois âmbitos substitui uma relação de alternância ou oposição.

O dispositivo da investigação de conteúdos latentes, que opera segundo o modelo do *klinikos*, supõe uma precedência do especialista sobre o paciente. No modelo tradicional da clínica psicanalítica o tratamento incide sobre o interior do paciente e se dá, da mesma maneira, no interior de um enquadre que ampara as intervenções do analista. Contudo, esse modo de operação do dispositivo clínico tem sido repensado a partir das questões que são colocadas pelas mudanças pelas quais tem passado a sociedade contemporânea e os novos arranjos subjetivos que lhes são correlatos. Tais transformações influem inevitavelmente nos contornos dos dispositivos clínicos tradicionais. A relação médico-paciente-consultório é substituída por uma série de outras combinações que incluem os espaços da cidade, a arte, experiências de grupos em diferentes territórios, outros dispositivos de cuidado em saúde, e outros. Dispositivos em que a ética praticada é a da produção de desvios (como no *clinamen*), tanto no que concerne ao próprio dispositivo clássico, como na inclusão de novos atores e novas possibilidades de relação entre eles, em que se privilegia a experimentação em detrimento da análise do discurso.

Para pensar essas transformações e a criação de dispositivos clínicos que funcionem no sentido da experimentação, encontramos no pensamento de Spinoza um importante aliado. Os pressupostos éticos de sua filosofia, assim como a refundação das categorias de interioridade e

exterioridade [6] empreendida pelo filósofo podem funcionar como *intercessores* ao pensamento psicanalítico contemporâneo. No campo da terapêutica, o pediatra e psicanalista inglês Donald Woods Winnicott tem sido um autor importante para a criação de novos dispositivos clínicos, ancorados em pressupostos distintos daqueles defendidos pela psicanálise clássica. Segundo Bezerra Junior, um dos elementos cruciais da obra de Winnicott corresponde à "desconstrução das fronteiras entre interioridade e exterioridade, entre os aspectos internos do sujeito e a objetividade da realidade externa" [7]. Com o auxílio de Spinoza e Winnicott talvez possamos pensar novos dispositivos clínicos que, partindo de outra concepção da subjetividade, operem no sentido da experimentação e da atualização da experiência em um espaço de coexistência/ou imanência entre interioridade e exterioridade.

INTERIORIDADE-EXTERIORIDADE EM SPINOZA E WINNICOTT

Para Spinoza, um corpo é tanto mais potente "quanto mais amplo e complexo for o sistema das afecções corporais" [8], isto é, a capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos. A ética spinozana compreende um processo de conhecimento da própria potência que se realiza mediante a formação de ideias adequadas. Pela Proposição 27 da Parte V (ou 43 da Pte II) da *Ética* [9], sabemos que a formação de uma ideia adequada

[6] A refundação das categorias de interioridade e exterioridade em Spinoza é apontada por Chantal Jaquet no seguinte artigo: JAQUET, C. "Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza", in MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu*: Spinoza e Nietzsche, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

[7] Bezerra Jr, B., & Ortega, F. Por que Winnicott hoje? Em B. Bezerra Jr. & F. Ortega (Orgs.) *Winnicott e seus interlocutores* (pp. 7-12). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007, p. 9.

[8] CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.73.

[9] SPINOZA, B de. *Ética*; Tomaz Tadeu [trad.], Belo Horizonte: Autêntica, 2009. A partir daqui todas as alusões à *Ética* se referem a esta edição da obra de Spinoza.

acompanha a "ideia de si mesmo e de sua própria virtude" [10]. Quem quer que forme uma ideia adequada de alguma coisa está certo disso, uma vez que será afetado da suprema alegria que provém do conhecimento de si. Assim, conclui-se que "toda ideia adequada é ao mesmo tempo uma ideia de si" [11]. Essa ideia, contudo, também está contida no intelecto divino, uma vez que (pela Def. 5 da Parte I da *Ética*) os modos são afecções da substância infinitamente infinita, o que significa que (pela mesma Definição) existem em outra coisa – a substância – por meio da qual são também concebidos. "Ser si é", portanto, "saber-se em um outro e compreender a relação de imanência a Deus" [12].

Quando somos causa adequada de nossas ações somos a única causa das mesmas; agimos, portanto, por nossa própria natureza. Por outro lado, quando somos causa inadequada, nós não somos a única causa dos efeitos que produzimos, ou seja, há uma força externa que nos determina – não vivemos de acordo com a nossa natureza. Mas a determinação interna da qual provém a ideia adequada não supõe uma "instauração de fronteiras com o mundo exterior" [13], uma vez que, do ponto de vista dos modos, "não há exterioridade ou interioridade em si, mas somente em um outro: na substância, da mesma forma que (pela Prop. 26 da Parte II da *Ética*) "só há exterioridade relativamente a uma interioridade afetada" [14].

Sendo assim, o contato entre interioridade e exterioridade é imprescindível ao processo de conhecimento de si, tendo em vista que a própria capacidade de pensar é construída à medida

[10] SPINOZA, B de. *Ética*; op. Cit., p. 229.

[11] JAQUET, C. "Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza", in MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu*: Spinoza e Nietzsche, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 357.

[12] *Idem*, p. 357.

[13] *Ibidem*, p. 358.

[14] *Ibidem*, p. 359.

que o corpo entra em contato com o ambiente que o cerca. Da mesma forma, um corpo se define por uma relação de proporção entre movimento e repouso das partes que o compõem, o que supõe um movimento afe(c)tivo que inclui, num mesmo plano, interioridade e exterioridade, tendo em vista que o que era externo pode, por uma relação de composição, tornar-se interno do ponto de vista afetivo, e vice-versa.

O processo ético presente na filosofia de Spinoza aponta para a formação de ideias adequadas de nossas próprias afecções, no entanto, não exclui a dimensão sensível das diversas configurações possíveis do pensar. A imaginação não é falsa em si mesma, apenas "enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes"[15] (Proposição 17, Escólio, da Parte II da *Ética*). A potência não se separa do que ela pode, portanto, é efetuada em todos os gêneros de conhecimento; é o desconhecimento das causas das nossas afecções, e portanto de nossa potência de afetar e ser afetado, que nos torna passivos. Assim, de acordo com o Apêndice da Parte I, o que julgamos provir de nós mesmos é, em parte, "fruto da intervenção de causas externas, da maneira como somos afetados por elas e as imaginamos" [16]. Somos afetados pelas coisas externas e marcados pelos traços deixados em nós nos encontros que realizamos. Donde conclui Jaquet: "A exterioridade, portanto, não se define necessariamente pelo o que está fora de nós, ela está em nós sob a forma da presença dos traços dos corpos que nos afetam. Carregamos os vestígios do corpo dos outros" [17].

---

[15] SPINOZA, B de. *Ética*; Tomaz Tadeu [trad.], Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 69.

[16] JAQUET, C. "Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza", in MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, L. C. *As ilusões do eu*: Spinoza e Nietzsche, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 360.

[17] *Idem*, p. 361.

Todavia, se os outros corpos nos marcam deixando seus vestígios em nós, esses afetos provêm do que o nosso corpo tem em comum com os outros. Dessa maneira, o que julgamos ser uma determinação externa é, na verdade, uma determinação interna, isto é, uma disposição para ser afetado de tal ou qual maneira. Se há composição, há conveniência do meu corpo com outros; em havendo conveniência, não há exterioridade de fato, mas concurso de duas causas adequadas, visto que o efeito corresponde tanto a uma propriedade do corpo afetado, bem como a uma propriedade do corpo afetante. Assim, "o si não existe como entidade separada"; "ser si é partilhar propriedades com os outros corpos humanos e ações comuns com suas mentes"; "ser consciente de si é ser consciente que o si é também um outro que o si com o qual ele convém"[18]. É, portanto, em um espaço intermediário que o modo se move, espaço em que ocorrem as trocas entre interior e exterior.

Winnicott descreve um espaço que diz respeito a uma "dimensão do viver que não depende nem da realidade interna, nem da realidade externa", sendo "mais propriamente (...) o espaço em que ambas as realidades encontram-se e separam o interior do exterior" [19]. Para se referir a tais fenômenos, ao longo de sua obra Winnicott também utiliza termos como *terceira área*, *área intermediária*, *espaço potencial*, *local de repouso* e *localização da experiência cultural* [20]. Os fenômenos transicionais dizem respeito aos afetos – e consequentemente ao corpo vivido – se os entendemos como a expressão de uma transição entre dois estados, que só se efetua mediante uma atualização na experiência, e que é qualitativamente distinta de uma comparação representada pela mente. O espaço

[18] *Ibidem*, p. 363.

[19] ABRAM, Jan. *A linguagen de Winnicott*: Dicionário das palavras e expressões utilizadas por W. Winnicott. Rio de Janeiro: Revinter, 2000, p. 253.

[20] *Idem*.

potencial é, assim, um espaço móvel, já que é na abertura de um espaço como esse que os processos vitais podem se expandir e continuar em curso.

O psicanalista trata o processo de subjetivação como intrinsecamente relacionado ao ambiente e às relações primordiais estabelecidas com o mesmo. Tal mudança de perspectiva também resulta em modificações no âmbito da técnica, que muito se ajustam às necessidades da clínica contemporânea. Segundo Bezerra Jr, "A teoria winnicottiana, ao situar a experiência do psicossoma no centro da descrição da vida psíquica e estender o campo da subjetividade individual para além das fronteiras da interioridade psicológica, oferece instrumentos conceituais e práticos inestimáveis para o manejo das situações clínicas contemporâneas"[21].

O espaço transicional é lugar de descanso, em que não é preciso reagir a estímulos de nenhuma ordem, apenas durar. É a duração no tempo que dá ao indivíduo a possibilidade de criar. A experiência de onipotência, em que o bebê pode sentir-se como o criador de tudo o que lhe é exterior (exatamente por ignorar a existência de algo que não seja ele mesmo), é o germe para a possibilidade posterior de dispor de diferentes sentidos de temporalidade, transitar por eles e continuar a ser.

Essas passagens se referem a encontros na medida em que são trânsitos possíveis entre o indivíduo e a exterioridade através das relações que o primeiro estabelece com os diferentes estímulos que o mundo lhe oferece. Há um terceiro em cada relação estabelecida que não pertence a nenhum dos dois polos deste relacionamento, mas é um espaço constituído pelo próprio relacionar-se. Trata-se, portanto, de uma experiência paradoxal, em que as realidades interna e externa se interpenetram, pois estão "separadas, e ao mesmo tempo inter-

[21] Bezerra Jr, B., & Ortega, F. Por que Winnicott hoje? In B. Bezerra Jr. & F. Ortega (Orgs.) *Winnicott e seus interlocutores* (pp. 7-12). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007, p. 8.

relacionadas" [22]. Dessa forma, "sujeito e objeto não resultam (...) de uma síntese, dialética (...) entre aspectos contraditórios ou diversos da experiência. A teoria de Winnicott procura apenas dar conta, em termos de paradoxo, de um processo temporal e permanente de passagem entre Eu e Não-Eu" [23]. A resolução do paradoxo acabaria por "abolir a experiência no que ela tem de específico: seu caráter intermediário" [24].

Transformações podem ser vividas à medida que há um trânsito por estados afetivos diversos. Esta variação só existe em virtude de um encontro que, antes de ser simbólico, é material e atual: o encontro com o objeto transicional. A materialidade do objeto transicional tem de ser captada pela sensorialidade do bebê. Trata-se de um objeto concreto, porém, que proporciona a primeira experiência de trânsito entre estados integrados e não integrados, própria dos fenômenos transicionais em sua totalidade [25]. Há uma temporalidade própria que se constitui na criação de um espaço *entre*, uma linha de fuga para padrões cristalizados no tempo, uma forma de contato e devir. O espaço transicional pertence concomitantemente às realidades interna e externa, pois a ele pertencem da mesma maneira a realidade externa e uma realidade que é criada primitivamente. É, portanto, um espaço paradoxal e, além disso, um espaço onde se vive o paradoxo. Winnicott descreve tal dimensão da experiência transicional

[22] WINNICOTT, D. W. (1951) "Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais". In WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise*: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000, p. 318.

[23] LUZ, R. *D. W. Winnicott*: experiência Clínica e Experiência Estética. Rio de Janeiro: Revinter, 1998, p. 160.

[24] *Idem*, pp. 165-166.

[25] É importante lembrar que não é propriamente uma transição entre dois estados, uma vez que "Os extremos entre os quais o movimento se efetua são pólos ideais ou teóricos". (LUZ, R. *D. W. Winnicott*: experiência Clínica e Experiência Estética. Rio de Janeiro: Revinter, 1998, p. 165).

como o encontro entre o objeto concebido pela imaginação do bebê e o objeto real existente no mundo.

O fenômeno transicional se dá em um espaço intermediário entre realidade interna e realidade externa, não podendo ser referido exclusivamente a nenhuma das duas, mas sim ao espaço que as separa. É nesse espaço intermediário que se localizam as experiências do brincar e da criatividade em geral. É também nesse espaço que Winnicott localiza o campo da cultura; o progressivo abandono do objeto transicional pelo bebê irá abrir espaço para interesses culturais como a arte, a religião e o trabalho científico criativo [26]. Na experiência primordial descrita pelo psicanalista, a mãe está em contato com o bebê de forma a refletir o que o bebê é através dela; a primeira forma pela qual o bebê se relaciona com o mundo envolve o *mimetismo* dos afetos presentes nessa relação. Esta é a primeira modalidade de experiência descrita por Winnicott: a experiência de ser, que não é, contudo, ativa; ainda é preciso adquirir uma gama maior de maneiras de ser afetado para constituir uma ação no mundo. No entanto, a experiência, desde seu princípio, é uma experiência compartilhada, pois não há como prescindir do encontro com o outro.

Diante das formulações de autores como Spinoza e Winnicott acerca da coexistência entre interioridade e exterioridade e do consequente privilégio que dão as suas teorias a processos de afetação recíproca entre o sujeito e o que lhe cerca, cabe então pensarmos em maneiras de facilitar as composições de potência, de forma que uma quantidade maior de indivíduos possa se compor com outros, criando assim um solo comum, seja entre os próprios homens ou entre estes e outros corpos, como acontece na arte. A sensorialidade e os afetos são fundamentais nesse processo de expansão, pois

[26] WINNICOTT, D. W. (1951) "Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais". In WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise*: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2000.

acreditamos que é apenas pela via dos encontros com a diferença que processos de subjetivação podem acontecer e se manter em curso através dos desvios que empreende nos encontros que mantém com o que lhe é externo.

A criação de novos modos de vida, própria da experiência clínica, pode ser concebida como uma arte "menor", que está mais próxima à experiência do viver do que à constituição de uma obra. A variação intrínseca aos afetos faz com que necessitemos estar em constante devir. Um corpo vivo tem que compor relações com uma série de outros elementos da natureza para permanecer na existência, por isso o processo vital está em permanente variação. Porém, sabemos que mecanismos defensivos podem ser engendrados para manter neutralizada a potência de afetação que um encontro proporciona. Por essa razão, acreditamos que a clínica psicanalítica pode ser conveniente para pôr novamente um corpo em devir e criar novos modos de vida possíveis.

PERCURSO V

O conceito de justiça em Spinoza

André Santos Campos (Univ. Nova de Lisboa, Portugal)

Apesar de as últimas décadas terem assistido a um acréscimo exponencial de produção nos estudos spinozistas, uma vista panorâmica pelo conjunto da bibliografia disponível em várias línguas é suficiente para constatar a ausência de considerações a propósito da natureza em Spinoza de um dos mais importantes conceitos da história da filosofia política: a justiça.[1]

Esta ausência pode ser explicada por diferentes razões. Desde logo, antes de Maquiavel e de Spinoza, a justiça expressa uma dimensão axiológica que opera como padrão de medição e de optimização do político, numa espécie de subordinação da política e do direito às determinações valorativas trazidas pela moral; ora, para Spinoza, é a potência que opera como critério de medição e optimização da política e do direito, numa aparente neutralidade face a juízos de valor que acaba por despromover a importância da justiça. Em segundo lugar, a justiça surge em Spinoza mais como explicativa do que como explicada: ela serve mais para auxiliar a explicitar outros conceitos do que para operar como fundamento de partes importantes do sistema. Em terceiro lugar, Spinoza consegue elaborar toda uma ética que acaba por dispensar os mais

[1] São excepções a esta exclusão: Gail Belaief, *Spinoza's Philosophy of Law* (The Hague: Mouton, 1971), 88-99, 100-104; Alexandre Matheron, "Spinoza et la problématique de Grotius," in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle* (Paris: Vrin, 1986), 81-102; Richard A. Cohen, "Justice and the State in the Thought of Lévinas and Spinoza," *Epoché* 4 (1996): 55-70; Ericka Tucker, "Baruch Spinoza," *Encyclopedia of Global Justice*, ed. Deen K. Chatterjee, vol I. (Dordrecht: Springer, 2011), 1034-1036; e Evaristo Palomar, *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza* (Madrid: Tradere, 2011).

tradicionais mecanismos conceptuais associados à temática da justiça, como a virtude, o dever, a consequência, a norma, ou o valor moral. Em quarto lugar, nota-se como tem sido possível um desenvolvimento considerável do estudo do pensamento político de Spinoza sem ter de recorrer a uma explicitação do seu tratamento da justiça.

Não obstante, o termo *justiça* e os seus derivados não só não está ausente dos textos mais maduros de Spinoza (o *TTP*, a *Ética* e o *TP*)[2], como é usado com uma frequência considerável.[3] Como se explica então a desvalorização temática no sistema em simultâneo a um recurso terminológico repetido, visto que a ausência da justiça nos estudos spinozistas não reflecte uma ausência da justiça nos textos de Spinoza?

Esta constatação faz emergir uma questão: poderão as invocações da justiça por Spinoza ter uma carga filosófica específica que tenha até aqui sido negligenciada? Ou melhor: haverá em Spinoza uma teoria da justiça? – não apenas no sentido de haver um aspecto teórico para aquilo a que ele chama de justiça, mas sobretudo no sentido de conter uma concepção de justiça que não se limite a herdar um elemento

[2] Seguir-se-ão as habituais abreviaturas das obras de Spinoza. Os números de página nas referências dizem respeito à edição Gebhardt (Spinoza, *Spinoza Opera*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1972).

[3] Sem quaisquer pretensões de exaustividade, atente-se na seguinte listagem de menções e significados. No sentido de "justiça e caridade": *TTP* Pref/10, 11; XVIII, 168, 170, 172; XIV/173, 177-9; XV/186; XVIII/226; XIX/230; *Ep* 43/216; *Ep* 76/318. No sentido de "justa causa", sinónima de "causa adequada" ou "razão": *E*4P73S; *E*3P40S; *E*3P41S; *TTP* IV/64. No sentido de "sistema jurídico": *TTP* VII/103; XX/246; *TP* VI, 26, 30; VII, 1; VIII, 37-41. No sentido de "*constans voluntas suum cuique tribuere*": *TTP* IV/59; *E*4P37S2; *TP* II, 23; *Ep* 23/150. No sentido de "obediência" ou "determinação do direito civil": *TTP* XIX/230-1; *E*4P37S2; *TP* II, 23.

axiológico (por transferência ou assimilação), mas que o elabora de maneira específica. Por outras palavras: haverá uma teoria da justiça original em Spinoza? As páginas seguintes tentarão indagar uma possibilidade de resposta a esta pergunta.

Spinoza chega a fornecer algumas definições de justiça. No *TTP*, afirma:

> A justiça é a disponibilidade constante para atribuir a cada um aquilo que, de acordo com o direito civil, lhe é devido; a injustiça, pelo contrário, é tirar a alguém, sob uma falsa aparência de direito, o que lhe compete segundo a verdadeira interpretação das leis. (*TTP* XVI/196).

Mais tarde, porém, chega a definir no *TP*, em seguimento do que dissera em *E*4P37S2:

> a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para as reivindicar para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem. (*TP* II, 23)[4].

Estas duas passagens reúnem um conjunto de diferentes argumentos a favor da justiça. A primeira, recuperando a definição clássica de justiça proveniente de Ulpiano[5], estabelece um argumento de politicidade, segundo o qual só

[4] As traduções portuguesas das obras de Spinoza seguem, em geral, as versões de Diogo Pires Aurélio: *Tratado Teológico Politico*, trad. Diogo Pires Aurélio (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004); *Tratado Político*, trad. Diogo Pires Aurélio (Lisboa: Círculo de Leitores, 2008).

[5] V. o *Corpus iuris civilis*, mormente *Institutiones*, 1.1; e *Digesta*, 1.1.10.

há justiça no estado civil, isto é, a justiça consiste simplesmente numa relação de obediência para com leis civis. A segunda, tirada quase *verbatim* de Hobbes[6], acrescenta um argumento de propriedade, segundo o qual a posse *de facto* de algo só é potência de alguém a algo quando é *de jure*, isto é, quando resulta da eficácia de leis civis.

É fácil constatar que estas definições e estes argumentos são herdados directamente de Ulpiano e de Hobbes. Em que medida haverá aqui algo de original a considerar?

Em geral, as teorias da justiça diferem sobretudo na adopção do critério a partir do qual os conteúdos da justiça são determináveis dentro de uma operação formal de igualdade. É esta, no fundo, a distinção entre justiça formal e justiça material delineada por Chaim Perelman. A noção comum, formal, de justiça consiste em tratar de maneira igual aqueles membros de uma colecção que são iguais à luz de um certo critério, ou seja, que possuem uma mesma característica, a única que deverá ser tida em conta no atendimento da justiça. A justiça formal é então o princípio de acção segundo o qual os membros de uma mesma *categoria essencial* (aquela colecção em que todos os membros partilham a característica que os faz pertencer a essa mesma colecção ou categoria de justiça) devem ser tratados da mesma maneira.[7]

O que muda de teoria para teoria é então o critério determinativo da característica essencial da justiça (o conteúdo), que é também elemento determinado da igualdade

---

[6] Hobbes, *De Cive* V, 1.10 ; V, 6.9 ; V, 12.7 ; e *Leviathan* XV, 15; XXIV, 5.

[7] V. Chaim Perelman, *De la justice* (Bruxelles: Office de publicité, 1945). A mesma distinção pode ser encontrada, embora em terminologia diferente, em H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 155; e em John Rawls, *A Theory of Justice*, edição revista (Cambridge: Belknap Press, 1999), 5.

numa colecção. Os critérios identificados por Perelman são vários, um traduzindo uma igualdade absoluta e os restantes uma igualdade relativa: (1) A cada um a mesma coisa; (2) A cada um segundo os seus méritos; (3) A cada um segundo as suas obras; (4) A cada um segundo as suas necessidades; (5) A cada um segundo a sua posição (numa sociedade, numa ração, etc.); (6) A cada um segundo o que a lei lhe atribui.

Uma interpretação restritiva dos argumentos de politicidade e de propriedade integraria o conceito de justiça spinozano neste último critério. Não obstante, uma análise mais atenta das várias acepções da justiça nos textos de Spinoza levará à conclusão de que, a haver alguma originalidade no seu tratamento desta temática, ela consistirá na adopção de um conceito de justiça amplo o suficiente para aceitar diferentes critérios de definição do justo cumulados de maneira a formar uma escala (e não uma categoria estanque) de graus de justiça. Curiosamente, esta circunstância deriva das várias facetas que a igualdade assume na sua teoria da potência e do direito: diferentes vertentes da igualdade corresponderão a diferentes interpretações do *suum cuique* definidor da justiça.

IGUALDADE ONTOLÓGICA

A justiça como igualdade encontra-se desde logo na conexão operada por Spinoza entre a sua metafísica da Natureza e o seu pensamento político, a qual é desenvolvida pelo conceito de potência. Segundo o *TP*:

> Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. (*TP* II, 4).

Neste enquadramento do direito de natureza, a potência não tem qualquer sinonímia com a noção aristotélica de potência. Pelo contrário, é potente apenas a necessidade em acto, sem

correlativos de mera possibilidade. Assim, a potência é uma medida de causalidade, envolvendo necessidade e não possibilidades e hipotéticos. O direito do homem é natural tal como o do peixe grande que come o mais pequeno – todos têm direito a engolir os mais fracos pelo simples motivo de serem potentes (necessariamente causais) para o fazer (*TTP* XVI/195). A potência estende-se até ao efeito directo que remonta àquela potência como causa: é-se potente para tudo o que resulta da produtividade em acto de cada indivíduo, para tudo o que cada indivíduo pode. O único limite para a potência é o acto a partir do qual se não pode remontar àquele indivíduo potente como causa, a não ser muito remotamente. O "estender-se" da potência corresponde ao alcance do efeito, ao apontar para todos os efeitos directos da sua causalidade.

Esta noção de potência acaba por espelhar o que Perelman chamara de "A cada um a mesma coisa", ou igualdade absoluta. Dá-se uma igualdade de acesso à Natureza por parte das coisas singulares, uma vez que não há quem seja excluído da Natureza. A cada um a mesma coisa: e essa coisa é a potência natural. A Natureza surge como critério primeiro de determinação da categoria essencial do justo. E, por ser omni-inclusiva, não admite exclusões. Não há propriamente uma universalidade, mas sim a inadmissibilidade de qualquer coisa singular não ser natural: a naturalidade surge como característica comum a tudo o que é e pode ser concebido. Tudo o que existe (em acto ou na eternidade) existe necessariamente, e portanto todas as coisas têm um direito igual (neste sentido) a existir e a operar. Esta *igualdade ontológica* é então a primeira maneira de interpretar o *suum cuique*.

IGUALDADE METAFÍSICA

Apesar de todos os indivíduos terem acesso à Natureza, eles diferem quanto ao seu grau de acesso. O que torna cada indivíduo em si mesmo, original, é o grau não repetido de expressão da produtividade natural que ele próprio é. Da

perspectiva dos indivíduos, há uma hierarquia de potência da qual deriva uma profunda desigualdade. O axioma de *E*4 é bem demonstrativo: "nenhuma coisa singular se dá na natureza das coisas sem que se dê uma outra mais potente e mais forte".

A igualdade surge aqui como uma violação directa do princípio segundo o qual a potência natural expressa-se absolutamente igual em todos os seus modos. Não obstante, a igualdade absoluta diz respeito apenas à Natureza como um todo; sempre que a Natureza se perspective a partir das singularidades, não há absolutos. A desigualdade da potência surge apenas quando a Natureza como um todo desempenha o papel de categoria essencial dentro da qual a igualdade deverá ser aplicada. Mas ela desaparece a partir do momento em que cada grau singular de potência natural na hierarquia infinita de expressão causal seja entendido como uma categoria essencial em si mesma. Neste sentido, há igualdade dentro de cada categoria essencial de poder – um tipo específico de aplicação da fórmula "A cada um segundo a sua posição".

O axioma de *E*4 acarreta que dois modos não podem partilhar o mesmo grau de potência; caso contrário, seriam indiscerníveis. Mas o que opera como categoria essencial é aqui o "grau de potência", não a Natureza como um todo. Decerto, não há classes de indivíduos que constituam graus de poder, excepto por feito da imaginação (*E*4Pref). Porém, é possível falar em grupos de indivíduos com base em características corporais semelhantes, e Spinoza fá-lo frequentemente – é isso o que lhe permite falar de cavalos e de humanos ao invés de falar apenas no Cavalo-A e no Homem-A. Estas características corporais semelhantes são como que "graus de potência" generalizados. E, dentro delas, é possível identificar uma espécie de *igualdade metafísica*.

O que daqui se conclui é que, por exemplo, a redução de um homem à mera condição de força laboral é indício de desigualdade neste sentido metafísico. A equiparação de

homens a coisas (como sucede na escravatura) é então metafisicamente injusta. Esta *igualdade metafísica* constitui a segunda maneira de interpretar o *suum cuique*.

IGUALDADE CAUSAL

Em *E*4P37S2, Spinoza acrescenta: "a obediência é contada ao cidadão como mérito porque, por esta mesma razão, é julgado digno de gozar das vantagens da cidade." O mérito aqui referido não deriva da determinação do direito civil, uma vez que a lei pode incutir a distribuição da propriedade por critérios que não o do mérito. Pelo contrário, o mérito é algo que se acrescenta aqui para a compreensão da potência dentro de um estado em que a lei civil seja obedecida.

Que significa mérito para Spinoza neste contexto? Decerto não consistirá numa axiologia principial permitindo avaliar a distribuição dos bens numa sociedade, uma vez que tal recurso é estranho ao sistema de Spinoza. O mérito parece ser mais um critério oponível à lei civil para auxiliar a sua eficácia: é como que uma medida de potência.

Esta ênfase na potência como produtividade acarreta novamente ruptura com uma concepção de justiça deontológica ou principial. Ora, a proliferação de efeitos cuja ocorrência induz necessariamente uma maior conservação na existência (efeitos que serão mais visíveis consoante haja uma economia de esforços [divisão de tarefas] e uma concertação de esforços [cooperação]) (*TTP* V/73) cria o problema de saber quem poderá fruir desses efeitos da potência nessas relações de cooperação. Este é um problema de distribuição dos efeitos da potência concertada – por conseguinte, pode operar como um meio de interpretação do *suum cuique*.

O mérito é o nome dado ao critério da igualdade da potência na sua distribuição. Não há igualdade entre indivíduos, mas entre o poder causal de cada indivíduo e a fruição causada por esse mesmo indivíduo. O mérito é a acção conduzindo a esta correlação entre produção e benefícios; o

espelhar de uma causalidade imanente nas relações inter-humanas de produtividade.

A analogia entre o mérito e a causalidade imanente assegura que os efeitos de uma actividade potente recaiam sobre a esfera de acção do produtor, quer esses efeitos sejam depois tidos por ganhos ou perdas na estratégia de acumulação de potência que é o *conatus*. O mérito é imanência: os efeitos eficientes da potência ocorrem na esfera de acção da mesma entidade que os causou.[8] Dá-se aqui como que uma concepção de justiça imanente.

Esta imanência ocorre não pela integração dos efeitos no corpo de quem os produziu, mas pela sua integração na esfera de acção do corpo – o direito civil, em que o indivíduo se desdobra em indivíduo com corpo físico e institucional. A propriedade representa a extensão do indivíduo para lá do seu próprio corpo físico. Os direitos reais não constituem um domínio passivo abstracto que se pode exercer fisicamente, mas sim a aquisição activa na individualidade estendida (imanentemente, no corpo civil) daqueles efeitos produzidos (ou do que os representa, como o valor abstracto do dinheiro). Por outras palavras, a igualdade entre causas e efeitos num só indivíduo corresponde à fórmula "A cada um segundo os seus méritos" – esta *igualdade causal* é uma terceira via de interpretação do *suum cuique*.

IGUALDADE JURÍDICO-POLÍTICA

Não obstante estas diferentes maneiras de interpretar a igualdade, a verdade é que Spinoza identifica o *suum cuique* expressamente como expressão da fórmula "A cada um segundo o que a lei lhe atribui". Isto acarreta, por um lado, que o direito civil seja o momento de formação da justiça quando esta se

[8] Assim se compreendem as objecções de Spinoza ao perdão (*TTP* VII/104), pois o perdão é uma violação dessa imanência, um impedir que os efeitos das acções ocorram na esfera da potência de quem as produziu – uma violação da igualdade causal.

efectiva entre indivíduos humanos; por outro lado, que cada um dos critérios determinativos da igualdade já identificados operem como qualificativos do próprio poder político que os concretiza (não são válidos sem o elemento político).

A igualdade jurídico-política surge então como igualdade perante a lei, isto é, a variante política dos outros tipos de igualdade. Ao contrário do que ocorre no entendimento moderno tradicional da igualdade perante a lei, em Spinoza ela não é um direito individual de reivindicação de um tratamento igual por parte do poder político, nem um princípio orientador ou limitativo da acção dos Estados sobre os cidadãos – é sim uma característica do poder político mais potente, visto que faz parte da teoria spinozana da potência. A igualdade perante a lei é um requisito de eficácia em política.

O poder político age sem uma causalidade superior à vontade governante. Mas isso não implica uma ausência de limitações à produção de efeitos nem uma indiferença pela categoria dos efeitos. A estratégia de conquista e de manutenção do poder precisa sempre de desenvolver os meios exigidos por cada circunstância que garantam a adesão dos destinatários do mando. O soberano nunca chega a ser proprietário exclusivo do seu acto de mando: são os súbditos, enquanto destinatários realizando (ou não) os seus efeitos, que qualificam esse acto como bom (enquanto dever ser por cumprir) ou mau (enquanto dever ser por incumprir).

A eficácia mostra que é tão mais poderoso aquele que reconhece nos seus súbditos algum elemento qualitativo de limitação ao seu poder. A igualdade perante a lei é afinal uma equivalência entre a classe dos súbditos ao mando político e a classe dos destinatários das leis criadas pelo mando político. É a ausência de exclusões ao cumprimento das leis – a inclusão de todos os súbditos enquanto destinatários das leis, e a ausência de excepções às leis, sejam elas concessões privadas ou privilégios. No fundo, é a transformação da potência da

multidão em estrutura colectiva de distribuição dos seus próprios efeitos. Neste sentido, pode dizer-se que a democracia seja também o regime político "mais justo".

A igualdade política, ou seja, a intervenção do direito civil na definição da categoria essencial que determina a justiça, acaba assim por corrigir as carências da distribuição segundo os outros tipos de igualdade (como o mérito, por exemplo, em que os menos capazes de produzir estariam condenados à indigência).

CONCLUSÃO

O enfoque sobre o direito civil e a impossibilidade de o entender como critério de definição de justiça sem atender aos outros critérios de igualdade presentes em Spinoza demonstram que há uma cumulação dos vários contextos em que é usado o conceito de justiça nos textos spinozanos. Nenhum critério determinativo da característica essencial da justiça é exclusivo nem pode operar sem a participação cumulada dos restantes.

Por conseguinte, o conceito de justiça não tem uma natureza só moral, só epistemológica, só ontológica, só institucional, só jurídica, ou só política. Mas, porque é intrinsecamente político num contexto de potência natural, ele é, enquanto político, também a seu jeito moral, epistemológico, ontológico, institucional, jurídico.

Perguntar-se-á então, seguindo a pergunta clássica de Hans Kelsen: qualquer conteúdo pode ser direito para Spinoza, independentemente de uma qualquer noção de justiça? Dir-se-á que sim, conquanto seja eficaz. Contudo, é tão mais eficaz o direito racional, caritativo, igualitário, inclusivo. Todos estes contextos e critérios cumulados ajudam a determinar o direito mais eficaz que, por isso mesmo, será o mais justo.

O mais justo, diz-se. À luz apenas da atribuição de justiça por parte da lei civil, todo o direito positivo é já justo. Nesta perspectiva, todo o direito é justo, mas há direito mais justo que outro – a injustiça será sobretudo a impotência em

tornar-se mais potente (eficaz) do que se é. A justiça, enfim, não classifica o direito como tal, mas qualifica-o como mais ou menos natural.

Recuperando a perplexidade inicial de haver ou não uma teoria da justiça original em Spinoza, poderá dizer-se que a justiça opera aí como conceito-padrão de optimização das relações humanas em graus variados por argumentos, critérios e contextos disciplinares cumulativos. Todavia, não há uma teoria da justiça original se se atender ao facto de a justiça em Spinoza ser sempre elemento qualificativo da potência, e não vice-versa. É a potência que é classificativa do direito, não a justiça. A resposta permanece então em aberto…

Apropriações do Direito Penal: sobre diferentes visões de segurança

Rodrigo de Souza Costa (UFF, Brasil)

1 - Aproximações à noção de segurança

Uma breve consulta a qualquer dicionário de língua portuguesa[1] permite a identificação de, pelo menos, nove significados diferentes para a expressão segurança Não se pretende esgotar os múltiplos significados possuídos pela palavra em questão, interessa-se, somente, pelas repercussões jurídicas que a mesma expressão possa ter, tão múltiplas quanto a polissemia identificada no dicionário.

Se ao conjunto de políticas adotadas com o escopo de se lidar com o fenômeno da criminalidade chama-se de política criminal, não se pode negar que esta encontrou guarida dentro de uma noção que, há quase oitenta anos se faz presente na realidade legislativa brasileira: a noção de segurança. Durante muito tempo a expressão segurança nacional esteve presente nos debates realizados no Brasil, visto que vinculada à ideologia que sustentou o governo autoritário civil-militar de 1964 a 1985 tendo sido abandonada desde a promulgação da Constituição brasileira em 1988. Atualmente é a expressão segurança pública que se faz presente até na organização política do Estado brasileiro, sendo certo que, em alguns momentos, essas noções se aproximam.

Apesar de muitos autores [2] não condenarem a existência de uma tutela da segurança nacional, no sentido da proteção do Estado e das Instituições Democráticas, e sim ressalvarem os

[1] Como se pode ver em <www.michaelis.uol.com.br>.

[2] BARROSO, Luís Roberto. A superação da ideologia de segurança nacional e a tipificação dos crimes contra o Estado Democrático de Direito. *In Temas de Direito Constitucional*. Tomo II. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 320.

danos próprios de uma ideologia de segurança nacional, chama a atenção a recente utilização de dispositivos da Lei de Segurança Nacional brasileira, como forma de se dar um tratamento penal às recentes manifestações realizadas pelo país[3].

A partir de junho de 2013, o Brasil assistiu a ocupação das ruas por parte da multidão, num claro movimento do poder constituinte em busca da expansão e da concretização de direitos. Em face da perplexidade causada, o Estado, inicialmente respondeu com a utilização de instrumentos repressivos, muitas vezes identificados com as forças policiais e o Direito Penal.

A tentativa de criminalização desses movimentos sociais atingiu níveis outrora impensáveis, quando o Estado Brasileiro efetivou a prisão de alguns manifestantes lançando mão da, pelo menos formalmente, ainda vigente, Lei de Segurança Nacional, abandonada pelo Direito brasileiro desde a Constituição democrática de 1988.

Assim, pretende-se entender a forma por meio da qual se desenrolou o ideário de segurança nacional no Brasil, para se compreender como esse fato denota o desenrolar de uma disputa dentro da qual o sentido do Direito e do Direito Penal também estão em jogo.

2 - A ideia de segurança nacional:

Num passado recente o discurso sobre segurança no Brasil era fundamentado pela chamada ideologia/doutrina, da segurança nacional. Percebe-se que o conceito de segurança nacional é colocado em pauta no Brasil em momento muito anterior ao do último bloco de governos militares aqui experienciados, ressaltando-se que não existe unanimidade na determinação de uma origem para esse conceito.

[3] Como se pode ler em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-10-09/justica-paulista-manda-soltar-ativistas-detidos-com-base-na-lei-de-seguranca-nacional>.

Percurso V

Uma análise legislativa permite constatar que já em 1934 o outrora Conselho de Defesa Nacional passa a se chamar Conselho Superior de Segurança Nacional, com o primeiro aparecimento do termo segurança nacional na história constitucional brasileira [4], seguido da Lei n.º 38/35, a primeira das Leis de Segurança Nacional.

Surgida na disciplina constitucional brasileira em 1934, a expressão ali aparece referindo-se à competência, ao ordenamento e à organização das Forças Armadas. Com a Lei n.º 38/35, que trouxe a incriminação das condutas contra a ordem política e social, percebe-se outro papel, pela primeira vez associando segurança nacional e Direito Penal.

Esse diploma legal foi substituído pela Lei n.º 136/35 e pelo Decreto-lei nº 428/38, sendo certo que, quando da edição do último, já se encontrava em vigor a Constituição Federal de 1937, que trouxe uma nova abordagem da matéria.

A Carta de 1937 passou a ampliar o conceito de segurança nacional já que, ao invés de se ater a supostas ameaças externas, adotou perturbações internas que violassem a paz pública como passíveis de tutela da segurança nacional, novamente recorrendo à atuação do Direito Penal. Percebe-se um deslocamento de foco para a criminalidade política e também a criminalidade comum.

Já vivendo a democracia, a Constituição de 1946 optou por outra abordagem da segurança nacional. Inserindo-a novamente no capítulo das Forças Armadas, atribuía a essas últimas o dever de defender e garantir os poderes constitucionais, a lei e a ordem[5], não fazendo qualquer menção à criminalidade comum, sendo que a Lei n.º 1802/53 também não trouxe qualquer confusão com a criminalidade ordinária.

A primeira das Leis de Segurança Nacional do período autoritário civil-militar foi o Decreto-lei n.º 314/67 que passou

[4] Art. 159, Constituição Federal de 1934.

[5] Art. 177, Constituição Federal de 1946.

a vigorar dois dias antes da Constituição de 1967 e voltou a trazer um sem número de menções à segurança nacional, já refletindo o ideário da Escola Superior de Guerra, instituição responsável por dar o sustentáculo ideológico ao regime. Esse decreto notabilizou-se por atribuir a cada cidadão a responsabilidade pela segurança nacional[6] ampliar o foro militar para os crimes praticados contra a segurança nacional[7] e expandir a criminalidade passível de ser tutelada pela lei de segurança nacional.[8]

Apenas em 1978 é que a Lei n.º 6.620/78 substituiu o diploma anterior para em 1983 ser revogada pela Lei n.º 7.170/83, em vigor até os dias atuais. Mesmo que realizada após a concretização da anistia[9], deve-se entender a razão pela qual menções próprias do regime autoritário ainda estivessem nela presentes, uma vez que editada ainda sob um governo com essas características, mesmo que abrandadas.

A única menção à segurança nacional na Constituição Federal de 1988 encontra-se no artigo 173, curiosamente quando fala nas hipóteses em que, excepcionalmente, o Estado pode explorar a atividade econômica. Em regra, a expressão usada pelo legislador constituinte é a da defesa do Estado Democrático e das Instituições Democráticas, que ocupa o espaço outrora reservado à segurança nacional.

Em compensação, a Constituição Federal de 1988 é a primeira na história brasileira a destacar à segurança pública

[6] Art. 89, Constituição Federal de 1967.

[7] Art. 122, Constituição Federal de 1967.

[8] Posteriormente houve a substituição pelo Decreto nº 510/69 que, meses mais tarde, foi substituído pelo Decreto-lei n,º 898/69. É de se notar que o primeiro ocorreu antes da edição da Emenda Constitucional n.º 1/1969 que, à semelhança do que fazia a Constituição de 1967, sobrevalorizou o conceito de segurança nacional, permitindo-o nortear a política, inclusive a criminal, do Estado brasileiro.

[9] Disposta na Lei n.º 6.683/79.

um capítulo exclusivo, o terceiro, consubstanciado no artigo 144, inserido no quinto título, que trata exatamente da defesa do Estado e das Instituições Democráticas, sendo certo que, atualmente, a menção à expressão securitária é direcionada a essa modalidade quando se deseja invocar a necessidade de intervenção penal.

Desta forma, cabe o questionamento: o que pode estar por trás da utilização de um diploma legal produzido durante o período autoritário, utilizando-se de um conceito há muito abandonado pelo Direito brasileiro para lidar-se com a reivindicação popular por novos direitos?

3 - SEGURANÇA E DIREITO PENAL

Nota-se que, muitas vezes, as análises sobre as variadas manifestações da segurança findam num mesmo lugar, qual seja, o Direito Penal. Tal fato ocorre porque as políticas de segurança, de maneira geral, atuam em face do binômio prevenção/repressão do crime. Por mais que nem sempre medidas penais sejam adotadas, qualquer projeto de segurança sempre recomenda a adoção, em maior ou menor escala do Direito Penal.

Mais que isso, percebe-se que, atualmente, o discurso de segurança pública muitas vezes funciona ou como legitimador da intervenção punitiva do Estado[10], ou serve de base para essa intervenção.

Ao se estudar que comportamentos pode o Estado coibir sob a ameaça de pena, salta aos olhos uma coincidência entre as políticas de segurança. Tanto no estudo das políticas de segurança pública quanto no das políticas de segurança nacional. Além de se notar um privilégio na tutela de bens jurídicos como a liberdade, a vida e o patrimônio, tanto a segurança nacional quanto a segurança pública preocuparam-

[10] NETO, Theodomiro Dias. Segurança urbana: o modelo da nova prevenção. São Paulo, *Revista dos Tribunais*, Fundação Getúlio Vargas, 2005. p. 74.

se seja com a tutela do Estado, no caso da primeira, seja com a tutela social, no caso da segunda, nesse particular, por meio do conceito de ordem pública.

Não bastasse isso, a escolha dos interesses sociais dignos de tutela apresenta também similitude entre as duas propostas: quando se verifica que o objetivo da tutela da segurança pública é voltada para a ordem pública, o patrimônio, a integridade física e a liberdade das pessoas, como se constata no artigo 144 da Constituição brasileira, percebe-se que na seleção de bens jurídicos, a mudança não foi substancial.

Assim, percebe-se que o Estado Leviatã é até hoje lembrado como aquele que dita as políticas de segurança, mesmo que se viva um regime democrático. Os bens jurídicos que são alvos das políticas de segurança pública são os mesmos outrora tutelados em nome da segurança nacional. É possível perceber que essas duas linhas de pensamento ou atuação políticas também guardam outra forte semelhança: ambas recomendam a atuação do Direito Penal como forma de se solucionar os problemas decorrentes da ausência de segurança.

Fica claro que, apesar da noção de segurança nacional ter sido abandonada pelo Direito brasileiro, a legislação pátria, apesar de não defender uma doutrina de segurança nacional, no sentido de uma ideologia político-criminal que dê sustentação ao Estado, permanece permeada de coincidências entre as abordagens que o Direito Penal comum tinha há época e as que tem hoje, por exemplo, no que toca a sua finalidade ou aos interesses dignos de tutela.

Desta forma, é visível que, apesar do abandono expressivo da noção de segurança nacional, a apropriação do termo segurança realizada pelas duas políticas demonstra-se muitas vezes coincidente, o que pode ser explicado pela utilização política de um mesmo conceito de segurança.

Percurso V

4 - Um direito penal hobbesiano?

Quando em mais uma passagem do "Do Cidadão" HOBBES[11] é expresso ao afirmar a segurança do povo como lei suprema, finalidade do Estado, o mesmo realiza clara vinculação com o ordenamento jurídico, uma vez que o autor afirma que é por meio das leis que o governante cuida da segurança dos seus súditos, estabelecendo a segurança como parâmetro para o Direito.

O Direito na obra de HOBBES é estabelecido como algo tendente a cercear a liberdade humana com vistas ao estabelecimento da paz[12]. Chega o teórico a afirmar que o objetivo das leis é limitar a liberdade dos indivíduos para que estes não causem danos recíprocos e se unam contra o mesmo inimigo.

Assim, o objetivo do Direito em sua obra, assim como o do Estado de maneira geral não é o de promover a liberdade, mas sim de limitá-la.

Em termos gerais, a estruturação política realizada pelo autor obriga que a compreensão do Direito se dê dentro de determinados pressupostos, como por exemplo, a negação do conflito e a instituição de mecanismos binários de oposição.

Quando afirma que a complementação da primeira lei da natureza é a utilização dos meios possíveis para a defesa de cada um contra o outro, HOBBES estrutura um mecanismo de oposição, já que um homem é inimigo do outro no estado de natureza.[13]

Como dito estado é contraproducente à conservação do homem, a fuga rumo à sociedade civil se torna imperativa. O que se deve perceber é que essa fuga esconde um mecanismo de homogeneização social, a condenação de toda a espécie de conflito ou oposição[14].

---

[11] HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 198.

[12] HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 225 e 228.

[13] HOBBES, Thomas. Idem, p. 126.

[14] HOBBES, Thomas. Idem., p. 145.

Esse maldizer do conflito indica aquilo que é um dos objetivos da doutrina hobbesiana, qual seja, o de uniformizar a massa de súditos, desprezando-se as diferenças e as singularidades.

Desta forma, não é de se espantar que a lei penal possa ser invocada como instrumento de contenção das liberdades, nem de que o medo seja o afeto fundamental de constituição social.

Lembre-se que, como forma de se fugir do estado de guerra de todos contra todos, impeditivo da conservação humana, HOBBES funda no medo a possibilidade dos homens renunciarem as suas liberdades e entregá-las ao soberano para, por meio de um contrato, estabelecerem o que ele chama de sociedade civil, forma adequada para os mesmos conservarem-se propagando a paz e atingindo a segurança.

Apesar de admitir que ocasionalmente os homens podem concordar em cooperar em prol do bem comum, alega que isso não pode ser verificado de forma perene, o que implica na necessidade de estabelecer-se um dispositivo que instaure neles o medo, de modo a que não voltem a divergir quando o interesse particular mostrar-se distinto do bem comum[15].

Como o Estado é instaurado pela via do contrato, que é fundado no medo, e a segurança é a finalidade do Estado, fica claro que esta resta fundamentada no medo.

A utilização dessa vertente em torno do Direito Penal apenas adquiriu a sua faceta mais drástica no momento em que o Estado tinha como proposta política explícita conter a multidão, o que ocorreu em torno da ideologia de segurança nacional.

A invocação expressa de um diploma legal que tão bem reflete esse ideário apenas escancara algo que, muitas vezes, fica latente: a utilização perversa do Direito Penal como mecanismo de contenção do poder constituinte e de manutenção do status dominante.

[15] HOBBES, Thomas. *Do Cidadão*, p. 93.

Isso pode ser explicado, uma vez que, em HOBBES, a preocupação conservadora é refletida numa política que pretende conservar aquilo que existe.

Essa reunião das noções de paz, segurança, conservação, liberdade e medo indica o estratagema construído por HOBBES permitindo perceber que a liberdade, dentro de toda essa noção é colocada em segundo plano e fundamentada no medo, em prol da segurança. O medo e não a liberdade acaba sendo o alicerce fundamental sobre o qual, em sequência, o sistema hobbesiano finda por sedimentar-se. É ele que vai possibilitar a paz, entendida como mera ausência de guerra, a conservação, a segurança, compreendida como a conservação das condições fundamentais ao desenvolvimento da vida do homem e, por fim, a liberdade, dentro dos limites apresentados pelo sistema.

Uma noção de segurança baseada no medo e na intimidação, expropriadora da potência humana, não pode ser condizente com ideais verdadeiramente democráticos. Busca-se inverter tal sistema, trazer para o Direito o respeito às singularidades e restabelecer a multidão como instância produtora do Estado e do poder. Isso implica em uma nova utilização da noção de segurança, que implicará em uma nova concepção de Direito Penal, que poderá ser entendido como um instrumento de liberação, e a base teórica necessária a essa virada, deve ser buscada na obra de SPINOZA, sendo certo que a questão da conservação pode determinar um primeiro passo no estabelecimento das diferenças.

Na esquematização proposta por SPINOZA, o Direito aparece como uma das instituições que podem ser fundadas como forma de se permitir a consagração da liberdade e não a sua restrição. Desta maneira, como a lei pode ter como objetivo, garantir a segurança e a liberdade, permitindo-se a constituição de algo comum, sendo possível notar que uma das metas é a necessidade de conservação dessas condições.

Para SPINOZA a conservação é a forma por meio da qual se progride[16]. Percebe-se a ausência de qualquer traço reativo, uma vez que o objetivo spinozano é o de fazer existir aquilo que se conserva. Lembre-se que essa noção de conservação encontra-se intimamente ligada a de *conatus*, por sua vez identificada ao direito natural em Spinoza. Se cada corpo se esforça por perseverar em sua existência, percebe-se que o mesmo tende a buscar a conservação. Isto permite que esse tipo de conservadorismo consagre a perseveração dos corpos e não a mera preservação. Para tanto, é necessário que as condições democráticas estejam presentes, uma vez que é na democracia que o homem encontra as condições mais propícias para ampliar a sua potência de agir.

Desta maneira, em face da implicação da perspectiva do conservadorismo com a assunção das condições democráticas, tem-se a instituição do Direito como um dos mecanismos de contrapoder necessários à garantia dessa democracia, permitindo-se assim as condições essenciais para que o processo de liberação da multidão possa ocorrer. Visa-se a garantia das condições que podem possibilitar a liberação da multidão, mas não apenas a evitação da violação dessas circunstâncias e sim a sua propagação.

Não se pode esquecer que essa mudança estratégica pode ainda passar pela noção de segurança, uma vez que ela também tem papel central na obra de SPINOZA. O autor alega que a segurança é o afeto no qual se baseia o Estado. Tanto HOBBES quanto SPINOZA têm, em certa medida, um mesmo objetivo: descrever a forma por meio da qual a insegurança própria do direito natural é abandonada na sociedade civil[17],

[16] ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. Enfance ET royauté. Paris: PUF, 2002, p. 3.

[17] SEMERARI, Giuseppe. *L'Ontologia della sicurezza in Spinoza*. Spinoza nel 350º anniversario della nascita. Atti Del Congresso. Org. Emilia Giancotti. Napoli: Bibliopolis, 1985, p. 131.

apesar de terem soluções sensivelmente distintas. SEMERARI[18] chega a definir o spinozismo como uma ontologia da segurança.

Isto abre campo para que a sanção jurídica deixe de ser encarada como um instrumento com finalidade de opressão ou manutenção de determinado *status quo*, mas passe a ser entendida como uma possibilidade de promoção de liberdades, desde que seu objetivo esteja atrelado ao da promoção da *pietas*, que aqui se traduz como civilidade. Como assegura SPINOZA[19]"A indignação, tal como a definimos é necessariamente má. Mas deve-se observar que quando o poder supremo, no propósito de manter a paz, pune o cidadão que cometeu uma injúria contra outro, não digo que se indigna com ele, porque não é por ódio que prejudica o cidadão: pune movido pela civilidade".

Isso permite pensar um Direito que preocupe-se em conter os processos de opressão, possibilitando a expansão e concretização das liberdades e não o contrário. A apropriação do Direito, e do Direito Penal, como um instrumento por meio do qual pode-se permitir dar voz à multidão e não calá-la, é uma das chaves para que se possa compreender um ordenamento jurídico efetivamente democrático.

Para se pensar essa uma nova função atribuível ao Direito Penal, com a necessária coerência, deve-se recordar que um dos objetivos do Estado é a conservação das estruturas democráticas que permitem a liberação do homem, não restando dúvida então de que o Direito Penal deve ser fundado nesse mesmo objetivo. Deve-se entender que ao se falar em uma função conservadora para o Direito Penal está se defendendo a sua estruturação com vistas à promoção e garantia de direitos para todos, numa perspectiva radicalmente democrática. Com isso pode-se pensar num novo papel tanto para o Direito Penal quanto para as penas, indissociáveis dessa vertente jurídica.

[18] SEMERARI, Giuseppe. Idem, p. 114.
[19] SPINOZA, Baruch. *Ética*, Parte IV, Proposição LI, Escólio.

Além disso, a compreensão dos interesses sociais penalmente relevantes como interesse comum permite a assunção da política como forma de resolução de um sem número de conflitos, recobrando-se a centralidade não só da multidão nesse processo, mas também da própria política em sua umbilical ligação com o Direito, uma vez que, numa proposta realmente democrática, o conflito deve ser promovido e não reprimido.

5 - CONCLUSÃO

O fato das políticas de segurança pública e segurança nacional terem aproximações que seriam inexplicáveis por conta do momento político absolutamente diferenciado no qual ambas tomaram lugar pode ser compreendido pela utilização de uma mesma noção de segurança. Desta maneira é possível identificar-se semelhanças nas maneiras de atuação e nas recomendações utilizadas por essa sorte de políticas.

Dita noção de segurança, apesar de não se dar de maneira explícita, encontra-se impregnada na discussão doutrinária realizada no Direito Penal. Isto se dá pelo fato de a estruturação jurídica se basear na tradição da modernidade vencedora que, como se pôde notar, utiliza-se da segurança como um dos grandes objetivos do Estado. Como em regra o projeto político da modernidade vencedora é adotado como uma condição *a priori* para a construção do arcabouço jurídico, não se realiza o debate em torno da noção de segurança, apesar desta estar presente nas discussões que ali se realizam.

Isso permite entender-se que as propostas que em regra são debatidas em torno do Direito Penal giram ao redor de um mesmo projeto político, muitas vezes naturalizado, e essa noção não só permite pensar em outras propostas, como demonstra a necessidade de se adotar alternativas a esse modelo.

A disputa por novos direitos e sua expansão também é refletida pela apropriação que se tem do Direito Penal. Utilizá-

lo como mecanismo de restrição da liberdade e não de sua promoção, é apenas mais uma faceta do embate que hoje se vive. A necessidade de apropriação democrática passa pelo combate a utilização do Direito Penal, sob o pretexto da defesa da ordem política e social, para contenção do livre exercício dos direitos da cidadania[20].

[20] MORAES FILHO, Antônio Evaristo de. Reformas rumo à democracia. *In Os temas fundamentais do Direito brasileiro nos anos 80*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1985, p. 20.

Há uma base filosófica para discutir a apropriação de bens a partir de Spinoza?

João Maurício Martins de Abreu (PUC-Rio, Brasil)

Existe uma base filosófica para discutir a *apropriação de bens* (causa) e a *propriedade* (efeito) a partir da obra de Spinoza[1]? É através dessa pergunta que interpelo, academicamente, o autor da *Ética*. A resposta que, em lugar de Spinoza, eu mesmo sugiro como *hipótese de trabalho* é a de que as noções de *útil comum* e *útil próprio*, desenvolvidas na *Ética*, podem iluminar a existência de vetores originais para uma teoria da apropriação e da propriedade a partir da obra do filósofo.

Trabalho, provisoriamente, com a noção de *apropriação* como sinônima do ato de ingresso do sujeito numa relação de domínio sobre uma determinada coisa, a ele sujeitada; e, paralelamente, trabalho com a noção de *propriedade* como o resultado, estável e reconhecido por terceiros, do ato de apropriação dessa coisa.

A seguir desenvolvo questão e hipótese de trabalho em três rápidos momentos.

Primeiro apresento a questão de pesquisa: como spinoza aborda a propriedade? Num segundo momento,

[1] As referências primárias de Spinoza que utilizo são a *Ética* (É), o *Tratado Político* (TP), o *Tratado Teológico-político* (TTP) e o *Tratado da Correção do Intelecto* (TCI), citados no corpo do texto com referência às seguintes versões: Spinoza, B.. *Ética*. Belo Horizonte, trad. Tomaz Tadeu: Autêntica, 2007; *Tratado Político*. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2009; *Tratado Teológico-político*. 2ª ed. São Paulo, trad. Diogo Pires Aurélio: Martins Fontes, 2008; Tratado da Correção do Intelecto. In: *Os Pensadores*. 4. ed. São Paulo, trad. Carlos Lopes de Mattos: Nova Cultural, 1989.

apresento duas dificuldades preliminares para o enfrentamento do tema Enfim, apresento breve trajetória da hipótese de trabalho: do comum à política – o problema da propriedade.

I – como Spinoza aborda a propriedade: trajeto da questão de pesquisa

A propriedade é uma *instituição* histórica para Spinoza. Não é, portanto, um dado da natureza: não há qualquer indicação na natureza sobre qual bem deva pertencer a quem, mas, ao contrário, em estado de natureza tudo é de todos, conforme as oscilações do poder individual de reivindicação de cada sujeito. O poder de apropriar-se de algo (causa) nunca gera a segurança do efeito-propriedade no estado de natureza. É no estado civil que a apropriação de bens pode gerar propriedade (É, IV, prop. 37, esc.2; TP, II, §23).

O fato de ser uma *instituição histórica* parece explicar, antes de tudo, a maleabilidade com que Spinoza trata da propriedade, principalmente a propriedade da terra. Parece que ele nos diz, com isso, que não existe abstratamente um regime de propriedade em si mesmo mais apto do que outro. E mais: não existe regime de propriedade independente em relação ao regime de governo da Cidade. Com efeito, nas três principais ocasiões em que Spinoza aborda explicitamente os diferentes regimes de propriedade da terra, estes variam conforme o regime de governo e as relações de poder a ele inerentes.

Nomeadamente, penso no capítulo XVII do TTP, quando, ao tratar da *teocracia*, mais especificamente daquela do Estado hebraico, como o regime de governo em que direito civil e religião se confundem, Spinoza indica que, aí, a propriedade da terra passa a ser privada e, mais do que isso, que "em parte alguma os cidadãos [teriam tido] tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre" (TTP, XVII: 271).

Por outro lado, no §12 do capítulo VI do TP, ao tratar das instituições do Estado *monárquico* mais apto a conservar-se, Spinoza adverte para a importância de que seja pública a propriedade dos campos, do solo e, se possível, das casas, que, pertencendo ao Estado, deveriam ser locadas aos súditos mediante o pagamento de aluguel anual (TP, VI, §12).

Por fim, no §10 do capítulo VIII do TP, ao descrever o regime aristocrático mais apto a conservar-se, Spinoza aponta para a necessidade de que, nesse regime de governo, em vez de alugadas, as herdades e os campos fossem vendidos aos cidadãos, mediante o pagamento de renda anual: ou seja, por outros motivos e meios que aqueles do Estado teocrático, a propriedade das terras seria privada, mediante aquisição onerosa (compra) e tributação anual dos rendimentos.

Infelizmente, Spinoza faleceu antes de descrever o regime proprietário no âmbito da democracia.

Vale notar, também, que Spinoza parece rejeitar a *propriedade fundiária* de tipo *feudal*, dada a ausência, em suas obras políticas, de qualquer menção à propriedade fundiária com traços do feudalismo: nenhuma ligação da propriedade ao poder jurisdicional do suserano sobre seus vassalos[2], nenhuma superposição de domínios (domínio eminente e domínio útil) sobre o mesmo bem[3] etc.. Parece ser um silêncio eloquente do filósofo, já que ele viveu num momento em que, embora decadente, ainda tinham força na Europa o regime feudal e as relações dele oriundas.

Poderíamos, então, dizer que Spinoza estaria alinhado ao modelo de propriedade capitalista, então emergente? Ao modelo que identifica a propriedade, apenas, com o domínio direto sobre o bem e que, progressivamente, se baseia na troca

[2] Traço ressaltado por LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 62.

[3] Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, p. 266.

livre, generalizada e irrestrita de bens no mercado, dependendo apenas do acerto do valor de troca, sem a interferência de privilégios nobiliárquicos?

Não parece correto, simplesmente, vincular Spinoza ao modelo proprietário capitalista que veio a se firmar apenas pelo fato de que rejeite a propriedade feudal. Matheron escreve que o capitalismo não é incompatível com os regimes de propriedade em Spinoza, mas, ainda que seja assim (o que é preciso investigar melhor), me parece que sempre ao preço de a propriedade capitalista se adaptar às exigências republicanas da Cidade e seu governo – limite, se não incompatível, ao menos hostil à expansão das formas capitalistas.

Spinoza alinha o seu pensamento político àqueles que, como Maquiavel, veem na potência das instituições políticas a virtude da Cidade e de seus cidadãos. Os homens não nascem, tornam-se, cidadãos, através de uma vida politicamente ativa, experimentada em comum; as instituições devem promover, tanto quanto possível, a liberdade, a cooperação e a concórdia entre os diferentes cidadãos (TP III, §§2º e 3º), visando à segurança da Cidade. A centralidade é da política, não do mercado. Um Estado que construísse suas instituições exclusivamente segundo os princípios do mercado, e não segundo a experiência política, induziria os cidadãos à cobiça e à ambição, em vez de à cooperação; à guerra, em vez de à concórdia; seria um Estado exclusivamente a serviço da imagem de alegria dos que se vangloriam de conhecer a arte do lucro e da acumulação de bens, um Estado que, em vez de inaugurar o poder através de suas instituições, simplesmente legitimaria a força – nesse caso, força econômica.[4]

A ótica exclusivamente capitalista da propriedade, estreitamente vinculada ao individualismo, parece avessa à

[4] CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 250.

perspectiva dos *direitos comuns*, que, não obstante, é fundante da teoria jurídico-política de nosso autor.

Haveria, então, uma via propriamente spinozana para pensar a propriedade?

Em trabalho dedicado ao TP, Marilena Chauí realça o papel do *útil comum* na emergência, e constante esforço de imposição, do estado civil sobre o estado de natureza. O trecho referido, embora longo, merece transcrição, pelo caráter decisivo que desempenha para a pesquisa:

> O estado de Natureza é vida intersubjetiva que não chega a alçar-se em si e por si mesma à dimensão da vida social e política. Estado de Natureza e direito natural não pressupõem, portanto, isolamento, mas solidão encravada numa intersubjetividade fundada no aniquilamento e no medo recíprocos. (...)
>
> No estado de Natureza, a situação das partes, que são todas iguais na fraqueza da potência e na força da violência, faz com que tudo seja comum a todos e, por isso mesmo, que tudo seja cobiçado e invejado igualmente por todos. Assim, a igualdade abstrata produz desigualdade absoluta, de sorte que a instauração da Cidade corresponderá ao momento em que a determinação da singularidade de cada uma das partes poderá ser reconhecida por todas as outras justamente porque a fundação social e política define o que lhes é verdadeiramente comum e que permanecia ignorado na indeterminação natural. Em outras palavras, [e aqui está o trecho a que quero dar maior realce] *somente quando a lógica dos afetos permite a percepção do útil comum (experimentada como amizade, generosidade, misericórdia, equidade) e a utilidade da cooperação e da concórdia, o direito natural se torna concreto e, como direito comum, é direito civil*.[5]

[5] CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 250.

Caso se possa construir uma teoria original das formas de apropriação e de propriedade a partir de Spinoza, nossa hipótese de pesquisa é a de que o vetor indicativo dos caminhos passa pelo papel das instituições políticas e, mais especificamente, pela noção de *útil comum* na obra do filósofo.

II – Duas dificuldades preliminares para o enfrentamento do tema

Não será secundário, ou mesmo sem importância, o papel da propriedade na obra de Spinoza?

Embora, como visto, Spinoza aborde explicitamente a propriedade, ele sempre o faz dentro de uma perspectiva instrumental em relação ao melhor governo da Cidade. Com efeito, é o próprio Spinoza quem realça os motivos pelos quais, p.ex., a propriedade da terra é *privada* no Estado teocrático – para vincular o homem à pátria e evitar a deserção (TTP, XVII: 270); e porque deve ser *pública* na Monarquia – para unificar os interesses do povo, tanto quanto possível, no comércio e assim fazer com que os perigos da guerra atemorizem a todos de modo semelhante, induzindo os conselheiros do rei a que se empenhem em promover a paz (TP, VII, §8º); e, enfim, porque deve ser propriedade *privada* na Aristocracia – para evitar que, nos tempos difíceis, o povo abandone a cidade, já que não tem parte no governo (TP, VIII, §10).

Contudo, embora a propriedade seja, de fato, uma questão segunda na obra de Spinoza, isso pode significar simplesmente um deslocamento de sua importância em relação ao caráter fundante que costumamos atribuir à propriedade na modernidade: a lei e o governo são anteriores à propriedade em Spinoza.

Se for mesmo assim, trata-se apenas de um traço característico de nosso autor, e não de um empecilho para a pesquisa.

Segunda dificuldade: é importante questionar, linguisticamente, o que Spinoza tem em mente quando escreve

a palavra *propriedade*. É possível falar em *direito de propriedade* em relação a Spinoza?

Hugo Grotius (1597-1645), jurista holandês muito influente, cujas teses provavelmente eram conhecidas de Spinoza, publicou em 1625 um dos livros fundadores do Direito moderno, intitulado *O direito da guerra e da paz*.[6] Nele, especialmente no livro II, há uma teoria da apropriação e da propriedade dos bens, em tempos de paz, já bastante desenvolvida. É uma referência linguística a considerar, ainda que o tratamento de conteúdo seja muito distinto do de Spinoza.

Além disso, em texto dedicado ao assunto, Alexandre Matheron[7] defende que, ainda que recente, a propriedade já era considerada, na época de Spinoza, um *direito subjetivo* e *real*: ou seja, o direito de alguém (subjetivo) sobre alguma coisa (*res*, real). E mais: segundo o autor, o direito de propriedade já se distinguiria de outros direitos pela característica de ser *exclusivo* (ou seja, o poder do proprietário afasta o dos demais) e, com algumas ressalvas, *absoluto* (ou seja, o poder do proprietário é o mais extenso possível sobre a coisa). São pontos a verificar e explorar.

III – DO COMUM À POLÍTICA: O PROBLEMA DA PROPRIEDADE. TRAJETO DA HIPÓTESE DE PESQUISA

As noções de *utilidade*, *útil próprio* e *útil comum* nas relações inter-humanas devem ser pensadas dentro do cenário de pressupostos filosóficos de Spinoza, no qual ontologia, ética e política estão visceralmente entrelaçadas. Vejamos.

---

[6] GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2. ed. Ijuí, trad. Ciro Mioranza: Unijuí, 2005, v. I. Para auxílio na compreensão da obra global de Grotius, utilizo LOPES, José Reinaldo de Lima. *As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Editora 34, 2004.

[7] Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, p. 266.

É na ideia de *conatus* que se encontra o ponto de partida para toda a antropologia spinozana: "[c]ada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser" (E, III, prop. 6). O *conatus* é o núcleo em torno do qual gravita a teoria das paixões, bem como a teoria política e moral de Spinoza[8]. A humanidade não se pensa à parte da natureza, mas nela inserida, porque a natureza é que é o verdadeiro império (*É.,* III, pref.); toda parte que se afirma como um todo destacado da natureza expressa uma *ideia inadequada*; *inadequada* no sentido spinozano, ou seja, o de uma falsa ideia, cuja causa se liga à *imaginação*, e não à *razão* relacional de todas as coisas. O *conatus* dos homens, o seu esforço em perseverar, a sua *essência*, a sua *potência*, é o *desejo* (*É.*, III, def. dos afetos 1). E a razão aconselha, tanto quanto possível, a composição das potências individuais, pois "por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e (...) apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte" (*É.*, IV, prop. 35, escólio).

Pois bem. A *utilidade* na *Ética* é aferida de acordo com um critério de composição: compõe-se conosco aquilo que aumenta nossa potência de agir. O *útil* é o que é verdadeiramente *bom* para nós, sendo que não existe um bom *a priori* e genérico, isto é, não existe um *bem* universal, atemporal e transcendente; não existe um *bem* fora das relações (*É.*, IV, def. 1 e pref. e *TCI*, §12).

Há menções bastante importantes ao *útil próprio* e ao *útil comum* nas proposições que vão de 35 até 40, da parte IV, da *Ética*. Mas parece ser no escólio da proposição 18, da mesma parte IV, que se encontra a evidência mais nítida do que sejam o *útil próprio* e o *útil comum* e de como um e outro se relacionam necessariamente.

[8] MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988, p. 9.

PERCURSO V

O *útil próprio* é o amor de si; o esforço para conservar o próprio ser individualmente considerado; é o desejar o que, efetivamente, conduz a si mesmo a uma *perfeição maior*. O *útil próprio* é uma exigência da razão. Contudo, é totalmente impossível ao homem não precisar de nada que lhe seja exterior; sua própria mente se desenvolveria muito pouco, p.ex., "se existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria". Existem coisas fora de nós que devem ser desejadas como *úteis* ao aumento da nossa própria potência. Dentre elas, "nada é mais útil ao homem do que o próprio homem". Desenvolver-se só, isolado, à parte do mundo, é necessariamente *padecer*; é ser dominado pela imagem de uma suposta *utilidade*. O verdadeiro *útil próprio* envolve o *útil comum*, e vice-versa, porque a *utilidade comum* implica, ela mesma, o aumento das potências individuais isoladas. (*É.*, IV, prop. 18, escólio).

O *comum* não é simplesmente o coletivo, o todo. O *comum* é algo de que se participa; é o terceiro que se deixa perceber numa relação entre ao menos duas partes, como Deleuze costuma ressaltar [9]. São, p. ex., dois ou mais amigos unidos pela ideia de amizade; o professor e o aluno, unidos pela ideia de educação; o juiz, os advogados e as partes, unidos pelas ideias de direito e justiça; o casal unido pela ideia de amor; os soldados unidos pela ideia de defesa da pátria; os cidadãos unidos pela ideia de Cidade.

Se não houver o *comum*, as partes estarão apenas justapostas, *padecendo* na solidão, num mero agregado de indivíduos, a despeito de eventuais aparências de união.

Essas noções, como se vê, transbordam para a teoria político-jurídica de Spinoza, com a necessária ponderação de que "a vida política não é inaugurada como um ato da razão,

[9] DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1969 e *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins: Escuta, 2002.

[10] CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 251.

mas como *racionalidade operante no interior das paixões*"[10]. É dizer: a renovada constituição política da Cidade deve conceber os homens sem modelos idealísticos; deve concebê-los tais como eles são efetivamente, em grande medida dominados por *paixões* como o medo e a esperança, a vaidade, a glória e a inveja.

Se, por um lado, a razão individual pode conter a força dessas paixões, como Spinoza quis mostrar na *Ética*, por outro, esse é um caminho tão difícil quanto são raros os que o trilham (E, V, prop. 42).

No que diz respeito ao governo da Cidade, é o próprio filósofo quem escreve: "aqueles que (...) se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam com assuntos públicos, a viver segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula" (TP, cap. I, §5).

O governo da Cidade exige *instituições*. O *regime de governo*, o *direito da Cidade*, o *exército*, a *justiça*, o *mercado* são algumas dessas instituições. E vale lembrar que Spinoza, de forma revolucionária para o século XVII, desenvolve sua teoria política a partir de uma contundente afirmação democrática: o regime democrático é o que "mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um", diz ele (TTP, Cap. XVI: 242).

Tal afirmação democrática se revela, inclusive, na estruturação dos regimes monárquico e aristocrático que, em vez de repudiar infantilmente, Spinoza aborda de forma positiva, sob certas condições, no TP.

A *propriedade* é, também ela, uma instituição, tratada por Spinoza, como visto, sempre dentro de uma perspectiva de melhor governar a Cidade.

Se, no plano ético, a imagem da alegria advinda da apropriação de bens, além do necessário para o aumento da *potência de agir*, remete às *ideias inadequadas* (É, IV, cap. 28-

9), parece que, por outro lado, o filósofo entendeu que a propriedade não poderia, simplesmente, ser suprimida no plano político.

Dentro da lógica do raciocínio spinozano, para a sobrevivência e conservação da própria Cidade, que se move no campo das paixões, um grau não desprezível de apropriação privada deve ser permitido e regulamentado: de terras e/ou de bens móveis e/ou de dinheiro.[11]

Trata-se, portanto, de pensar a propriedade como um problema que deve ser resolvido positivamente, sob certas condições, tal como fez o filósofo com a Monarquia e a Aristocracia – regimes de governo que, como sabemos, não eram os preferidos de Spinoza.

Ou seja, trata-se de pensar a propriedade como *instituição* – e assim regulamentá-la dentro da lógica spinozana de permanente fundação da política com vistas à percepção e afirmação dos direitos comuns.

O que está em questão é uma filosofia que insere o *próprio* dentro de uma lógica do *comum*, sem negar, mas antes para potencializar, o *próprio*.

Como isso pode se refletir na instituição (e constante regulamentação) da propriedade – se é que pode? Esse é, em resumo, o estado atual das minhas indagações.

[11] Matheron, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011, p. 261.

Espinosa e o direito crítico: aproximações

Luiz Carlos Montans Braga (PUC-SP, Brasil)

(1) Direito crítico: esboço

A dogmática jurídica[1], por sua limitação estrutural, não é capaz de fazer diagnósticos precisos e amplos acerca do direito. Seu foco em questões sobre a arquitetura formal do direito – validade, vigência, completude do ordenamento jurídico – não permite visão interdisciplinar. É necessário recorrer às pesquisas de outras áreas do saber para que uma análise acerca da crise do direito possa ser devidamente encaminhada.

Não casualmente, portanto, certa vertente crítica do direito, com o uso de um leque de áreas do saber que extrapolam as paredes da dogmática jurídica, toma a dianteira explicativa quando o tema é a crise jurídica contemporânea. Sem este salto de muros nada poderia ser visto. Isto é, um Estado penal ou um Estado que investe em políticas públicas, para uma análise a partir da dogmática jurídica, seriam semelhantes do ponto de vista jurídico. Isto ocorre na medida em que o objeto de análise principal, para um estudo do direito como expressão da legalidade, é a validade dos sistemas jurídicos de cada um desses Estados, entre outros temas correlatos.

Um dos autores do que aqui chamo de vertente crítica do direito é José Eduardo Faria. Enveredando-se pela sociologia do direito preponderantemente, mas também com

[1] Tal conceito abrange as seguintes instâncias: *lei*, como vontade objetivada segundo um ritual previsto no próprio regramento legal; *doutrina*, como estudo dos especialistas acerca dos institutos e leis positivadas pelo Estado, *jurisprudência ou julgados*, como decisões tomadas a partir do direito posto para os casos concretos que chegam ao judiciário.

análises que fazem uso da economia e da filosofia, o autor desponta como um dos mais argutos analistas do direito contemporâneo dos últimos trinta anos.

Em 'As Novas Formas e Funções do Direito: Nove Tendências', capítulo que compõe um de seus livros[2], o autor trata da questão dos direitos humanos e do fortalecimento do Estado penal.

Sobre a situação dos direitos sociais e dos direitos humanos, o diagnóstico não é de avanço. Diz o autor:

> A **oitava tendência** é de aumento no ritmo de regressão tanto dos direitos sociais quanto dos direitos humanos [...] tutelados pelo direito positivo. [...] uma vez que o 'enxugamento' do Estado-nação e a retração da esfera pública reduzem sua cobertura legal e judicial, o alcance jurídico-positivo dos direitos humanos acaba sendo igualmente diminuído, o que implica [...] uma redução ou um rebaixamento qualitativo da própria cidadania. [...] O mesmo acontece com os direitos sociais, [...]. [...] Os princípios básicos [...] inerentes aos direitos humanos e aos direitos sociais [...] estão levando a pior na colisão frontal com os imperativos categóricos da economia globalizada [...] [3].

No que se refere à metamorfose do Estado – passando a um Estado penal –, o autor afirma, ao tratar da nona tendência:

> A **nona** [...] tendência é de prevalecimento do primado *Lei e Ordem* no âmbito do direito penal, seja por meio de uma crescente criminalização das condutas [...], seja por meio de uma pertinaz campanha de desqualificação de propostas alternativas. [...] Essa tendência tem sido alimentada,

[2] FARIA, José Eduardo. *Sociologia Jurídica:* Direito e Conjuntura. Série GVlaw. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

[3] Ibid., pp. 104-105.

> [...], pela deterioração difusa do tecido social, pela criminalidade de massa, pela violência urbana, pela multiplicação dos espaços onde a autoridade estatal enfrenta dificuldades para se impor de modo efetivo.[4]

Conclui o autor que a política de ênfase na eficiência punitivo-repressiva encerra o risco de "criminalizar sumariamente os marginalizados, do ponto de vista socioeconômico, sem qualquer objetivo mais consistente de disciplina, de recuperação e de ressocialização no âmbito especificamente penal"[5].

Pretendo a seguir somar a este diagnóstico algumas considerações espinosanas sobre a cidade, isto é, mostrar como as concepções espinosanas apontam para a deterioração da cidade no momento em que suas leis, por não extraírem da *multitudo* seu direito, passam a não possuir potência. Ou seja, as leis deixam de ser, em alguma medida, direito, pois *potentia sive jus* (TP, II, 4; G, III, 277)[6].

[4] Ibid., p. 107.

[5] Ibid., p. 110.

[6] As obras de Espinosa que serão mencionadas se encontram na edição crítica de Carl Gebhardt (ESPINOSA. *Spinoza Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 [1ª ed. 1925]). Quando citada a edição de Gebhardt, citar-se-á: G, seguido do tomo em romano e da página em arábico. As traduções consultadas são as seguintes: ESPINOSA. ***Ética.*** Tradução de Tomaz Tadeu. BH: Autêntica, 2008. ESPINOSA. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. SP: M. Fontes, 2009. Para a E e o TP, usar-se-á a seguinte abreviação: para a *Ética* E, seguido da parte em romano, D para definições, Def af para definição dos afetos, A para axiomas, Dem para demonstrações, P para proposições, Cor para corolários, Ap para apêndices, L para lemas, Esc para escólios, Post para postulados, Explic para explicações. Um numeral arábico indicará o número de cada um desses itens. Para o TP, numeral romano indica o capítulo e numeral arábico indica o parágrafo.

(2) O direito e a cidade: há coisas que a cidade deve temer

Na *Ética IV,* Espinosa afirma sobre a cidade, as leis e a justiça:

> Para que os homens [...] vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões *(cedant)* relativamente a seu direito natural e deem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. [...]. Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade [...]. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum (*communem vivendi rationem*) e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos [...], mas por ameaças. Uma tal sociedade [...] chama-se cidade (*civitas appellatur*) e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos (*cives*). [...] no estado natural (*statu naturali*), não há nada que se faça que se possa chamar justo ou injusto. Isso é possível, entretanto, no estado civil, no qual se decide, por consenso (*communi consensu decernitur*), o que é deste ou daquele (E, IV, P 37, Esc 2; G, II, 237-238).

É por meio da lei segundo a qual o útil é, entre dois bens, o maior, e entre dois males, o menor, que se funda a cidade. Não é pela razão, mas pelos afetos, que a socialidade da cidade se dá. Tudo se passa como em um campo físico de forças no qual o direito da cidade deve superar o direito dos cidadãos para que estes, paradoxalmente, tenham direito a algo. De fato, as potências dos homens – seu direito natural –, em estado de natureza, são opiniões (TP, II, 15; G, III, 281). É preciso que a cidade, por meio das leis que ela dá a si mesma, garanta

a potência ou direito natural de cada um de seus constituintes por meio, como diz o texto da *Ética*, de "ameaças".

Espinosa pode dizer então, como no excerto acima, que a cidade é esta tal sociedade "baseada nas leis e no poder de se conservar". E concluirá que o justo e o injusto, que não existem no estado de natureza, só são conceitos concebíveis na cidade e aferíveis por meio das leis que esta se dá "por consenso (*communi consensu decernitur*)" e que dizem "o que é deste ou daquele" (*quid huius quidve illius sit*) (E, IV, P 37, Esc 2; G, II, 237-238).

As expressões "poder de se conservar (*potestate sese conservandi*)", "leis (*legibus*)", "justo ou injusto (*iustum et iniustum*)" e "por consenso (*communi consensu*)" são fundamentais para entender que o critério do justo na cidade é a lei, mas não qualquer lei. Tais leis devem ser apenas aquelas definidas pela expressão *communi consensu*. Ou, realçando a redundância que a língua portuguesa traz: consenso comum.

O texto aponta para a importante constatação de que as leis que não venham do *communi consensu* não têm potência e podem impedir que a razão pela qual a cidade foi criada – a preservação do direito natural dos cidadãos – continue a existir. Em suma, leis sem potência podem levar a cidade à destruição. Tais leis, quando se afastam da potência da *multitudo*, passam a não ser direito por não possuírem potência.

Por isso Espinosa dirá, no TP, que:

> deve-se ter em conta que pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria. [...] E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem. Há certamente coisas de que a cidade deve ter medo (TP, III, 9; G, III, 288).

Espinosa define o afeto indignação como "o ódio por alguém que fez mal a um outro" (E, III, Def af 20; G, II, 195). Tal afeto interessa à política na medida em que pode apontar para a morte da cidade. Seu papel pode ser entendido como uma espécie de critério da qualidade da cidade em face dos seus cidadãos-súditos e, simultaneamente, como sendo o da causa da morte da cidade como corpo político. Analiso este ponto abaixo.

No TP, Espinosa pergunta se o poder soberano está adstrito às leis e, consequentemente, se pode pecar. A questão do pecado do poder soberano deve ser entendida à luz da *Ética* IV (E, IV, P 37, Esc 2; G, II, 238-239). Lá Espinosa laiciza totalmente este conceito. Diz que pecado e injustiça podem ser considerados sinônimos. Ambos devem ser entendidos como a violação, pelo súdito, das leis da cidade. A questão que abre esta passagem do TP, portanto, é relevante na medida em que mostra que a cidade que não se submete às leis da natureza poderia ser considerada não uma cidade, mas uma quimera (*chimaera* G, III, p. 293). Por consequência, a cidade está, diz Espinosa, submetida às leis, e não pode pecar. Há um elemento ontológico, de potência, na lei da cidade, que não pode ser violado.

As leis às quais a cidade está submetida têm relação com as leis da natureza como um todo, portanto. Fazer o que quiser com a mesa, ter direito sobre ela, não é o mesmo que poder fazer que ela "coma erva" (TP, IV, 4; G, III, 293). Nesse sentido, o direito da cidade tem sua feição ontológica e sua submissão às leis da substância única.

Ora, os homens, como partes da natureza, também não podem ser objeto da violação da cidade. Isto é, o poder soberano não pode violar a natureza – nem a natureza humana. Nesse sentido, afirma Espinosa:

> [...] embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade [*homines non sui*

> *sed civitatis juris esse* G, III, p. 293], não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea; [...] (TP, IV, 4; G, III, 293).

Logo a seguir Espinosa diz que a cidade, para estar *sui juris*, tem de preservar as causas do medo e da reverência, pois de outro modo deixa de ser cidade (TP, IV, 4; G. III, 293). O medo não poderá, entretanto, ser disseminado no corpo político de modo que anule as potências dos súditos.

No parágrafo 6, Espinosa diz, então – uma vez estabelecidas as balizas da questão de o poder soberano da cidade, por ser coisa natural, não poder violar a própria natureza – que as leis pelas quais a multidão (*multitudo*) "transfere seu direito para um só conselho ou para um só homem" (TP, IV, 6; G, III, 294) devem ser violadas quando à salvação comum interessa violá-las. Mas Espinosa acrescenta uma passagem a este raciocínio que deve ser analisada:

> Se, contudo, elas [as leis da cidade, o direito civil] são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é [hoc est], sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil [*jure civili*] mas pelo direito de guerra [*jure belli*] (TP, IV, 6; G, III, 294).

O que significa esta rica passagem? Primeiro, Espinosa afirma que as leis da cidade devem ser violadas no caso em que a salvação comum está em jogo. Isto é, quando a cidade não existe para possibilitar o exercício da potência de cada um, mas para levar o *conatus* dos homens ao entorno de um grau zero, é o caso de violá-las. Mas isso não implica que cada privado possa

exercer seu poder como lhe aprouver. Somente quem detém o *imperium* pode violar as leis (TP, IV, 6; G, III, 294). Logo depois desse raciocínio segundo o qual quem viola a lei é o soberano, há a passagem acima citada – como contraponto –, que não casualmente se inicia com "Se, contudo...". Ou seja, há uma exceção à regra do *imperium* como intérprete único da situação da violação do que é comum.

Este é o caso em que o direito civil é de tal natureza que sua violação gera, ao mesmo tempo, a debilidade da robustez da cidade [*civitas robur* G, III, 294]. Como isto ocorre? Ora, Espinosa utiliza a lógica dos afetos para explicar esta situação.

De fato, a robustez da cidade abalada é sinônimo, diz o texto pela expressão *isto é* [hoc est], da situação em que o medo comum da maioria se converte em indignação.O que mantém a cidade 'como que sob uma só mente' é um imaginário de medo civil à punição das leis. Medo civil, e não medo paralisador da potência. O que interessa aqui é a tese de que um regime afetivo de medo da lei [7] possa se transformar em regime afetivo da indignação.

A indignação, como visto, é um afeto de "ódio por alguém que fez mal a um outro" (E, III, Def af 20; G, II, 195). O medo, como afeto triste, é, paradoxalmente, apropriado pelas instituições da cidade para gerar a segurança como afeto derivado da esperança cuja dúvida cessou. Cria-se um imaginário comum de futuro seguro, em que leis, que por hábito são cumpridas, continuarão a ser cumpridas. Mas há um custo. O súdito-cidadão tem que temer a punição, sob pena de que a luta entre potências individuais anule as potências individuais elas mesmas e transforme o estado civil em lugar do direito natural como abstração (TP, II, 15; G, III, 281). É necessário certo grau difuso de medo da punição em

[7] Ver sobre este tema: CHAUI, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 173-191, especialmente p. 184.

caso de violação da lei, para que o súdito-cidadão possa ter o exercício de sua potência individual em um ambiente de relativa segurança, de equilíbrio do futuro-imaginado-como-presente garantido por instituições.

Mas por que o *medo comum* pode vir a ser *indignação comum*, afeto que rompe a lógica da comunidade ao mesmo tempo em que aponta para o fato de que havia apenas falsa comunidade?

Ora, a chave para se entender este tema espinosano está na passagem citada acima. De fato, o medo comum como medo civil da punição em caso de violação da lei propicia robustez afetiva à cidade. E a cidade é o conjunto de leis definidas pelo poder soberano, que faz as leis e as aplica. Mas como as leis fundam sua ontologia na potência da *multitudo*, o conjunto de súditos-cidadãos deve temer as leis civis desde que estas não violem a natureza humana e a natureza da cidade.

Quando o soberano viola a natureza, o direito comum que o sustenta por meio do medo às suas decisões se transforma em ódio a alguém que fez mal a outro, ou seja, indignação da maioria em face do poder soberano.

O poder soberano que edita leis que procuram controlar o que se pensa e o que se diz, cujos membros correm ébrios ou nus com rameiras pelas praças (TP, IV, 4; G, III, 293), desrespeitam as leis que eles mesmos ditaram (TP, IV, 4; G, III, 293), assassinam súditos, os espoliam, gera nos súditos um afeto que corrompe a cidade: a indignação.

A lógica da indignação está em se odiar quem fez um mal a alguém que se ama. No caso da cidade, o medo das leis por ela editadas é que a sustenta do ponto de vista ontológico. O medo civil, isto é, o medo da punição da lei em caso de violação [8],

[8] Ver sobre o tema do medo da lei como diferente do medo bruto do estado de natureza: CHAUI, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 173-191, especialmente p. 174.

é um dos afetos-base da sustentação da cidade como equilíbrio ontológico de forças entre o direito de cada súdito e o direito do soberano. Quando tal medo se transmuta em ódio ao soberano que viola as próprias leis que editou, entre outras violações da natureza da cidade, o que ocorre é que a potência de quem dá potência ao poder soberano se direciona no sentido de o dissolver. É isso o que Espinosa chama, na passagem citada, de defesa do contrato não pelo direito civil [*jure civili* G, III, 294], mas pelo direito de guerra [*jure belli* G, III, 294]. Ou seja, quando o poder soberano gera um imaginário afetivo de medo transmutado em indignação, a potência dos súditos não mais se canaliza para dar potência ao soberano e às suas leis, mas para destruí-lo. Quando o soberano deixa de defender o comum, simultaneamente abre a possibilidade do surgimento do afeto que, difuso, será a causa de sua dissolução. Com efeito, nesta ocasião, apenas o direito de guerra, isto é, a luta contra o poder soberano opressor, restará como ponto de defesa dos direitos naturais violados.

A indignação é, então, o afeto que, se sentido pela maioria, põe em xeque a potência do soberano e dissolve a cidade em nome dos direitos naturais de cada súdito-cidadão. Sua face, por conseguinte, é dupla. De um lado, é o afeto que a cidade deve temer (TP, III, 9; G, III, 288), pois é o afeto do suicídio da cidade. De outro, é sinal de que aquela configuração de poder já não mais atende à razão pela qual foi criada. Daí que o direito civil passe a ser o direito de guerra. Ou seja, o direito de defender o direito natural de cada um quando o poder soberano da cidade já não mais o faz.

(3) Aproximações

Se as análises acerca dos direitos sociais, dos direitos humanos e do direito penal, feitas por um dos autores do que aqui chamei de direito crítico[9], têm consistência, havendo,

[9] FARIA, José Eduardo. *Sociologia Jurídica:* Direito e Conjuntura. Série GVlaw. 2ª edição. São Paulo: Saraiva, 2010.

portanto, uma regressão quanto aos primeiros (direitos humanos e sociais) e um aumento do poder do segundo (direito penal), Espinosa pode ser uma chave interpretativa do direito contemporâneo a partir da qual algumas constatações podem ser apontadas.

Usando o arcabouço conceitual da filosofia espinosana, pode-se dizer que o Estado penal, ao tomar, cada vez mais, o lugar do Estado-de-bem-estar-social, apenas distancia as leis do direito. Leis que diminuem o direito natural dos cidadãos (sua potência), seja com a desregulamentação no âmbito do direito público, seja com o aumento das condutas criminalizadas pelo direito penal, apenas distanciam o Estado da *multitudo*. Sem a potência da *multitudo*, diria Espinosa, a cidade, forma do *imperium*, pode ser fraturada pela indignação das potências dos marginalizados de toda espécie. Os movimentos em escala mundial parecem ser a expressão do direito frente às leis sem potência dos diversos tipos de Estado. Há certamente coisas que a cidade deve temer, ou levar em conta, para se manter potente, isto é, detentora do direito. Contra o movimento *lei e ordem*, contra o Estado penal, contra as desregulamentações do arcabouço legal que dá garantias mínimas de dignidade, nada mais jurídico do que os movimentos dos marginalizados, expressão do direito natural como potência coletiva, fissura na cidade que deve ser ouvida.

A estrutura burocrática weberiana do Estado segundo a Teoria dos Afetos de Spinoza

Darlaine Pereira Bomfim das Mercês, Paulo Francisco de Souza (UEBA, Brasil)

O Estado moderno surgiu no século XV, a partir da desintegração do mundo feudal e das relações políticas que até então dominavam a Europa. Tal desintegração resultou em um processo de concentração das forças armadas, da estrutura jurídica, da cobrança de impostos, do surgimento das instituições públicas e da instituição de uma unidade nacional – através de um idioma comum e território definido e permanente.

Buscando compreender os desdobramentos de tais fenômenos, sociólogos clássicos como Karl Marx e Max Weber estudaram e teorizaram a cerca da formação desse novo Estado emergente. Entretanto, interessa-nos aqui, apenas, discutir a concepção de Estado de Weber, quando relacionada ao controle do poder estatal por uma burocracia militar e civil. Para Weber (2011) esse controle se manifesta de tal forma que a política passa a ser o campo onde são travadas as lutas para que se atinjam objetivos de forma legítima e investida pelo domínio do poder estatal.

Segundo Weber (2011, p.57)[1] o Estado é constituído por "uma relação de dominação do homem sobre o homem, fundada no instrumento da violência legítima". Ainda nessa ótica, essa dominação pode se apresentar de três formas: tradicional, carismática e legal. Temos também uma concepção de dominação no *Tratado Político* de Spinoza (2009, p. 08)[2], no qual o autor postula que: "os homens esforçam-se tanto quanto podem para oprimir uns aos outros no ensejo se serem igualmente os primeiros em suas contendas".

[1] Weber, Max. A Política como vocação. *In Ciência e política duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

[2] Spinoza Baruch. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Todavia é basilar destacar que o aspecto de dominação sustentado por Spinoza (2009) advém de um direito natural e, consequentemente de um estado de natureza por ele entendido, como o estado primeiro do ser humano no qual o indivíduo, apesar de exercer sua total liberdade, vive, também, numa prisão de medo, tendo em vista que pode ser subjugado por alguém mais forte a qualquer momento. Diferentemente, o Estado moderno weberiano caracteriza-se, sobretudo, pelo uso da dominação legal, apresentada através de normas racionalmente definidas.

Tal racionalização tem o objetivo de, teoricamente, agregar legitimidade ao poder; além disso, através da administração legal e burocrática, o Estado alcançaria eficientemente seus objetivos, gerando desenvolvimento econômico, social e cultural nas sociedades modernas.

Contudo, devido às pressões e aos impulsos há uma gradativa tendência dos subordinados a desobedecerem às regras. Esses impulsos podem ser entendidos a partir da teoria spinozista como afetos na qual o autor entendeu tais afetos como inclinações intrínsecas à natureza humana necessárias para entendê-la; assim os indivíduos estão sujeitos a afetos como ira, ódio, tristeza, amor e etc.

Para Spinoza (2009) cada indivíduo, no sentido mais amplo do pensamento, é incapaz de amar o próximo como a si mesmo, na medida em que temos amor ao próximo, como capacidade de defender o direito do próximo como defenderia o seu próprio. Uma vez que cada indivíduo esforça-se primeiramente em perseverar na existência, além é claro de estar à mercê dos próprios afetos.

Nesse sentido, nos deparamos com duas questões. Os afetos tornam a estrutura burocrática, no aspecto da impessoalidade, invariavelmente fadada ao fracasso? Tais afetos fazem com que a característica impessoal da estrutura burocrática do Estado moderno, torne-se inviável já no

momento da sua concepção? Entendemos que a impessoalidade, no sentido axiológico da palavra, apenas pode ser alcançada a partir de um processo associativo dos indivíduos, que seja tão profundo que fira o direito natural de todos os indivíduos.

Segundo Weber (2011), as vantagens do Estado Moderno burocrático são: a racionalidade para alcance dos objetivos; a precisão dos atos devido ao conhecimento dos deveres, consequentemente rapidez nas decisões; a padronização dos procedimentos, coibindo o retrabalho e os gastos com erros; capacidade de substituição sem que haja perda no trabalho, pois a seleção é por competência; redução das divergências pessoais; constância, pois as atividades não mudam; confiabilidade, já que, as decisões são previsíveis e não carregam discriminação pessoal. Assim no VI capítulo de *O que é burocracia*[3] Weber explica que "a superioridade puramente técnica da organização burocrática foi sempre a razão decisiva do seu progresso com relação a toda outra forma de organização." Ainda neste capítulo o autor nos diz que

> Somente a burocracia colocou o fundamento para a administração de uma lei racional, conceptualmente sistematizada, com base em estatutos, tais como os que foram sancionados por primeira vez, com um alto grau de perfeição técnica. (idem, p. 40).

Logo, a burocracia consolida-se como um aparato administrativo da dominação legal, mantendo a coerência com os objetivos do Estado sendo, portanto, uma estrutura social racionalmente organizada. Assim, podemos observar que as normas dentro dessa estrutura social funcionam de maneiras coercitivas, agindo como mecanismos capazes de disciplinar as relações entre subordinados e as pessoas investidas de autoridade.

---

[3] Weber, Max. *O que é burocracia*. Disponível em: <http://www.cfa.org.br/servicos/publicacoes/o-que-e-a-burocracia/livro_burocracia_diagramacao_final.pdf>.

A escrita dessas normas sistematiza e padroniza a interpretação dentro do Estado, por isso todos os procedimentos devem ser comprovados e documentados, à vista disso, a utilização de formulários facilitam a comunicação e formalizam os procedimentos estatais.

A distribuição de atividades é feita por cargos e funções e não pelas pessoas envolvidas, pois dentro do Estado as relações são impessoais, portanto o poder emana do cargo ocupado, não da pessoa em si e cada cargo é supervisionado, pois nenhum cargo deve ficar sem controle; por isso todos os cargos estão dispostos em graduações hierárquicas definidas por regras limitadas e especificas.

Para que a estrutura racional/burocrática funcione de maneira plena e satisfatória, duas características são fundamentais: a legalidade e a impessoalidade. Além disso, é necessária, também, a disciplina; Haja vista que, para aceitar ordens que vão contra os desejos pessoais é necessário um grau de renúncia muito alto e difícil de manter, por isso precisa ser resguardada das pressões que almejam evidenciar desejos pessoais.

Entretanto essa estrutura racional/burocrática é vulnerável, pois segundo o próprio Weber (ano) existe uma gradativa tendência dos subordinados a desobedecerem às regras, influenciados muitas vezes por pressões externas, mas em sua maioria, justamente por impulsos internos. Além disso, cabe-nos ressaltar que a burocracia em Weber funciona dentro do tipo ideal de administração; sendo a burocratização das atividades um mecanismo de padronização do comportamento humano evitando que os impulsos internos e externos interfiram no indivíduo e prejudiquem a máxima eficiência da organização. Esses impulsos, Spinoza entendeu como afetos, ou melhor, como propriedades intrínsecas à natureza humana. Para ele, ira, ódio, tristeza, amor, inveja etc. são todos necessários para o entendimento da natureza humana.

Percurso V

Spinoza (2009, p. 12) argumenta que, os indivíduos são movidos muito mais pelo desejo cego, pelo ímpeto dos afetos e pelas paixões que pela razão.

> Se, portanto, a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão [..], seria determinado só pela potência da razão. Porém, os homens são conduzidos mais pelo desejo cego, do que pela razão...

Cria-se então uma celeuma entre a administração pública racional/legal - burocrática - e os afetos humanos. Se os homens são tanto mais conduzidos pelo desejo que pela razão, como podem conduzir uma estrutura burocrática que busca deixar de lado os desejos e vícios do homem? A esta possibilidade Weber cogita que com o tempo as regras tornam-se intrínsecas aos homens, funcionando para estes como freios; todavia ele admite a possibilidade das disfunções, das anomalias estruturais. Nesse sentido, Spinoza (idem p.09) propõe que "as coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou agir desonestamente."

Partindo desse pressuposto, podemos entender que há, de maneira geral, duas formas de persuadir os indivíduos para que eles administrem as coisas publicas de maneira impessoal. A primeira esta relacionada à razão, no sentido de que o individuo possa exercer tanto mais sua potência e seu direito natural na medida em que o corpo coletivo está mais bem estruturado, pois, um corpo coletivo forte gera corpos individuais livres. Assim Spinoza chama essa potência coletiva de potência da multidão, e explica ainda que: "Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado.".

Portanto a razão descrita por Spinoza destoa da razão postulada por Weber nesse aspecto fundamental, pois para

Spinoza quanto mais conduzido pela razão, mais livre será o indivíduo. Enquanto que Weber visualiza a razão a partir da perspectiva da racionalidade e afastamento dos afetos, assumindo assim uma visão com base em normas e regras pré-estabelecidas.

Cabe ressaltar que Spinoza (2009) não entende como possível, que os indivíduos sejam guiados unicamente pela razão. E apesar de concebê-la como o caminho para reprimir e moderar os afetos entende também que o caminho para alcança-la é extremamente árduo. Assim para Spinoza (idem, p. 09):

> [...] a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos; mas vimos que o caminho [...] é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir [...] a viver unicamente segunda o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fabula.

A segunda forma de persuasão está ligada ao medo e ao benefício. Ao medo no sentido de que passa a utilizar a hierarquia burocrática para impor/incutir nos indivíduos subordinados um temor, tanto de uma punição vinda de um superior, quanto de uma punição vinda do próprio corpo estatal. E ao benefício no sentido de que determinado indivíduo cumpra as regras estabelecidas em troca de algum favorecimento ou em troca de um favor

Em ambas formas os indivíduos estão, por assim dizer, sobre a jurisdição de outrem, não exercendo assim sua potência e seu direito de liberdade. Como visto *no Tratado Político* (SPINOZA, 2009, p. 17):

> [...] tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um beneficio, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere faze-lhe a vontade a fazer a sua...

Contudo, deixando de existir uma ou outra forma (medo ou benefício) tem-se então o indivíduo em um estado maior de liberdade, pois este volta a estar sob jurisdição de si próprio, mas tem-se também o individuo a mercê dos afetos e desejos, gerando novamente a pré-disposição à desobediência burocrática, uma vez que os homens não podem estar sempre sob o domínio da razão.

Temos, então, a questão central da análise da teoria burocrática weberiana sob a ótica da teoria dos afetos de Spinoza; os indivíduos estão à mercê dos afetos, não podendo assim usar sempre o domínio da razão; em contrapartida o Estado moderno requer indivíduos afastados dos afetos e da pessoalidade, itens fundamentais para a estrutura do Estado moderno. Então, como gerir um estado racional burocrático, que atenda as contendas de cada um, gerando indivíduos livres a partir de um corpo coletivo forte, e ao mesmo tempo conciliar essa administração com as características que são intrínsecas a natureza humana? Bom talvez o exercício da racionalização spinozista através da educação seja um bom começo – eis uma proposta para continuidade dessa discussão.

PERCURSO VI

As metamorfoses da alegria

Maria Luisa Ribeiro Ferreira (Univ. de Lisboa, Portugal)

"Es en la tierra de la alegria donde crece la razón"
Francisco Javier Espinosa Antón[1]

1. Ensinar a viver em alegria

Todos sabemos que Espinosa não quis ser professor e declarou-o explicitamente na Carta XLVIII a Fabritius. Contudo essa recusa não o impediu de ensinar e de reservar parte da sua vida a fazê-lo, expondo as suas teses e argumentando-as *more geometrico* na *Ética*, onde nos mostra como se pensa e como se vive em harmonia com o Todo. A *fruitio essendi* é uma constante em todas as obras, imiscuindo-se no sistema imbricado que elas progressivamente vão construindo[2] e culminando na beatitude esplendorosa com que a *Ética* termina. A alegria diz respeito à potência de agir (*potentia agendi*) do corpo quando esta é aumentada, mas diz também respeito à potência de agir da mente pela ideia que acompanha tal modificação. Assim, um afecto de alegria consiste na simultaneidade da afecção do corpo e da mente, uma característica comum a todos os afectos: "Entendo por afectos as afecções do corpo pelas quais a potência de agir

[1] Francisco Javier Espinosa Antón, "La Razón afectiva en Spinoza" in E. Fernandez e Maria Luisa de la Cámara, *El Gobierno de los afectos*, pp. 67-80 (p. 74).

[2] O que faz Misrahi escrever: "la remarquable et très rare synthèse du Systhème et de la Joie" in *Giorn. Crit. Fil. Ital*. (1977), pp. 458-77. A mesma ideia será desenvolvida posteriormente na sua obra *L'être et la joie. Perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Paris, encre marine, 1997.

desse corpo é aumentada ou diminuída, secundada ou reduzida e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções."[3]

Em todas as coisas há uma oscilação de perfeição que decorre entre um mínimo que é o limite para a manutenção da sua existência e um máximo que corresponde à realização plena. No universo dinâmico que é o de Espinosa, as variações inerentes às coisas são constitutivas da essência das mesmas pois são a concretização da *potentia agendi* de Deus/Natureza. Mas só aos homens (e mesmo a estes só a alguns deles) é dado participar da Glória, o amor com que Deus se ama a si mesmo.[4] É esse convite que o filósofo dirige a todos, sabendo de antemão que é difícil responder-lhe e que só os sábios terão ânimo suficiente para trilhar tal caminho.

2. ENSINAR A VIVER COM AS PAIXÕES

As paixões são afectos e Espinosa dedica a estes os livros III, IV e V da *Ética*. Retomando a já citada definição III do livro III da *Ética* reiteramos serem os afectos (*affectus*) modificações ou afecções (*affectiones*) do nosso *conatus*. Espinosa refere-os quer ao corpo quer à mente pois de tudo o que ocorre no corpo temos uma ideia. Por isso é legítimo considerar os afectos como ideias dado que acompanham necessariamente tudo o que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo próprio. Na sequência desta passagem o filósofo remete para o conceito de acção e de paixão identificando estes estados em função de sermos ou não causa adequada dos mesmos. É um texto que se esclarece com a primeira proposição do livro III, onde a acção se liga às ideias adequadas (claras e distintas) e a paixão às inadequadas

[3] "Per Affectus intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionem ideas." *Et.* III, def. III, in *Spinoza Opera*, Karl Gebhardt, Heidelberg, 1972, 5 vols (doravante G), G II, p. 139.

[4] *Et* V, p. XXXVI, sch.

(fragmentadas e confusas), uma tese que será depois sintetizada no tópico designado como *Definição Geral dos Afectos*, no final do livro III.

O facto de o filósofo colocar o conhecimento como critério de classificação dos afectos em activos e passivos não legitima que dele se faça uma interpretação exclusivamente racionalista. Na verdade, os afectos são indicadores do modo como a potência da Natureza se reflecte na essência de cada homem, ou seja no desejo que o impele a viver e no processo dinâmico de aumento e diminuição do *conatus* próprio em que as paixões têm um papel determinante. O *conatus* é um campo de forças onde ocorrem alterações, positivas e negativas. Espinosa demarca-se da tradição platónica e aristotélica pelo carácter pernicioso que esta atribui às paixões. O seu intuito é compreender os afectos para conseguir manuseá-los de modo a alcançar o maior contentamento possível. Por isso acarinha as paixões de alegria que contribuem para a nossa felicidade e afasta as de tristeza por implicarem uma diminuição do poder próprio. Com três paixões fundamentais – o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*) – constrói uma antropologia e uma ética realistas, que encaram as possibilidades e limitações dos homens sem deixar de explorar as virtualidades abertas pela constituição passional dos mesmos. Os homens estão sujeitos às paixões mas têm que aprender a viver com elas e a conhecer o carácter libertador da alegria e dos seus derivados, conducentes a uma maior potência de agir.

A contemplação da nossa potência de agir traz-nos alegria. Enquanto partes da Natureza os homens estão submetidos às paixões. Mas não são joguetes das mesmas. As paixões de alegria são mais fortes e têm mais poder do que as demais. O governo das paixões prende-se com o conhecimento das causas que as provocaram. São causas externas, que nos obrigam a agir de uma certa maneira e cujo desconhecimento nos faz sofrer. O sofrimento pode ser minorado quando

compreendemos as leis em que as causas externas se inserem, quando ficamos cientes da ligação destas com o Todo. Tais causas podem ser fonte de dor e de tristeza quando as consideramos isoladamente, como se fossem autónomas. Mas quando descobrimos a sua inevitável pertença ao Todo deixam de provocar dor. Espinosa não se fica pelo conhecimento teórico das paixões pois só com ele não nos conseguimos libertar. Uma paixão não se combate pela razão mas por outra paixão mais forte que lhe deverá ser contraposta de modo a atenuar o seu efeito.[5]

Ao sintetizar os afectos no final do livro III o autor da *Ética* sublinha a centralidade do desejo em todo o processo passional. O desejo é o conjunto dos esforços, impulsos, apetites e volições dos homens, é o dinamismo intrínseco que os habita e que urge saber gerir. A terapia das paixões que nos propõe assenta simultaneamente no conhecimento das mesmas, no trabalho a realizar sobre o desejo e na análise do papel da imaginação em todo este processo. O recurso à imaginação é indispensável para que passemos a um grau maior de ser, ou seja, para que substituamos uma paixão negativa (triste) por outra positiva (alegre). Por isso a imaginação em Espinosa não pode conceber-se apenas como um conhecimento inadequado. Aliada à alegria ela transforma-se "numa grande força expansiva da natureza humana." [6]

O livro III da *Ética* dá-nos uma visão positiva da faculdade imaginativa evidenciando o seu contributo no que concerne à realização humana. O crescimento da potência de agir do nosso corpo é desencadeado pela imaginação pois é por ela que imaginamos os corpos que favorecem o nosso

[5] "Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo." (*Et* IV, p.VII, G II, p. 214).

[6] "l' imagginazione (…) si muta in una grande forza espansiva della natura humana." Paolo Cristofolini, "Spinoza e la Gioia" in Emilia Giancotti, *Spinoza nel 350º Anniversario della Nascita*, Bibliopolis, Napoli, 1982, pp. 197-204 (p. 201).

crescimento: "A mente, enquanto pode, esforça-se por imaginar aquilo que aumenta ou estimula a potência de agir do corpo." [7]

Nas proposições que se seguem o filósofo analisa exaustivamente o modo como a imaginação trabalha os afectos mediante associações que tanto reduzem os nossos poderes como permitem alargar as nossas possibilidades de pensar e de agir. É pelo recurso a processos imaginativos que as situações se desbloqueiam e que os dilemas se resolvem pois a imaginação permite-nos sair de um estado confuso que nos faz sofrer e que dificulta opções. Antecipando aquilo que mais tarde Freud designará por ambivalência, Espinosa chama a este indecisão *fluctuatio animi*.[8]

A dialéctica imaginação/paixões é retomada no livro IV onde Espinosa começa por abordar as associações que conduzem à impotência, identificando-as com as paixões tristes. Mas a partir da proposição XVIII começa a falar da força dos desejos que nascem da alegria e que derivam da nossa dimensão racional. Interessa cultivá-los pois eles são mais fortes dos que os provenientes da tristeza: "Um desejo que nasce da alegria é mais forte, em igualdade de circunstâncias, do que um desejo que nasce da tristeza." [9]

Há que seleccionar os bons encontros e cultivar uma arte de bem viver pois é apanágio do sábio saber apreciar os prazeres do quotidiano e deles fruir.[10]

---

[7] "Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae corporis agendi, potentiam augent vel juvant." (*Et* II, p.XII, G II, p. 150).

[8] Haec mentis constitutio, quae scilicet ex duobus contrariis afectibus oritur, animi vocatur fluctuatio … (*Et* III, p. XVII, schl., G II, p. 153).

[9] "Cupiditas, que ex laetitia oritur, caeteris paribus, fortior est cupiditate, que ex tristitia oritur" (*Et* IV, p. XVIII, G II, p. 221).

[10] "Viri, inquam, sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus plantarum virentium amoenitatae, ornatu, musica, ludis exercitatoris, theatris et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ull alterius damon uti potest." *Et* IV, p. XLV, schl, G II, p. 244.

Tudo o que pertence à natureza humana deve ser trabalhado de modo a dar fruto pois "Na medida em que alguma coisa está de acordo com a nossa natureza, é necessariamente boa."[11] O sinal de que estamos no caminho recto é a alegria decorrente das nossas acções. De onde a necessidade de considerarmos a dimensão social dessa alegria pois a felicidade exige o bom entendimento em comunidade (*Et* IV, pp. 71,72, 73). Só o homem livre é feliz e para tal precisa dos outros. A aliança com os nossos semelhantes aumenta a nossa potência de agir. A optimização da política exige a criação de um Estado que nos assegure o exercício da liberdade pois só nele poderemos ser felizes. Quer a ética quer a política exigem a liberdade. E esta alcança-se num trabalho sobre as paixões.

3. As virtualidades políticas das paixões alegres

Em Espinosa a política deduz-se da natureza humana. Logo nas primeiras obras o filósofo dá prioridade à descoberta dessa verdadeira natureza, uma tarefa na qual desejaria incluir os seus semelhantes (*TIE*, § 149. Há que partir da condição comum dos homens (*TP*, 1, §§ 4 a 6) e esta rege-se por interesses, desejos e paixões (*TP* 1,§ 7). O objectivo do filósofo é construir uma sociedade onde a razão se possa expandir livremente pois é uma situação que a todos favorece. O Estado é um indivíduo composto que procura assegurar a sua permanência. Ele representa a potência da multidão e importa canalizar as suas virtualidades para o que favoreça o desabrochar dos indivíduos, permitindo-lhes ser felizes. O fim último do Estado é libertar os homens das paixões perniciosas que diminuem a capacidade de agir de cada qual. O filósofo atribui-lhe como função primeira transformar os homens em seres livres, combatendo superstições, medos e tudo o que possa impedir uma vida conseguida. O Estado mais poderoso é o que se fundamenta na razão mas os afectos têm uma

[11] "Quatenus res aliqua cum nostra natura convenit, eatenus necessario bona est." (Et IV, prop. XXXI).

importância determinante na dinâmica política. Os homens encontram-se submetidos a paixões que os dividem. É função do Estado minorar os conflitos, zelando pelos interesses dos indivíduos e procurando conciliá-los com o seu próprio interesse de manutenção e conservação. Importa pois construir um imaginário colectivo que favoreça a potência do Estado. Por isso as paixões alegres deverão ser canalizadas para a governação do Estado, que delas tirará dividendos, orientando-as para preceitos racionais. À autonomia do indivíduo construída sobre a razão corresponde uma autonomia (domínio) do Estado que é "*sui iuris*" quando segue os preceitos da razão. Não se trata de um racionalismo abstracto pois Espinosa é realista quanto ao comportamento humano e sabe que a razão não consegue aplicar-se com êxito às paixões combatendo-as directamente. Importa saber geri-las da melhor forma. Há que optimizar a potência dos indivíduos e não contrariá-la, escarnecê-la ou censurá-la. Há que criar leis que estabeleçam um clima de entendimento. Os homens constituem uns para os outros a maior fonte de alegria. Certas paixões como a esperança, o medo e o desejo de vingança são paixões tristes (*TP*, 6, §1; *Et* III, p. XVIII, 18, escol.). As sociedades que se estruturam a partir delas não asseguram estabilidade. No entanto há que reconhecer que tais paixões são muito comuns na conduta dos homens. Daí a sua utilização usando-as de um modo racional.

Reconhecendo a utilidade das paixões alegres pelos benefícios que proporcionam aos homens, é função do Estado caminhar nessa linha, facilitando-a com a criação de leis favoráveis. Como o *TTP* refere, o fim último do Estado não é submeter os homens pelo medo mas levá-los a viver com segurança (*TTP*, cap. XXII). A política propõe-nos um tipo de vida que nos faz felizes mas não nos conduz à suprema alegria, a meta última pretendida por Espinosa. Tal como o conhecimento, ela coloca-se como condição mas não representa em si mesma um fim. Como diz Mignini "a experiência política, mesmo quando conduzida sob o domínio

prevalente da razão, é apenas um instrumento directo e subsidiário do governo das paixões."[12] Será na *Ética* que poderemos encontrar uma resposta cabal quanto ao papel das paixões no caminho para a beatitude.

4. UMA CARTOGRAFIA DAS PAIXÕES

Todos os modos (humanos e não humanos) são sujeitos a variações, todos eles crescem ou diminuem a sua potência de agir consoante o modo como são afectados pelo que lhe é exterior. Todos desejam manter-se e realizar-se, e o esforço que despendem para tal fim depende dos bons ou maus encontros que lhes são proporcionados.

De entre as paixões fundadoras que agitam os homens, o desejo (*cupiditas*) tem primazia pois é a força que os mantém no ser. Há um desejo primordial que a todos constitui. Sem ele não ocorreriam paixões pois é ele que origina os afectos de alegria e de tristeza. Mas para além deste desejo essencial o filósofo também refere outros desejos particulares que se vão formando à medida que vivemos e nos relacionamos com os outros modos.[13]

O livro III da *Ética* faz uma análise fenomenológica das paixões, aproximando-as quer da tristeza, quer da alegria, quer do desejo. Por ele tanto como pelo livro IV ficamos cientes da importância das paixões de alegria pois "o desejo que nasce da alegria é mais forte (…) do que o desejo que nasce da tristeza."[14] O filósofo critica a mentalidade austera e sacrificial muito presente em certas correntes éticas do seu tempo. A ela contrapõe a fruição moderada dos prazeres, um preceito que

[12] "(…) la experiencia política, aun cuando seja conduzida bajo el preevalente dominio de la razón, es solamente un instrumento indirecto y subsidiario del gobierno de las passiones Filippo Mignini, " Afectos de la Potentia" in Eugenio Fernandez et altera (eds.), *El Gobierno de los Affectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 207, pp. 173-186 (p. 185).

[13] *Et* III, p. LVI, dem.

[14] *Et* IV, p. XVIII.

todos deveriam seguir e que ele coloca entre as regras práticas a que uma boa vida deve obedecer : "Gozar dos prazeres apenas tanto enquanto baste ao comum das pessoas."[15]

Este conselho diz respeito ao nosso agir quotidiano mas tal vivência não nos basta. Há que conhecer as virtualidades da paixão da alegria sobre o nosso *conatus* pois a alegria é fonte de virtude, ocupa um lugar central na nossa realização e desempenha um papel terapêutico determinante na ordenação dos nossos afectos. O filósofo foi sensível às capacidades de acção e de interacção criativa presentes na paixão da alegria, reconhecendo que esta nunca pode ser directamente má, enquanto a tristeza o é sempre.[16] Mas a alegria não deixa de ser uma paixão, o que manifesta sempre alguma impotência. Importa pois analisar os seus estádios pois eles correspondem a níveis de realização culminando na maior felicidade a que os humanos podem aspirar.

5. AS METAMORFOSES DA ALEGRIA

A apresentação das diferentes paixões alegres caminha a par de uma classificação das mesmas. Nela detectamos dois pólos: um deles acentua o papel do corpo enquanto o outro a mente. No primeiro destacam-se as paixões de excitação (*titillatio*) e de contentamento (*hilaritas*).[17] A *titillatio* diz respeito a um número restrito de partes do corpo. Como tal é sujeita a excessos e dificilmente se mantém estável. A *hilaritas* congrega tudo o que implica serenidade pois inclui diferentes partes do nosso corpo.

Paralelamente às metamorfoses que vão ocorrendo nas paixões alegres dá-se um incremento do conhecimento, do

[15] "Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit."
TIE, § 17, G II, p. 9.

[16] "Laetitia directe mala non est, sed bona; tristitia autem contra directe est mala." (*Et* IV, prop. XLI, GII, p. 241).

[17] *Et* III, p. XI, schl.

amor e da virtude. No plano das alegrias/ paixões o filósofo menciona a *laetitia* que, como vimos, nunca pode ser directamente má pois corresponde a um aumento da nossa potência de agir (Et III, p. XI; Et IV p. XLI); a *felicitas* (Et. II, p. XLII, esc.); o *amor*, com o qual nos regozijamos quando não é excessivo (Et. III, DA, def. VI; Et. IV, p. XLIV) a auto-estima ou reconhecimento do poder próprio (*acquiescentia in se ipso*, Et. III, DA, def. XXV; Et. IV, p. LII) que implica um acordo do homem consigo mesmo, com os outros homens e com o mundo em geral. Esta última paixão exige já um grau de auto-integração e de maturidade que a coloca na fronteira entre paixão e acção – há alegrias parciais que advêm da nossa ligação com objectos concretos e outras totais que dizem respeito a toda a Natureza. Ora a aproximação com a totalidade é um indicador do grau de excelência da alegria.

Para além da *acquiescentia* temos o amor a Deus e o amor intelectual a Deus (*Et*. V, pp. XVI-XX; p. XXVII segs.). Neste último já abandonámos o plano passional, colocando-nos no domínio da acção pois participamos em Deus, ascendemos ao plano da eternidade e somos felizes.[18]

Ao mencionar a participação na natureza divina Espinosa refere-se à beatitude (*beatitudo*) um estado de suprema alegria em que conhecemos as coisas em Deus, a partir dos seus atributos, uma situação em que nos deleitamos,[19] somos virtuosos e acedemos à liberdade. A beatitude é a vivência, embora esporádica, da própria perfeição (Et. V, p. XXXIII). Ao fazê-lo deixamos de ser passivos e somos como que inundados por um enorme contentamento. Para o designar Espinosa vai buscar aos livros sagrados o termo Glória, a suprema alegria que nos salva.[20]

[18] Esta eternidade não é *post mortem* pois é um estado de beatitude que se alcança em videa.

[19] Et V, p. XXXII.

[20] "Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito." (*Et* V, p. XXXVI, schl., G II, p. 303).

Nela o entendimento une-se aos afectos e à virtude. A perfeição consiste nesta identificação do ser, do conhecer, do amar e do agir. A beatitude surge com o conhecimento do terceiro género, pelo qual ultrapassamos o nível da razão. O conhecimento racional coloca-nos de certo modo no plano da eternidade (*sub quadam specie aeternitatis*) pois quando nos situamos a este nível as coisas deixam de ser contingentes e aparecem sujeitas a leis. A razão permite-nos compreender um cosmo ordenado cientificamente, de um modo necessário, e isso é gratificante. As explicações científicas constituem a meta final, elas colocam-se como condição necessária para subirmos ao nível mais alto de conhecimento: "O esforço ou desejo de conhecer as coisas pelo terceiro género de conhecimento não pode nascer do conhecimento de primeiro género mas do segundo." [21]

Nesta última etapa que Spinoza designa por ciência intuitiva abdicamos do tempo e situamo-nos na eternidade, acedemos ao amor intelectual a Deus (Et. V, XXXII, corol.; p. XXXIII) e conhecermos o lugar que os modo existentes ocupam no Todo porque olhamos para as coisas concretas e para nós próprios como afecções da Natureza, na singularidade única que lhes (nos) é própria: "Quanto mais conhecemos as coisas singulares mais conhecemos Deus." [22] Desse terceiro género de conhecimento que se desenrola da proposição XXIV ao fim da quinta parte da *Ética* nasce um imenso júbilo. Agora que a alegria deixa de ser encarada como paixão é como se nascêssemos de novo (*Et* V, p. XXXI). Fica assim percorrido o ciclo da alegria, num conjunto de metamorfoses em que progressivamente a paixão se transforma em pura actividade. É este processo que levará à

[21] "Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidaem ex secundo cognitionis genere." *(Et* V, p. XXVIII, G II, p. 297).

[22] "Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligi mus." (*Et* V, p. XXIV, G II, p. 296).

salvação, um convite feito a todos mas que só alguns aceitam. Porque, como diz o filósofo ao terminar a *Ética*: "Tudo o que é excelente é tão difícil como raro." [23]

[23] "Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt." (*Et* V, prop. XLII, schl., G II, p. 308).

Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza

Luis César Oliva (USP, Brasil)

A contrariedade é introduzida na *Ética* em sua parte III e surge simultaneamente com a doutrina do *conatus*. Por isso tomaremos as proposições que trazem à cena este último conceito, vendo suas relações com a contrariedade, antes de ver uma importante consequência afetiva na parte IV, o problema do suicídio.

A proposição 4 da parte III diz: *"Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa"* [1]. Com ela, Espinosa afirma a impossibilidade de negação interna, entendida como autodestruição. O autor vê esta proposição como autoevidente, tanto que a demonstração que se segue não precisa invocar nenhuma proposição anterior. O que está pressuposto, por outro lado, é a teoria espinosana da definição, exposta no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Resumidamente, o tratado nos mostra que a verdadeira definição não opera por negação; ao contrário, por meio da causa eficiente da coisa, ela põe e afirma a essência da coisa. Logo, em si mesma, a coisa não pode ter nada que lhe tire a existência, e só causas externas podem fazê-lo.

A contrariedade chega explicitamente na proposição 5 ("*Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra*"). Em uma primeira leitura, a proposição poderia ser considerada apenas uma retomada do clássico princípio de contradição: "algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e na mesma relação". Assim, tudo que se autocontradiz é nada, diz a tradição. Espinosa até concordaria com isso, mas está dizendo algo mais: o enunciado afirma que o que se deve entender

[1] As citações da *Ética* seguirão a tradução coletiva do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, no prelo pela EDUSP.

por contrariedade é a relação entre coisas que podem destruir umas às outras. É neste nível causal, ainda que como causa de destruição ou de exclusão da existência de algo, que Espinosa entende a contrariedade. Temos, portanto, mais do que a impossibilidade lógica da existência de contraditórios, mas sim um combate efetivo de contrários que, em um mesmo sujeito, levarão à destruição. A convivência entre coisas contrárias significaria a possibilidade de elas coexistirem no mesmo sujeito, o que traria para o interior do sujeito, entendido aqui apenas como suporte de predicados, o princípio mesmo de sua destruição. Ora, como a proposição anterior atribuíra a destruição sempre a causas externas, a convivência interna de contrários é um absurdo. Portanto, coisas que podem destruir-se são contrárias e não podem estar no mesmo sujeito.

Mas então uma objeção viria de imediato: e quanto aos afetos contrários que movem o homem em sentidos diversos? Eles convivem no mesmo sujeito? Sim, mas tenderão a combater-se mortalmente até que um só sobreviva. Daí que a proposição 5 não esteja afirmando propriamente a impossibilidade de contrários no homem, mas a impossibilidade de sua convivência sem a tentativa recíproca de destruição. O sujeito da prop. 5, que na demonstração é dito poder ser destruído se houver contrariedade interna, não é o cenário neutro de um combate, senão não estaria em risco de destruição. Ele é uma das coisas contrárias, daí que ele não corresponda diretamente ao exemplo de um homem tomado de afetos contrários, mas a um destes dois afetos no referido homem. Em suma, é contrário ao sujeito, não pode estar no sujeito, algo que possa destruir o próprio sujeito. Isto não significa que não haja contrários, e sim que eles são exteriores uns aos outros (sendo esta exterioridade, no caso dos afetos contrários, a exterioridade da força externa que os produz); e não significa que um contrário, como uma doença mortal, não possa estar no homem, mas que estará presente como em uma batalha que necessariamente terminará com a destruição de um dos

oponentes. Em suma, contrariedade implica exterioridade e destruição total ou parcial.

E assim estão dados os elementos para a introdução do *conatus* na proposição 6 ("*Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser*"). A demonstração parte do corolário de EI P25, ou seja, da afirmação de que as coisas singulares são as modificações dos atributos de Deus, nas quais eles se exprimem de maneira determinada. Portanto, as coisas são modos da essência divina. Ora, como sabemos (por EI P34) que a essência de Deus é igual à sua potência, então as coisas singulares são modificações da potência divina, ou seja, são graus ou partes da potência divina. Por outro lado, nenhuma coisa tem em si algo que possa destruí-la (EIII P4), e sim (por EIII P5) opõe-se a tudo que possa destruí-la. Donde Espinosa conclui que toda coisa se esforça para perseverar em seu ser. A dificuldade da demonstração é entender como se dá a passagem entre a impossibilidade de coexistência de coisas contrárias e a oposição ativa de uma coisa àquilo que a ameaça. Isto se explica pela passagem por EI P34. Sendo um modo da potência divina, a coisa é também potência e isso faz da contrariedade lógica de essências uma luta ontológica de potências. Do ponto de vista afirmativo, esta potência cresce livremente, visto que na coisa não há nada que possa destruí-la internamente. Do ponto de vista negativo, esta potência individual enfrenta as ameaças contrárias que venham de fora. Ambos os aspectos, afirmativo e negativo, constituem o esforço de perseverar no ser, que vai muito além da mera inércia, ou manutenção das coisas no mesmo estado até que nova causa intervenha. Ao contrário, tanto do ponto de vista afirmativo quanto negativo, o que está presente é uma força, seja de afirmação ou de negação, e não apenas a conservação de um estado. É no nível dinâmico que se dá este esforço, que a proposição 7 mostrará ser a própria essência atual da coisa.

A teoria geral do *conatus* se conclui na proposição 8 ("*O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em*

seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido"). A demonstração, por absurdo, baseia-se na prop. 4 ("*Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa"*). Se a morte só vem de fora, é absurdo que haja uma prévia limitação na duração da coisa. Não que ela vá durar para sempre: a parte IV nos garantirá que sempre haverá forças externas suficientes para destruí-la. Mas o próprio esforço, a própria essência da coisa, não pode incluir essa limitação. Do contrário, para além desta limitação, a proposição 4 perderia a validade, o que é absurdo.

E o que nos diz a proposição 10 da parte III? "*Uma ideia que exclui a existência de nosso Corpo não pode dar-se em nossa Mente, mas é contrária a ela"*. Ora, se uma coisa pode destruir nosso Corpo, não pode dar-se no Corpo, e muito menos ser causada pelo Corpo, logo Deus não pode ter ideia dela enquanto tem a ideia de nosso Corpo. Mas a mente é ideia do Corpo, portanto Deus não pode ter a ideia da coisa que destrói o corpo enquanto tem a ideia do nosso corpo, ou seja, enquanto constitui nossa mente. Em outras palavras, a nossa mente não pode ter tal ideia. Isto, porém, apenas prova que a ideia daquilo que é contrário, destrutivo, ao corpo não pode estar na nossa mente. Não prova ainda que tal ideia é contrária a nossa mente, tanto quanto a coisa é contrária ao corpo. Porém, sabendo que a essência da mente é a ideia do corpo, e que toda essência é *conatus* (EIII P7), podemos qualificar o esforço da mente como o esforço de afirmar a existência de nosso corpo. Sendo assim, a ideia que nega a existência do corpo não apenas não está na mente, mas contraria diretamente a essência da Mente enquanto esta é afirmação da existência do corpo. Em outras palavras, tal ideia é contrária à nossa Mente. E ao negar a existência de nosso corpo, tal ideia afirma nossa morte. Mas o que é a morte? Isto nos remete para a parte IV.

Em EIV P39, Espinosa diz que são más (o que significa, por EIV P30, que são contrárias ao Corpo) as coisas que fazem que as partes do Corpo tenham entre si outra proporção de

movimento e repouso. Isto significa que o corpo se revestiu de outra forma, isto é, foi destruído. Morrer é ser outra coisa, cuja ideia também será outra. Diz o escólio da mesma proposição:

> Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mutações, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula.

Se lembrarmos de EV P21 (“*A Mente nada pode imaginar ou recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o Corpo*”), veremos que a aparente amnésia do poeta decorre de que seu corpo antigo não mais dura, e que um novo corpo, diverso do primeiro, está durando. Sua mente tornou-se ideia de outro corpo, isto é, tornou-se outra mente, cuja essência implica a existência de outro corpo.

Vejamos o caso privilegiado para entender isso: o suicídio. Vamos ao famoso escólio da proposição 20 da parte IV:

> Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores.

Como sabemos, nossa essência é o *conatus*, ou esforço de perseverar no ser. Deixar de buscar o que nos é útil, ou seja, deixar de buscar conservar nosso ser, é o mesmo que negar nossa própria essência. Por isso, ninguém o faz senão vencido por causas externas e contrárias à sua natureza. Essas causas, como se vê na proposição E IV P15, podem fazê-lo alimentando os afetos que determinam o desejo humano em sentido diverso daquele apontado pelo afeto racional. Isto se dá porque a força

que alimenta os desejos passivos pode superar largamente a nossa potência individual, que define a força dos desejos oriundos dos afetos racionais. Mas mesmo esse desejo puramente passivo, por mais nocivos que sejam seus efeitos, é ainda uma manifestação do *conatus*, ou seja, de um esforço de autopreservação, que se traduz normalmente em desejo de conservação. O que está em jogo no caso do suicida, porém, é a possibilidade de este esforço de perseverar não mais traduzir-se em esforço de conservação, de modo que não só o aspecto racional da potência humana é vencido, mas toda ela. Mesmo os afetos passivos pelos quais nosso *conatus* busca perseverar seriam vencidos, de tal maneira que não só uma parte da potência humana, mas toda ela, se veria contrariada por si mesma. Subitamente, destruir-se torna-se, para o desejo humano, um meio de perseverar, o que é um evidente absurdo. Daí que a contrariedade aqui tenha um alcance inédito, implicando a inexistência de si mesmo.

E como as causas externas podem nos vencer tão radicalmente? Segue o escólio:

> [...] alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor.

Os dois casos são facilmente explicáveis: o primeiro não se matou de fato, seu esforço sendo de conservação, embora a força do corpo externo tenha feito seu braço voltar-se contra si mesmo. O segundo tampouco, visto que a ameaça do tirano faz Sêneca ver em sua morte uma alternativa mais branda do que um violento suplício para si e para os seus. Evitando um mal maior, o suicídio do filósofo foi ainda uma manifestação do desejo de conservação. Mais polêmico é o terceiro caso:

> Ou enfim porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se

> reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente (pela prop. 10. da parte III). Ora, que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir ou para mudar de forma, é tão impossível quanto que do nada se faça algo, como cada um pode ver com um pouco de meditação.

Sem o constrangimento físico ou a ameaça do tirano, como pode ocorrer que o homem se mate?

Isto pode ocorrer porque o corpo mudou a ponto de se poder dizer que ele já morreu, como vimos no caso do poeta espanhol:

> Ademais, as coisas que fazem com que as partes do corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem (pela mesma def. da parte II) com que o corpo se revista de outra forma, isto é (como é conhecido por si e como advertimos no fim do prefácio desta parte), que o Corpo humano seja destruído (...)[2].

Esta mesma expressão ("reveste-se de outra forma") aparece quase literalmente no escólio da prop. 20 como "revestir-se de outra natureza contrária à anterior". O novo corpo é afirmação de si e negação da proporção de movimento e repouso que constituía o corpo anterior, pois, como dizia o prefácio desta parte: *"um cavalo é destruído tanto ao se transformar em Homem como em inseto"*.

Este exemplo do prefácio, invocado pela demonstração de EIV P39, nos remete naturalmente para outro trecho em que os mesmos animais (homem, cavalo e inseto) estão em cena (EIII P57, esc.):

> [...] daí segue que os afetos dos animais que são ditos irracionais (...) diferem dos afetos dos homens tanto

[2] Demonstração de EIV P39. O exemplo do poeta surge no escólio desta proposição.

> quanto sua natureza difere da natureza humana. Certamente o cavalo e o homem são arrastados pela Lascívia de procriar, mas aquele o é pela lascívia equina, este pela humana. Assim também as lascívias e apetites dos insetos, peixes e aves devem ser diferentes uns dos outros.

Os desejos diferentes, como vimos, combatem-se. Se um homem é destruído ao tornar-se cavalo, também seu desejo seria destruído pelo desejo equino, e também, no caso da proposição 39, o desejo do poeta espanhol antes e depois da doença. Portanto, as causas externas que mudam a natureza do corpo fazem-no na mente por meio de desejos crescentes que matam o desejo do homem, transformando-o em outro desejo, que é ainda um esforço de preservação, mas da preservação de outra coisa. A mudança do corpo é simultânea à batalha dos desejos contrários, cuja vitória não aniquila o desejo, mas faz dele um outro.

O resultado desta batalha, no escólio de EIV P20, é "uma ideia que não pode dar-se na mente", e neste ponto invoca-se EIII P10 ("*Uma ideia que exclui a natureza do nosso corpo não pode dar-se na mente, mas é contrária a ela")*. O que surpreende é que a ideia imaginativa do corpo possa compor a ideia da inexistência do próprio corpo, fundando a contrariedade de algo consigo mesmo. No entanto, se os desejos de origem externa prevalecem, por que não constituem uma nova mente, eliminando o conflito por meio da total mudança de natureza? É que causas externas podem afetar o corpo de tal maneira que este mude de forma, de maneira similar ao caso do poeta espanhol, e ainda assim os resquícios da forma antiga podem manter-se como imagens, de modo que uma ideia imaginativa de seu corpo antigo enfrente a ideia de seu corpo atual. Inversamente, também influências externas, preconceitos e superstições podem construir uma nova ideia (também imaginativa) do Corpo, incompatível com a ideia do corpo atual. Em ambos os casos, as ideias conflitantes

podem levar à destruição do Corpo, mas também em ambos não há uma contrariedade interna, e sim a contrariedade de uma causa externa internalizada (que se introduziu imaginativamente ou permaneceu imaginativamente), pois a força que a alimenta é sempre externa. Para a imaginação, mata-se sempre ao outro.

O caso do suicida mostra, de maneira privilegiada, que a composição de ideias que leva a mente a querer a morte não é uma ficção arbitrária. Ela é o resultado de um dilacerante embate de desejos, cujo desenlace, ainda que equivocado para ambas as partes, comprova que os contrários não podem conviver. Neste sentido, poderíamos perguntar se o verdadeiro enigma seria não o suicídio, tal como descrito no escólio da proposição 20, e sim o fato de que o poeta espanhol (do escólio da prop. 39) não se suicida. O novo poeta não se reconhece nos seus efeitos mais íntimos (e, em certo sentido, adequados), suas obras literárias, e é descrito como um bebê adulto. É verdade que, neste caso, Espinosa fala de uma natureza diversa, e não explicitamente contrária, mas ao mencionar que isto é um tipo de morte e, no corpo da proposição, dizer que ao revestir-se de outra forma o corpo é destruído, o autor põe em cena a contrariedade. Resta saber por que as causas externas latentes não produziram uma imagem de seu corpo a tal ponto contrária à anterior que levasse o poeta ao suicídio.

A diferença dos dois casos não reside na nova imagem do corpo do poeta, tão radicalmente diversa quanto possível, mas nos resquícios da forma antiga, que não são percebidos como contrários à forma atual, mas simplesmente como diversos dela, ou melhor, sequer são reconhecidos. Nisto está a força da nova configuração afetiva de sua mente, que se afirma na existência por meio do esquecimento. A amnésia não é a doença do poeta, até porque é dito que ele se curou da doença. A amnésia é o esforço de sua mente determinado pelos novos afetos a ser desejo de esquecer. O que ele veria se lembrasse? Veria que este medíocre homem-bebê, simplório

e limitado, foi um grande poeta. Para usar uma expressão pascaliana, ele se veria como rei destronado. Se não, vejamos: como a imagem do bebê reaparece na *Ética*? É no escólio da proposição 6 da parte V:

> Assim também vemos que ninguém se comisera do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos outros casos assim.

Se o poeta, que não é um sábio, visse o que era e o que é, sem o conhecimento adequado das causas necessárias que o levaram de uma situação a outra, veria sua natureza atual como carente e defeituosa, e o imaginário da privação (tão combatido por Espinosa) se abateria sobre ele de maneira insuportável. Porém a natureza do poeta, mesmo sem chegar à sabedoria, encontrou um caminho para manter-se na existência: esquecer.

Amor dei, o corpo

Francesco Toto (Univ. degli studi Roma Tre/ENS-Lyon, Itália/França)
(Tradução do italiano por *Homero Santiago*)

Qualquer leitor da *Ética* bem sabe que a mente constitui o protagonista indiscutível da seção textual dedicada ao conceito de *amor Dei intellectualis*, e o corpo atualmente existente parece comparecer ali só na forma da exclusão, aquilo com que a mente deve tecer os pontos para poder reencontrar a si mesma ao longo da *via perardua* que conduz além do reino da imaginação[1], da paixão[2], da duração e da morte[3]. Por outro lado, não faltam os passos em que a corporeidade ressurge, quer diretamente, na figura da essência do corpo, quer indiretamente, como acontece por exemplo através da referência a um "nós" que inclui os "homens" enquanto unidade de mente e de corpo. Aqui, na sequência, buscarei antes de tudo reconstruir o plano em que a construção espinosana do amor intelectual deixa-se efetivamente ler como a narrativa de uma aventura da mente considerada "em si só"[4], separadamente daquele corpo que, ao menos no plano da duração, representa-lhe o inseparável companheiro. Desse modo me será mais simples, num segundo momento, pôr em evidência o que essa solidão da mente deixa de lado.

A indeterminação gramatical da expressão "amor intelectual de Deus", com a sua capacidade de referir-se a Deus indiferentemente como objeto amado ou como sujeito amante, reflete a estrutura profunda desse conceito. Introduzido primeiramente como amor da mente para com Deus,[5] retomado depois como amor de Deus para consigo

[1] E5p21.
[2] E5p34
[3] E5p23 e sch, E5p38sch.
[4] E5p20sch e E5p39sch.
[5] E5p32.

mesmo[6], o *amor Dei intellectualis* mostra enfim desativar a oposição entre os seus diversos significados em favor de uma articulação mais complexa entre eles. Em E5p36 o amor intelectual do homem para com Deus é identificado com o amor intelectual de Deus para consigo mesmo, ou ao menos a uma parte finita desse amor infinito. Em E3p36cor tal amor do homem para com Deus, que é ao mesmo tempo amor de Deus para consigo mesmo, coincide com o amor de Deus para com a mente. Em E5p36sch é enfim sobreposto à felicidade e à liberdade da mente e assinalado como indiferente não só pela satisfação de si, ou seja, pela alegria de que se é tomado na contemplação de si e da própria potência de agir, mas também com respeito à glória, aquela forma específica de satisfação de si nascida do louvor que um sujeito recebe de outro. Essa complexa unificação do amor da mente e de Deus por si mesmos com o amor de um para com o outro funda-se num duplo deslocamento. De um lado o olhar do Si sobre o Outro (da mente sobre Deus ou de Deus sobre a mente) revela-se olhar do Outro sobre Si (de Deus e da mente sobre si mesmos); por outro lado, e por isso mesmo, o olhar do Si para si mesmo manifesta-se como olhar do Outro para ele e como seu próprio olhar para o Outro. O homem que chega a apreender-se como é em si mesmo e na própria verdade eterna, como acontece a partir do ponto de vista intelectual característico do *amor Dei*, compreende que essa sua compreensão de si é sempre também a compreensão de um outro, o compreender um outro e o ser compreendido.

O pressuposto fundamental desse amor é representado pela tese segundo a qual o conhecimento de Deus constitui o sumo bem, o sumo desejo, a suma potência ou virtude da mente humana: o homem pode racionalmente considerar bom só o que é útil ao desenvolvimento do próprio conhecimento, mas não há conhecimento que não derive do de Deus[7]. A unidade do amor de si e do amor de Deus apoia-se de fato

[6] E5p35.

[7] E4praef, E4def1, E4p28.

sobre a conexão entre o conhecimento de Deus e o conhecimento intelectual que a mente tem de si e de sua própria potência. Por via da identidade entre a ideia e a ideia da ideia, a mente não pode formar um conhecimento adequado de Deus sem formar ao mesmo tempo um conhecimento adequado desse conhecimento que nela está [8] como pertencente a sua essência[9], e portanto de sua própria essência ou potência: sem ser consciente de si como causa adequada do seu próprio conhecimento de Deus e do próprio conhecimento de si[10]. Gozar do conhecimento de Deus e de seu próprio sumo bem significa então, para a mente, viver a própria felicidade como algo que depende só de sua natureza e está em seu poder[11]; encontrar em sua consciência de si e de sua própria potência uma razão suficiente para ficar satisfeita de si e amar a si mesma. Conhecendo-se e sabendo "estar em Deus e conceber por meio de Deus"[12], por outro lado, a mente não se limita a reconhecer que todos os seus conhecimentos derivam da ideia de Deus nela presente como a partir do "princípio e fundamento" deles[13], e por isso a partir de si mesma enquanto "tem um conhecimento adequado [...] de Deus"[14], mas reconhece a um só tempo ser ela mesma, paradoxalmente, uma parte da ideia através da qual Deus concebe a si mesmo e às infinitas coisas que seguem da necessidade de sua natureza[15], uma parte do seu intelecto infinito[16]. Compreendendo sua própria potência de pensar como uma expressão[17] ou uma parte[18] da potência de pensar de Deus,

[8] E2p43.
[9] E3p23sch
[10] E5p31.
[11] E4p36sch.
[12] E5p30.
[13] E5p36sch.
[14] E2p47.
[15] E2p3
[16] E2p11cor, E5p40sch.
[17] E1p36.
[18] E4p4dem.

e a atividade com a qual concebe a si mesma e às coisas "por meio de Deus" como um momento daquela com a qual Deus concebe a si mesmo e às coisas através dela, a mente não pode ser satisfeita por seu próprio conhecimento sem amar Deus como causa imanente desses mesmos pensamentos que são seus. O intelecto infinito com o qual Deus conhece a si mesmo faz somente um com o amor igualmente infinito com o qual Deus ama a si mesmo[19], e o amor da mente para consigo não pode coincidir com o seu amor para com Deus sem coincidir com um aspecto do amor que Deus nutre por si mesmo e pelo homem como expressão ou parte de si.

Intui-se, assim, a concepção do Si e da relação com o Outro subentendida na construção do *amor Dei intellectualis*. Qual sujeito e objeto da *acquiescentia in se ipso*, do gozo que acompanha a contemplação de si e da própria potência, o Si comparece antes de tudo como uma relação reflexiva consigo mesmo: como consciência de si, pensamento que pensa a si mesmo, atividade de pensamento que goza de si e da própria autonomia. Essa relação, em realidade, não é de maneira alguma imediata. Como testemunhado pelo fato de que a *Parte quinta* introduz "a suma satisfação" da mente com referência à *acquiescentia in se ipso* apresentada na *Parte terceira*, fazendo porém economia do "*se ipsum*" e deixando aberta a possibilidade de interpretá-la unitariamente como gozo de si e como gozo de Deus, o Si espinosano se constitui como pensamento e gozo de si apenas enquanto pensamento e gozo de um Outro. À diferença do amor ordinariamente concebido como "alegria acompanhada da ideia de uma causa *externa*"[20], incompatível com a autonomia e irredutível à satisfação de si, esse gozo representa uma forma de amor que é acompanhado da ideia de Deus como sua "causa *eterna*"[21]. Aquilo que à primeira vista pareceria um

[19] E5p35dem, onde é claro que Deus é causa de si, e gozando da própria infinita perfeição com o acompanhamento da ideia de si mesmo como causa desse gozo.

[20] Aff.def6.

[21] E5p33sch.

simples calembur está na realidade ligado à estrutura profunda do raciocínio espinosano. Afirmar que Deus representa a "causa eterna" da satisfação de si, do gozo intrinsecamente conexo à consciência de si [22], equivale a recordar que, se Deus é causa do seu ser e o conhecimento do efeito depende do da causa, então o Si pode ser consciente de si apenas em razão do próprio conhecimento de Deus, e compreender-se na própria unidade consigo mesmo justamente na medida em que se apreende em sua relação com um Outro, ou seja, Deus, que não pode ser dito "externo" exatamente porque é constitutivo da sua identidade mesma.

Um outro deslizamento semântico recorda-nos porém a irredutibilidade dessa relação com o Outro à figura da relação com um objeto. Introduzida como diferente da satisfação de si no contexto de uma reconstrução das relações entre o homem e os seus semelhantes baseadas na "imitação dos afetos", a glória, em troca, reaparece em E5p36sch como idêntica àquela satisfação e num contexto em que vem à baila a relação do homem com um Deus que não apresenta nenhuma semelhança com ele e não pode de modo algum ser objeto de imitação. O significado dessa reviravolta no uso das expressões "satisfação de si" e "glória" surge bem claramente. A glória nasce num sujeito a partir do louvor que lhe é dirigido por outro. Enquanto alegria experimentada em face da ação de um outro ou de uma manifestação de sua virtude [23], o louvor pode ser pensado como uma forma de amor. A satisfação de Deus consigo mesmo, o amor que Deus experimenta por si mesmo gozando de si como causa de si e de sua própria infinita perfeição [24], pode ser considerada idêntica à glória na medida em que ela não se distingue do amor que lhe é dirigido pela totalidade das coisas finitas, pelo louvor que os *naturalia* dedicam a sua causa imanente. A satisfação do Si para consigo mesmo, inversamente,

[22] E3p57sch.
[23] E3p29sch, TP2, 24.
[24] E1p33dem, E1p33sch2.

pode ser idêntica à glória na medida em que, não se distinguindo de seu amor por Deus, identifica-se com um momento do amor que Deus dirige a si mesmo e ao Si enquanto expressão de sua própria natureza ou potência, com o louvor que Deus endereça ao Si enquanto participa de sua própria perfeição, potência ou virtude. O amor do homem por si mesmo é, portanto, amor de Deus não só no sentido em que Deus é seu objeto, mas também enquanto Deus é seu sujeito. O Si é si mesmo, realmente consciente de si e autônomo, só na medida em que reconhece ser em Deus como "em outro", e mais precisamente como num Outro que está à sua volta, presente nele e operando através dele; e compreende portanto o próprio ser determinado "por outro" não mais como coincidindo com a coação e incompatível com a autodeterminação, mas como sinônimo de uma necessidade que faz um com a liberdade [25].

Essa reconstrução do *amor Dei intellectualis* como um diálogo entre Deus e uma mente "considerada em si sem relação com o objeto" [26] apreende a estrutura básica do conceito espinosano, mas descuida dos elementos que, na concretude do texto, estão de um modo ou de outro ligados à intervenção da corporeidade. O aspecto mais importante e menos controverso da presença do corpo é representado sem dúvida pela relação entre a mente e a essência do corpo. Considerar a mente "como um modo de pensar sem relação com o objeto" significa considerá-la não só em sua só forma e prescindindo daquela conveniência com o objeto que chamamos "verdade" [27], mas também, e por isso mesmo, como um conhecimento que tem em si mesmo a "norma" de sua própria verdade, a certeza de sua conveniência necessária com o próprio ideado [28]: como um conhecimento adequado do corpo, uma

[25] E1def7.
[26] E2def4.
[27] E2def4, E2p21sch.
[28] E2p43sch.

ideia que exprime a essência e as propriedades do corpo sob a espécie da eternidade. "Não podemos ter da duração do nosso corpo senão um conhecimento assaz inadequado" [29], e por essa razão o amor intelectual de Deus deve, ao menos num certo nível, referir-se à mente "sem relação *com a existência* [presente] do corpo". Dá-se, porém, uma ideia através da qual Deus conhece a essência do corpo, ideia que constitui "a essência da mente humana" como "parte do intelecto infinito de Deus" [30], e que parece portanto representar, se não o "sujeito", muito menos a premissa do amor intelectual de Deus. Aquela mente "sem relação [com a existência] do corpo" é, em suma, exatamente a mesma mente que conhece o corpo na própria essência a partir da ideia da essência de Deus como sua causa [31]; ela sabe que o corpo e a sua atividade são expressão da essência e da potência de Deus enquanto substância mesma, e pode conhecer a si mesma em sua própria essência como expressão ou efeito da natureza de Deus enquanto substância pensante, reconhecer-se a *potentia intelligendi* que deriva dessa essência e é um aspecto da *potentia cogitandi* divina [32], gozar de uma satisfação de si que faz um com o amor intelectual de Deus. É, de resto, somente tendo em conta a sua "relação com o objeto", quer dizer, com o corpo ou com a sua essência, que a mente empenhada no *amor Dei* pode ser considerada como uma "verdade eterna" [33].

A constatação do papel desempenhado pela essência do corpo no discurso sobre o *amor Dei intellectualis* manifesta assim uma primeira complicação da relação entre o Si e o Outro. De um lado, Deus é o Outro que surge a partir da ausência de toda distância ou alteridade, aquele cujo amor por si mesmo e pela mente não se distingue do amor da mente para consigo mesma e para com ele, e o corpo parece

[29] E2p30.
[30] E2p11cor.
[31] E5p22dem.
[32] E5p29sch, E5p31.
[33] E5p37dem.

representar exato o contrário, para a mente, um Outro inadmissível, o Outro pelo qual ela é dividida por um insuperável abismo, o Outro situado além de qualquer reciprocidade possível: com o qual ela não tem nada em comum, que não pode amar, que não pode amá-la. Por outro lado, o elo entre a mente e o corpo revela ser tudo menos privado de relações com o elo entre a mente e Deus. O amor intelectual de Deus é introduzido pela primeira vez mediante uma paradoxal referência ao corpo. Nós nos deleitamos com tudo o que conhecemos intelectualmente e sob o aspecto da eternidade; essa alegria "é acompanhada da ideia de Deus como causa" e determina portanto um amor para com Deus "não enquanto o imaginamos como presente (*por E5p29*), mas enquanto compreendemos que Deus é eterno, e isso é o que chamamos amor intelectual de Deus"[34]. E5p29, porém, não falava de afeto relativamente à presença ou à eternidade de Deus, mas às do corpo e de sua essência. O reenvio a esse enunciado indica portanto que a relação da mente consigo mesma e com Deus, como se exprime unitariamente na suma satisfação de si e no *amor Dei*, é em simultâneo uma relação da mente com a essência do corpo e com Deus enquanto exprime a sua própria essência e potência através dessa essência. A mente compreende a si mesma como pensamento do corpo, e o corpo não mais como um Outro inassimilável, mas – à semelhança de Deus – como um Outro interno. O diálogo que se desenrola entre a mente e Deus, é verdade, não tem lugar entre a mente e o corpo: o corpo por si mesmo não tem voz. A peculiaridade que assinala o jogo de olhares entre a mente e Deus, é igualmente verdadeiro, não se dá entre a mente e o corpo, porque o olhar da mente para consigo mesma e o corpo não coincide com o olhar do corpo sobre si mesmo e sobre a mente: o corpo, por si mesmo, é cego. Todavia, como o saber faz um com o saber de saber, a compreensão do Outro ainda uma vez faz um com a

[34] E5p32cor.

compreensão de Si: a mente só "exprime adequadamente" a sua própria natureza exprimindo também "adequadamente" a natureza do Outro, do corpo[35]. Também a alteridade do corpo, como a de Deus, resulta irredutível à do objeto, porque a relação com a essência do corpo é, não menos que aquela com Deus, constitutiva da subjetividade da mente. A mente pode escutar a si mesma e à voz de Deus que fala nela só enquanto assume ativamente o papel de porta-voz do corpo que de alguma maneira é o seu, e compreende que a voz do corpo que nela fala não é a voz inquietante de um Outro inassimilável, estranho, reticente ao comando, mas a voz de um Outro interno, a mesma voz, a voz pela qual Deus mesmo fala nela. A mente, em suma, não pode ficar satisfeita consigo amando intelectualmente o Deus que constitui a sua essência, ou seja, o Deus que pensa a si mesmo através dela e através do qual ela pensa a si mesma, sem amar pelo mesmo amor também Deus enquanto constitui a essência do corpo.

Essa reintegração do papel da essência do corpo e do corpo mesmo enquanto corpo pensado permite apreender aspectos do discurso espinosano sobre o amor intelectual de Deus que são necessariamente descuidados por uma consideração da mente "em si só"; porém, ainda restam diversos aspectos. O passo que introduz aquele amor como privado "de relação com o corpo" o refere paradoxalmente não à mente, mas àquela "duração da mente" que pouco depois mostrará ter sentido só com relação à duração do corpo[36]. A oscilação do texto entre duas posições manifestamente contrastantes não se deixa compreender mediante um princípio de coerência simples, que lhe aplaque ou remova as tensões, mas só mediante um princípio de coerência complexa, capaz de dar conta da diversidade de exigências às quais o texto é simultaneamente chamado a responder. A argumentação espinosana deve poder ser lida do ponto de

[35] E2p29dem.

[36] E5p21.

vista da eternidade, do qual não existe nem antes nem depois, mas ao mesmo tempo também do ponto de vista da duração próprio do homem imerso no mundo temporal da imaginação: a eternidade está já desde sempre ali, é já desde sempre gozada, mas a necessidade de "*conduzir* [...] ao conhecimento da mente e da sua suma beatitude" leva Espinosa a adotar uma estratégia ficcional em que ela comparece como um objeto de descoberta e de conquista[37]. É só dessa perspectiva narrativa que se torna apreciável uma série de detalhes que de outra forma restariam inobservados ou incompreendidos. Do ponto de vista da eternidade não tem sentido falar de uma "transição" para uma potência ou para uma perfeição maior, nem portanto de alegria ou de amor, de esforço ou desejo: conceitos que, por outro lado, desempenham um papel fundamental na construção do *amor Dei*. A eternidade da mente é diretamente proporcional à atitude a ser modificada em muitos modos e a modificar o mundo em muitos modos realizada pelo corpo na própria existência atual[38]. A *ordo ad intellectum* que ressurge ao fim da *Parte quinta* como a ordem cognitiva que está na base do *amor Deus intellectualis*[39] é a mesma que já aparecera ao início da mesma *Parte quinta* como capaz de subordinar a si as conexões entre as imagens do corpo[40]. A potência em que consiste aquela "vida da mente" que não pode ser sufocada pela morte[41] consiste na *potestas* pela qual a mente que conhece intelectualmente é capaz de pôr freio aos afetos passivos[42]; *potestas* que permite explicar por que a influência dos afetos ruins em geral e do medo da morte em particular sobre a vida do homem tende a regredir com o progresso do conhecimento intelectual[43]. Abre-se então a possibilidade de

[37] Cf. E5p31sch e E5p33sch.
[38] E5p39.
[39] E5p39dem.
[40] E5p10.
[41] E4cap4.
[42] E5p42dem.
[43] E5p38.

ler de maneira antifrástica os passos que parecem operar uma radical exclusão do corpo atualmente existente e da mente como ideia desse corpo da esfera do *amor Dei intellectualis*; se é verdade que "não atribuímos à mente nenhuma duração [...] senão enquanto ela exprime a existência atual do corpo, a qual se explica mediante a duração" [44], então o discurso sobre o *amor Dei* ou sobre o devir eterna da mente não pode concernir à "duração da mente" sem incluir em seu próprio interior o corpo atualmente existente ao qual a mente está unida em sua própria duração. Essa identificação do sujeito do percurso que desemboca no *amor Dei intellectualis* tendo a mente como ideia do corpo atualmente existente dá a razão dos lugares do discurso espinosano sobre o amor intelectual que se referem à "nossa mente", à "mente humana", e trazem à baila um "nós" que inclui igualmente o autor e o leitor, nós "homens" enquanto indivíduos que constam de uma mente e de um corpo atualmente existentes. E é naturalmente só porque a mente que ama intelectualmente Deus é a mente do homem que habita o mundo da duração que o *amor Dei intellectualis* pode ser explicitamente indicado como a expressão mental daquele *amor erga Deum* [45] que concerne ao homem nessa sua "vida presente" [46] em que é inseparável do corpo.

Tal reabilitação da mente como ideia do corpo atualmente existente permite discernir o aspecto processual do discurso espinosano. Conhecer Deus significa sempre, para esse sujeito, conhecer intelectualmente as coisas singulares conforme aquilo que Espinosa chama o terceiro gênero de conhecimento [47], ou seja, conhecê-las como estão em Deus[48], e portanto não só como compreendidas em seus atributos[49] e

[44] E5p23dem.
[45] E5p20sch.
[46] E5p20sch.
[47] E5p25 e 26.
[48] E1p15.
[49] E2p8.

derivando da só necessidade da sua natureza[50], mas também, parece-me, como incluídas em seus modos infinitos na qualidade de partes suas e determinadas a existir e operar de modo certo e determinado justamente em virtude dessa inclusão e da consequente relação delas com outras coisas singulares[51]. O conhecimento de Deus é, nesse sentido, não só o pressuposto intemporal da derivação do conhecimento das coisas singulares a partir do conhecimento dos atributos divinos, o que deve ser já desde sempre noto a fim de que o processo cognoscitivo não só se inicie como esteja desde sempre completo no intelecto divino; mas ao mesmo tempo o resultado do processo cognitivo, o que resta sempre ainda a conquistar através da expansão da inteligência das coisas mediante uma reorganização da experiência segundo a ordem do intelecto. Assim como o de Deus, todavia, também o conhecimento que o Si tem de si mesmo não representa o simples pressuposto do conhecimento intelectual das coisas singulares, mas sempre também o que está em jogo. A mente atualmente existente implica ou exprime a existência atual do corpo[52] percebendo-lhe todas as modificações[53], e a extensão do conhecimento claro e distinto que ela tem de si e de sua próprio potência, com a reconfiguração da vida afetiva que daí deriva, não pode nascer do abandono do âmbito imaginário das paixões, mas só na progressiva penetração intelectual desse imaginário, na apreensão dos afetos a partir de suas causas, e portanto também das coisas singulares com que eles se relacionam. O Si progride na compreensão e na realização de sua própria singularidade ou verdade passando de uma concepção extrínseca de si, na qual se encontra prisioneiro de uma substancialidade imaginária e abstraída do tecido relacional de que necessariamente participa ou dos

[50] E1p16.
[51] E1p28.
[52] E2p13.
[53] E2p12, E2p17.

afetos que daí derivam, a uma concepção mais intrínseca, que se ergue a partir da consciência de ser "em outro" e de poder conhecer-se enquanto modificação da substância divina e parte da natureza só a partir de outro, ou seja, avançando no próprio conhecimento de Deus, do modo em que ele opera através das coisas externas e através dos afetos conectados a elas.

Apreende-se assim a nova modalidade de relação com as coisas externas e com a própria vida afetiva desvelada pelo *amor Dei intellectualis* ao homem que se compreende como sujeito encarnado, e as suas repercussões sobre a complexidade da relação entre o Si e o Outro. O amor intelectual de Deus, com efeito, não emancipa o homem da relação com o próprio mundo externo e interno, mas consiste num amor para com Deus enquanto constitui este não só o corpo e a mente, mas também os outros corpos, as outras mentes, e aquela afetividade que representa em cada um o limiar em que o Si e o Outro encontram-se e revelam-se em sua inseparabilidade. O homem que amando Deus descobre que sua própria satisfação está em seu poder não é um homem que vive o próprio corpo, as relações de que ele participa e os afetos de que essas relações são a origem como algo de estranho e indiferente. É um homem que, reconhecendo a necessidade e a eternidade da ordem da natureza e do "infinito nexo de causas" em que se exprime a necessidade ou a eternidade da natureza divina[54] e a própria interioridade relativamente a essa ordem e a essa conexão, encontra a força de comandar a fortuna adaptando o mundo às próprias necessidades ou de conservar, de alguma maneira, a sua própria serenidade perante tanto a boa como a má sorte[55], chegando a viver até mesmo os sofrimentos e os reveses a que inevitavelmente está submetido como ocasião de aumento de potência e aprofundamento ao invés de remorso e arrependimento[56];

[54] Cf. E5p6dem, E5p29sch e E5p30dem.
[55] E2p49sch, E4cap32.
[56] Cf. E4p53dem.

torna-se capaz de experimentar a própria relação com o mundo e os afetos em que ele se exprime não como um limite, um fator de passividade e impotência, mas condição e lugar de sua própria existência, atividade, realização. Aquele que se compreende numa imaginária separação com relação ao próprio mundo exterior e interior, e que através dessa suspensão pode gozar de uma imediata coincidência consigo mesmo e de uma absoluta liberdade, é um Si ilusório, estranho a si mesmo e às forças que o agitam. O verdadeiro Si – capaz de amar intelectualmente a Deus e a si mesmo – é concebido por Espinosa em oposição a esse falso Si não como sujeito ou interioridade, mas um processo de subjetivação que é em simultâneo um processo de interiorização do Outro, de um Outro que, enquanto objeto de um conhecimento e de transformação, despoja-se de sua aparente estranheza e da própria capacidade de coação para ser vivido pelo Si como uma parte integrante de sua identidade e atividade: do corpo, das coisas, dos afetos, do Deus que existe e age através deles. O verdadeiro Si, aquele que no amor intelectual de Deus produz-se descobrindo-se como o Si de um corpo atualmente existente, é um Si que se constitui em sua relação consigo mesmo e em sua autonomia através da reintegração e do cuidado da relação suspensa com o Outro que opera dentro e fora dele, ao qual de outra forma estaria submetido como uma onda que flutua ao sabor do vento[57], e que por isso mesmo consegue viver a natureza fora e dentro de si de uma forma diversa da do *imperium*, do domínio sofrido ou exercido. É precisamente essa relacionalidade feliz e complexa, na qual o Si chega a constituir a si mesmo como unidade de um corpo e de uma mente através da compreensão e da transformação de si e do outro, que me parece representar o que verdadeiramente está em jogo na parte final da *Ética*.

[57] E3p59sch e E5p42sch, E1app.

Amor Dei intellectualis e *amor fati*: consonâncias

Catharina Epprecht (UERJ, Brasil)

Posso espalhar (...) meu amor minucioso e detalhado e dizer à vida que seja exatamente o que ela é. Nessa hora sou completamente feliz e tenho até medo da minha alegria. Aplaudiria o fauno mas também a flecha que o liquidasse.

Ó, Nuno Ramos

Um "tipo diferente de amor... (...) amor a uma mulher de quem duvidamos..." [1] e "alegria que vem acompanhada de uma ideia de Deus como sua causa" [2] são esclarecimentos a respeito de dois conceitos, o primeiro nietzscheano, o outro spinozano, que apresentam significativa área de interseção. São duas aparições amorosas de pontos fundamentais das obras de seus autores: o *amor Dei intellectualis* para Spinoza e o *amor fati* para Nietzsche.

Comparar conceitos desses dois filósofos da imanência não é tarefa fácil, uma vez que a apresentação da filosofia do holandês é muito mais definida, tem termos mais claramente apontados, além de mais diretamente amparados uns nos outros, enquanto o pensamento do alemão se faz mais poético, literário até, com suas formas aparentemente menos amarradas. Mostra-se esclarecedor, porém, o esforço pela apreciação das citadas interseções.

Apesar de importante no pensamento de Nietzsche, muito mais vezes em sua obra é a ideia de *amor fati* que aparece do que propriamente o termo. Ainda assim, vai se buscar aqui listar tais aparições em seus escritos publicados ou não, bem como usar algumas obras de apoio para investigar e fazer as aproximações pertinentes ao conceito de *amor Dei intellectualis*.

[1] Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*.
[2] EV32 cor.

Exemplo da importância da ideia no pensamento filosófico de Nietzsche está já no *Nascimento da Tragédia*, de 1872. Uma das teses fortes dessa obra é o *amor fati*, antes mesmo de o autor ter elaborado o termo.[3] Trata-se do perceber que a vida termina e em vez de desperdiçar a existência se lamentando por isso, pelo contrário, é tirar força desse fato para fazer do viver ainda mais belo, prazeroso e feliz. Porque termina, a vida é ainda mais preciosa, é mais digna de ser amada e vivida, em vez de negada a espera de outra ou simplesmente desprezada. Amar os fatos, ou o destino (a depender da interpretação). Pautar-se pelo positivo, pelo que existe e não por sua negação. Em EIV67, Spinoza afirma algo muito parecido, que o homem livre não se pauta pela morte, que "sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas na da vida". Nesse primeiro momento, entretanto, atenho-me a aprofundar as comparações, para seguir com mais apontamentos acerca do *amor fati*. Adiante as consonâncias ficarão mais claras.

Cabe atentar, então, para já haver em Nietzsche a ideia de amor ao que acontece, antes mesmo de ler Spinoza, uma vez que a carta de Nietzsche a Franz Overbeck em que fala da descoberta do filósofo holandês é de julho de 1881, 9 anos após a publicação d'*O Nascimento da Tragédia*.

Danier Fiedel Ferer aponta cerca de 10 trechos de ou citação direta ao *amor fati* ou sua genealogia, a começar por uma anotação de Nietzsche sobre Emerson, dois ou três meses após a carta a Overbeck: "Cópia de R.W. Emerson outono de 1881. Primeiro o necessário, aquilo de que se precisa [ou "que

[3] Outra sugestão de *amor fati* está no poemeto de abertura da *Gaia Ciência* (1882) intitulado *Mein Glück* (Minha alegria, ou Minha sorte/fortuna): Seit ich des Suchens müde ward,/ Erlernte ich das Finden./ Sei mire in Wind hielt Widerpart,/ Segl'ich mit allen Winden. [Desde que eu cansei das procuras/ aprendi a encontrar./ Desde que um vento se colocou contra mim,/ velejo com todos os ventos.] (Brincadeiras, astúcia e vingança: prelúdio em rimas alemãs, in *Gaia ciência*).

precisa acontecer"] e isso da maneira mais bela e perfeita que você puder!"[4] A necessidade é certamente ponto a que se ater para pensar tanto o *amor fati* quanto o *amor Dei intellectualis*, assim como a concepção de encarar tal necessidade de maneira "bela e perfeita". Mas esse primeiro trecho ainda guarda um quê de resignação, não desenvolve o porquê de agir desse modo.

Em seguida, entre dezembro de 1881 e janeiro de 1882, o termo *amor fati* aparece em uma anotação não publicada: "Sim! Ainda quero apenas amar,[sic] o que é necessário! Sim! *Amor fati* é meu último amor!"[5] Aqui o necessário ganha mais atenção de Nietzsche e seu tom é de ânimo, mas é em junho de 1882, em outra carta a Overbeck, que Nietzsche parece ainda mais extasiado. E surpreendentemente (ou nem tanto, se pensarmos que nesse momento já havia travado contato com Spinoza): aqui aparece Deus. Escreve Nietzsche: "Além disso, estou numa fatalista 'rendição/entrega a Deus' – que chamo de *amor fati* – de tal modo que eu correria para as presas de um leão, para não falar de..."[6]

Ao se lembrar que foi em abril-maio de 1882 que Nietzsche conheceu Lou Salomé, é de se acreditar que essa paixão (no sentido comum) ainda alegre tenha lhe permitido experimentar uma alegria tão intensa que lhe causou algo, permitiu-lhe ver um mundo repleto de amor, amar tudo, mesmo o que de outra feita lhe pareceria temerário ou

[4] "Copy by R. W. Emerson autumn 1881. First the necessary, the needful – and this so beautifully and perfectly as you can!" FERER, Daniel Fiedel. "Martin Heidegger contra Nietzsche on the Greeks", em *German philosophers*: Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche and Heidegger. 2011. (Publicação online).

[5] "Yes! I want to only love still, what is necessary [*notwendig* (necessário, indispensável, inevitável)]! Yes! Amor fati is my last love!" FERER, op.cit.

[6] "Übrigens bin ich von einer fatalischen 'Gotterbegenheit' – ich nemme es amor fati – dass ich einem Löwen in den Rachen laufen würde, geschweige denn..." FERER, op.cit.

duvidoso, um amor a tudo o que existe e acontece, a todos os fatos, o *amor fati*. A partir dessa alegria, pôde formar uma noção comum com a qual pensou e elaborou seu conceito. E não haverá aqui uma aproximação com a *hilaritas*, por mais que o apaixonamento esteja mais para *titillatio*? Há um inebriamento, que se por um lado cega a razão, por outro traz uma experiência, por breve que seja, de completude. Estendê-la é desafio recompensador, e assim como a beatitude, não um "prêmio da virtude, mas a própria virtude" (EV42).

Entretanto não é apenas nesse momento de apaixonamento que Nietzsche cita Deus de maneira positiva. Segundo Ferer, ele chega a usar a expressão *amor Dei* algumas vezes, em anotações não publicadas, como no poema *Para Spinoza* ou no trecho a seguir: "Que algo como o *amor Dei* de Spinoza pudesse ser experimentado outra vez".[7]

Outra vez e outra vez e outra vez... O eterno retorno. (Mas vai se voltar a ele adiante.)

Ainda em 1882 publica pela primeira vez a expressão, em texto que corrobora com a ideia de ter sido tocado primeiro ao coração, para em seguida racionalizar o conceito.

> (...) quero dizer o que desejo para mim mesmo e que pensamento, este ano, me veio primeiramente ao coração – que pensamento deverá ser para mim razão, garantia e doçura de toda vida que me resta! Quero aprender mais e mais a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati*: seja esse, doravante, meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. Não quero acusar; não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja desviar o olhar! E tudo somado e em suma: quero ser algum dia apenas alguém que diz Sim![8]

[7] "Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder erlebt werden konnte, ist sein großes Ereigniß." FERER, op. cit.

[8] Gaia Ciência, Livro IV 276 (primeiro aforismo do livro IV).

Nesse trecho, enfatiza-se o elemento afirmador já presente nos anteriores. O *amor fati* como potencializador, assegurador ("garantia"), como forma de se tornar poderoso, não padecer da vida, acusando-a, apontando-lhe o que 'deveria' ser, apontando os erros e os ressentindo, mas sim um *modus operandi* que garante viver a doçura e impede de embrenhar-se inutilmente na "guerra ao feio".

Ferer cita ainda outras duas anotações não publicadas: "Sabedoria e amor pela sabedoria: Prelúdio para uma filosofia do futuro", rabiscado sob o título: "amor fati") e "Não quero nada diferentemente, também *para trás* – não me é permitido querer nada diferentemente... Amor fati..." [9]

As demais citações apontadas já são em obras publicadas: No *Ecce homo* (1888): "Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, muito menos ocultá-lo – todo idealismo é fingimento ante o necessário –, mas amá-lo."[10] N*O caso Wagner*: "Eu mesmo nunca sofri disso; o necessário não me machuca; *amor fati* é minha natureza mais intrínseca".[11] E em *Nietzsche contra Wagner*:

> Com frequência me perguntei se não tenho profundamente muito mais dívidas com os anos mais duros da minha vida do que com os outros. Segundo a voz da minha natureza mais íntima/profunda [*innermost*], tudo que é necessário, visto de cima, e à luz da economia superior, é útil por excelência – não apenas se deve suportá-lo, deve-se amá-lo... *Amor fati*: esse é o âmago do meu ser – (...). A confiança na vida sumiu; a própria vida se tornou um problema – mas que não se pense ter se transformado em espírito da

[9] Primeira citação sem data, a segunda de dez1888-jan1889.
[10] *Por que sou tão inteligente*, seção 10.
[11] *O caso Wagner*, 4.

> melancolia-escuridão ou uma coruja cega! Mesmo o amor à vida é possível – mas é um tipo diferente de amor... é o amor a uma mulher de quem duvidamos...[12]

Além de na obra póstuma *Vontade de potência*:

> (...) para uma afirmação dionisíaca do mundo como é, sem subtração, exceção, seleção – ela quer o eterno retorno – as mesmas coisas, a lógica e a ilogicidade do nó. A condição mais alta que um filósofo pode alcançar: postar-se dionisiacamente para a existência – minha fórmula para isso é *amor fati*. atingir: ser dionisíaco em face da existência. Minha fórmula para tanto é amor fati.[13]

O *amor fati* é, portanto, uma espécie de otimismo ao contrário, "para trás", mesmo no que tange o "para frente". É a certeza apesar do lado que teme na esperança, a confiança do desconfiado, isto é, saber que o que quer que aconteça ou que tenha acontecido é digno de louvor, de ser vivido com alegria. Uma postura diante da vida que permite continuar feliz e poderoso. Aplaudir o fauno, mas também a flecha que o venha a liquidar. Nada destruirá minha felicidade. Mas não uma posição resignada e sim uma positividade/afirmação que nasce da compreensão das causas, nasce do conhecimento, e aqui fica mais clara sua relação com o *amor Dei*. Um amor, isto é, uma alegria associada a ideia de uma causa (no caso Deus), vindo do reconhecimento da necessidade, um reconhecimento que é tão mais pacífico, quanto mais conhecimento tem, mais entendimento das causas, "da concatenação infinita das causas" (EV6). Ou ainda: Quanto mais se compreende, menos se padece (idem).

O trecho de *Nietzsche contra Wagner* parece exaltar a doença e o sofrimento, no estilo o-que-não-mata-nos-fortalece, mas não se trata de desejar a dor e sim de aprender a lidar com a inevitabilidade do necessário. Como os versos

[12] Nietzsche contra Wagner, Epílogo, 1.
[13] *A vontade de potência*, V Dionísio, 476.

drummondianos de *Definitivo*, "A dor é inevitável/O sofrimento é opcional". (O que Carlos Drummond de Andrade chama aqui de dor é o que Nietzsche chama de sofrimento, enquanto o sofrimento para Drummond é o ressentimento nietzscheano.)

Uma recapitulação enxuta do que foi colocado até aqui está em artigo de Scarlet Marton:

> Nem conformismo, nem resignação, nem submissão passiva: *amor*; nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo o que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar amorosamente o que advém; é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, a adversidade em bênção (...)[14].

Para continuar o diálogo Nietzsche-Spinoza, há outros elementos correlatos ao *amor fati* que também se encaixam no pensamento spinozano, como a afirmação (do sábio, que se pauta pela vida e não pela morte) e o já citado eterno retorno. Gosto de pensar um aspecto do eterno retorno como **reverberação**, no sentido de que o que se faz influencia o meio, que influencia em si (em quem fez), criando-se aí um vínculo infinito. Tudo volta, para sempre. Esse parece ser também o reverberar das causas necessárias para Spinoza.

Um artigo de 1986, de Yirmiyahu Yovel, investiga a aproximação entre *amor Dei* e *amor fati*, afirmando que o segundo foi certamente inspirado no primeiro.[15] No entanto, Yovel esforça-se para apontar dissonâncias, e um de seus principais argumentos é o de que para Nietzsche o conhecimento

[14] Marton, Scarlett. "Nietzsche e a celebração da vida", in Cadernos Nietzsche 2, p.13-14, 1997.

[15] YOVEL, Yirmijahu. "Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei", in *Nietzsche as an affirmative thinker*. Martinus Nijhoff Philosophy Library 13, 1986.

estaria associado à tristeza, enquanto para Spinoza, levaria à alegria. A leitura parece parcial e mutilada tanto para um filósofo quanto para outro.[16] Ao fim da *Ética*, o próprio Spinoza fala na dificuldade e na raridade da beatitude, bem como para Nietzsche, "Para quem (...) afirma a realidade e vive em sintonia com si mesmo, o próprio pensamento em sua forma radicalizada nada tem de assustador. Seria, ao contrário, a chancela de seu consentimento, de seu dizer-sim à vida."[17]

Amor *fati* é amor, logo alegria (associada à ideia de uma causa exterior), por mais que seja uma alegria rara e difícil. Não se trata de resignação, e isso porque se alcança tal alegria ao se reconhecer o necessário, ao se saber parte desse todo que modula e reverbera. Nesses termos, não parece descabido sobrepôr o que é, ou seja, o mundo tal como se apresenta a cada momento ao *Deo cive Natura*, ou seja, a tudo. Evitar a leitura da resignação é tirar a tristeza de Nietzsche. (Veja a alegria com que ele estava, alegria excessiva, pode ser, situação de paixão talvez triste, ou que talvez se tenha desenrolado triste posteriormente... mas alegria, acréscimo de potência, que inclusive o fez formular um novo conceito operador em sua filosofia.)

O ponto 2 no fim do escólio de EII49 e o capítulo 32 de EIV tratam exatamente disso, da necessidade e da alegria diante do conhecimento da concatenação das causas. Spinoza usa o verbo *ferre*, que se traduz mais propriamente como "suportar", é verdade, mas também como "levar" ou "carregar" o que não atende à nossa utilidade. E isso *aequo animo,* "com equanimidade" ou "com igual ânimo". Levar com equanimidade significa dar conta, "estar páreo", o que não enfatiza a dureza, mas o *savoir-faire*. E é na satisfação de estar

[16] O pior equívoco de Yovel, porém, a meu ver é apontar a abertura em Nietzsche e um quase fatalismo determinista em Spinoza.

[17] Salaquarda, Jörg "A concepção básica de Zaratustra", in *Cadernos Nietzsche 2*, p.13-14, 1997.

páreo para o que não está sob nosso controle que chega Spinoza. Para tanto, afirma ele, é preciso

> ter consciência de que fizemos nosso trabalho; de que nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendemos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará para perseverar nessa satisfação.[18]

E segue: "Pois à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário (...)."[19]

Importante atentar para o fato de que, para Spinoza, tudo é necessário ou impossível, e é nossa falta de capacidade de entender a ordem das coisas que nos faz crer que sejam contingentes ou possíveis (EI29 e EI33esc). Sua "doutrina" busca ensinar a lidar com os supostos contingentes ou possíveis,

> ensina como devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna, que dizer, frente àquelas coisas que não estão sob nosso poder (...). Ou seja, esperar e suportar com igual ânimo uma ou outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade com que a essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus ângulos é igual a dois ângulos retos (EII49esc, fim do ponto 2).

Trata-se, portanto, de formar conceitos claros e distintos de si e do mundo e com isso referir-se à ideia de Deus (EV14), sabendo-se que "Quem compreende a si e a seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus" (EV15). Alegrar-se e amar. E não meramente aceitar. Posto que a alegria é sinal de aumento de perfeição.

[18] EIV, cap32.
[19] Idem.

O tempo e o corpo para compreender a finitude

Ravena Olinda (UFC, Brasil)

É bem verdade que o tempo e o corpo são temas aos quais Spinoza dedica pouca atenção. Aliás, a palavra tempo raramente aparece na *Ética* e não representa, em princípio, nenhuma questão filosófica relevante. Não obstante, o presente texto pretende demonstrar que para dialogarmos sobre a finitude humana faz-se necessário analisarmos algumas passagens em que tais conceitos aparecem.

De início, devemos admitir que para qualquer leitor das obras de Spinoza parece absurdo ou no mínimo equivocado propormos que seja necessário analisar os conceitos de tempo e de corpo para compreender a finitude. Uma vez que Spinoza é um dos filósofos sistemáticos e principalmente porque ao escrever a *Ética* e demonstrá-la em forma geométrica reservou a primeira parte da mesma para fundamentar a sua ontologia. Com efeito, o primeiro livro dessa obra é um esforço para demonstrar por meio da razão que Deus é natureza. Mas o que isso significa?

A segunda definição desse livro trata acerca do que é finito, nela o autor nos explica que uma coisa é finita em seu gênero quando ela pode ser limitada por outra de mesma natureza. Ou seja, uma coisa pode ser considerada finita somente se existir de sua natureza outra coisa que seja capaz de limitá-la. De acordo com essa definição podemos extrair três considerações. Em primeiro lugar, notamos que as coisas que podem ser limitadas são apenas aquelas que participam da multiplicidade, coisas que compartilhem entre si a mesma natureza. E, por isso, um corpo não limita um pensamento ou um pensamento não limita um corpo. Da mesma forma, por consequência dessa afirmação, sabemos que somente os modos

podem ser finitos, visto que a substância (causa de si e de todas as coisas) é única e não compartilha (em absoluto) sua natureza com nenhum de seus modos de expressão, conforme lemos na citação que se segue: "Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo."[1]

Deus é natureza, ele é natureza naturante e natureza naturada. Essa é a característica determinante da filosofia de Spinoza. Deus causando a si mesmo, sendo a causa e o efeito, a substância e os modos. Essa é a teoria filosófica da imanência, somente através dela podemos compreender a sua ontologia. Nesse sentido, compreendemos que todos os argumentos da primeira parte da *Ética* contribuem para o mesmo fim: desfazer as estruturas das metafísicas transcendentes e romper com as dicotomias que permeavam os discursos filosóficos. Uma vez que é comum perceber entre os discursos filosóficos aqueles que defendem a existência apenas das coisas finitas e aqueles que defendem que só uma coisa infinita existe verdadeiramente. Com efeito, é por consequência da imanência que o infinito e o finito constituem uma relação menos conflitante. Na filosofia da imanência o infinito e o finito deixam de ser completamente opostos e podem, sob certo aspecto, ser considerados como complementares, mas isso não significa dizer que o infinito seja uma composição de finitos. São características ontológicas distintas. O que a imanência assegura é que o infinito não deixa de participar e de coexistir com o que é finito. Substância e modos existem, embora existam de formas distintas.

O segundo ponto a ser destacado está na mesma definição de coisa finita: "Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior."[2] Embora, Spinoza afirme na mesma definição que um pensamento também é limitado, o corpo é o exemplo mais claro para definir

[1] EIP5.
[2] EIDef2.

algo que seja finito, afinal, em suas palavras, o corpo é "toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida [...]" [3] Assim, sendo o corpo definido como uma quantidade que sempre pode ser delimitada por alguma figura definida, não resta nenhuma dúvida de que os corpos sejam necessariamente finitos.

Sobre o corpo ainda temos a primeira definição a primeira definição da segunda parte da *Ética,* na qual Spinoza nos diz que o corpo é um modo que exprime de uma maneira definida e determinada a essência de Deus enquanto coisa extensa. E a célebre proposição XIII em cujo debate o autor expõe algumas premissas sobre a natureza dos corpos. Esse debate, posteriormente chamado de pequena física, teve como objetivo demonstrar a complexidade dos corpos. Nele lemos sobre a existência de corpos simples e corpos compostos e sobre dois ou mais corpos de grandezas iguais ou diferentes que se forem forçados a se justaporem se moverão no mesmo grau, transmitindo seus movimentos uns aos outros segundo uma proporção definida. Nesse caso, esses corpos estarão unidos e formarão juntos um só corpo composto, ou seja, outro corpo que se distingue dos demais não mais pelo movimento e pelo repouso, mas por essa proporção de movimento que lhes é própria e singular.

É necessário ressaltar que esses corpos compostos são constantemente afetados e que necessitam manter uma configuração (proporção) própria que os define enquanto indivíduo, por esse motivo os mesmos estão constantemente dispostos a deixar de existir, uma vez que não há como escapar das afecções nem tampouco garantir que essas afecções não alterem a sua natureza, sua proporção. Assim, compreendemos que o corpo composto é uma coisa dinâmica que está sempre se modificando e que essa instabilidade nos comprova mais uma vez que ele é o exemplo perfeito para falarmos de finitude.

[3] EIP15S.

Não obstante, a mente percebe quando o corpo é modificado, as imagens e as ideias são formadas a partir das modificações sofridas por ele. As ideias expressam a modificação do próprio corpo (afetos) ou os corpos exteriores (imagens). Além disso, pelo fato do nosso corpo estar se modificando constantemente e por percebermos que as coisas corpóreas se corrompem, nós percebemos que somos finitos, isto é, percebemos que existimos na duração. Essa percepção só ocorre porque o nosso corpo e também mundo corpóreo a nossa volta se compõe e se decompõe, se modifica e se corrompe.

A mente cuja essência é compreender, se esforça para entender a finitude e a duração as quais estamos submetidos. Então, a mente forma o que Spinoza chama de entes de razão ou entes de imaginação que servem para auxiliá-la a compreender as relações do corpo. Não é por outro motivo que criamos a noção de tempo. Em *Pensamentos Metafísicos* o tempo é definido como um dos modos do pensamento. Os modos do pensar não são ideias porque não possuem ideados, eles são produções da mente humana que não correspondem a nenhum ente que possa ser encontrado na natureza. Com efeito, o tempo pode ser considerado como um ente de razão porque funciona em nossas mentes como um operador comum, visto que criamos a noção de tempo por um esforço de mensurar a duração e de quantificar uma existência que é indefinida.

Sabemos que todas as coisas singulares são modificações da essência da substância e que ela é a causa de todas as coisas. Spinoza nos diz que a essência das coisas não envolve existência nem duração, logo, a essência de todas as coisas singulares, ou seja, a essência das coisas finitas também é eterna. A própria essência do corpo é eterna, uma vez que ele é uma modificação do atributo extensão. Assim como, também é eterna a essência da mente. Todavia, mesmo tendo uma essência eterna, a existência do corpo é finita, sendo esse corpo uma proporção definida de movimento e repouso, isto é, um corpo composto. Já que o corpo composto pode ser

afetado de maneira tal que os corpos que o compõem deixem de manter a mesma natureza e passem a compor outros corpos. Em outras palavras, o corpo enquanto coisa singular é uma coisa finita, existe na duração e está submetido ao acaso dos encontros, à dinâmica das afecções. É devido a isso que mesmo formando uma ideia de tempo não é possível ter senão um conhecimento extremamente inadequado sobre a duração do nosso corpo, visto que essa duração não depende de sua essência, mas da ordem comum da natureza e do estado das coisas, ou seja, das afecções. E por esse mesmo motivo, também não podemos ter nenhum conhecimento sobre a duração das demais coisas finitas, é por isso que Spinoza chama a duração de **continuação indefinida do existir**.

O terceiro e último ponto que devemos ressaltar no presente texto, é o fato de Spinoza afirmar no exemplo de coisa finita que o pensamento também é finito. Pois, não podemos esquecer que de acordo com a parte dois e a parte cinco da *Ética,* a mente é eterna. O filósofo nos diz que: "A mente humana não pode ser destruída inteiramente com o corpo: dela permanece algo que é eterno."[4] É justamente pelo fato da mente ser eterna que nós sentimos e experimentamos que somos eternos. Mas ao longo dessa última parte da *Ética* percebemos que Spinoza nos apresenta uma teoria sobre duas partes da mente. Uma parte que perece com o corpo e outra que permanece após a decomposição do mesmo. Ao final da obra, o filósofo parece nos demonstrar que potencializar a parte da mente que é eterna é o caminho que conduz o homem à beatitude.

As últimas proposições nos afirmam que a parte eterna da mente não percebe a duração, conforme a citação a seguir:

> [...] a existência da mente não pode ser definida pelo tempo, ou seja, não pode ser explicada pela duração. Portanto, pode-se dizer que a mente dura e que sua existência pode ser definida por um tempo preciso

[4] EVP23.

> apenas à medida que envolve a existência atual do corpo; e apenas sob essa condição, ela tem o poder de determinar a existência das coisas pelo tempo e de concebê-las segundo a duração.[5]

Isso significa dizer que a parte eterna da mente é desprovida das ideias que surgem com o primeiro gênero de conhecimento, pois a parte eterna da mente só possui ideias adequadas, ou seja, ideias oriundas do segundo e do terceiro gênero. Ideias que são claras e distintas, ou seja, verdadeiras.

O registro da imaginação é simultâneo e imediato. Ela é, por assim dizer, a mente tomando consciência do corpo e de si mesma, ainda que de forma inadequada. Com efeito, somente a imaginação, conhecimento gerado a partir das afecções do corpo percebe a finitude do nosso corpo e dos corpos exteriores. Nesse sentido, a memória é sua aliada para realizar esse processo. Ela é definida como uma concatenação de ideias que segue a ordem das afecções do corpo. Ou seja, a memória é uma espécie de registro que retém as modificações com uma certa noção de continuidade. Portanto, concluímos que é por consequência da memória que temos uma noção do tempo divido em passado e presente. Com isso, Spinoza nos diz que se não fosse pela imaginação (que é o primeiro gênero de conhecimento) a mente jamais perceberia a duração, pois pela razão e pela intuição ela só percebe as coisas como eternas e necessárias. Por isso, também compreendemos porque Spinoza às vezes chama o tempo de ente de imaginação, afinal, nós apenas o imaginamos, porque ele é um dos efeitos dela.

Se Spinoza é um filósofo que pretende libertar o homem das correntes psicológicas com as quais a superstição envolve a mente humana, há de se esforçar também por retirar do tempo a imagem de um ser destruidor, construída ainda na mitologia grega com Krónos e reforçada pelo cristianismo. O tempo, longe de ser um ente metafísico ou de ser um dos

[5] EVP23S.

poderes e artimanhas de Deus para governar os homens, é para Spinoza, como bem define Ericka Itokazu, um "não-objeto".[6] Ele não é algo sobrenatural nem tampouco é a medida da existência das coisas finitas. Por defini-lo como ente de Razão, Spinoza retira do tempo, fora de nossa mente, qualquer realidade substancial. Ele é resultado da potência da mente e não da potência de Deus, por isso o não pode ser usado pela superstição como algo que transcende o homem e que o determina, o modifica e o limita. O tempo nada ensina, nada cria, nada faz. E não é senão uma criação da mente humana que frequentemente é confundida com os entes reais.

Confundir o tempo com um ente real ocasiona uma perspectiva da vida mais triste e impotente. Se antes o tempo era um Deus indomável ou se ele pertencia a Deus e por isso os homens deveriam temê-lo, nos dias de hoje, depois da revolução industrial, da produção em massa, das remunerações por hora de trabalho, o tempo tem sido aliado da exploração humana. Os homens tornaram-se senhores do tempo e usam esse mesmo tempo para subjugar outros homens. O homem, seguindo uma ideia de tempo bem determinado, minuciosamente medido, cronometrado, calculado vive cada segundo baseado no relógio, mais do que nunca a fala de Salomão faz sentido: "há tempo de plantar, de colher, de edificar, de destruir." Nos dias de hoje todas as coisas, todas as atividades humanas estão sob a ordem de um tempo bem determinado, de tal forma que lhes falta tempo pra tudo, porque quanto mais o homem tenta transformar o tempo em um ser real, mais ele lhe escapa das mãos.

Por fim, afirmamos que o tempo e o corpo são necessários para compreender o que é finito, não apenas enquanto conceitos, mas porque sem o nosso corpo e sem o ente de razão que formamos em nossa mente (o tempo) jamais poderíamos perceber a finitude. Experimentamos a duração

[6] Itokazu, E. *Tempo, Duração e Eternidade*. Tese de Doutorado USP, 2008.

e a finitude pelo corpo, a percebemos e a compreendemos pela mente. Através do corpo e do tempo podemos dizer que sentimos e experimentamos que nosso corpo é finito.

Por fim, o que compreendemos com essa leitura é que a própria tensão paradoxal entre o infinito e o finito é uma questão humana, uma vez que a duração é condição exclusiva de nossa existência. Todos os conflitos são frutos da impotência do próprio intelecto humano, pois a eternidade e o tempo, como Chantal Jaquet nos diz, são propriedades que coexistem dentro de um ser que sente, imagina e pensa.[7]

Ademais, Spinoza conclui a *Ética* reforçando que o sábio tem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas sobre uma perspectiva de eternidade, por isso ele jamais deixa de ser, mas desfruta sempre da verdadeira satisfação de ânimo. O que significa dizer, conforme nos lembra Jaquet, que devemos nos esforçar por compreender a nossa eternidade, apesar da nossa condição de existir na duração, porque tais conceitos não se contradizem necessariamente, mas concordam ou discordam de acordo com a mente que os percebe. De acordo com ela: "Os sábios veem a eternidade e a duração como um dueto e os ignorantes como um duelo." [8]

[7] Jaquet, C., *Durée, temps, éternité chez Spinoza*, p. 142.
[8] Ibid., p. 205.

PERCURSO VII

SOBRE A IMAGINAÇÃO E O PROBLEMA DA PROFECIA: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES ENTRE SPINOZA, MAIMÔNIDES E OS COLEGIANTES

Nastassja Pugliese (Univ. of Georgia, E.U.A.)

Imaginação, segundo Aristóteles (em De Anima III, 3), é aquilo segundo o que dizemos surgir-nos uma imagem (um *phantasma*)[1]. A definição de imaginação de Espinosa é semelhante: dizemos que a mente imagina (*imaginari dicemus*) quando ela contempla as imagens das coisas exteriores e considera tais representações como presentes (em E2 p17, escólio). Para os dois, então, a imaginação é, em certo sentido, uma relação entre uma imagem e uma atividade da alma. Em Aristóteles, a relação se dá entre a imagem e a percepção, e para Espinosa a imaginação é uma relação entre uma imagem e o pensamento. Entretanto, esta aparente semelhança acaba por revelar uma profunda diferença: para Aristóteles, a capacidade (*dynamis)*[2] de imaginar é concebida como uma disposição para o exercício de uma atividade não-racional associada ao ato de gerar ou perceber imagens. Ou seja, a imaginação em Aristóteles é uma faculdade distinta da atividade de pensar, pois ela se origina na sensação, é independente do pensamento. Espinosa também considera que a imaginação e sensação são relacionadas, pois para cada imaginação (ou afeto da mente) há uma sensação (ou afeto

[1] *De Anima* III, 428a1 Tradução de Lucas Angioni (trechos), Textos Didáticos 38, IFCH-Unicamp, Campinas, 1999.

[2] *Dynamis* pode ser traduzido também como faculdade. Esta dupla-valia semântica marca a existência de uma importante questão exegética, qual seja: se a imaginação é uma capacidade inata universal e, deste modo, uma propriedade já dada, ou se ela é uma disposição da mente para o cultivo da capacidade de imaginar que se constrói na medida em que é exercida. Esta questão presente em Aristóteles é uma das origens da crítica de Espinosa à noção de faculdade.

do corpo) que lhe corresponde. Entretanto, ele distingue imaginação do corpo e imaginação da mente e trata a imaginação como um ato (não mais como uma potência). A imaginação da mente (que é a que nos interessa aqui) se realiza através de duas atividades pertencentes ao pensamento: considerar como presente (*repraesentant)* e contemplar (*contemplatur*). É a recusa da imaginação como faculdade (ou como potência) que permite Espinosa a afirmá-la como um tipo de conhecimento. Ou seja, imaginação não é distinta do pensamento, mas é uma parte própria deste atributo. E assim, afirmando a imaginação como um tipo de conhecimento, Espinosa rompe com a tradição e inaugura um problema moderno: em que sentido pode-se dizer que a imaginação é um tipo de conhecimento?

Neste breve trabalho investigo uma aparente inconsistência decorrente da afirmação de que imaginação é um tipo de conhecimento. Se por um lado Espinosa defende a imaginação, por outro ele rejeita a profecia como tipo de conhecimento. Mas, enquanto atividade imaginativa, a profecia deveria, do mesmo modo, ser considera um tipo de conhecimento. Assim, buscando uma interpretação consistente de Espinosa, esboço a hipótese de que há um certo tipo de profecia que pode ser considerada um modo de conhecimento. Para tanto, começo analisando o argumento de Espinosa contra a imaginação ativa de Maimônides no TTP e, finalmente, a partir do argumento a favor do uso natural da imaginação no conhecimento na *Ética*, procuro mostrar que o conceito colegiante de livre-profecia é o que está mais próximo de ser um tipo de conhecimento.

A crítica de Espinosa à imaginação profética no TTP é um ataque à Maimônides[3], que defende que os profetas são

[3] A crítica a este expoente do racionalismo medieval judaico é explicitamente oferecida no Capítulo 7, onde Espinosa discorda da defesa de Maimônides de que profetas são filósofos e de que o melhor método de interpretação das escrituras é ler **[CONTINUA]**

indivíduos com o raro dom do profetizar. A profecia para Maimônides, é o resultado do fluxo de emanação das formas puras do Intelecto divino para a mente do indivíduo, e o profeta é um dos raros ser-humanos a conseguir estabelecer ou receber este fluxo. Representante da cosmologia neoplatônica medieval, Maimônides considera que a atividade profética é a expressão mais perfeita da união entre o intelecto e a imaginação. A profecia, como expressão ideal da filosofia, é um exemplo do exercício do conhecimento através da imaginação. Portanto, os profetas são filósofos[4] que utilizam a imaginação como veículo de expressão da verdade e, ainda, estão em posição privilegiada para discursar sobre o verdadeiro por causa de sua habilidade em acessar as formas puras do Intelecto divino. Os profetas tem uma imaginação mais hábil que a dos homens comuns e se utilizam dela para tornar a forma pura em imagens concretas que podem ser entendidas

---

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 3] as entrelinhas do texto. Muitos comentadores já exploraram a relação filosófica entre Maimônides e Espinosa nestes temas onde há uma crítica direta (Harvey 1981, Fraenkel 2006, Nadler 2006, Chalier 2006), mas poucos exploram as influências indiretas e os pontos de vista herdados (Wolfson 1936, Ravven 2001). Ravven (2001) por exemplo aponta que Espinosa adotou a concepção de Maimônides acerca da imaginação profética e seu argumento de que a Bíblia tem um caráter imaginativo e cumpre uma função política. Tanto Maimônides quanto Espinosa recusam a explicação de que o profeta recebe através de sua imaginação verdades oferecidas por Deus, ou seja, nenhum dos dois aceita a explicação de que a profecia é uma "recepção direta" da verdade. Ravven argumenta que eles consideram a imaginação profética algumas vezes como *mimética* e em outras como *produtiva*.

[4] A diferença entre os filósofos comuns e os filósofos profetas está no modo de transmissão da verdade: os filósofos comuns tratam o conhecimento conceitual e abstrato como tal e os transmitem através de um discurso racional justificado, já os filósofos profetas se expressam figurativa e simbolicamente.

por todos[5]. Fica claro, então, que Maimônides tem uma concepção positiva da imaginação em sentido forte, pois ela é entendida como uma faculdade capaz de gerar conhecimento. Mas o conhecimento gerado pela imaginação tem objeto específico: o profeta é capaz de conhecer verdades sobre a governança divina. E assim, a profecia enquanto produto da atividade imaginativa é de fundamental importância política[6]

[5] Ver Maimônides. *Guide of the Perplexed*, parte II, capítulos II (On the Existence of Intelligences or purely spiritual beings), IX (On the Number of Heavently Spheres), XXXII (The Three Theories Concerning Prophecy), XXXVI (On the Mental, Physical and Moral Faculties of the Prophets), XXXVII (On the Divine Influence upon Man's Imaginative and Mental Faculties through the Active Intelect) XLVII (On the Figurative Style of the Prophetic Writings).

[6] Segundo Ravven (2001) "Prophecy for Maimonides is the direct investigation of the universe to discover demonstrable truths about divine governance." Segundo Ravven (2001), Espinosa e Maimônides tem mais pontos de vista em comum do que diferenças. Ela entende que Maimônides considera que a imaginação é utilizada não na percepção de verdades mas em sua reformulação e articulação para que o conteúdo da verdade seja compreendido por todos. E Espinosa, por sua vez, considera que a imaginação profética consiste em um conhecimento direto ou um entendimento fundado em representações errôneas de eventos particulares. Além disso, segundo Maimônides, o caráter imaginativo da profecia indica a sua origem humana e não divina, já que a imaginação é definida como uma faculdade do corpo e o corpo, por sua vez, é alheio à perfeição. Espinosa, no entanto, concorda com Maimônides sobre o fato de que o caráter imaginativo da profecia é indicativo de sua expressão humana. Porém, a natureza humana é um modo de expressão da divindade em Espinosa. Por isso, se a expressão humana e a expressão divina se confundem, então essa identidade não é explicativa no caso de Espinosa. A identidade entre humano e divino trivializa a relação e não diferencia a profecia de outra atividade humana qualquer. A razão para a humanização da atividade profética não é o fato dela ser fruto de uma atividade corpórea e por isso imperfeita (já que o o corpo não é considerado por Espinosa como inferior em perfeição do que a mente), mas o fato de certos tipos de profecia serem realizadas a partir de um processo epistemologicamente inadequado.

dispondo portanto de um duplo caráter de necessidade: é preciso acreditar na profecia porque ela é verdadeira (e é parte de um discurso que é em sua totalidade verdadeiro) e porque ela é necessária para o equilíbrio social.

A crítica de Espinosa à Maimônides se inicia pela rejeição da concepção emanentista de formas intelectuais como explicativa da natureza da razão e de sua capacidade de ter ideias verdadeiras[7] e culmina com a negação da imaginação profética como processo epistemológico confiável. Como a crítica da imaginação profética é central, isso poderia nos levar a crer que a critica no TTP é uma crítica a todo e qualquer uso da imaginação no conhecimento. Mas o que vemos na obra é uma crítica a um modo específico da imaginação, qual seja: a imaginação enquanto dom e enquanto considerada como independente do exercício racional e entendida como em oposição a ele. Esta leitura fica evidente quando, no capítulo 2 do TTP, Espinosa afirma "para que possamos ter certeza daquilo que imaginamos, deve haver algo além da imaginação, ou seja, a razão. Assim, segue-se que a profecia não pode ela mesma carregar certeza porque, como eu demonstrei, a profecia depende apenas da imaginação.[8]" Ou seja, a profecia não carrega certeza porque resulta de uma

[7] Assim, ainda que Maimônides argumente que a profecia resulta da razão porque seu conteúdo é uma expressão da forma pura do intelecto, a imaginação pertence a um nível ontológico distinto do intelecto e por isso é dissociada da razão. O máximo de relação que a imaginação tem com a razão é ela ser veículo do conteúdo dado à razão segundo o movimento descendente de emanação das formas. Em Espinosa, pelo contrário, a imaginação e razão compartilham das mesmas condições ontológicas enquanto tipos de conhecimento e as distinções entre elas são epistêmicas. Logo, imaginação e razão estão relacionadas de modo que uma atividade colabora com a outra. Mas isso não implica, é claro, em dizer que a imaginação deve prevalecer ou pode realizar as atividades próprias da razão.

[8] (capítulo 2, TTP).

atividade que não envolve a razão. E é por não carregar em si nenhum certeza que o profeta precisa corroborar sua visão com um signo[9], que funcionaria como um marco objetivo da verdade da profecia. Esta razão é oferecida como um fator que distingue o profeta do filósofo. Ao contrário de Maimônides, Espinosa não aceita a identidade entre as duas figuras. O filósofo tem como objetivo o conhecimento natural que é evidência de si mesmo, enquanto o profeta busca apenas corroborar a verdade de sua profecia. Como a profecia precisa de um sinal exterior para ser aceita e o conhecimento é ele mesmo o critério de aceitação da verdade, então a profecia é inferior ao conhecimento. De fato, ela não é um conhecimento mas um exemplo de caso onde a imaginação, quando dissociada das outras atividades da mente, leva ao erro. Assim, o profeta não tem privilégio sobre o conhecimento. Ao contrário, a ele falta conhecimento.

A segunda distinção fundamental entre Maimônides e Espinosa está no duplo caráter de necessidade da profecia. Espinosa rejeita o argumento de que a profecia deve ser tomada como verdadeira apenas porque está dentro do contexto discursivo bíblico. Como já foi dito, a profecia não é verdadeira em si mesma e o fato dela ser parte da narrativa bíblica não é suficiente para torná-la verdadeira. Entretanto, Espinosa concorda com Maimônides a respeito da importância da crença na profecia. Ambos consideram que a profecia tem uma força política que auxilia na fundação da unidade social. Logo, a crença é necessária para a manutenção do equilíbrio sócio-político pois ela ensina as massas a ter retidão moral. Mesmo assim, a necessidade da crença na profecia continua sendo política e não epistemológica, porque ela induz os indivíduos a agir de modo correto e não os ensina a pensar

[9] "os profetas sempre recebem algum signo que garante a certeza da imaginação profética. (…) Neste sentido então, a profecia é inferior ao conhecimento natural, que não precisa de nenhum signo, pois sua própria natureza carrega certeza." (capítulo 2, TTP).

sobre o bem agir. Então, podemos concluir que no TTP, a atividade imaginativa é descrita positivamente apenas no âmbito político, como útil na garantia da moralidade e da obediência. E ainda que Espinosa não ofereça explicitamente no TTP nenhuma caracterização epistemológica da imaginação que dê a ela um papel adequado na aquisição ou construção do conhecimento[10], a crítica endereçada a Maimônides é consistente com sua própria noção de imaginação adequada que aparece em outros escritos.

Diferentemente do TTP, na *Ética* a imaginação é explicitamente caracterizada como modo de conhecimento. Definida como gênero na proposição 41 da parte 2 e como livre por natureza no escólio da proposição 17[11], a imaginação é epistemologicamente confiável quando certas condições são realizadas. A condição primeira é a mente compreender a natureza livre e virtuosa da imaginação. A segunda condição

[10] Podemos considerar que há um aspecto epistemológico positivo na caracaterização da imaginação no TTP. Segundo Espinosa, "Se há alguma certeza na profecia, essa certeza não é matemática, mas moral." Assim, no que diz respeito ao conteúdo, o profeta pode inclusive ser capaz de oferecer verdades morais. Entrentanto, não considero essa caracterização suficiente para gerar qualquer critério ou explicitar qualquer garantia epistemológica que seja mais geral.

[11] "Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contém nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre" E2p17cor.

é, a partir daí, buscar associar a imaginação a uma ideia (ou à razão) utilizando o ato de tomar como presente que é próprio da imaginação. Assim, a associação entre imagem e ideia que resulta do ato de tomar a razão como presente, torna a imaginação fundamental no processo de conhecimento, já que é por causa dela que poderemos distinguir entre coisas imaginadas e coisas reais. Tal processo é descrito ao longo de 42 proposições que estabelecem a transição entre a parte 4 e a 5 da *Ética*. Logo, fica claro que para a realização da transição entre servidão e liberdade é necessária à compreensão e ao uso adequado da imaginação[12].

Finalmente, se na *Ética* há uma explícita caracterização da imaginação como conhecimento, é preciso descobrir em que sentido esta definição se aplica ao TTP e ao contexto teológico-político. Esboço agora, por fim, a sugestão de que se há em Espinosa uma profecia que é conhecimento, ela se assemelha à prática da livre-profecia colegiante.

Colegiantes é o nome dado ao movimento de religiosos cristãos dissidentes (em sua maioria anabatistas) que se unem pela resistência política e intelectual contra o conservadorismo e a intolerância Calvinista durante o período da Reforma. O primeiro Colégio surgiu em 1619 depois do estabelecimento do Sínodo de Dort que reforçou a repressão contra cardinais que protegiam refugiados religiosos que exerciam sua liberdade de interpretação das escrituras. Constituído por pensadores radicais influenciados pela reforma protestante, os colegiantes se reuniam no primeiro domingo de cada mês a fim de realizar discussões teológicas fundadas em suas distintas interpretações das escrituras. Foram estes cristãos sem igreja[13] que instauraram a transição intelectual que culminou no Iluminismo.

[12] Na parte 4 da *Ética*, Espinosa descreve o papel da imaginação no conhecimento desde a proposição 12 até a proposição 55.

[13] ver Kolakovski 1969.

Percurso VII

Os Colegiantes entendiam que o critério de interpretação das escrituras não deveria ser dado a nenhuma autoridade. Segundo eles, este critério externo, fundado no privilégio de conhecimento da verdade que alguns indivíduos clamavam possuir, deveria ser substituído por um critério pessoal e subjetivo. Inspirados pelo espiritualismo, consideraram então que intepretação correta da escritura deveria ser aquela que vem da "luz do espírito existente em cada indivíduo inspirado". Esta transferência do critério de interpretação para o indivíduo foi uma mudança importante para a liberação intelectual. Entretanto, como todo critério absolutamente subjetivo é também incapaz de garantir a mínima presença da verdade, naturalmente esse modelo também fracassou. Em busca de um outro que fosse capaz de auxiliar no estabelecimento de uma comunidade forte capaz de dividir o mesmo entendimento, em segundo momento da existência do grupo, os Colegiantes tornaram-se racionalistas. O grupo concluiu que a iluminação espiritual individual era um critério insuficiente e que o bom exercício das operações naturais da mente humana seria um critério mais adequado. Ou seja, as interpretações da escritura devem ser justificadas racionalmente segundo a luz natural da razão, habilidade que pode ser exercida por todo e qualquer indivíduo. Assim, foi em busca de maior liberdade intelectual e política, que os Colégios inauguraram a prática chamada "livre-profecia", que acabou sendo fundamental para o processo de secularização do conhecimento[14].

O resultado da prática da livre-profecia colegiante é a transformação das características próprias a um profeta e, consequentemente, da definição de profecia. Ao invés de homens superiores aos comuns por praticarem rara atividade fruto de inspirações, os profetas exercem a racionalidade para

[14] Segundo o estudo de Fix, em Fix, A. *Prophecy and Reason. The Dutch Collegians and the Early Enlightenment.* Princeton, 1991.

a construção de um discurso com duas características: (1) a profecia deve ajudar os homens a perceber sua união com Deus e a natureza, (2) deve ser realizada tendo as escrituras como base. E ainda, a profecia pode ser feita por qualquer pessoa que se sinta disposta a fazê-la. Deste modo, o profeta é um homem de razão e a profecia é um livre exercício discursivo da experiência religiosa ou um exercício racional de interpretação das escrituras. O livre-profetizar é então avaliado em sua verdade, segundo a força do discurso e das razões de cada profecia, por todos os membros do Colégio. As interpretações proféticas oferecidas eram comparadas com o texto, e assim, eles acreditavam prevenir erros vindo tanto do subjetivismo de alguns indivíduos entusiasmados quanto o erro vindo do apelo a autoridade eclesiástica. Assim, com a prática do livre-profetizar, a profecia passa a ser compreendida como atividade racional e livre. Os profetas colegiantes tomam seu entusiasmo, sua experiência com o texto das escrituras e o sentimento religioso como objeto de conhecimento racional. Portanto, com os Colegiantes o entendimento a respeito do profeta é reformado: profetas são homens comuns, sem dons especiais, que apenas exerce sua habilidade de pensar como qualquer um poderia e pode exercer em prol da intensificação da experiência religiosa coletiva.

Por isso, entendo que a profecia livre dos Colegiantes é o modelo que devemos utilizar para pensar em uma atividade profética que seja consistente tanto com a crítica do TTP quanto com a epistemologia da *Ética*. Se é verdade que Espinosa considera a imaginação como modo de conhecimento que realiza sua maior expressão quando associada à razão, então a profecia livre pode, pelo mesmo motivo, ser considerada um modo de conhecimento. Assim, além de facilitar a investigação acerca de uma concepção adequada da profecia, a prática colegiante também nos faz atentar para uma consequência epistemológica de fundamental importância: qual seja, a necessidade da razão em tomar os

objetos da imaginação como objetos do conhecimento. De fato, a tese da imaginação positiva é tão fundamental que tanto o ensinamento como a prática da beatitude e da liberdade tornam-se impossíveis sem que a imaginação seja compreendida de modo favorável à produção de conhecimento. Tomando os documentos biográficos pode verificar-se que Espinosa mantinha relações com um grupo de Colegiantes desde 1654 quando ainda morava em Amsterdam e fazia parte da comunidade judaica. Depois de sua excomunhão, suas relações com os Colegiantes se intensificaram, já que muda-se de Amsterdam para o centro de uma comunidade colegiante em Rijinsburgo. E ainda, pode-se verificar nos documentos que Peter Balling, um colegiante, foi um dos primeiros amigos de Espinosa a receber parte do manuscrito da *Ética* em mãos e, pelo testemunho de Jarig Jalles e Peter Balling nas cartas, tambpem se sabe que grupos colegiantes debatiam a *Ética* e o TTP. Portanto, é notório que Espinosa influenciou a comunidade colegiante, mas o que ainda precisa continuar a ser investigada é a extensão da influência dos Colegiantes na filosofia de Espinosa.

A natureza da liberdade criativa em Spinoza e Schelling[1]

Mário Sérgio da Conceição Oliveira Junior (UFPA, Brasil)

Tendo por matrizes de estudo as Partes I e II da Ética de Spinoza, a seção I da Filosofia da Arte de Schelling e de uma arqueologia analítica e reflexiva de duas perspectivas culturais significativas básicas das Américas, o conceito de natureza é perpassado pela noção absoluta da liberdade

---

[1] **Referências bibliográficas:**

SPINOZA. Benedictus de. *Ethica/Ética*. Edição bilíngüe Latim Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____ . Ética. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____ . *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie derWissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____ . *Correspondencia*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

_____ . *Ouvres de Spinoza*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 2004.

SCHELLING. *Filosofia da arte*. Tradução e notas de Márcio Susuki. São Paulo, Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Cia das Letras/Edusp/SMC, 1992

LEACH, Edmund. "O Gênensis enquanto um mito". In: Edmund Leach (org. Roberto da Matta), *Grandes Cientistas Sociais/* Antropologia 38, 1983, pp. 57-69.

LÉVI-STRAUSS, C. "A gesta de Asdiwal". In: *Antropologia Estrutural Dois*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976.

infinita da substância concentradora de múltiplos atributos que exprimem sua essência eterna[2]. Por isso, se fará a defesa de que, necessariamente, a liberdade criativa amplia-se nos modos fenomênicos humanos da substância absoluta. Por conseguinte, sob a referência da filosofia da arte de Schelling, cada manifestação finita humana da natureza carrega uma infinitude criativa que se congrega plenamente a absolutez da singular substância. Deste modo, tem-se a formulação do problema se seria possível legitimar uma unidade entre liberdade criadora humana e necessidade natural. Neste ponto, a reflexão da criação da cultura será o viés de compreensão da forma como o homem seria capaz, com seus atributos criativos, de participar da substância eterna pelas suas fulgurações artísticas no mundo fenomênico.

Nessa reflexão, ter-se-á, por exemplo, a analítica da interpretação arqueológica do mito cosmológico da tribo do

---

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 1] LOPES DA SILVA, Aracy. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade xavante". In: *Anuário Antropológico/*82, Tempo Brasileiro/ Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro e Fortaleza, 1984.

_____ . "Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução". In: *Índios no Brasil*. Grupioni, Luís Donisete Benzi (org.). São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____ . "Mito, razão, história e sociedade". In: LOPES DA SILVA & GRUPIONI (orgs.). *A Temática Indígena na Escola*. Brasília, MEC/MARI/Unesco, 1995.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de História. São Paulo, Cultrix, 1989.

VIDAL, Lux. *Grafismo Indígena*. Estudos de Antropologia Estética. São Paulo, Studio Nobel/Fapesp/Edusp, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. e CARNEIRO DA CUNHA, M. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá", in: *Anuário Antropológico/*85. Ed. Universidade de Brasília, e Ed. Tempo Brasileiro, Brasília e Rio de Janeiro, 1986. <http:// entreclasicosymodernos.blogspot.com/2010/12/la-cosmogonia-azteca.html>.

[2] Cf. Spinoza. *Ética*. Definição VI e Proposição XI.

tronco linguístico Jê, da região amazônica, e dos fragmentos explicativos da cosmogonia Asteca, nos quais se poderia conceber uma fusão eterna ou artística entre necessidade e a liberdade criativa do ser humano na natureza fenomênica. Isto gera a segunda questão metafísica, da forma como a arte necessária ou eterna humana seria uma imagem divina da substância concebida enquanto Ideia Absoluta. Para responder a esta pergunta seria importante uma reflexão intuitiva da forma de criação da cultura humana no mundo fenomênico. Sob esta posição, a relação entre as manifestações da *natura naturans* (Substância Absoluta) são ligadas às criações da *natura naturata* (criações ideativas do espírito humano) pela unidade absoluta entre liberdade criativa e necessidade natural. Isto permite pensar que

> todo o modo [ou manifestação das determinações fenomênicas do espírito criador] que existe necessariamente e é infinito [por ser desvelo da e na absoluta liberdade artística] deve ter resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, ou de qualquer atributo afetado de uma modificação [do modo humano de representação artística] que existe necessariamente e é [ou torna-se representação] infinita[3].

Na definição VI da Ética de Spinoza Deus é a substância absoluta que contém uma infinitude de atributos, sendo que cada um exprime uma essência eterna e infinita. Esta essência é eternizada nas fulgurações da arte da cultura do modo humano de expressão da substância infinita. Na arte, liberdade e necessidade são unificadas na definição originária de unidades culturais múltiplas que recolocam o ânimo humano na dimensão mais sublime da criação livre e necessária da cultura. Não se pode prescindir da reflexão analítica da sublimidade criadora do ser humano, no entanto a proposta é

[3] SPINOZA OPERA II, p. 66.

conceber a unidade entre liberdade e necessidade pela análise dos fósseis culturais da tribo do tronco Jê – com uma cosmologia exuberantemente simples – junto com uma reflexão dos fósseis analíticos da cosmogonia Azteca com profundidade nostálgica.

Na substância absoluta a arte ideada é anterior às afecções culturais criadas pelos modos humanos de produção de sentido nas ambiências das suas existências. Toda criação substancial de cultura deve ser necessariamente eterna, na medida em que concentra uma participação na substância infinita sob fulgurações artísticas que muitas vezes tornam imagens de sentidos do mundo da vida que se perdem nas sinfonias artísticas da razão humana. Entretanto, podem servir como fosseis culturais de significações que auxiliam na composição de novas unidades artísticas na tessitura da existência humana. Por isso, "quando mais realidade ou ser uma coisa [ou arte cultural concentra] tanto mais atributos lhe são próprios e singulares em sua universalidade regulada por sua necessidade [4]". A liberdade criativa humana é a representação mais absoluta da potência eterna da substância infinita. A imagem dinâmica da alma humana é sua potencia intelectual de ser o domínio de concentração de pensamentos ilimitados pelo ideal imperscrutável da liberdade criativa. Na unidade entre liberdade criativa e necessidade torna-se possível a intuição intelectual de que a substância eterna apresenta-se de infinitos modos, mas nesta unidade criadora deve ser única e eterna em sua infinitude crisálida de emanações dos modos de identificação de Deus no mundo fenomênico, de tal maneira em que, a liberdade do espírito criador liga-se ou torna-se imagem símbolo do Absoluto

> como coisa pensante, e não enquanto ele se exprime por outro atributo. Isto é, as idéias [artístico culturais], tanto dos atributos de Deus como das coisas singulares,

[4] Cf. Spinoza. *Ética*. Proposição IX.

> reconhecem por causa eficiente não os próprios ideados, ou, por outras palavras, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, na medida em que ele é uma coisa pensante [5].

Deste modo, na unidade entre liberdade e necessidade "a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas [enquanto criações absolutas e algumas vezes fossilizadas em suas significações pela história do espírito ou liberdade criativa do espírito humano] [6].

Para um maior esclarecimento, temos como objeto de estudo reflexivo os fosseis culturais da cosmologia dos povos da tribo do tronco linguístico Jê – com os seus principais povos: os bororos, crenaques, carajás, xavantes, craós apinajés, e cricatis – que concebe o cosmos como habitado por diferentes humanidades ou povoações vivificantes – a subterrânea, a terrestre, a subaquática e a celeste – que existem sempre como harmonização das forças cósmicas do mundo fenomênico.o tempo das origens do universo sensível é o da indiferenciação que criou da desordem musicalizações necessária à constituição equilibrada da convivência e da interpenetração daqueles domínios elementares de composição do cosmos. Astros, como o Sol e a Lua, são gêmeos primordiais que vivem aventuras na terra e aqui deixam o seu legado, antes de partirem para sua morada eterna ou da absolutez da substância infinita. Parece que o mundo sentido é apenas uma imagem tremula ou fugaz do verdadeiro absoluto no qual todas as vitalidades tendem a ser conduzidas. Isto possibilita a reflexão de que os embriões de sentidos orientadores do estudo do equilíbrio ecológico do mundo atual já estão definidos na cosmologia Jê.

Agora, tendo em vista a visão cosmogonica Azteca, a unidade criadora da vida é o deus **Ometeotl**, suprema força de composição da chama fenomênica do mundo sensível que

[5] SPINOZA. ETHICA II. Proposição V.

[6] Op. Cit. Da natureza e origem da alma humana. Proposição VII.

em seu ser originário deu a luz a quatro deuses sóis representadores dos quatro elementos do mundo visível: fogo, água, vento e terra, forças cósmicas organizadoras das fases do equilíbrio e da ordem do mundo em suas devidas eras de manifestações sensíveis da natureza até os seres humanos. O primeiro sol criado foi **Tezcatlipoca**, deus da terra, proto-rile concreta do mundo, símbolo da materialidade limitada, causa da imperfeição e dos apetites e impulsos sensitivos em suas debilidades, como a morte. Na era do sol **Quetzalcoatl**, deus do vento, ocorre a grande fecundação ou ventilação das sementes de manutenção da vida humana. Âmago de descoberta do trabalho das mãos no cultivo. Na fase de **Tlaloc**, deus do fogo, identifica-se o momentos de abalos naturais que possibilitaram o ampliamento do estudo para sobrevivência humana mais técnica. E **Chalchiuhtlique**, deusa da água, possibilitou o desenvolvimento da técnica de utilização dos seus elementos e seres. Assim, da composição dos quatros deuses, ocorreu a sua destruição culminou na existência do quinto sol que desdobrou-se em formas originárias **Nanahuatl y Teucciztecatl**. A primeira se transformou em sol com sua companheira a lua, e outra forma originária tornou imagem do firmamento com seus inúmeros deuses. O mais fantástico é a concepção cosmológica da civilização azteca fora a determinação do universo como a composição de três ambiências regulada por níveis de significações dos deuses: o firmamento, a terra e o infra-mundo. Os homens ocupam a terra, os deuses no imensurável firmamento tendo o deus Ometeou na base mais cintilante ventura da eternidade e na interioridade da terra o declive dos mortos sob o domínio da deusa da morte **Mictlanteutli**. Na quinta era o ideal da humanidade é atribuída à oxigenação de **Quetzalcoalt**, deus da organização vitalistica do ser humano.

Tendo por base compreensiva estes exemplares históricos da cultura expostos acima, é possível conceber a proposição de Schelling, no início da seção I de sua Obra

Filosofia da Arte, que construir a arte significa determinar de forma analítico reflexiva a sua localização na fração de temporalidade na qual fora criada, enquanto participante da substância absoluta e necessidade humana de formação de sentido racional do mundo fenomênico pela apresentação existente e combinada nas relações da liberdade criativa fomentadora de cultura rica de significações na existência humana. Esta é signo do eterno pela laboração da liberdade criativa de mundos culturais que organizam os sentidos eternos ou necessários criadores da identidade absoluta em suas unidades artísticas existentes que tornam a humanidade participante das determinações do Absoluto. A fusão entre criação e necessidade está na revelação da arte absoluta no universo fenomênico imagem tremulante e dinâmica da substância eterna, essência universal da totalidade fenomênica, de tal forma em que,

> (...) aquilo que deve ser objeto da exposição artística absoluta seja tão concreto, somente igual a si mesmo, quanto a imagem, e, no entanto, tão universal e pleno de sentido, quanto o conceito; é por isso que a língua alemã verte com todo o acerto a palavra símbolo por *Sinnbild* [imagem artística das formas do universo cultural humano em suas determinações no mundo visível][7]

O universo torna-se fulgurante da idealidade infinita compreendendo em si na história cultural das civilizações humanas a tentativa de abarcar em sua significação toda realidade. Pela liberdade criativa ocorre a síntese entre o ideal da arte e a imagem significativa do real, representação de uma determinação da substância absoluta e infinita, isto é, Deus. Com isto cada criação da cultura humana ecoa a musicalidade do ser total representada na infinitude da liberdade produtora da arte, exposição síntese do ideal no

[7] Schelling. *Filosofia da Arte.* op. cit., p. 74.

real apresentado na reflexão de que cada forma cultural artística corresponde a uma forma particular da arte entoada a partir da confluência das mais variadas canções culturais da história humana[8]. Na ilimitude criativa da liberdade percebe-se o imbricamento mágico entre a intuição intelectual ou originária de mundos culturais, permeado pela reflexão livre das temporalizações históricas dos modos de vivência humana que relacionadas ou sintetizadas podem produzir novos universos singulares que representem a natureza da sustância absoluta pura intuição sublime e infinita da liberdade criadora, signo-imagem da eternidade no mundo fenomênico.

[8] Cf. Schelling, 2001, p. 32.

O soneto "Spinoza" de Machado de Assis

Fernando Bonadia de Oliveira (USP, Brasil)

A *Revista Brasileira*, em seu terceiro volume, de 15 de janeiro de 1880, publicou pela primeira vez, entre outros poemas assinados por Machado de Assis, um soneto intitulado "Spinoza".

Spinoza

Gosto de ver-te, grave e solitário,
Sob o fumo de esquálida candeia,
Nas mãos a ferramenta de operário,
E na cabeça a coruscante ideia.

E enquanto o pensamento delineia
Uma filosofia, o pão diário
A tua mão a labutar granjeia
E achas na independência o teu salário.

Soem cá fora agitações e lutas,
Sibile o bafo aspérrimo do inverno,
Tu trabalhas, tu pensas, e executas

Sóbrio, tranquilo, desvelado e terno,
A lei comum, e morres, e transmutas
O suado labor no prêmio eterno[1].

Ao menos três publicações do soneto foram preparadas enquanto Machado ainda vivia: na *Revista Brasileira* (em 1880) e nas primeiras edições das *Poesias Completas* (de 1901 e de 1902), dentro da seção intitulada *Ocidentais*, que põe fim às obras poéticas do escritor, com os poemas compostos depois do livro *Americanas* (de 1875).

[1] Reproduzimos aqui o poema de acordo com sua edição em *A poesia completa de Machado de Assis*. Organização e fixação dos textos Rutzkaya dos Reis. São Paulo: Nankin/Edusp, 2009, p. 242.

Os vinte anos que separam a primeira publicação do soneto das demais não são quaisquer vinte anos, mas duas décadas através das quais Machado deixou de ser o inteligente mulato autor de romances como *Ressurreição* (1872), *A mão e a luva* (1874), *Helena* (1876) e *Iaiá Garcia* (1878) para se tornar o consagrado criador dos clássicos *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), *Quincas Borba* (1891) e *Dom Casmurro* (1899).

Sem qualquer disposição à exegese literária, minha breve abordagem do soneto se limita apenas a uma primeira tentativa de compreender a imagem de Espinosa formada pelo escritor brasileiro. Essa intenção não me impediu de buscar, em arquivos históricos, dados e elementos histográficos sobre o autor e a obra, conforme o tipo de algumas vertentes da crítica literária. Embora tenha sido considerado o estreito vínculo entre essa leitura machadiana e o contexto filosófico do romantismo alemão, impregnado pelo pessimismo e pela filosofia de Schopenhauer, não será deslindada aqui, por falta de tempo, essa longa e intrincada relação histórico-filosófica, já esquadrinhada em alguns comentários, como os de Marilena Chauí logo nas primeiras páginas d'*A Nervura do Real* [2].

Essa comunicação se limita, portanto, a tentar capturar o retrato que brota na letra do poema e às correspondências entre esse retrato e aquilo que Machado podia ter conhecido sobre a vida e a filosofia de Espinosa, em virtude das obras que possuía em sua biblioteca pessoal.

Entre os itens da coleção bibliográfica de Machado de Assis [3] dois deles são de autoria de Espinosa: o primeiro volume das obras completas em francês com tradução e notas de J. G. Prat, publicada em 1873 [4], que contém as biografias escritas

[2] Chauí, M. *A nervura do real* (Volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 96n.

[3] Jobim, J. (org.) *A biblioteca de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Topbooks/ABL, 2000.

[4] Spinoza, B. de. *Oeuvres completes de* (...). Traduit et annotées par J. G. Prat. Première série. Paris: Librairie Hachette, 1873.

por Lucas e Colerus, bem como os *Princípios da filosofia cartesiana* acrescidos dos *Pensamentos metafísicos* e o segundo volume das mesmas obras completas, com data de 1872 [5], todo ocupado pelo *Tratado teológico-político* (TTP) [6].

Se levarmos em consideração que os volumes da tradução francesa preparada e anotada por Prat datam do início dos anos de 1870, e que o poema aparece publicado pela primeira vez em 1880, é possível suspeitar que sua composição remonte a esse tempo. Sabe-se, contudo, pelo conteúdo dos dois volumes espinosanos que estavam provavelmente à mão de Machado, que ele poderia conhecer a natureza dos escritos de Lucas e Colerus, do comentário a Descartes, da interpretação da Escritura e da defesa da liberdade de pensamento do *TTP* [7].

Esses dados e especulações em torno da elaboração do soneto, levados a sério, apenas confirmariam a tese, sustentada por quase todos os leitores filósofos, de que a imagem machadiana de Espinosa contém fundamentalmente traços subjetivos: influenciada pelas biografias e pela interpretação schopenhauriana do espinosismo, a percepção de Machado também estaria, em seus contornos gerais, reduzida ao aspecto da pessoa do filósofo, de longe, muito mais interessante do que sua filosofia[8].

[5] Spinoza, B. de. *Oeuvres completes de* (...).Traduit et annotées par J. G. Prat. Deuxième série. Paris: Librairie Hachette, 1872.

[6] Os dois livros foram catalogados dentro do item "Obras gerais". De acordo, com o "catálogo atualizado da biblioteca de Machado de Assis", o livro foi adquirido na "Livraria acadêmica J. G. Azevedo" (cf. Jobim, op. cit., p. 35, 149).

[7] Igualmente, ele poderia conhecer as diversas menções de Schopenhauer a Espinosa, seja n'*O mundo como vontade e representação*, nos *Fragmentos de história da filosofia*, ou em outras obras que deviam ser do seu conhecimento.

[8] Vale ressaltar: tanto as biografias clássicas quanto as menções de Schopenhauer a Espinosa n'*O mundo*... sugerem essa percepção de que o filósofo seria de extrema elevação moral, mas de profunda ingenuidade intelectual e filosófica.

Entretanto, do ponto de vista dos críticos literários da poesia machadiana, e não mais dos leitores filósofos do soneto, nota-se uma avaliação exatamente oposta: o "poeta Machado de Assis" é reputado sempre como racional demais na poética, frio na lapidação dos versos e excessivamente objetivo.

Esse é, ao menos, o parecer daqueles que escreveram críticas na mesma semana do lançamento das *Poesias Completas* em 1901. No entender de Múcio Teixeira, "alguns [poemas das *Poesias Completas* são] de uma monotonia soporífera, todos os outros [são] verdadeiramente intragáveis". O autor era "um bom prosador a amparar um medíocre poeta" que, embora soubesse construir poemas, bolando versos bem metrificados "como ensina o compêndio", não possuía propriamente poesia[9]: "além de velho e achacado", ele teria sido sempre, na opinião de Teixeira, "um platônico contemplativo e débil". Referindo-se a Machado de Assis como burocrata, ele sentencia finalmente: "nasceu para a pacatez burocrática este versejador de meia-tigela"[10].

Medeiros e Albuquerque e Sílvio Romero também criticaram a obra. O primeiro avaliou que, do primeiro ao último livro de poesia, Machado passou, como poeta, por um "retraimento crescente" da emoção; na última obra [*Ocidentais*], em seu parecer, não havia uma poesia sequer que se pudesse qualificar como "subjetiva"[11]. O segundo crítico, mais ácido, afirmou que a leitura do conjunto de poesias de Machado dava prova "da pouca variedade de suas tintas, da pequena riqueza de seu vocabulário, da pouca nitidez de sua paisagem, dos parcos limites de sua imaginativa, do pouco ardor de sua emotividade, dos poucos recursos de seu estro (...)"[12]. Julgando repetidas vezes o poeta como inferior ao

[9] Machado, U. *Machado de Assis: roteiro da consagração*. Rio de Janeiro: EdUerj, 2003, p. 236.
[10] Idem, p. 241.
[11] Idem, p. 253.
[12] Idem, p. 255.

prosador, declarou enfim que "o sr. Machado de Assis é um dos nossos três maiores romancistas, um dos melhores prosadores; mas, como poeta, é de ordem secundária" [13].

"Spinoza" é o décimo terceiro poema de *Ocidentais*, mas não é a única figura masculina a ser cantada no livro: além dele, há versos a Artur de Oliveira, Antônio José, Gonçalves Crespo, Alencar, Camões, José de Anchieta e Felício dos Santos[14]. A elevada estima que Machado devia ter por Espinosa para, afinal, colocá-lo entre grandes nomes da literatura universal e da língua portuguesa não é o único fato que surpreende nessa lista de nomes. O antecessor de Espinosa na ordem de homenageados é Antônio José da Silva (1705-1739), outro intelectual de origem judaica, dramaturgo, filho dos chamados "marranos". O "Judeu", apesar do muito riso causado nas plateias, teve um desfecho lúgubre, com sua morte na fogueira do Santo Ofício. Machado o define como "sangue de Efraim e Issacar", explicitando assim sua origem judaica, coisa que não ocorreu com Espinosa.

Kênia Pereira, depois de analisar os dois poemas, enfatizou que ambos trabalham paradoxos e contradições; e arrematou:

> Machado, ao homenagear os marranos Espinosa e Antônio José em seus devaneios líricos, tanto demonstrou compaixão para com as vidas trágicas destes dois escritores heréticos, como também profundo conhecimento de seus escritos ousados e polêmicos[15].

[13] Idem, p. 257.

[14] Não discutiremos aqui os grandes nomes da literatura mundial que têm poemas traduzidos por Machado em *Ocidentais*, como Shakespeare ("To be or nor to be"), Edgar Allan Poe ("O Corvo"), La Fontaine ("Os animais iscados da peste") e Dante ("Inferno", canto XXV).

[15] Pereira, K. "Dois marranos e um bruxo: Antônio José e Spinoza na poesia de Machado de Assis". *Arquivo Maaravi*, n. 11, 2012, p. 7.

A disposição dos dois cantos, um após o outro, revela a possível intenção do autor de destacar, em conjunto, os dois grandes judeus[16]. Se, por um lado, a origem familiar dos homenageados e a exploração de paradoxos os tornam próximos, de outro, o conteúdo de cada um desses paradoxos largamente os distingue.

No poema dedicado a Antônio José a grande contradição se encontra na fatalidade de quem passou a existência a fazer rir e a desfechou tragicamente ante a intolerância do mundo. Em "Spinoza", os contrários se expressam principalmente pela conjunção ou fusão entre a vida (prática) do operário e a vida (contemplativa) do filósofo. Mesmo o triste acontecimento de sua morte emerge nos traços do poeta como a consecução de um "prêmio eterno".

Os dois quartetos do soneto constroem a imagem do filósofo-operário ou do operário-filósofo: o primeiro quarteto prioriza o operário, afinal, Espinosa tem antes "a ferramenta de operário" em mãos, e só depois, na ordem dos versos, a "coruscante ideia" na mente; o segundo quarteto prioriza o filósofo: "enquanto o pensamento delineia", de início, "uma filosofia", "o pão diário", em segundo lugar, é providenciada pela labuta, compensada pelo ganho da liberdade ou da independência.

A despeito do que poderia pensar parte dos críticos, o começo do poema é profundamente subjetivo: lê-se "gosto", em primeira pessoa. Ao poeta apraz "ver". Trata-se da visão de uma imagem que causa alegria, que dá gosto, como uma pintura em um quadro que se aprecia. Nessa impressão, Espinosa aparece fechado entre quatro paredes, protegido do "bafo aspérrimo do inverno" que sibila do lado de fora. Iluminado por uma singela candeia que queima e aclara o espaço, ele pensa uma filosofia, trabalha como um operário. A luz da candeia,

[16] Sobre a atenção de Machado às questões judaicas, cf. Novinsky, A. *O olhar judaico em Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1990.

esquálida, permite-nos vislumbrar algo que se aproxima das luzes e sombras de Rembrandt, outro holandês, contemporâneo de Espinosa, um dos maiores nomes da arte europeia. A luminosidade oferecida pelo poema, cabe lembrar, não se limita àquela do espaço em que está o filósofo, mas se estende também à de sua mente, na coruscação de uma ideia.

O primeiro terceto menciona as agitações e lutas que percorreram a vida do autor da *Ética*, e sua impassibilidade diante de tudo. Entre as agitações, podemos mencionar as mortes que assolaram sua infância e juventude (a morte da mãe, da madrasta, do pai e de irmãos), as diversas mudanças de cidade (de Amsterdã para Rijnsburg; dali para Voorburg e, finalmente, Haia), as ameaças e perseguições (de judeus fanáticos a teólogos), as paixões e a administração de seus problemas pulmonares. Entre as lutas, enquanto lutas teológicas e políticas, Espinosa acompanhou os conflitos internos à comunidade judaico-portuguesa, onde disputavam diferentes interpretações dos livros sagrados; presenciou, ademais, conflitos internacionais, como as guerras com a Inglaterra (1665-1667) e depois com a França (1672-1673).

A impassibilidade do filósofo não denotou, em contrapartida, indiferença completa ao que ocorria à sua volta. O exemplo da indignação ante a notícia do assassinato dos irmãos De Witt atesta que o filósofo não deixava de ser afetado pela tristeza, algo natural para uma parte da natureza que não detém o conhecimento adequado da ordem e conexão total das causas e dos efeitos. No entanto, após comentar, em carta a Oldenburg (Carta 30), que a situação da guerra da Holanda estava, àquela altura de 1665, digna de fazer rir a um Demócrito, o filósofo adverte:

> A mim, todavia, essas turbulências não me incitam nem a rir nem a chorar, mas me levam mais propriamente a filosofar e a observar melhor a natureza humana. Pois não penso que me seja lícito zombar da natureza

> e muito menos queixar-me dela, quando considero que os homens, como os demais seres, não são mais que uma parte da natureza e que desconheço como cada uma delas convém com seu todo e como se conecta com as demais[17].

Essa capacidade de moderação das paixões, própria da filosofia espinosana (que Schopenhauer, aliás, reconheceu como insuperável na parte final d'*O mundo*[18]), não significa nem poderia significar indiferença, mas apenas uma forma ética de se lidar com o desconcerto das coisas, procurando produzir ideias adequadas.

O primeiro terceiro insiste na simultaneidade das identidades de pensador e operário. Espinosa "pensa", "trabalha" e "executa a lei comum". A lei comum é, certamente, a lei que rege todos os infinitos modos da natureza, tanto os humanos, quanto os não humanos. Ela é "comum" na medida em que se encontra na parte e no todo, nos modos e na substância (Deus). Nos sábios, a lei comum é executada conforme a ordem necessária das coisas dadas em Deus e, assim, o ato de executá-las propicia afetos racionais sempre relacionados a coisas eternas; nos ignorantes, a lei comum não é executada, mas cumprida segundo a ordem comum que, sob o registro da imaginação, se deixa afetar pela duração das coisas, àquilo que deixa de ser. Nesse caso, a lei comum é cumprida, porque é obedecida passivamente. Nos sábios, a lei comum produz, preponderantemente, o "prêmio eterno", o "devir-ativo" constante e progressivo da parte no todo. Ao fim desse curto comentário, não posso deixar de sublinhar minha profunda impressão de que, como leitores filósofos,

---

[17] Spinoza, *Opera*. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2: Auflage 1972, v. IV, p. 106.

[18] Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 (II, §68).

podemos ver no soneto mais do que um mero retrato subjetivo de Espinosa: desenha-se ali uma imagem de sua filosofia que consiste no esforço pela "produção de totalidade", e pelo alcance do ponto de vista da eternidade. A morte precoce, dolorosa, solitária, triste e simples, frequente nas representações convencionais do fatídico 21 fevereiro de 1677 – carregadas todas elas de funda subjetividade – não transparece nas últimas pinceladas desse belo retrato: o trecho final do soneto enuncia: "e morres e transmutas...", expressando talvez a "difícil e rara" conversão do "suado labor" do operário e do filósofo no prêmio eterno do homem comum: a felicidade.

Un Spinoza en Borges

Hernán Rosso y Cecilia Paccazochi (UNC, Argentina)

Como todos sabemos, Borges ha profesado a lo largo de su vida un profundo interés por la filosofía de Spinoza. Ha dictado varias conferencias en torno al filósofo holandés e incluso le dedica dos poemas. Así mismo, la presencia de una inspiración spinozista, tanto explícita como implícita, puede leerse en gran parte de su obra literaria. Mucho se ha conjeturado alrededor de la figura de Borges como filósofo, en la medida en que la mayoría de sus cuentos se construyen a partir de ideas filosóficas. No obstante, creemos que en el escritor argentino hay un uso estético de estas ideas más que un compromiso intelectual. Por lo tanto, la cuestión no radica en abordar argumentalmente sus conceptos, sino verlos funcionar literariamente. A favor de esta afirmación, podemos citar las propias palabras del autor:

> Dos tendencias he descubierto, al corregir las pruebas, en los misceláneos trabajos de este volumen. Una, a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial[1].

O también:

> La filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas. En efecto, ¿qué son las noches de Sharazad o el hombre invisible, al lado de la infinita sustancia, dotada de infinitos atributos, de Baruch Spinoza o de los arquetipos platónicos?[2]

[1] Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, "Epílogo", Emecé, p. 153.
[2] Jorge Luis Borges, *Obras Completas*, p. 340.

Nos preguntamos, entonces, qué sería buscar el spinozismo de Borges, habida cuenta de su "escepticismo esencial" con respecto a los sistemas filosóficos, a los cuales considera, junto con los metafísicos de Tlön, una rama de la literatura fantástica. Borges mismo nos da una pista de lectura cuando afirma: "No soy filósofo ni metafísico; lo que he hecho es explotar, o explorar –es una palabra más noble–, las posibilidades literarias de la filosofía" [3]. Ante este panorama, la pregunta por el spinozismo de Borges se desplaza de una indagación por los compromisos teóricos subyacentes a su literatura; para transformarse en la cuestión -a nuestro parecer, más interesante- sobre cómo leer ciertas operaciones literarias de Borges a la luz de algunos conceptos spinozistas, especialmente el concepto de inmanencia.

LA ESCRITURA DEL DIOS

En el cuento "La escritura del dios" se narra la historia del último sacerdote maya, Tzinacán, que luego de haber sufrido numerosos tormentos en manos de los españoles, se encuentra confinado en una cárcel de piedra, esperando la muerte. Comparte el cautiverio con un jaguar que se pasea del otro lado de la celda y al cual sólo puede observar en único momento del día, cuando una trampa se abre en lo alto y el carcelero baja por una roldana trozos de carne y cántaros con agua. Ya han quemado la pirámide y el ídolo del dios. Sin embargo, Tzinacán sospecha que éste, su dios, aún lo acompaña, aunque en silencio. En este comienzo de ascesis, accidental, nunca elegido, vemos todavía el equívoco de una divinidad personal, capaz de privilegiar a quién seguirle los pasos. La ascesis del cuerpo, del encierro, tiene no obstante, su necesidad metodológica. Un hombre, como lo describe Borges, labra cristales en la penumbra. Un hombre inmóvil que olvida el Ghetto y se aleja de los murmullos, de los signos

[3] Vásquez, María Esther, *Borges: imágenes, memorias, diálogos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1977, p. 107.

e ídolos, que son capaces tan sólo de forjar ideas mutiladas, confusas. Los inmortales rezaban que no se confunda su quietud con mero ascetismo, el sabio se entrega al más complejo de los placeres: el pensamiento. Son las opiniones e imaginaciones de los hombres las únicas causas de falsedad. El aislamiento se torna entonces condición material para el conocimiento de lo divino.

Conducido por la fatalidad del encierro, Tzinacán rememora laboriosamente sus saberes acumulados hasta alcanzar un recuerdo preciso: la tradición que hablaba de una sentencia mágica, urdida por el dios para conjurar los males que traería consigo el fin de los tiempos. Arrebatado por la esperanza de ser el destinatario de la bendición divina, en razón de su privilegio de último sacerdote del dios, Tzinacán se creyó merecedor de intuir tal sentencia. No obstante, reconocida la comprensión y el amor a dios como fin último de la propia vida, no es medio para vislumbrarlo -aquí nos habla Spinoza- tener fe en las historias. Sólo cae en tal ilusión quien se encuentra ayuno del conocimiento de dios. El sacerdote maya, como Adán, sigue personalizando a dios, entendiendo sus decretos como los de un príncipe que da leyes para repartir premios y perjuicios. El "no comerás del árbol del conocimiento" fue comprendido como norma moral, susceptible de castigo, en lugar de verdad eterna, la cual no pretendía más que afirmar la calidad de veneno de dicho fruto.

Aquí encuentra Tzinacán su primer y aún insuficiente momento reflexivo. ¿Cómo hallar el símbolo del dios si hasta en el firmamento hay mudanza? Resuelve la incógnita con otra fe en la tradición. Según los antiguos, el jaguar era uno de los atributos del dios. En la vecindad con el animal, percibe un favor divino. Se fatiga en el estudio de las manchas y las simetrías de su pelaje. En su frustración grita impracticable la tarea. La reflexividad acontece necesaria. La razón conquista terreno sobre la esperanza. Cuánto se aminora la inquietud circunstancial frente al enigma genérico de una sentencia

escrita por la deidad. Tzinacán comprende que la expresión de una mente absoluta jamás puede ser menor que el universo. Si todo lenguaje humano implica la infinita concatenación de hechos, hablar de un tigre es referirse también a todos los tigres que lo engendraron, todos los ciervos que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra; la sentencia del dios debe expresar entonces esa trama infinita de forma explícita e inmediata. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Ese pensamiento colmó el alma de Tzinacán de un inmenso desánimo.

En sueños le apareció un grano de arena. No le dio importancia. Luego soñó dos granos de arena, luego tres, hasta que colmaron la cárcel. Se despertó asfixiado, escuchando una voz que le decía: "No has despertado a la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro, y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente"[4]. No obstante, una verdad le bastó para sacarlo de la desesperación. Ninguna arena soñada puede asfixiar, ni hay sueños dentro de sueños.

Despertó entonces bendiciendo lo que antes creía calamidades. Bendijo su encierro, los dolores de su cuerpo, la luz y la tiniebla. Intuyó la verdad tras todas las verdades, la identidad de Dios y el universo. *Deus sive natura*. Se comprendió por tanto, no creación de una persona divina, sino hebra de la trama que constituye la concatenación de todos los efectos y las causas. Su propia felicidad, que es la misma de Dios, no puede sino implicar el accionar de sus propios verdugos. Reconoció, al fin, al Dios sin rostro que se halla detrás de los dioses. Reconoció los infinitos procesos que forman una sola felicidad. "¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir!"[5]. No reír, no llorar, mucho

[4] Borges, Jorge Luis, *Obras Completas* I, p. 901.
[5] Borges, Jorge Luis, *Obras Completas* I, p. 902.

menos odiar, sólo comprender [6]. Entonces fue capaz de leer la escritura en las manchas del jaguar.

Él, Tzinacán, ahora es nadie. Ya no le preocupa la suerte de ese hombre que fue. Tras saberse uno y lo mismo con la divinidad o la naturaleza, las esperanzas y miedos de aquel sacerdote maya resultan meros sueños. No obstante, los accidentes de ese individuo espurio eran inevitables, fueron el comienzo fatal en la búsqueda tan difícil como rara tras la escritura del dios.

DEUTSCHES REQUIEM O EL *AMOR FATI*

Acabamos de ver cómo, en "La escritura del dios", una teoría de la expresión inmanentista, según la cual todo individuo o cosa individuada es un modo de la sustancia, implica que comprender lo que expresa un modo (como las manchas del jaguar) no es abstraerlo de todas sus relaciones causales, lo que sería tomarlo por una sustancia, sino comprenderlo como expresión de Dios. Y esta deriva expresiva nos obliga al parecer a un *amor fati*, a amar toda cosa (todo modo) en tanto expresión inmanente de Dios, es decir, como hebra del entramado de causas y efectos con que se identifica la divinidad. Tzinacán ve en una misma trama infinita todas las cosas que serán, que son y que fueron, y se ve a él mismo, e incluso a aquellos que le dieron tormento, como partes de esa trama total. Por lo tanto, su propia felicidad no puede ser sino la afirmación de todas y cada una de las cosas.

En "Deutsches Requiem" nos habla un intelectual nazi, Otto Dietrich zur Linde, horas antes de su ejecución. Ha sido condenado por su accionar como subdirector de un campo de concentración. En este discurso intenta exponer las razones que lo llevaron a actuar de tal modo, buscando la comprensión, más bien que el perdón. Entre sus víctimas se encuentra el poeta judío, David Jerusalem, a quien torturó con mayor

[6] Spinoza, Baruch, *Epistolario*, Carta XXX, Colihue, p. 139.

vehemencia. Zur Linde lo caracteriza del mismo modo que Borges caracterizará a Spinoza: hombre de piel cetrina, de memorables ojos, "pobre de bienes de este mundo, perseguido, negado, vituperado", que consagró su genio al culto de la felicidad. Al exponer su admiración por el poeta, zur Linde recuerda que lo habían comparado con Walt Whitman. Tal paralelo le resulta desafortunado ya que el *amor fati* de Whitman le parece previo, general, casi indiferente. Jersualem en cambio expresa un amor del mundo que se alegra minuciosamente de cada cosa, sin caer jamás en enumeraciones o catálogos. Es entonces cuando explica que su crueldad para con él respondía a su intento de desterrar de sí mismo cualquier dejo de piedad, de compasión judeo-cristiana. Jerusalem, confiesa, era un símbolo de una zona detestada de su alma.

Al final del cuento, zur Linde trata de comprender un fenómeno que le resulta extraño. Cuando reconoció la inminente caída de Alemania se encontró a sí mismo paradójicamente feliz. Enumera entonces tres razones que luego le parecen espurias: las dos primeras expresan simplemente una mala fe, una es la culpa, la otra es el cansancio. La tercera nos resulta más interesante porque parece expresar el *amor fati* spinozista. Pensó: "me satisface la derrota, porque ha ocurrido, porque está innumerablemente unida a todos los hechos que son, que fueron, que serán, porque censurar o deplorar un solo hecho real es blasfemar del universo" [7].

La razón de su felicidad en la derrota, la que reconoce legítima, es la de saberse parte de una nueva historia que recién comienza. Hitler fue el cimiento de lo que más tarde será la muerte de la fe de Jesús y el nacimiento de la violencia y la fe de la espada. Afirma zur Linde: "Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea urbicular y perfecto" [8].

[7] Borges, Jorge Luis, *Obras Completas* I, p. 883.
[8] Borges, Jorge Luis, *Obras Completas* I, p. 884.

Percurso VII

El tema del *amor fati* en Borges suele aparecer cuando los protagonistas se encuentran en situaciones desventuradas. Por lo menos así lo vemos en "La escritura del dios", en "Deutsche Requiem" y en "El milagro secreto". En este último, el protagonista, un hombre que está frente a un pelotón de fusilamiento, obtiene por gracia divina que el tiempo se detenga para poder terminar la obra que estaba escribiendo cuando fue condenado. En ese momento, eterno, Hladík llega a querer el patio en dónde está por ser fusilado, el cuartel y hasta el rostro de uno de sus verdugos le lleva a modificar el carácter de un personaje de su drama. Entender a Dios como causa de la propia tristeza, dirá Spinoza, la elimina como tal[9]. Una vez que comprendemos la conexión necesaria de causas y efectos, no podemos padecer sino alegrarnos.

Gran parte de la tensión de "Deutsches Requiem" se construye en un proceso de simetría entre el judío y el nazi, algunos, quizás, hasta lo consideren escandaloso. En lo que a nuestro tema respecta, esta simetría no sólo compete a los valores intelectuales de aquel que profesara la sangre y la tierra sino también a la convergencia en la afirmación del *amor fati*.

No obstante, para producir una tensión con una simetría debe existir entre los polos simétricos también una oposición. En el libro *El Aleph*, este juego aparece con mayor nitidez en el cuento "Los teólogos". Aureliano, el protagonista, y Juan de Panonia se dedicaban a impugnar argumentalmente las herejías que se construían en tierras cristianas. Ambos teólogos militaban por lo tanto en la misma causa, oponiéndose siempre a las mismas novedades heterodoxas; pero el segundo con mucho mejor pluma, y es este favor del destino el que infla permanentemente de envidia a Aureliano. Un día, sin embargo, escribiendo la refutación a una nueva herejía, Aureliano descubre que su rival había construido en tiempos pretéritos cierto argumento, que en aquel entonces

[9] *Ética* V, prop. XVIII.

buscaba desterrar otra idea heterodoxa, pero sin embargo servía para demostrar los desvaríos que ahora Aureliano buscaba atacar. El resultado: Juan de Panonia es quemado tras la acusación de nuestro protagonista. El azar de un rayo le da la misma muerte a éste último. Borges finaliza su cuento reflexionando que para la divinidad el ortodoxo y el hereje, el aborrecedor y el aborrecido, el acusador y la víctima forman la misma persona.

En "Deutsches Requiem", como hemos visto, el mismo juego de oposiciones y simetrías se dan entre el nazi y el judío. Para nuestros fines, a su simetría por la afirmación de cada uno del *amor fati*, hay que agregar las diferencias que hay en la concepción que cada uno tiene de esta idea. El poeta bendice cada hebra del mundo como parte constituyente del entramado de efectos y causas que es la divinidad. En palabras de zur Linde, que extraemos del tercer argumento que éste rechaza, "deplorar un solo hecho real es blasfemar del universo".

El *amor fati* defendido por el protagonista del cuento, en cambio, afirma la llegada y sucesión de nuevos tiempos. Como en el sacerdote maya, se produce una disolución de la propia persona a favor del mundo "mi carne puede tener miedo (de la muerte) yo no". El problema, no obstante, con ese mundo que se afirma es que se lo comprende desde la idea inadecuada del tiempo sucesivo, de la serie de acontecimientos históricos (y por lo tanto privilegiados) que van produciendo tiempos nuevos. Al *amor fati* del alemán le falta, para ser spinozista, la perspectiva de eternidad.

DEUS SIVE NATURA

Spinoza nos dice en el escolio de la proposición XXIX de *Ética* V:

> Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen

> unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.

La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto implica la existencia necesaria. De la necesidad de la naturaleza divina -dirá Spinoza- se siguen infinitas cosas, de infinitos modos puesto que todo lo que es, es en dios y sin dios nada puede ser ni concebirse. "Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera"[10]. La perfección de cada cosa se predica, no por analogía ni por alguna especie de eminencia, sino en el mismo sentido en que se predica de Dios. Todo lo que es, es perfecto en la medida en que tiene a Dios por causa. Spinoza dirá en la definición VI de *Ética* II: "Por realidad entiendo lo mismo que perfección". *Deus sive natura,* Dios o la naturaleza, es la expresión de la inmanencia por la cual la totalidad constituida por la Naturaleza Naturante y por la Naturaleza Naturada es la unidad eterna e infinita cuyo nombre es Dios. La potencia o el poder de Dios no es sino la potencia o el poder de la Naturaleza entera. El amor con el que Dios se ama a sí mismo y el amor intelectual por el que amamos a Dios son una sola y misma cosa.

El varón de ánimo fuerte -nos dice Spinoza- considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonroso, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y, por esta causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento[11].

[10] *Ética* I, prop. XXV, corolario.
[11] *Ética* IV, prop. LXXIII, escolio.

El amor del mundo del que somos parte es el amor a Dios o la naturaleza, que no es sino esa actividad infinitamente compleja que produce todo lo real, que no tiene lagunas, y que se expresa en todas las cosas que son. Borges, en una conferencia sobre Spinoza, nos dirá:

> No sé qué latino acuñó aquella frase espléndida de *amor fati*, el amor del hado, el amor del destino, querer todo lo que es, aunque sea nuestra desdicha, aunque lo que suceda sea nuestra desventura, nuestra muerte, nuestro tormento. Tenemos que olvidarlo, o tratar de olvidar eso y tenemos que sentir el universo o Dios, ya que *natura* o *Deus* es la misma cosa, habría que sentir un mecanismo infinitamente complejo, que no podemos juzgar pero que debemos aceptar[12].

El *deus sive natura* spinoziano, la inmanencia, no encontrará mejor expresión que en los versos del poema "Laberinto": "No habrá nunca una puerta. Estás adentro / y el alcázar abarca el universo / y no tiene ni anverso ni reverso / ni externo muro ni secreto centro"[13].

[12] La conferencia fue dada en abril de 1985 en la SOCIEDAD HEBRAICA ARGENTINA.

[13] Borges, Jorge Luis, *Obras Completas* II, p. 364.

Esta obra foi composta pela **Argentum Nostrum** em Garamond, Antiqua-Books, Charter BT e 16th Arabesques, impressa em reprografia privada sobre papel Chamex Office 75 g/m² para a Gráfica Pádua em outubro de 2014.

Tiragem:
400 Exemplares