

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 37 jul-dez 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM *O Pintassilgo*, obra realizada em 1654 pelo pintor holandês Carel Fabritius.

PASCAL E SPINOZA:
OS CONFLITOS DO RECONHECIMENTO

Rafael Zambonelli Nogueira
Mestrando, Universidade de São paulo, São paulo, Brasil
rafael.nogueira@usp.br

RESUMO: Neste trabalho, pretendemos empreender uma comparação entre as filosofias de Spinoza e Pascal a respeito da dimensão essencialmente conflituosa da vida intersubjetiva — e, particularmente, do fato de que esse conflito se origina em um desejo de dominação do outro, fundado, por sua vez, em um desejo de ser reconhecido pelo outro —, de sorte a ressaltar tanto as semelhanças quanto as diferenças que se estabelecem entre os dois filósofos. Como tentaremos mostrar, embora seja possível encontrar diversas semelhanças entre eles, isso não elimina o contraste fundamental que separa seus pensamentos. No entanto, é precisamente a consideração dessa dupla relação que, a nosso ver, faz o interesse de se confrontar suas obras.

PALAVRAS-CHAVE: intersubjetividade, reconhecimento, dominação, amor-próprio, imitação dos afetos.

“Todos os homens, diz Pascal, procuram ser felizes; não há exceção. (...) A vontade nunca efetua a menor diligência, senão com esse objetivo. Esse é o motivo de todas as ações de todos os homens, até mesmo dos que vão enforcar-se. E, no entanto, depois de tão grande número de anos, nunca ninguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos visam continuamente” (PASCAL, 1973, p. 141, Br. 425/La. 148)¹. Aqui, como em qualquer lugar para Pascal, vemos que há no homem uma exigência de absoluto — o verdadeiro bem, o repouso, a verdade, a justiça etc. — que é vivida como irrealizável. É isso que define a tragicidade de sua condição: “Que nos gritam, pois, essa avidez e essa impotência se não que houve, outrora, no homem, uma verdadeira felicidade, da qual lhe restam, agora, a marca e o traço vazio, que ele tenta inutilmente encher de tudo o que o rodeia, procurando nas coisas ausentes o socorro que não obtém das presentes, embora aquelas sejam incapazes de socorrê-lo, porque esse abismo infinito só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, pelo próprio Deus?” (Ibid.). Todas as contradições que encontramos no homem remetem, em última análise, à queda e, por conseguinte, à ideia de que há no homem duas naturezas. Afinal, dada a exigência de absoluto presente nele, é preciso reconhecer, por um lado, que ele tenha caído de um estado no qual gozava, em sua inocência, da verdade e da felicidade; e, por outro lado, que ele tenha a reminiscência de seu estado original, quer dizer, um princípio de grandeza sem o qual ele sequer teria a ideia da verdade ou da beatitude. Assim, o homem busca a verdade e só encontra incertezas; busca a felicidade e só encontra miséria e morte — “somos incapazes de não desejar a verdade e a felicidade e somos incapazes da certeza ou da felicidade. Deixam-nos este

1 O número dos fragmentos dos *Pensamentos* será citado após a página segundo a numeração Brunschvicg.

desejo tanto para nos punir como para nos fazer sentir de onde caímos” (PASCAL, 1973, p. 151, Br. 437/La. 401).

Para evitar equívocos na interpretação dessa duplicidade da natureza do homem, consideremos brevemente, antes de avançar em nossa análise, a questão da heterogeneidade da realidade para Pascal. “A distância infinita dos corpos aos espíritos figura a distância infinitamente mais infinita dos espíritos à caridade, pois ela é sobrenatural” (PASCAL, 1973, p. 248, Br. 793/La. 308). Como o lembra Bénichou (cf. BÉNICHOU, 1948, pp. 112 et seq.), no âmbito propriamente teológico, a afirmação da ruptura absoluta entre as ordens humana e divina em Pascal se contrapõe diretamente ao “cristianismo otimista” da época, notadamente aquele professado por Desmarests, que estabelecia uma ligação entre essas duas ordens por uma gama ascendente e contínua de perfeição. Ora, esse processo de ascensão terrestre só faz sentido na medida em que se admite um vestígio real e ativo no homem de sua grandeza original — é precisamente essa ideia que Pascal pretende esconjurar pela afirmação da heterogeneidade das ordens, pois ela nos levará a conceber a grandeza do homem não como uma grandeza real, como o queria Desmarests, mas como o *sentimento de uma falta dolorosa*. Daí vem a importância capital de desnudar a impotência da razão: a ordem dos espíritos — que seria aquela intermediária entre a ordem da natureza e a da graça — se manifesta ela também corrompida e, portanto, seria inútil dela exigir uma mediação. A separação é radical: Pascal não nega dogmaticamente a razão, mas, utilizando-se do cético, faz com que ela se negue a si mesma. “A grandeza do homem, diz Pascal, é grande na medida em que ele se conhece miserável” (PASCAL, 1973, p. 136, Br. 397/La. 114) e ele insistirá em que a miséria se infere da grandeza, e a grandeza da miséria, pois o homem “é miserável, de vez que o é; mas é bem grande, de vez que o sabe” (PASCAL,

1973, p. 139, Br. 416/La. 122). Vê-se, portanto, que há no homem uma grandeza segundo a finalidade e uma miséria segundo a impossibilidade de realizá-la ou, em outros termos, que a condição humana é necessariamente trágica, condição que consiste em viver o paradoxo da exigência de um absoluto irrealizável: “assim, afirma Bénichou, a única grandeza do homem é que ele sente sua miséria; sua natureza não é alta senão porque ela não pode ser baixa com tranquilidade e, quando Pascal afirma a grandeza do homem, é sempre para decidir pela inquietude e pela angústia. Somente o contraste entre os dois termos extremos subsiste e o que pôde restar, no entre-dois, do primeiro estado do homem, longe de abrandar esse contraste, serve apenas, em seu estado atual, para acusá-lo ainda mais” (BÉNICHOU, 1948, pp. 120-1).

Feitas essas considerações, podemos agora nos perguntar: como compreender essa duplicidade? Pascal insiste em que essas contrariedades podem ser encontradas sem dificuldade nas mais diversas experiências humanas. E, no entanto, os filósofos jamais puderam dar conta realmente de nossa condição, visto agarrarem-se todos a apenas um dos termos da contradição. Mesmo que ela se manifeste a cada momento de nossa vida, foi impossível ao homem compreendê-la — ela é vivida e, todavia, não se vê, *sem a fé*, a sua razão. É aqui que entra em cena o Pascal apologista: se há uma religião verdadeira, é preciso, então, que ela seja capaz de nos explicar essas “espantosas contrariedades” e, mais, que ela “nos ensine os remédios para essas impotências e os meios de obter esses remédios” (PASCAL, 1973, pp. 142-3, Br. 430/La. 149). Que outra religião o fez, pergunta-se Pascal, senão a cristã? Vejamos o que diz a sabedoria de Deus. “‘Não esperéis’, diz ela, ‘nem a verdade nem a consolação dos homens. Eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos o que sois. Mas não estais, agora, no estado em que vos formei. Criei

o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem” (PASCAL, 1973, p. 143, Br. 430/La. 149). Ora, Adão, não obstante a finitude intrínseca à condição de criatura, tinha certa proporção com Deus, que lhe havia sido concedida pelo próprio Deus uma vez que Adão possuía uma *graça suficiente* (cf. PASCAL, 1963, p. 317): Deus não podia, com justiça, impor os mandamentos a Adão inocente sem lhe dar a graça necessária para observá-los. Essa graça não suprime o livre-arbítrio — Adão era livre para perseverar ou não na justiça divina, a qual ele conhecia pela graça concedida. Assim, sua vontade era naturalmente inclinada, e não determinada, ao bem na medida em que Deus era sua finalidade e a medida de todo o bem. No entanto, a sabedoria divina continua seu discurso: “Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar a sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor... (...) “Eis o estado em que os homens se acham hoje. Resta-lhes algum instinto impotente de felicidade de sua primeira natureza, e estão mergulhados nas misérias de sua cegueira e de sua concupiscência, a qual se tornou sua segunda natureza” (PASCAL, 1973, pp. 143-4, Br. 430/La. 149).

Ressaltemos a última sentença: após o pecado, a natureza do homem se reduziu à *concupiscência*. A concupiscência é, em termos gerais, aquilo que faz com que o homem se volte às criaturas, aos bens terrenos.

Tendo perdido a graça suficiente, é preciso notar que o homem perdeu também aquele livre-arbítrio de indiferença de que gozava Adão: este era flexível ao bem e ao mal, mas visto que possuía a graça suficiente, era naturalmente inclinado ao bem; o pecador, por sua vez, se tornou *escravo da concupiscência*, sua vontade é agora naturalmente determinada ao mal na medida em que deixou de se dirigir a Deus e se voltou para si mesma como ao seu objeto último. Há um falso véu de bem que nos dissimula toda a corrupção de nosso ser dominado pela concupiscência: “basearam-se e extraíram-se da concupiscência regras admiráveis de polícia, moral e justiça; mas no fundo, neste fundo vil do homem, esse *figmentum malum* apenas se mascara; não desaparece” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 453/La. 211). Desde então, é preciso reconhecer que toda a realidade humana não é outra coisa senão concupiscência — “tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, ou concupiscência dos olhos, ou orgulho da vida: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*” (PASCAL, 1973, p. 155, Br. 458/La. 545), que correspondem às três ordens de realidade: os corpos, os espíritos e a vontade ou justiça — e que, portanto, “sendo todos os homens nessa massa corrompida igualmente dignos da morte eterna e da cólera de Deus, Deus podia com justiça abandoná-los todos sem misericórdia à danação” (PASCAL, 1963, p. 318).

Como, no entanto, surge essa concupiscência no homem? Pascal responde a essa pergunta em uma carta à sua irmã, quando da morte de seu pai (cf. PASCAL, 1963, p. 277). Deus, diz ali Pascal, criou o homem com dois amores: um por Deus e outro por si mesmo, sendo o primeiro um amor infinito sem nenhum outro fim senão o próprio Deus e o segundo finito e, por isso mesmo, dirigido a Deus, na medida em que o amor de si em Adão era o amor de si *enquanto criatura*. Ora, uma vez advindo o pecado, o homem perdeu o primeiro amor, de sorte que,

sendo capaz de um amor infinito, o amor de si se tornou amor-próprio — buscando preencher o vazio infinito que o amor a Deus deixou, o homem passou a amar-se apenas a si próprio e todas as coisas para si próprio, ou seja, infinitamente. Vem daí, inclusive, a insatisfação perpétua de sua vontade, pois ele tenta preencher um vazio infinito por meio de coisas finitas — e, dada a desproporção entre o finito e o infinito, todas as coisas finitas se tornam um nada face ao desejo infinito. É, portanto, no amor-próprio que devemos buscar a fonte de todas as concupiscências (a volúpia, a curiosidade e o orgulho), pois é o *eu*, doravante equacionado ao amor-próprio, com seu desejo insaciável de tornar-se o centro de tudo, que faz com que o homem se desvie de Deus e se volte sempre, por meio das coisas, para si mesmo. Sendo assim, o orgulho pode ser considerado a principal concupiscência e chega mesmo a se confundir com o amor-próprio. Como diz Sellier, “na medida mesma em que o orgulho se identifica ao culto do *eu* odioso, que... é a fonte de toda concupiscência, ele é a concupiscência a mais profunda, aquela que engendra todas as outras. O orgulho não está, então, no mesmo plano que a volúpia e a curiosidade: ele é, ao mesmo tempo, *ramo*, pois ele engendra comportamentos específicos como a paixão de dominar, e *raiz* da árvore das concupiscências” (SELLIER, 1970, p. 183). Assim, dirá Pascal, “a natureza do amor-próprio e desse *eu* humano é não amar senão a si e não considerar senão a si” (PASCAL, 1973, p. 68, Br. 100/La. 978) e isso se explica pelo fato de que, em seu estado original, desfrutando de uma glória centrada em Deus, ele quis fazer-se o centro de si mesmo, a fonte de sua própria felicidade — desviando-se de Deus, foi por Ele abandonado e reduzido a uma condição semelhante àquela das bestas, sem, contudo, perder o *desejo de infinitude*. Desde então, ele “não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias: quer ser grande e acha-se pequeno, quer ser feliz e acha-se miserável;

quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo” (Ibid.).

Há, com efeito, uma desproporção entre o objeto amado e a infinidade do desejo, pois, dada sua capacidade infinita de amor — traço vazio de nosso primeiro estado —, o eu, enquanto objeto finito, não pode bastar a si próprio. E, se é assim, como diz Lazzeri, “será preciso, portanto, modificar a relação de proporção entre o desejo e seu objeto, isto é, a dimensão do eu”, o que vai determinar um duplo desejo: “o primeiro é aquele de fugir de seu próprio nada, o segundo o de dar-se todo o ser possível” (LAZZERI, 1993, p. 39). Desejando ser o centro de tudo, não obstante sua realidade descentrada e finita, é preciso, então, que ele busque uma aparência de infinitude que seria dada pela aparente centralidade do eu em relação a todos os outros: “cada indivíduo é tudo para si mesmo, pois, ao morrer, tudo morre para ele. Daí o fato de cada um pensar ser tudo para todos” (PASCAL, 1973, p. 155, Br. 457/La. 668). Em outras palavras: “o *eu* tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada *eu* é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 455/La. 597). Toda a atividade do eu consiste, então, em um desejo tirânico de ser reconhecido e amado por todos os outros — e é por isso que ele deve odiar a verdade de sua condição e encobri-la tanto para si quanto para outrem. Essa aversão à verdade que conduz a um desejo de destruí-la é inseparável do amor-próprio, pois o desejo de ser amado não pode ser conciliado com o fato de que, na verdade, o eu é odioso e desprezível em sua tirania e injustiça.

Ora, dada sua natureza corrompida, é certo que o eu não poderá efetivamente destruir essa verdade de sua condição em si mesmo,

isto é, não poderá modificar-se ao ponto de superar as qualidades que contrastam com seu desejo, de sorte que só lhe resta destruí-la tanto quanto pode “em seu conhecimento e no dos outros” (PASCAL, 1973, p. 68, Br. 100/La. 978), buscando encobrir seus defeitos a si mesmo e aos outros. Esse primeiro movimento será central para a compreensão do amor-próprio, pois, como já indicamos, este é essencialmente uma busca de *estima* e reconhecimento: a glória, diz Pascal, “é o mais belo lugar do mundo; nada pode desviar o homem desse desejo e é essa a qualidade mais indelével de seu coração” (PASCAL, 1973, p. 137, Br. 404/La. 470). No entanto, como é possível esse ocultamento das qualidades negativas? Pascal nos fornece uma resposta no fragmento Br. 147/La. 806, que vale a pena citar na íntegra: “Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na idéia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se temos tranquilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! Pois quem não morresse para conservar sua honra seria infame” (PASCAL, 1973, p. 81).

Por aqui já vislumbramos o papel central que a imaginação terá na dinâmica intersubjetiva²: com efeito, fugir de seu próprio nada equi-

2 “Quem dispensa a reputação? Quem dá o respeito e a veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, se não essa faculdade imaginativa? Como todas as riquezas da

vale, para o amor-próprio, a viver uma *vida imaginária*, a criar e cultivar em outrem uma imagem de si em detrimento de seu próprio ser. Mas essa imagem só pode existir na medida em que nela trabalhamos a fim de obter a *estima* de outrem — daí que busquemos incessantemente exibir todas as qualidades positivas que possuímos ou que fingimos possuir (exibição que receberá o nome de “ vaidade ”), uma vez que, sem isso, tais qualidades não poderiam ser aprovadas pelos outros. Deve-se, pois, criar uma imagem de si, viver na ideia dos outros, buscando sempre conservar sua estima nessa vida imaginária, cuidando para que, por um lado, as qualidades positivas sejam constantemente exacerbadas na avaliação de outrem e, por outro, as qualidades negativas sejam sempre afastadas e escamoteadas do olhar de outrem. Ademais, é preciso ainda notar que a importância da imaginação é reforçada pelo fato de que Pascal não confere ao *eu* nenhuma realidade substancial, de modo que este acaba por reduzir-se a mero fluxo de qualidades e só estas, na medida em que se fazem visíveis, podem eventualmente ser amadas ou desprezadas. Da mesma forma, a centralidade da busca de estima chega aqui ao paroxismo, uma vez que se sobrepõe à própria conservação de si: de fato, é preferível morrer para conservar e amplificar sua estima a viver no desprezo dos homens. “ O orgulho contrabalança naturalmente todas as nossas misérias, todos os nossos erros, etc. Perdemos mesmo a vida com alegria, desde que se fale disso ” (PASCAL, 1973, p. 82, Br. 153/La. 628). Desde então, tudo aquilo que faz o *eu* só pode consistir em um desejo de ser reconhecido por outrem e mesmo o amor que temos por outrem é meramente instrumental, uma vez que nós apenas *nos* amamos por seu intermédio na medida em que dele obtemos estima, isto é, nos o

terra [são] insuficientes sem o seu consentimento!” (PASCAL, 1973, p. 63, Br. 82/La. 44).

amamos *por nós* e para sujeitá-lo a nós: “Assim, a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano” (PASCAL, 1973, p. 70, Br. 100/La. 978).

Em certo sentido, essa vida imaginária orientada pelo amor-próprio pode dar conta de toda a dinâmica intersubjetiva. A fim de ilustrar tal ponto, consideremos apenas um exemplo dado por Pascal, a saber, aquele das “profissões”. “A coisa mais importante na vida, diz Pascal, é a escolha de uma profissão” (PASCAL, 1973, p. 67, Br. 97/La. 634). Mas a escolha das profissões não é assim tão arbitrária, pois depende do *costume* e da valorização das qualidades presentes em tal ou tal ofício: “À força de ouvir louvar na infância esses ofícios e desprezar todos os outros, escolhe-se; ama-se naturalmente a virtude e odeia-se a loucura” (Ibid.). Desde então, escolhe-se um ofício que se sabe que nos trará louvores, isto é, que nos fará estimados pelos homens: são, portanto, os juízos e valorizações socialmente construídos que determinam nossas inclinações e escolhas, na medida em que, ouvindo desde a infância os homens aprovarem determinadas profissões e desprezarem as outras, somos “naturalmente” — uma vez que o costume é uma “segunda natureza” e que “não há nada no mundo que não se torne natural” (PASCAL, 1973, p. 67, Br. 94/La. 630) — levados a escolher certos ofícios em detrimento de outros, a fim de obter, através de nosso ofício, as mesmas aprovações que lhe são dispensadas.

Mas a desproporção entre o desejo infinito e o objeto finito torna o amor-próprio necessariamente tirânico, isto é, imputa-lhe um desejo de ser o centro de *tudo*, única forma de alcançar certa aparência de infinitude: como vimos, não se trata apenas de buscar escapar ao próprio

nada, mas igualmente de dar-se todo o ser possível. Desde então, uma estima limitada não pode bastar ao *eu*, pois o desejo e a vontade são, por definição, insaciáveis, visto que o amor-próprio não é outra coisa que o desejo de se fazer Deus (cf. PASCAL, 1973, p. 161, Br. 492/La. 617): é preciso, pois, que o *eu* obtenha uma *estima infinita* para que ele possa amar-se infinitamente através das aprovações de outrem. “Somos tão presunçosos que desejaríamos ser conhecidos por toda a terra, e até pelas pessoas que vierem quando nela não estivermos mais” (PASCAL, 1973, p. 81, Br. 148/La. 120). A busca por estima torna-se, então, permanente, uma vez que se trata ao mesmo tempo de conservar a estima que já possuímos e de adquirir incessantemente mais estima. “Temos uma ideia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima” (PASCAL, 1973, p. 136, Br. 400/La. 411). Será, com efeito, esse caráter tirânico do *eu*, a *libido dominandi*, fazendo com que ele busque sempre subjugar os outros a fim de ser por eles reconhecido e louvado, que nos levará à dimensão essencialmente conflituosa de toda a vida social.

Ora, o desejo de estima universal não só é injusto, como também sua realização é impossível, “uma vez que todos pedem a mesma coisa” (PASCAL, 1973, p. 161, Br. 492/La. 617). Se cada um busca sempre o máximo de estima possível, isso significa que a estima que os outros recebem é sempre um estorvo à realização desse desejo. Assim, como nota Lazzeri, “o desejo de aprovação puro e simples tornou-se, pois, *comparativo*”, pois “cada um deseja a supremacia na obtenção da estima... e um tal desejo comparativo abre caminho a *uma concorrência geral entre todas as vaidades singulares pela aquisição do reconhecimento supremo*” (LAZZERI, 1993, p. 47). Da mesma forma, ainda segundo Lazzeri (cf. LAZZERI, 1993, pp. 51-5), são

as paixões mesmas que se tornam também comparativas, diversificando-se de acordo com a posição que se ocupa em relação ao outro — isto é, se o dominamos ou se ele nos domina. Assim surge, por exemplo, a inveja, quando algum bem só pode ser possuído por uma única pessoa — posse que lhe proporciona, por um lado, admiração e estima e, por outro, inveja e ódio da parte daqueles que não o possuem — ou, então, em relação às coisas que podem ser partilhadas e que “afligem mais o seu possuidor pela falta da parte que não tem do que o contentam pelo gozo da que lhe cabe” (PASCAL, 1973, p. 142, Br. 425/La. 148). Nesse contexto, é inevitável que surjam disputas entres os homens, que todos busquem necessariamente rebaixar os outros, julgando-os superestimados e não merecedores de tanta aprovação. E é por isso também que “o homem ama a malignidade, não contra os caolhos ou os desgraçados e sim contra os soberbos” (PASCAL, 1973, p. 50, Br. 41/La. 798) — mas ele se engana se julga que o faz por uma boa razão, pois regozijar-se da malignidade contra os soberbos deriva unicamente da concupiscência, “fonte de todos os nossos movimentos” (Ibid.), do amor-próprio que não suporta ver alguém superior a si, uma vez que desejaria ter para si toda a estima possível.

Desse modo, o desejo de estima e reconhecimento absolutos deve permanecer sempre insatisfeito: “marquem-se os limites; não há limites nas coisas: as leis querem criá-los, mas o espírito não pode suportá-los” (PASCAL, 1973, p. 133, Br. 380/La. 540). É assim que se porá a nu o caráter propriamente tirânico desse desejo: “a tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. (...) Esses discursos são falsos e tirânicos: ‘Sou belo, logo devem temer-me; sou forte, portanto devem amar-me. Sou...’. A tirania consiste em querer ter por uma via o que só se pode ter por outra” (PASCAL, 1973, p. 123, Br. 332/La. 58). A

tirania reside, portanto, no fato de que o homem, buscando toda a estima possível, exige-a de outrem mesmo sem ter nenhuma qualidade que a justifique. É o que acontece, por exemplo, no caso dos grandes, que confundem a grandeza de estabelecimento com a grandeza natural: é justo que um nobre exija os deveres e respeitos que estão de acordo com tal grandeza, como por exemplo que o saudemos, que nos ajoelhemos para falar aos reis etc.; mas é injusto e tirânico que ele exija nossa estima se não possuir nenhuma grandeza natural que a justifique, tal como ciência, força, virtude etc.. “E a injustiça consiste em ligar os respeitos naturais às grandezas de estabelecimento ou em exigir os respeitos de estabelecimento para as grandezas naturais” (PASCAL, 1963, p. 367). Assim, se cada um tenta sempre sujeitar o outro em virtude de seu desejo ilimitado de reconhecimento, parece que a vida social é inevitavelmente povoada pelos conflitos os mais diversos, sem nenhuma possibilidade de estabelecimento de laços verdadeiros entre os homens, pois, em regime de concupiscência, “todos os homens se odeiam naturalmente entre si” (PASCAL, 1973, p. 154, Br. 451/La. 210).



Como veremos a partir de agora, há diversos pontos de contato entre as análises de Pascal e as de Spinoza no que diz respeito às relações entre o desejo de reconhecimento e o surgimento de conflitos. Para que possamos avaliar o alcance e a extensão dessas semelhanças, vejamos, pois, de que maneira tal relação vai aparecer no pensamento de Spinoza, fixando nossa atenção na terceira parte da *Ética*.

“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 de um afeto semelhante” (SPINOZA, 2011, p. 116, III, 27)³. Nesta proposição, Spinoza nos apresenta algo que será fundamental para a compreensão das relações intersubjetivas: a imitação dos afetos. Com efeito, diz Spinoza, as imagens das coisas são afecções de nosso corpo, “cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior”, de sorte que “se a natureza de um corpo exterior é semelhante à de nosso corpo, então a ideia do corpo exterior que imaginamos envolverá uma afecção de nosso corpo semelhante à do corpo exterior” (Ibid. dem.). Não se trata, é claro, de dizer que o corpo exterior é causa da afecção de nosso corpo, mas, ao contrário, que a imitação dos afetos envolve certa identificação do corpo exterior com o nosso em virtude da semelhança de natureza entre esses dois corpos, pois “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (SPINOZA, 2011, p. 67, II, 16). Assim, na medida em que a coisa semelhante a nós nos é afetivamente indiferente — isto é, não nos provocou anteriormente nenhum afeto de alegria ou de tristeza —, a imaginação de sua afecção provocará imediatamente em nós um afeto semelhante. Se a coisa semelhante for afetada de tristeza, nós também seremos afetados de tristeza — isso é o que Spinoza chama de “comiseração” (SPINOZA, 2011, p. 116, III, 27 esc.). Se, por outro lado, a coisa semelhante deseja algo, passaremos também a desejá-lo — trata-se da “emulação” (Ibid.).

3 Para as citações da *Ética*, após a página indicaremos em algarismos romanos a parte do livro e em algarismos arábicos a proposição, especificando, quando for o caso, se se trata de escólio, demonstração etc.

Ora, uma vez que a essência atual de uma coisa é o seu esforço por perseverar em seu ser (cf. III, 7) e que a ideia de uma coisa que aumenta ou diminui nossa potência efetivamente a aumenta ou diminui (cf. III, 11), segue-se que nos esforçamos tanto quanto podemos por imaginar aquilo que aumenta nossa potência e por afastar aquilo que a diminui (cf. III, 12-3). Desde então, a partir da imitação dos afetos, se somos afetados de comiseração — afeto que, sendo imitação de uma tristeza, diminui nossa potência —, esforçar-nos-emos por afastar ou destruir aquilo que afeta de tristeza a coisa semelhante a nós. Tal esforço, Spinoza o chama de “benevolência”, a qual se define como “essa vontade ou esse apetite de fazer o bem que provém de nossa comiseração para com a coisa à qual queremos fazer o bem” (SPINOZA, 2011, p. 117, III, 27 esc. após cor. 3). Da mesma forma — e isso será central para o desenvolvimento da análise —, se imaginamos que alguém, afetivamente indiferente, afeta de alegria ou de tristeza uma coisa semelhante a nós, nós seremos afetados de amor (reconhecimento) ou de ódio (indignação), respectivamente, para com ele, na medida em que o afeto que imitamos é acompanhado pela ideia desse terceiro como causa exterior.

É preciso notar, porém, que esses afetos não são meros “eventos privados”: simultaneamente ao encadeamento de afecções desdobra-se um encadeamento de operações corporais, isto é, as afecções — embora estejamos aqui no terreno dos afetos passivos — envolvem certa ação do corpo, na medida em que a) ao imaginar alguma coisa, nós a consideramos como presente; b) o esforço da mente é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo. Se é assim, segue-se que “esforçamo-nos ao máximo para fazer com que isso [aquilo que imaginamos levar à alegria] exista, isto é (equivalência que se segue do esc. da prop. 9), fazer com que isso exista é o nosso apetite e a nossa inclinação” (SPINOZA,

2011, p. 117, III, 28 dem.). Inversa e simetricamente, esforçamo-nos por afastar, isto é, não considerar como presente, tudo aquilo que imaginamos levar à tristeza. O esforço de imaginar, implicando necessariamente uma afirmação de existência, acaba se confundindo com o esforço de promover, isto é, de fazer com que aquilo cuja existência afirmamos se realize efetivamente, assim como, no caso de algo que nos afeta de tristeza, nosso esforço por não imaginá-lo se confunde com um esforço de afastar ou destruir tal coisa. Daí que do afeto de comiseração siga-se um esforço de benevolência, isto é, de fazer o bem àquele que é afetado de tristeza, afastando ou destruindo a causa da tristeza: a partir do esforço de benevolência, aquele que estava afetado de tristeza será afetado de alegria, de modo que o benevolente, imitando esse novo afeto, também o será. Ora, se nosso esforço por perseverar e aumentar nossa potência envolve um tempo indefinido, isso significa que não nos limitaremos a uma benevolência “única” em relação àquele por quem sentimos comiseração, buscando, ao invés, constantemente afetá-lo de alegria, a fim de sermos, nós mesmos, constantemente afetados de alegria, assim como buscaremos constantemente afastar aquilo que o afeta de tristeza, pois amamos aquilo que o alegra e odiamos o que o entristece.

No entanto, se nosso esforço não é limitado, então nós nos esforçamos indefinidamente por aumentar cada vez mais nossa potência. Se a isso acrescentarmos a imitação dos afetos, podemos concluir que esse esforço não vai se limitar a uma única coisa semelhante, mas a todas elas (desde que nos sejam afetivamente indiferentes): “nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29). Há, pois, certa dimensão de “alienação” na determinação do desejo, uma vez que,

por um lado, nós desejamos por imitação aquilo que os outros desejam e, por outro, nos esforçamos por fazer aquilo que imaginamos agradar aos homens, ou seja, aquilo que é socialmente valorizado e aprovado. E, com isso, chegamos a novos elementos importantes na dedução dos afetos: “esse esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar aos homens, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29 esc.)⁴. A ambição consiste em “um desejo que intensifica e reforça todos os afetos” (SPINOZA, 2011, p. 150, III, def. dos afetos 44), como veremos melhor ao comentar a proposição 31. Além disso, da proposição 29 podemos derivar mais dois afetos: em primeiro lugar, o louvor, isto é, a “alegria com que imaginamos a ação pela qual um outro se esforçou por nos agradar”; em segundo lugar, o vitupério, isto é, a “tristeza com que abominamos, contrariamente, a ação de um outro” (SPINOZA, 2011, p. 118, III, 29 esc.).

Ora, é justamente a partir do desdobramento desses novos afetos que poderemos compreender a proposição seguinte: se o homem é consciente de si através das afecções pelas quais é determinado a agir, isto é, das afecções de seu corpo (cf. II, 19, 23), então ele próprio vai se reconhecer como causa da alegria de outrem quando faz algo que imagina afetá-lo de alegria, isto é, será afetado de alegria — pela imitação dos

4 Mas Spinoza acrescenta: “Se esse não for o caso, costuma-se chamá-lo de humanidade”. Como tentaremos explorar na sequência dessa análise e, sobretudo, na conclusão do trabalho, a imitação dos afetos é ao mesmo tempo o que aproxima e separa Spinoza de Pascal: se, por um lado, ela será princípio de diversos tipos de conflito na vida em comum, resta que, por outro, ela é ao mesmo tempo princípio de união entre os homens.

afetos — e esse afeto será, por sua vez, acompanhado da consciência de si como causa. Portanto, o homem contemplará a si próprio com alegria (cf. III, 30 dem.). Da mesma forma, se imagina ter feito algo que afeta os demais de tristeza, contemplará a si próprio com tristeza, na medida em que é consciente de si como causa dessa tristeza. Essa contemplação não deixa de ser uma espécie de amor e ódio, mas, nesse caso, a causa não é mais exterior, e sim interior, embora exija a *mediação* de outrem (imitação): assim, Spinoza dá o nome de *glória* a esse sentimento de “amor de si” — ou de satisfação consigo mesmo — através do amor do outro por nós e de *vergonha* ao sentimento de “ódio de si” — ou de arrependimento — através do ódio do outro por nós⁵. Em outras palavras, somos afetados de glória quando imaginamos receber louvores de nossos semelhantes e de vergonha quando imaginamos ser por eles vituperados (cf. III, 30 esc.). Entretanto, dada nossa tendência a imaginar aquilo que nos alegra, é evidente que a glória é muito mais comum do que a vergonha, de modo que “pode ocorrer que aquele que se glorifica seja soberbo e que imagine ser agradável a todos quando, na realidade, é um incômodo para todos” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 30 esc., trad. modificada).

5 Cabe aqui uma precisão: ainda que sejam afetos muito próximos, glória e satisfação consigo mesmo, assim como vergonha e arrependimento não coincidem exatamente. A satisfação consigo mesmo é a alegria proporcionada pela contemplação de si mesmo e de sua potência de agir, ou seja, uma alegria acompanhada da ideia de uma causa interior — simetricamente, o arrependimento é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa interior. Além disso, a força desses afetos vem do fato de que os homens se julgam livres, de modo que o homem se satisfaz com ou se arrepende de uma ação que ele acredita ter praticado por uma livre decisão. Já a glória e a vergonha, embora se assemelhem aos dois afetos anteriores, possuem uma especificidade, na medida em que introduzem um outro elemento que é o que imaginamos ser o *juízo de outrem*: eu me glorifico quando imagino que um ato meu é louvado pelos outros e me envergonho quando imagino que meu ato é por eles vituperado.

Surge, no entanto, um problema (cf. LAZZERI, 1998, p. 82): até agora só consideramos uma causalidade de mão única, isto é, o fato de que eu imito a alegria que eu mesmo causo no outro; mas a imitação dos afetos não é unilateral, pois, se eu imito os afetos do outro, este, por sua vez, também imitará os meus afetos, constituindo uma relação de imitação recíproca, de sorte que também o outro buscará me afetar de alegria e glorificar-se por isso. Em um primeiro momento, tal reciprocidade mimética não parece trazer nenhum problema — ela pode, inclusive, ser benéfica. Vimos que o fato de alguém desejar ou amar alguma coisa faz com que nós a imitemos e passemos a desejá-la ou amá-la. Ora, caso nós já a amemos, sem nenhuma referência imaginativa ao amor que outrem pode ter dela, o amor de outrem por essa mesma coisa *reforçará* nosso amor, pois “acrescenta-se, assim, ao amor, uma nova causa que o reforça e, portanto, amaremos com mais firmeza, em razão disso, aquilo que amamos” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 31 dem.). No entanto, pode acontecer que alguém abomine uma coisa que amamos: nesse caso, nós a amaremos e, simultaneamente, a abominaremos em virtude da imitação dos afetos, ou seja, “padeceremos de uma flutuação do ânimo” (Ibid.), isto é, “o estado da mente que provém de dois afetos contrários” (SPINOZA, 2011, p. III, III, 17 esc.). Tal contrariedade não pode subsistir: haverá, necessariamente, um “embate” entre esses afetos até que um deles prevaleça sobre o outro de modo a destruir a contrariedade.

Ora, visto que nós nos esforçamos sempre por realizar aquilo que imaginamos levar à alegria e por destruir aquilo que imaginamos levar à tristeza, “segue-se que cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia” (SPINOZA, 2011, p. 119, III, 31 cor.). Esse esforço não é outra coisa que a ambição: com efeito, o esforço por agradar aos outros

se une ao esforço por fazer com que aquilo que nos agrada também os agrade, na medida em que desejamos sempre que o nosso amor por algo seja reforçado pelo amor dos outros. E essa lógica não se limitará a um único objeto, estendendo-se a *todos* os objetos que cada um ama. Mas, com isso, a ambição torna-se ambição de *dominação*, pois cada um buscará sujeitar o outro à sua própria afetividade, visando uma unificação de seus afetos com os dos outros, o que nos levará, inevitavelmente, ao conflito: “Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 31 esc.). Assim, como já havíamos indicado, a imitação dos afetos aparece ao mesmo tempo como princípio de união e de conflito: a reciprocidade que se estabelece na relação mimética não pode ser mantida, visto que os homens sempre tendem à ambição, esforçando-se, por isso, por subjugar os outros. “Enfim, comenta Lazzeri, doravante, cada um busca constituir uma relação de assimetria na reciprocidade” (LAZZERI, 1998, p. 84), pois a ambição, no fim das contas, nada mais é do que “o desejo imoderado de glória” (SPINOZA, 2011, p. 150, III, def. dos afetos 44) — e é por isso que ela acaba por transformar-se em ambição de dominação.

A partir daqui, a imitação dos afetos passa a desencadear diversos conflitos, fazendo com que a sociabilidade que produzira inicialmente se torne cada vez mais frágil. O fato de desejarmos que os outros amem aquilo que amamos, uma vez bem-sucedido, reforçará certamente nosso amor por essa coisa, mas pode também provocar o ódio dos outros contra nós. Na hipótese dessa coisa só poder ser desfrutada por uma única pessoa, o fato de que essa pessoa a desfrute e possua será julgado pelos

outros como um obstáculo à sua alegria (cf. III, 32 dem.) e, sendo assim, eles se esforçarão, tanto quanto podem, para que ela não a possua. Em outras palavras, isso provocará nos outros a *inveja*: “vemos, assim, como a natureza dos homens está, em geral, disposta de tal maneira que eles têm comiseração pelos que vão mal; e inveja pelos que vão bem, com um ódio que será tanto maior... quanto mais amarem a coisa que imaginam ser objeto de desfrute de um outro” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 32 esc.). A imitação dos afetos, desenrolando-se no terreno da imaginação, acaba produzindo naturalmente efeitos paradoxais: “vemos, além disso, que da mesma propriedade da natureza humana [imitação], da qual se segue que os homens são misericordiosos, segue-se também que eles são invejosos e ambiciosos” (Ibid.).

No entanto, veremos agora que o desejo imoderado de glória será, por si só, capaz de gerar novos conflitos, diversificando o quadro que expusemos até então, na medida em que ele envolve um desejo de *reconhecimento*. Esforçamo-nos, diz Spinoza, por imaginar a coisa que amamos, pois tal imaginação aumenta nossa potência. No entanto, esse esforço será ainda maior se se tratar de uma coisa que nos é semelhante — caso em que a imitação dos afetos entra em cena —, de modo que “nos esforçaremos, tanto quanto podemos, por fazer com que a coisa amada seja afetada de alegria, acompanhada da ideia de nós próprios” (SPINOZA, 2011, p. 120, III, 33). Ora, essa precisão que Spinoza introduz aqui, a saber, o fato de que a alegria que nos esforçamos por provocar na coisa amada seja acompanhada da ideia de nós próprios como causa, cumpre uma função importante: esse esforço é, essencialmente, um esforço para que a coisa amada *nos ame*, retribua o amor dado. Nós nos esforçaremos tanto quanto podemos para isso, na medida em que quanto maior for a alegria que imaginamos causar na coisa amada, tanto maior

será a alegria de que somos afetados. E, como vimos (cf. III, 30), quando imaginamos afetar outrem de alegria, nós próprios somos afetados de alegria acompanhada da ideia de nós mesmos como causa, de modo que quanto maior for a alegria de que imaginamos estar afetada a coisa amada enquanto somos causa dessa alegria, tanto mais nos glorificaremos (cf. III, 34).

Resta, porém, que essa glória só pode se manter enquanto somos causa *exclusiva* da alegria da coisa amada, pois, segundo o que acabamos de ver, nos glorificamos tanto mais quanto mais imaginamos que a alegria da coisa amada é causada por nós. Isso nos conduz a uma situação paradoxal, semelhante àquela examinada na proposição 32. Por um lado, conforme as proposições 28 e 31, desejamos que a coisa que amamos seja também amada por outros, uma vez que isso reforça nosso amor. Por outro lado, nossa glória é diminuída quando imaginamos que não somos causa exclusiva de sua alegria, quando o outro se liga à coisa que amamos com o mesmo vínculo ou com um vínculo mais estreito do que o que nos liga a ela, de sorte que “esse esforço ou apetite é refreado pela imagem da própria coisa amada, acompanhada da imagem daquele outro que a ela está ligada” (SPINOZA, 2011, p. 121, III, 35 dem.). Assim, prossegue Spinoza, somos afetados de tristeza acompanhada tanto da ideia da coisa amada quanto da imagem do outro como causa⁶, ou seja, passaremos a odiá-los. Em relação ao terceiro, esse ódio aparecerá como inveja, uma vez que ele diminui nossa possibilidade de desfrutá-la. Ao passo que, em relação à coisa amada, esse ódio se chamará *ciúme*, isto é,

6 Spinoza remete aqui à proposição 15: o ódio que teremos do outro se deve, pois, a uma causalidade accidental, na medida em que associamos sua imagem ao afeto de tristeza que a coisa amada nos causa.

“uma flutuação de ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhados da ideia de um outro de quem se tem inveja” (SPINOZA, 2011, p. 122, III, 35 esc.). E Spinoza acrescenta que o ódio para com a coisa amada é diretamente proporcional tanto à alegria de que estávamos afetados pelo amor recíproco, quanto ao afeto de que estávamos afetados para com aquele que imaginamos ligado à coisa amada⁷ — “com efeito, se o odiava, odiará, por isso, a coisa amada (pela prop. 24), pois imagina que ela afeta de alegria aquele a quem ele odeia, e também (pelo corol. da prop. 15) por se ver obrigado a reunir a imagem da coisa amada à imagem daquele a quem odeia” (Ibid.). E, por fim, temos mais uma razão para entristecer-nos, pois “o ciumento não é recebido pela coisa amada com o mesmo semblante que ela costumava mostrar-lhe” (Ibid.) — o que se deve ao fato de que sua imagem é transformada pelo ciúme, na medida em que ela passa a ser acidentalmente associada à imagem do outro que odiamos, de modo que sentimos saudade (cf. III, 36 e esc.) da imagem ligada à nossa alegria anterior.

Como em toda flutuação do ânimo, haverá aqui um embate entre os afetos contrários. Ora, diz Spinoza, “o desejo que surge em razão da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior quanto maior é o afeto” (SPINOZA, 2011, p. 123, III, 37), pois, sendo a tristeza uma diminuição e a alegria um aumento de nossa potência, nosso esforço por afastar a tristeza ou por conservar a alegria será diretamente proporcional ao afeto em questão. Assim, caso o afeto de ódio prevaleça, vemos que, se o homem se esforça proporcionalmente à intensidade do afeto

7 Assim como na proposição 31, a rede afetiva se torna mais complexa na medida em que entram em cena relações prévias: lá, o amor ou ódio por uma coisa; aqui, o amor ou ódio por um terceiro.

por conservar o amor, quando ele passa a odiar a coisa amada, seu ódio será tanto maior quanto maior tiver sido o amor, pois ele deve refrear aquele esforço anterior de conservação da alegria. Ora, uma vez que a tristeza é contrária à essência do homem, ele se esforçará, então, por afastá-la, donde surgem duas possibilidades (cf. LAZZERI, 1998, pp. 87-8)⁸: a) se não formos suficientemente fortes para destruí-lo ou infligir-lhe algum mal, pelo que naturalmente nos esforçaríamos em virtude do ódio, fazê-lo nos proporcionaria um mal maior do que o atual, de modo que não o fazemos por sentir temor — situação paradoxal em que o homem “evita, em troca de um mal menor, um mal que julga estar por vir” (SPINOZA, 2011, p. 125, III, 39 esc.); b) se, ao contrário, formos suficientemente fortes, esforçar-nos-emos por fazer-lhe algum mal. Ora, pela imitação dos afetos, ao nos imaginar afetados de ódio, ele naturalmente também será afetado de ódio para conosco, sobretudo porque, como vimos (cf. III, 25, 30 esc.), tende-se sempre a afirmar aquilo que aumenta a própria potência e a afastar o que a diminui, de sorte que aquele que odiamos não imagina ter dado nenhuma causa para o odiarmos. Desde então, ele nos odiará, porque será afetado de tristeza por nosso ódio, não imaginando nenhuma outra causa para isso do que nós que o odiamos (cf. III, 40 dem.). Da mesma forma, imaginando ser odiado, ele nos imagina como causa de um mal, de sorte que pode também ser afetado de medo acompanhado da ideia de nós próprios, ou seja, será afetado de ódio para conosco. Vemos, assim, a constituição natural de um ódio recíproco com base na imitação dos afetos: com efeito, o ódio produz natural e imediatamente um ódio contrário. Mas, no caso de odiarmos

8 Embora as proposições 39 e 40 tenham caráter geral, seguiremos, para facilitar a exposição, a particularização que Lazzeri oferece, comentando-as a partir do caso da proposição 35.

alguém que nos amava, ele padecerá inicialmente de uma flutuação do ânimo, porquanto, pela imitação, necessariamente nos odiará, sem, contudo, deixar de nos amar (cf. III, 40 cor. 1). Buscando, no entanto, afastar a tristeza, o afeto de ódio tenderá a prevalecer e seu esforço por afastar sua causa será proporcional, como vimos, ao afeto; e, se lhe houvermos infligido algum mal, esse afeto determinará seu desejo em uma nova direção: com efeito, na medida em que naturalmente buscamos fazer mal a quem odiamos (esforço que Spinoza chama de “ira”), quando sofrermos algum mal, somos levados imediatamente a responder-lhe com o mesmo mal. E, a partir disso, o ciclo da vingança (cf. III, 40 dem. do cor. 2) poderá, enfim, começar.

Assim, vemos que o conflito assume uma nova forma. Se, inicialmente, a relação de dominação era engendrada pelo amor recíproco e pela frustração do desejo de retribuição do amor, agora ela se funda no medo e na vingança gerados pela relação de ódio recíproco (cf. LAZZERI, 1998, p. 95). No entanto, não necessariamente deve ser assim. A proposição 4I exhibe o caso inverso da proposição 40, isto é, que alguém se imagine amado por um outro sem ter lhe dado motivo para isso, o que gerará um amor recíproco. Todavia, mantendo nosso caso particular, reencontraremos aquela flutuação do ânimo, mas agora de outra forma: se antes ela surgia conjuntamente ao ódio pela pessoa amada, agora ela aparecerá na medida em que nos imaginamos amados por quem odiamos, visto que, pela imitação, tenderíamos a amá-lo de volta (cf. III, 4I cor.). Assim, se o amor prevalecer, o amor recíproco produzirá uma situação de *gratidão*, ou seja, “o esforço por fazer o bem àquele que nos ama e que... se esforça por nos fazer o bem” (SPINOZA, 2011, p. 126, III, 4I dem.). Mas a gratidão parece pressupor uma ausência de motivos, isto é, somos gratos e retribuímos um benefício quando somos amados

sem julgarmos ser causa disso, o que, como já vimos, é muito menos frequente do que a glória. “Parece, pois, que os homens estão muito mais dispostos à vingança que a retribuir um benefício” (Ibid.). E é assim, pois, que surgirão novos conflitos, pois o amor traz sempre uma expectativa de reconhecimento e gratidão, sendo, por isso, frequentemente frustrado nisso: “aquele que, movido pelo amor ou pela esperança de glória, fez a outro um benefício, se entristecerá se vê que seu benefício é ingratamente recebido” (SPINOZA, 2011, p. 126, III, 42). Com efeito, amar alguém equivale a esforçar-se por fazer com que ele o ame, esforço que consiste em agradá-lo por meio de benefícios a fim de ser por ele louvado, isto é, de glorificar-se. Ora, se o nosso esforço, gerando uma expectativa de gratidão, é ingratamente recebido, o nosso desejo de glória é frustrado, de sorte que nos entristecemos. Desde então, cada um possuindo um desejo de glória e uma tendência a glorificar-se que torna quase impossível a gratidão, é praticamente inevitável que surja, mais uma vez, do próprio amor recíproco um novo conflito, fazendo com que o amor se transforme em ódio recíproco. Parece, pois, que chegamos a um impasse: que o ódio recíproco seja gerador de conflitos, *ça va sans dire*; mas, novamente, é o próprio amor recíproco que nos leva quase que invariavelmente ao ódio e, por conseguinte, ao conflito.

No entanto, as proposições seguintes trarão duas possibilidades de desenvolvimento das relações com outrem. Por um lado, o ódio pode prevalecer, o que, como vimos, tornando-se ódio recíproco, basta para que o ódio recrudesça. Por outro, se imaginarmos que aquele que odiamos está afetado de amor para conosco, padeceremos de uma flutuação do ânimo, de sorte que o amaremos e odiaremos simultaneamente. Assim, pelo fato de o amarmos, esforçar-nos-emos por lhe agradar e, portanto, por não odiá-lo. E esse esforço, diz Spinoza, “será diretamen-

te proporcional ao afeto do qual provém” (SPINOZA, 2011, p. 127, III, 43 dem.), de modo que, se o esforço que provém do amor for maior do que o que provém do ódio, o esforço de amar prevalecerá sobre o esforço de odiar. Donde se vê que a flutuação do ânimo é um embate que concerne, antes de tudo, à *determinação* do desejo pelos afetos, e apenas secundariamente aos próprios afetos contrários. Assim, a partir do momento em que o esforço de amar prevalece, este será reforçado pelo esforço de odiar anterior, na medida em que o esforço por afastar a tristeza que o último envolve será estimulado, mas agora direcionado ao amor, pois a alegria que dele provém será acompanhada da ideia daquele que odiávamos (cf. III, 44 dem.).

Embora haja a possibilidade de o ódio se converter em amor, é certo que tal conversão é muito menos provável que a prevalência do ódio e seu recrudescimento. Mas o ódio não pode prevalecer sem mais: há, na verdade, uma *ambiguidade* essencial na vida intersubjetiva, na medida em que tanto a discórdia quanto a união entre os homens derivam do mesmo princípio e, desse modo, as relações humanas parecem oscilar entre a dominação e o ódio, de um lado, e a cooperação e o amor, de outro⁹. É o que nos diz Spinoza na proposição 47: “a alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza do ânimo” (SPINOZA, 2011, p. 128), pois a imitação dos afetos faz com que sejamos afetados de comiseração por ela.

9 Cf. LAZZERI, 1998, pp. 97-8: “Assim, parece que as relações inter-humanas se organizam no modo da sujeição ou, mais precisamente, que este, sob a forma da ambição de glória, lhes é imanente em todos os seus aspectos (...). Mas, se as alternâncias entre vingança e comiseração afetam todas essas relações, disso decorre que as relações sociais jamais são rompidas entre os homens, pois a guerra e a troca se alternam”.

Há, por fim, um último momento em que novos conflitos podem surgir: agora, o que condicionará sua emergência é o que Spinoza chama de *admiração*. “Um objeto que vimos, antes, juntamente com outros, ou que imaginamos nada ter que não seja comum a muitos outros, não será por nós considerado por tanto tempo quanto aquele que imaginamos ter algo de singular” (SPINOZA, 2011, p. 132, III, 52). De acordo com a maneira como nos habituamos a unir e concatenar as imagens, nossa imaginação faz com que passemos da consideração de um objeto a um outro que lhe associamos (cf. II, 18 esc.). Analogamente, um objeto que julgamos não ter nada que não seja comum a diversos objetos não reterá em si nossa consideração, pois passaremos de sua consideração à consideração dessa diversidade. Ao contrário, quando imaginamos em um objeto algo de *singular*, isto é, algo que nunca havíamos visto antes em nenhum outro objeto, ao considerá-lo não somos levados a nenhum outro objeto e “por consequência, ela [a mente] é determinada a considerar exclusivamente o objeto em questão” (SPINOZA, 2011, p. 132, III, 52 dem.). É precisamente nessa imaginação de uma coisa singular à qual a mente se mantém fixada que consiste a admiração. Precisemos, contudo, que a admiração não é propriamente um afeto, mas apenas essa *fixação*, isto é, uma determinação dos afetos, tanto alegres quanto tristes. Ela pode, pois, reforçar um afeto: se o que nos admira são as qualidades de alguém que amamos, nosso amor por tal pessoa será *ipso facto* maior. À admiração, diz Spinoza, opõe-se o *desprezo*: se somos levados, seja lá por qual motivo, a admirar, amar, temer etc. uma coisa e, depois, ao considerá-la com mais cuidado, somos levados a recusar-lhe as qualidades que a fariam causa de admiração, amor etc., “então a mente permanece determinada, pela própria presença dessa coisa, a pensar mais naquilo que o objeto não tem do que naquilo que ele tem” (SPINOZA, 2011, p. 133, III, 52 esc.).

Sabemos que, ao considerar a si própria e sua potência de agir, a mente se alegra. Desde então, vemos que, quanto mais distintamente — ou seja, como algo singular — ela imagina a si própria e sua potência de agir, tanto maior será sua alegria (cf. III, 53)¹⁰. Da mesma forma, “essa alegria é tanto mais reforçada quanto mais o homem imagina ser louvado pelos outros” (SPINOZA, 2011, p. 133, III, 53 cor.), pois imaginar ser louvado pelos outros significa imaginar que os afetamos de alegria — o que, por sua vez, nos afeta de alegria —, imaginação acompanhada da ideia de si próprio como causa. E, se é assim, segue-se que “a mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir” (SPINOZA, 2011, p. 134, III, 54), bem como, quando seu esforço de imaginar o que põe sua potência de agir é refreado pela imaginação de sua impotência, ela se entristece, sobretudo se se imaginar vituperada por outrem (cf. III, 55 dem. e cor. 1). Essa tristeza, diz Spinoza, chama-se humildade; ao passo que aquela alegria, advinda da consideração de si, chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo.

Ora, cada vez que o homem considera sua própria potência de agir, essa alegria se renova, de sorte que ele se esforçará constantemente por considerar-se a si próprio e esse esforço será tanto maior “quanto mais puder distingui-las das outras e considerá-las como coisas singulares”, donde se segue que “cada um se compraz em contar seus feitos e exibir suas forças, tanto as do corpo quanto as do ânimo, o que torna os homens reciprocamente insuportáveis” (SPINOZA, 2011, p. 135, 134, III, 55 esc.). Exibindo constantemente suas virtudes, a fim de fazer com que

10 Indiquemos, de passagem, que a singularidade não esgota essa proposição, pois ela abrirá caminho para uma alegria que não está relacionada à imitação dos afetos, mas à contemplação de si em sua essência ativa, o que depende de um conhecimento de si, de uma ideia adequada de si — o que nos leva aos afetos ativos. Cf. III, 58.

apareçam aos outros em sua singularidade, o homem deseja glorificar-se o máximo possível, ou seja, ser louvado pelo maior número possível de pessoas. E, com isso, o fato de que os homens estão naturalmente dispostos à inveja e ao ódio adquire uma nova faceta. Com efeito, na medida em que a consideração de si em sua singularidade constitui um aumento de potência pelo qual os homens necessariamente se esforçam, “eles se enchem de gáudio com as debilidades de seus semelhantes e, por outro lado, se entristecem com suas virtudes” (SPINOZA, 2011, p. 134, III, 55 esc.). Em primeiro lugar, enche-se de gáudio com as debilidades de seus semelhantes: ao considerar em si algo que imagina faltar aos outros, ele sentirá satisfação consigo mesmo, uma vez que isso que ele possui aparece como singular, assim como sentirá desprezo pelos seus semelhantes, na medida em que os considerará a partir daquilo que ele mesmo possui e que lhes falta. Em segundo lugar, entristece-se com suas virtudes: o fato de considerarmos alguém como superior a nós frustra nosso desejo imoderado de glória — o qual, como vimos, tende sempre à exclusividade — fazendo com que nos entristeçamos. Mas, por sua própria essência, o homem se esforçará por afastar essa tristeza, “o que fará interpretando desfavoravelmente as ações de seus semelhantes ou exagerando as suas tanto quanto pode” (SPINOZA, 2011, p. 135, III, 55 esc.). Assim, o conflito parece mais uma vez generalizar-se, de sorte que os homens, tornando-se reciprocamente insuportáveis, passam novamente a odiar-se mutuamente, buscando dominar os outros e por eles ser amado e recebendo em troca apenas seu ódio.

★

A exposição consecutiva das análises de Pascal e Spinoza sobre os conflitos ligados ao desejo de reconhecimento nos permitiu tornar visíveis diversos pontos de contato entre os dois filósofos. De fato, ambos atestam que o amor a si mesmo necessita da mediação do outro, de modo que nós amamos o outro a fim de amarmos, por seu intermédio, a nós mesmos. Além disso, essa relação que estabelecemos com outrem aparece, para ambos, como uma relação de dominação ou sujeição do outro a si, na medida em que exigimos dele estima, louvores e reconhecimento, em suma, exigimos que ele nos ame — exigência que, nos dois casos, decorre de um desejo imoderado de glória. Em Pascal, a desproporção produzida pela queda entre o eu, enquanto objeto de amor, e o desejo infinito faz com que o eu busque tornar-se o centro de tudo, isto é, ser reconhecido, amado e estimado por todos os outros a fim de criar uma aparência de infinitude que modifique a relação de proporção entre o desejo e seu objeto. Em Spinoza, o fato de que a imitação dos afetos não constitui uma causalidade de mão única, mas uma imitação recíproca, transforma a ambição em ambição de dominação, isto é, a sujeição do outro a sua própria afetividade, na medida em que, se buscamos sempre realizar aquilo que nos leva à alegria, a flutuação do ânimo que pode ser produzida pela relação mimética deve resolver-se em um esforço para que todos amem aquilo que nós amamos. Como vimos, tal exigência só pode produzir conflitos e ódio mútuo, uma vez que todos exigem a mesma coisa de todos: assim surgem paixões como a inveja, em que a disputa entre os homens faz com que busquemos sempre rebaixar os que estão acima de nós e com que nos regozijemos com aqueles que estão abaixo de nós. Por conseguinte, nós apareceremos sempre como incômodos e molestos aos outros, pois, em Pascal, almejamos escapar ao nosso nada conferindo a nós todo o ser possível e, em Spinoza, nós nos esforçamos sempre por aumentar nossa potência e glorificar-nos de

nossas virtudes em detrimento das de outrem. Não por acaso, é precisamente ao desdobrar o desejo imoderado de glória (cf. III, 30 esc., 55 esc.) que Spinoza introduz o termo *amor-próprio*, tão caro a Pascal, indicando com ele esse caráter “odioso” do “eu”, portador, por excelência, dos conflitos e das violências que permeiam a vida social.

Não podemos, contudo, nos contentar com essas aproximações. Há uma diferença fundamental entre os dois filósofos no que diz respeito às premissas de suas análises, diferença que vem, mesmo, nuançar as semelhanças: como indicamos algumas vezes, para Spinoza o princípio de conflitos é *também* princípio de união, ao passo que, para Pascal, não há união possível — na ordem da concupiscência, bem entendido, pois há a união dos eleitos no corpo místico de Cristo. Se é verdade que o amor-próprio aparece em Spinoza como gerador de conflitos, resta que, contrariamente ao que se passa em Pascal, ele não é um ponto de partida, mas é produto da imitação dos afetos. Desde então, é preciso contrapor, de um lado, o amor-próprio pascaliano que institui relações pura e simplesmente *instrumentais* com os outros e, de outro, a imitação dos afetos spinozana que gera conflitos a partir de uma lógica passional de *identificação* com os outros e que, por isso mesmo, estabelece também laços de sociabilidade entre os homens. Em um primeiro momento, pelo menos, a dinâmica intersubjetiva destacada por Pascal não parece produzir nada que se assemelhe a uma “coesão social”, na medida em que prevalece o aspecto conflitivo das relações inter-humanas enquanto relações instrumentais de dominação governadas pela lógica do amor-próprio — o desejo tirânico do eu só pode levar os homens ao ódio mútuo, minando, pois, as bases de uma sociabilidade propriamente dita, isto é, da formação de algo como uma “comunidade” entre os homens. Em Spinoza, ao contrário, se as relações miméticas acabam produzindo

necessariamente uma dinâmica conflituosa, isso ocorre apenas em um segundo momento, como decorrência da formação de relações de identificação entre os homens em que surge algo como uma sociabilidade, uma vez que a posterior formação de uma comunidade estará intimamente relacionada à formação de paixões comuns, as quais, por sua vez, dependem das relações miméticas — e não seria absurdo supor que essa sociabilidade produzida pelas relações miméticas prefigura, *mutatis mutandis*, aquilo que alguns séculos mais tarde Durkheim chamaria de solidariedade mecânica enquanto um tipo de coesão social produzido por relações de similitude.

Assim, malgrado a possibilidade de aproximar certas teses de um e outro, elas são “geneticamente” distintas, quer dizer, possuem uma origem fundamentalmente diversa que se manifesta no próprio movimento da análise. Com efeito, a *démarche* de Pascal é, de ponta a ponta, negativa. Em primeiro lugar, porque, dadas as premissas teológicas da doutrina da queda, tudo se passa em termos de *falta* e *carência*. Como vimos reiteradamente acima, é a desproporção entre a infinitude do desejo e o objeto do desejo que leva à lógica da dominação e, no limite, da tirania, de sorte que é essa falta fundamental, própria ao homem pós-adâmico, que comanda a dinâmica intersubjetiva. Mas, em segundo lugar, porque essa consideração da dinâmica intersubjetiva é marcadamente “moralizante”, na medida em que se trata de apontar os *vícios* da natureza humana desfigurada pelo pecado e imersa na concupiscência. Enquanto criatura decaída, o homem é visto por Pascal como uma natureza fundamentalmente corrompida e condenável do ponto de vista moral — e, se ele insiste na duplicidade de sua natureza, resta que tal duplicidade acaba por enfatizar essa corrupção, na medida em que seu princípio de grandeza aparece justamente como *falta* ou *ausência*, traço vazio de uma condição

perdida. Spinoza, ao invés, segue um caminho inteiramente positivo, uma vez que as premissas teológicas que instituem a negatividade da condição humana estão ausentes, de sorte que tudo se passa no plano da natureza, sem nenhum tipo de privação¹¹. Toda a lógica dos afetos parece ser comandada por um princípio positivo, na medida em que a essência atual de cada ser deve ser pensada em termos de *potência*, isto é, do esforço de perseverar no ser. Desse modo, não pode haver uma negatividade tal como em Pascal, pois o desejo ou apetite — que, segundo Spinoza, é a própria essência do homem — *não* é definido como carência ou privação, donde a célebre inversão spinozana da relação entre desejo e juízo: nós não desejamos uma coisa porque a julgamos boa, mas, ao contrário, é porque nós a desejamos que a julgamos boa. Essa diferença parece, inclusive, fazer com que Pascal leve o desejo de glória mais longe que Spinoza, pois para o primeiro ele se sobrepõe à própria conservação de si, ao passo que para o último, uma vez que a essência do homem é seu esforço de perseverar no ser, seria impossível que o homem desejasse qualquer coisa que fosse contrária a esse esforço. Como vimos,

11 Precisemos: só há privação imaginária em Spinoza, ao passo que em Pascal ela é ontológica. No entanto, é preciso matizar essa contraposição entre a pura negatividade e a pura positividade da análise, uma vez que ela só se justifica em um contexto, por assim dizer, pré-político, na dinâmica meramente intersubjetiva — que é o recorte de nosso trabalho. Do ponto de vista da formação do corpo político, o amor-próprio, sem perder seu caráter negativo, assumirá igualmente uma função positiva na filosofia pascaliana (sobre isso, cf. OLIVA, 2016). Assim, no plano político será possível pensar também uma união entre os homens que ao mesmo tempo se origina nas dinâmicas intersubjetivas conflituosas e, em certa medida, “neutraliza” alguns efeitos do amor-próprio, na medida em que é capaz de garantir não apenas o estabelecimento do poder político como também sua estabilidade a partir de uma justiça imaginária, pela qual os súditos se submetem ao poder político ao vê-lo como legítimo. Embora uma comparação entre Pascal e Spinoza nesse contexto possa ser de grande interesse, não nos cabe realizá-la aqui.

para Pascal ninguém hesitaria em morrer para atingir a glória ou para conservar sua honra — e quem o fizesse não mereceria ser chamado de nada além de infame. Assim, à guisa de conclusão, poderíamos dizer que é tentador aproximar Pascal de Spinoza, dadas as semelhanças patentes entre algumas de suas teses. Mas, como tentamos mostrar no presente trabalho, essa aproximação, ainda que de grande fecundidade, deve ser feita com cautela, pois, como dizia em outro contexto Merleau-Ponty, mas em uma fórmula que poderia ser generalizada e, talvez, servir como princípio para todo historiador da filosofia, “a conclusão não tem o mesmo sentido se se chega a ela por um caminho ou por outro” (MERLEAU-PONTY, 1947, p. XL).

PASCAL AND SPINOZA: THE CONFLICTS OF RECOGNITION

ABSTRACT: In this work, we intend to undertake a comparison between the philosophies of Spinoza and Pascal about the essentially conflictual dimension of intersubjective life — and particularly the fact that this conflict originates in a desire to dominate the other, based in a desire to be recognized by the other —, so as to emphasize both the similarities and the differences that are established between the two philosophers. As we try to show, although one can find many similarities between them, this does not eliminate the fundamental contrast that separates their thoughts. However, it is precisely the consideration of this dual relationship that, in our view, makes it interesting to confront their works.

KEYWORDS: intersubjectivity, recognition, domination, self love, imitation of affects.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÉNICHOU, P. (1948). *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard.

LAZZERI, C. (1993). *Force et justice dans la politique de Pascal*. Paris: PUF.

_____. (1998). *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, M. (1947). *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard.

OLIVA, L. C. G. (2016). Amor próprio e sociedade em Pascal. In: SANTOS, A. C. dos. (org). *Tempo, história e sociedade: homenagem a Maria das Graças de Souza*. São Paulo: Humanitas.

PASCAL, B. (1963). *Œuvres complètes*. Paris: Seuil.

_____. (1973). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural.

SELLIER, P. (1970). *Pascal et Saint Augustin*. Paris: Armand Colin.

SPINOZA, B. (2011). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.