

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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