



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

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

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Carlos Gilberto Carlotti Jr
VICE-REITOR Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda

FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETOR Prof. Adrián Pablo Fanjul
VICE-DIRETORA Profa. Dra. Silvana de Souza Nascimento

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Eduardo Brandão
VICE-CHEFE Alex de Campos Moura
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Edélcio Gonçalves de Souza

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

www.revistas.usp.br/espinosanos

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

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

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

COMISSÃO EDITORIAL Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Ricardo Polidoro Mendes, Gabriel Frizzarin, Benito Maeso, Sacha Zilber Kontic, Iago Orlandi Gazola, Abel Beserra

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

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

DESIGN E CAPA Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 11

ARTIGOS

USOS SCHMITTIANOS DE CONCEITOS SPINOZANOS: 15
UM CASO DO MÉTODO DE UM FALSIFICADOR
Francisco de Guimaraens e
Maurício de Albuquerque Rocha

IGUALDAD Y LIBERTAD: 37
FRANCISCUS VAN DEN ENDEN Y BARUCH SPINOZA
Gonzalo Ricci Cernadas

SERVIDÃO E ORGANIZAÇÕES: UMA APROXIMAÇÃO DE ESPINOSA 61
DOS ESTUDO ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS
Marcus Vinicius Soares Siqueira

LABOR E LIBIDO: PROCESSOS IMPERIAIS DE 89
VALORAÇÃO EM UMA PAISAGEM SPINOZISTA
Leon Farhi Neto

PODERIA O RISO EMENDAR A TRISTEZA? 123
José Marcelo Siviero

- 145 MISÉRIAS DE UM REI DEPOSTO:
O *ENNUJ* NA APOLOGÉTICA PASCALIANA
Camila Lima de Oliveira
- 163 LEI E EDUCAÇÃO: EM DEFESA DA LIBERDADE
Lucas Santos Pessoa
- 189 O GOVERNO DAS PAIXÕES:
ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE DESCARTES E ESPINOSA
Daniela Mordoch

RESENHA

- 219 MARILENA CHAUI:
PENSAMENTO, AFETOS E ANÁLISE DA OBRA
Rodolfo Alves de Macedo
- 227 NOTÍCIAS

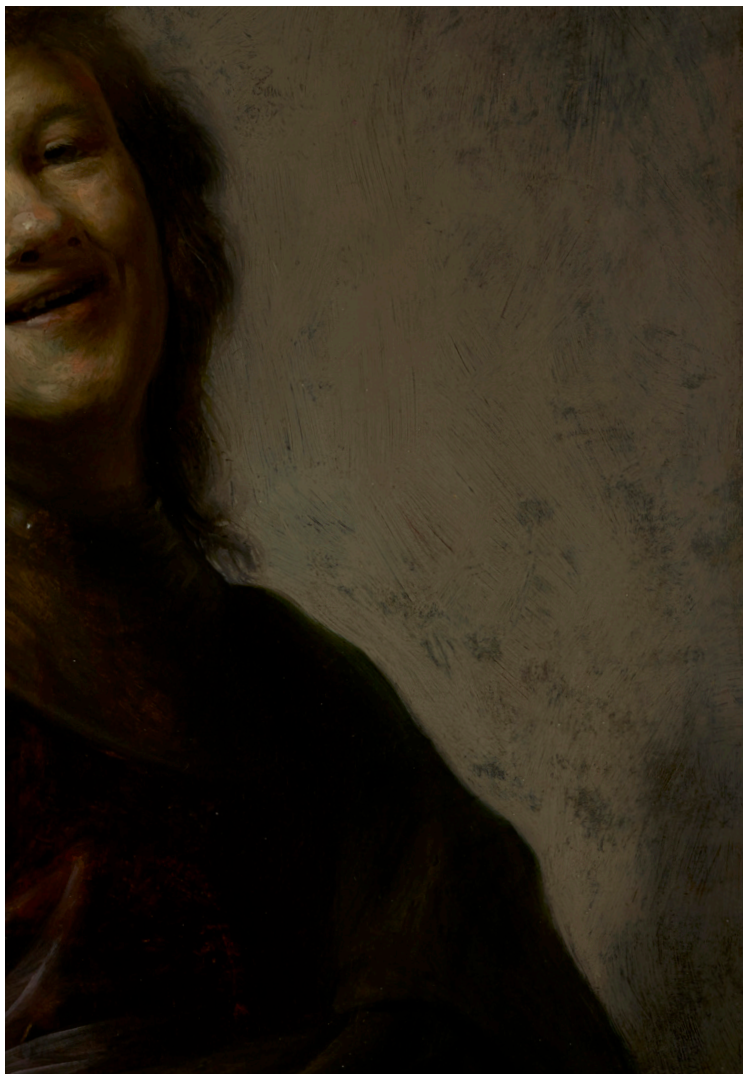
APRESENTAÇÃO

O novo número dos *Cadernos Espinosanos* traz vários estudos sobre o filósofo que dá nome à publicação, abordando-o sob as mais diversas perspectivas. Das possíveis relações do pensamento de Espinosa com o de seu professor van den Enden até uma rigorosa análise do uso (ou abuso) da filosofia espinosana por Carl Schmitt no século XX; de uma cuidadosa comparação entre o tratamento da afetividade em Espinosa e Descartes até uma análise do capitalismo à luz dos conceitos espinosanos de *labor* e *libido*; de uma surpreendente reflexão sobre o papel do riso em Bergson e Espinosa até uma dura crítica das organizações contemporâneas. Como se pode ver, os estudos aqui presentes dão um quadro do espinosismo que não hesita em transitar entre o trabalho historiográfico e a crítica do presente. Além disso, temos dois belos ensaios sobre outros filósofos seiscentistas: um sobre as relações entre Educação e Política em Locke e outro sobre a noção de *ennui* em Pascal. Completam o número uma resenha sobre a obra de Marilena Chauí e nossas notícias.

Boa leitura!

Editores

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de *Rembrandt rindo* (1628). Na qual Rembrandt van Rijn, residente de Amsterdã e contemporâneo de Espinosa, retrata a si mesmo. A pintura também é conhecida por *O jovem Rembrandt como Demócrito, o filósofo que ri*.

USOS SCHMITTIANOS DE CONCEITOS SPINOZANOS: UM CASO DO MÉTODO DE UM FALSIFICADOR

Francisco de Guimaraens
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
chicodeguima@gmail.com

Maurício de Albuquerque Rocha
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
cawaipe@gmail.com

RESUMO: Este trabalho envolve a análise da presença de Spinoza nas obras de Carl Schmitt. Os objetivos do texto são os seguintes: a) identificar as razões de Schmitt ao sustentar seu discurso político em noções spinozanas; b) esclarecer as contradições entre as diferentes imagens de Spinoza que Schmitt projeta em seus escritos. Para alcançar tais objetivos, a investigação realizada neste texto abordou tanto o contraditório personagem Spinoza criado por Schmitt (filósofo antimecanicista, crítico do racionalismo, liberal, pensador da individualidade concreta) quanto os conceitos spinozanos manejados pelo jurista (*conatus*, natureza naturante, liberdade de consciência). A elucidação das táticas schmittianas de uso de filósofos hostis a seu projeto – caso de Spinoza – é relevante porque torna mais nítida a percepção das operações retóricas usadas por Schmitt na década de 1920 e nos primeiros anos da década de 1930 para ampliar a adesão aos propósitos não explicitados de sua atividade intelectual antes da sua adesão ao nazismo.

PALAVRAS-CHAVE: Baruch Spinoza; Carl Schmitt; política; liberdade de consciência; *conatus*; poder constituinte.

Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro (Spinoza, [1677] 2022, p. 795).¹

A mais descarada das afrontas que jamais foram feitas a Deus e aos homens e que justifica todas as maldições da sinagoga descansa no *sive* da fórmula: *Deus sive natura* (Schmitt, [1991-2015] 2021, pp. 35-6).

A apropriação do pensamento de Spinoza por Schmitt foi um caso exemplar dos seus modos de ler e usar filósofos. Esse uso das noções spinozanas consistia em uma maneira de participação no debate filosófico difundido no ambiente intelectual germânico. Segundo Manfred Walther, a interpretação schmittiana de Spinoza era condicionada pela iniciativa de Jacobi, que engendrou uma retomada do pensamento spinozano na Alemanha (Walther, 2013, p. 50). Mais ainda, como notou um leitor arguto, cabe a hipótese de que o jurista se valeu do personagem Spinoza tendo em mente as “celebrações” ocorridas no final da República, nas quais teria encontrado o “laço metafísico” entre liberalismo e *libertas philosophandi* spinozana, a que sua crítica visava (Vasquez, 2020).

De modo geral, a estratégia de Schmitt se assemelha ao uso forense de decisões judiciais de tribunais ou de posições teóricas de juristas notáveis. Uma disputa judicial não é propriamente o lugar do rigor analítico, mas sim o campo do uso retórico das ideias ou decisões alheias para promover o convencimento do juiz ou tribunal. Mesmo um notório adversário pode

1 A citação se refere à Parte IV, proposição 1 da *Ética*.

auxiliar a sustentação de uma tese diante do tribunal, desde que devidamente recortadas e descontextualizadas as afirmações. Assim, convém levar em conta esse uso retórico de conceitos alheios, uso que constantemente foge às exigências de rigor hermenêutico – quando não trai o pensamento dos autores (Rials, 2003, p. 38)² – e que favorece as notórias polissemias conceituais schmittianas, pois elas se projetam com mais intensidade quando os conceitos de outros pensadores aparecem em seu discurso. Trata-se de um exemplar caso de incorporação pouco rigorosa e de expressão da imaginação a serviço da formulação conceitual. Fragmentação, abstração e analogia guiaram o discurso schmittiano quando o constitucionalista alemão realizou movimentos de aproximação com a filosofia de Spinoza.

Schmitt fala *sobre* ou *por* Spinoza e, embora se aproprie de vestígios das teses spinozanas para validar as suas próprias, ou auxiliá-lo na crítica a seus oponentes, as imagens variam a cada menção: crítico do mecanicismo abstrato, formulador da ideia de individualidade concreta, precursor da soberania popular, expositor da analogia estrutural entre teologia e política, primeiro judeu liberal³, responsável pela inoculação do indivíduo e da vida privada nas fundações do Estado... Spinoza é ele mesmo e seu contrário para Carl Schmitt. Os modos dessa presença nas obras do jurista indicam que se tratava de uma ameaça ao seu projeto conservador e autoritário; o jurista considerava a liberdade de consciência deletéria, geradora de dispersão, de

2 Stéphane Rials escreveu páginas severas sobre o caráter “aéreo” da interpretação de Hobbes pelo jurista, as poucas referências textuais, quase sempre pouco rigorosas, e anotou o hábito do jurista de dizer o contrário do que disse o autor comentado; além disso, ele “não se interessa pela filosofia de Hobbes, nem leva a sério sua ontologia, nem a relação com as ciências, como se fossem usos instrumentais e estratégicos”, e que ele “atribui a Hobbes o que é de Descartes”.

3 Para Tristan Storme, o epíteto acima é expressão do antissemitismo de Schmitt, para quem as raízes do liberalismo se associariam aos judeus, a quem interessava subtrair a esfera privada do alcance do Estado para garantir as potências livres e invisíveis da sociedade civil. Segundo Storme, Schmitt formulou uma genealogia dos “inimigos do Leviatã” que nasce com Spinoza e se conclui com Ludwig Börne e Heinrich Heine (Storme, 2014, p. 233).

heterogeneidade e de um pluralismo contra os quais manifestou fobia desde antes do período nazista. Acima de tudo, atribui ao “Estado total” a missão de reduzir este espaço, de tapar a brecha na qual se insinuou Spinoza, o “artesão de todos os males modernos” (Rials, 2003).

Manfred Walther assinalou como a filosofia spinozana embaralhava as oposições com as quais Schmitt trabalhava, além de pôr em risco a própria leitura da “crise da modernidade”, causa remota da crise da representação política em Weimar, para o jurista alemão.⁴ Pois, como dizia Blumenberg a respeito de Schmitt, para ele “a Idade Moderna seria legítima se fosse ainda a Idade Média, claro que com outros recursos” (Blumenberg, 1999, p. 106). As referências ao filósofo se alimentam da história do “spinozismo” alemão, a começar pela assunção do controverso *panteísmo* como chave interpretativa durante a década de 1920, quando a “teologia política democrática” tornou-se uma arma intelectual pelo poder político.⁵

Consciente da ameaça spinozista, Schmitt mobilizou o “panteísmo místico” de Spinoza para propor um nacionalismo, de caráter mítico, que se assemelhava ao anarco-sindicalismo e ao “bolchevismo” em sua crítica ao liberalismo e à democracia parlamentar.⁶ O caráter místico do panteísmo

4 Segundo Manfred Walther, “Schmitt retém, ao que me parece, essencialmente, três aspectos de Spinoza: a) Ele encontra na metafísica de Spinoza uma confirmação de sua tese da analogia estrutural existente entre o pensamento teológico e o pensamento político, portanto, uma confirmação da existência de uma teologia política; b) Schmitt vê em Spinoza o verdadeiro pioneiro do liberalismo político, a saber, uma corrente do pensamento político que, a traços largos, põe um fim à tese do Estado como lugar de identidade política de um povo; c) E, por fim, Schmitt vê em Spinoza o verdadeiro inventor da teoria da soberania do povo, concepção que representa o resultado lógico da ideologia democrática triunfante desde o século XIX. Como Schmitt afirma que há uma incompatibilidade fundamental entre o liberalismo e a democracia, a filosofia de Spinoza funciona mesmo como um pôr à prova de consistência, ou mesmo como uma instância crítica, a todo o pensamento de Schmitt” (Walther, 2013, p. 48).

5 Leo Strauss se dizia preso na questão teológico-política. Cf. Storme, 2014

6 Kautsky dá uma formulação próxima daquilo que Carl Schmitt chamará de “ditadura

era atraente e útil porque conferia à sua concepção de democracia aclamatória vitalidade e ousadia teológica, o que criava as condições de competição com outras “teorias políticas do mito” que não sofriam da indecisão do romantismo político ou do parlamentarismo. Assim, a filosofia spinozana foi transformada em uma “metafísica política”, instrumentalizada para sustentar miticamente a substância da “homogeneidade” democrática. Tornou-se “o princípio que dá forma” às “necessidades da paz pública” e ao “direito do poder soberano” – pois, nessa época, “o todo” tornou-se “o detentor substancial de todos os direitos”. É nesse sentido que a nação como *pouvoir constituant* é paralela ao Deus panteísta de Spinoza (Koekkoek, 2014, p. 333–57).

Um dos mais frequentes golpes retóricos de Schmitt consistia em fragmentar ou mutilar elementos do pensamento de Spinoza e reinstaurar o significado desses pedaços e fragmentos. Em dois momentos de sua obra essa tática se revela: a) a exposição da crítica spinozana ao racionalismo cartesiano e hobbesiano; b) a inclusão de Spinoza na tradição liberal.⁷ Essas referências ao filósofo holandês ilustram a filosofia schmittiana da história, de natureza escatológica e apocalíptica, que considera o combate ao “judaísmo” como uma tarefa central. A perspectiva histórica de Schmitt se desenvolveu em confronto com abordagens contemporâneas do “problema teológico-político”, sobretudo as que tinham sua fonte em Spinoza, mais até do que nos pensadores contrarrevolucionários do século XIX, alvos do apreço do jurista.⁸

Spinoza seria, na visão de Schmitt, não apenas “o primeiro judeu liberal”, mas também precursor da noção de soberania popular, que se tor-

comissária”. Cf. Bazzan e Cavazzini, 2011.

7 Schmitt construiu aqui uma genealogia dos inimigos do Leviatã fundada sobre o antissemitismo: ela começa com Spinoza e termina com Heine. Se Hobbes abriu a “brecha” sem perceber, o autor do *Tratado Teológico-Político* se introduziu nela a fim de estabelecer a liberdade do pensamento e da consciência. Cf. Storme, 2014.

8 Sobre a relação entre Schmitt e os pensadores contrarrevolucionários, ver Zaganiaris, 2001.

nou hegemônica apenas no século XIX, pois seu *Tratado Teológico-Político* vinculava, simultânea e indissociavelmente, democracia e liberdade de expressão (Walther, 2013, p. 48). Essa hipótese reforça o caráter singular da filosofia de Spinoza, na medida em que nela há sínteses e composições que divergem da maneira habitual de pensar a política. Eis a razão do risco representado para a crítica schmittiana do liberalismo. Para ele, o liberalismo e a noção de representação política seriam meios de enfraquecimento e de “neutralização” da política e de entrada dos interesses privados na esfera do Estado – o que resultaria em uma grave crise.

A única saída para o impasse entre democracia e liberalismo residiria na revisão do próprio sentido da democracia, com a *identidade* entre governantes e governados ocupando o lugar da *representação* dos governados pelos governantes – e no abandono definitivo da liberdade individual, fator de privatização do poder político. Em *Romantismo político*, quando Schmitt delinea as diferentes manifestações da reação germânica à racionalidade abstrata, que separa sujeito e objeto, espírito e natureza, pensamento e ser, conceito e realidade, ele recorre ao que entende como uma “crítica” de Spinoza a Descartes e a Hobbes:

nos fundamentos de sua filosofia da ciência, Fichte havia admitido que a parte sistemática de sua doutrina seria spinozismo... Agora Schelling sente uma afinidade com Spinoza, com quem toda a “filosofia da emoção” alemã, e especialmente Jacobi, é solidária. Aqui reside uma correspondência importante: os sistemas pós-kantianos compreendem uma filosofia da intuição e um racionalismo panteísta. É com um conceito emanacionista (um conceito que postula concretamente individualidade) que reagem contra um racionalismo abstrato que só admite conceitos — conceitos que, por isso, nunca chegam à individualidade concreta. O sistema de Spinoza é a primeira reação filosófica — e análoga a essa reação pós-kantiana — ao racionalismo abstrato moderno defendido na época por Descartes e Hobbes, para visualizar um mundo mecanicista (Schmitt, [1919-1925] 1986, pp. 54-5).

É nessa “racionalidade” que Schmitt reconhece o aparato conceitual responsável pelas neutralizações e despolitizações da era política liberal

– que promoveram a crise da soberania e a crise política e econômica das primeiras décadas do século XX. A longa história da neutralização da política remonta ao “racionalismo” do XVII, ao qual Spinoza teria se oposto. Ao reunir pensamento e ser como atributos da mesma substância, a filosofia de Spinoza refutaria o radical dualismo existente entre as percepções subjetivas sobre o mundo exterior e os movimentos corporais:

A divisão característica – que se distingue claramente não só em Descartes, mas também de forma particularmente interessante em Hobbes – entre um fenomenalismo que considera o mundo externo como mera percepção e um materialismo caracterizado da mesma forma, isto é, que apenas reconhece movimentos corporais, é superada; pensamento e ser tornam-se atributos da mesma substância infinita (Schmitt, [1919-1925] 1986, p. 55).

Então Spinoza é apresentado como o primeiro adversário do “racionalismo abstrato”, “instrumental” e “mecânico” da época das “despolitizações” e “neutralizações” a ter elaborado filosoficamente o conceito de individualidade concreta e de energia inesgotável do fundamento da existência, até delinear o primeiro esboço conceitual de uma concepção radicalmente democrática da soberania do povo (Walther, 2013, p. 57).

II PODER CONSTITUINTE / *NATURA NATURANS*

Schmitt também incorporou o filósofo por meio de analogias, em torno de um conceito fundamental da teoria política e da teoria da constituição: o conceito de poder constituinte. Ao analisar a formulação desse conceito por Sieyès em *A ditadura*, ele escreveu:

A ideia da conexão entre poder constituinte e poder constituído encontra sua analogia sistemática e metodológica perfeita na ideia da relação entre *natura naturans* e *natura naturata*, e ainda que esta ideia seja retomada no sistema racionalista de Spinoza, isso prova que seu sistema não é unicamente racionalista. A teoria do poder constituinte

é sempre ininteligível como racionalismo puramente mecanista [...]. O povo, a nação, a força originária de todo ser do Estado, constituem sem cessar novos órgãos. Do abismo infinito, incomensurável, de seu poder, surgem sempre novas formas que ele pode a todo momento destruir, e nas quais o seu poder nunca é limitado definitivamente. A nação pode querer de maneira arbitrária, o conteúdo de seu querer tem sempre o mesmo valor jurídico que o conteúdo de uma disposição constitucional. Ela pode intervir como bem lhe pareça por meio da legislação, da administração da justiça, ou por ações puramente reais (Schmitt, [1921] 2000, p. 213).

Em *Teoria da Constituição*, Schmitt recorreu novamente à “relação metafísica” entre *natura naturans* e *natura naturata*, valendo-se de Spinoza para sustentar sua teoria do poder constituinte como componente de uma teologia política – um processo capaz de criar todas as formas e insuscetível de submissão a qualquer forma. Chegou, ainda, a incorporar uma fórmula spinozana em sua argumentação sobre a “validade existencial” das constituições:

as leis constitucionais são válidas, pelo contrário, com base na Constituição e pressupõem uma Constituição. Toda lei, como regulamento normativo, e também o direito constitucional, necessita para sua validade última de uma decisão política prévia, adotada por um poder ou autoridade politicamente existente. Cada unidade política existente tem o seu valor e a sua “razão de existência” não na justiça ou conveniência das normas, mas na sua própria existência. O que existe como grandeza política é, juridicamente considerado, digno de existir (sustentar-se e subsistir) é o pressuposto de toda discussão posterior; procura acima de tudo subsistir em sua existência, in suo esse perseverare (Spinoza); defende “sua existência, sua integridade, sua segurança e sua Constituição!” – todo valor existencial (Schmitt, [1928] 2013, p. 153).

O discurso de Schmitt sobre o poder constituinte inscreve a fundação da ordem constitucional em uma decisão política fundamental que dá forma à unidade política e ao modo de ser de uma determinada unidade política. O exercício do poder constituinte assinala o único momento de decisão da *forma* da unidade política (Schmitt, 2013, p. 46). Toda unidade política precisa dar forma a si mesma, para *in suo esse perseverare*. O funda-

mento da unidade política reside em sua própria existência – e a decisão política fundamental se afirma para garantir essa existência.

A falsificação é patente. Os conceitos de *natureza naturante* e de *natureza naturada* em nada se parecem com as imagens teológicas. Atribuir uma origem teológica a esses conceitos traduz ou má-fé ou profundo desconhecimento do debate político do século XVII. Por essa razão, é inconsistente a associação entre natureza naturante e o conceito schmittiano de poder constituinte. Enquanto o jurista traça um conjunto de analogias entre a teologia medieval e moderna com o pensamento político moderno e a teoria do Estado e supõe que os conceitos de filosofia política moderna decorrem dos conceitos teológicos, Spinoza denuncia a natureza política da teologia. É, portanto, importante que se compreenda que, para Schmitt, a política é teológica, para Spinoza, a teologia é política. O sentido da noção de substância, de natureza naturante e de natureza naturada, ao invés de sustentar a teologia política, constitui-se em instrumento de demolição de qualquer fundamento teológico do poder.

Em sua *Teologia Política* (2006), o jurista descreve um Deus *legibus solutus* capaz de realizar milagres; um Deus que decide e cria, por sua livre-vontade e *ex nihilo*, todas as coisas – matriz intelectual do conceito de “decisão”, que em tudo contradiz o conceito de *natureza naturante* spinozano. Deus, para Spinoza, se rege e age segundo sua própria necessidade. Consequentemente, ele não é *legibus solutus* nem capaz de milagres, pois sua vontade e seu entendimento são uma só e mesma coisa. Portanto, a criação não ocorre a partir do nada e nem resulta de uma expressão da vontade livre. Assim, a causa da ideia de Deus defendida por Schmitt é a autoimagem do homem, o efeito que considera o todo a partir de si mesmo. A decisão política fundamental expressa uma concepção soberana da vontade livre que não encontra fundamento na filosofia spinozana.

O aparecimento da expressão *in suo esse perseverare* e do conceito de *conatus* também indica a modalidade de absorção schmittiana do spinozismo por meio de uma abstração que separa a causa de seu efeito. O conceito de *conatus* envolve a ideia de causa, pois a perseverança na existência consiste na expressão da potência da substância pelos modos. Ao se esforçar em perseverar na existência, cada modo finito exprime, de uma certa e determinada maneira, a potência da substância, a natureza naturante. O *conatus* assinala a participação dos modos finitos na substância. Do ponto de vista político, o *conatus* se afirma pela instituição de relações de cooperação e pela experiência coletiva e individual do exercício dos direitos. O *conatus* e a afirmação da vida individual e coletiva caminham lado a lado. Trata-se de causa cujos efeitos envolvem melhores condições de perseverança na existência.

A contradição surge na edição de *O conceito do político* de 1933.⁹ Nessa edição, o conceito reaparece para legitimar o discurso schmittiano e a teoria spinozana sofre uma reversão de propósitos nas mãos do jurista. O *conatus*, para Schmitt, busca a conservação da homogeneidade de um povo. Essa conservação, no entanto, requer a aniquilação do heterogêneo, cujo maior símbolo, para Schmitt é o estrangeiro, a quem o Estado deve declarar uma guerra total. O estrangeiro, inclusive, pode se encontrar entre os nacionais, já que, para Schmitt, o estrangeiro é mais do que uma nacionalidade, é uma posição. Os judeus e os comunistas alemães seriam, na perspectiva schmittiana, estrangeiros¹⁰, pois pertenciam a tradições políticas defensoras

9 Emmanuel Faye, cuja obra é a fonte do raciocínio exposto neste texto, assinala que, na edição de *O conceito do político* de 1933, ocorreu a inclusão da expressão que se refere ao conceito spinozano de *conatus – in suo esse perseverare* – em um contexto político e em um momento da obra de Schmitt na qual se estabeleceu uma relação da noção de *conatus* com o antissemitismo schmittiano. Para mais esclarecimentos ver Faye (2015, p. 285–307).

10 Faye ressalta a inclusão de um longo trecho na edição de 1933 de *O conceito do político* que vincula o estrangeiro e o pertencente a outra raça. Tanto um grupo quanto outro são incapazes de decidir sobre a questão do “caso extremo”, que justifica a decretação da exce-

da internacionalização da própria política e representavam, por essa razão, um risco para a existência da unidade política.¹¹

Os usos de Spinoza por Schmitt acompanharam as variações da conjuntura política, as *situações* cada vez mais “concretas” que fizeram o jurista exercitar sua sinceridade. Quase sempre, nessas menções surgem os signos do antissemitismo do jurista, que é consistente com a intensificação de sua retórica antirrepublicana, em um *crescendo* de tonalidades cada vez mais agressivas a partir de 1933. Após a derrota do regime nazi, as menções retornarão em seus diários, que permitem a interpelação dos escritos do jurista como *documentos* do processo de perseguição aos judeus (Zarka, 2017; 2005). Para ele, o “engano” estava no cerne da assimilação, e a retórica universalista dos “Judeus” servia para promover seus interesses particulares:

quando não estivemos unidos, os judeus se assimilaram. Enquanto isso não for compreendido, não haverá salvação. Aquele que foi o mais beneficiado (entre todas as pessoas) pela Sinagoga “com direito” (naquela época ainda intacta) [...] Benedito (precisamente) Spinoza foi dos primeiros a assimilar-se. Hoje, esses assimilados vivem uma restauração com colossais reclamações de indenização e reembolso.

ção. Segundo Schmitt, a posição de quem é estrangeiro e de outra raça sobre o caso extremo em que é preciso preservar o ser próprio (nesse momento do texto, Schmitt usa a expressão *in suo esse perseverare*) pode ser embasada em uma pretensão “crítica, objetiva ou puramente científica”, por meio da qual o disfarce da opinião do estrangeiro (e do pertencente a outra raça) se revelaria. Sobre essa questão, ver Faye (2015, pp. 298 e 299).

11 Ao analisar o antissemitismo presente na obra de Schmitt, Faye afirma o seguinte: “no discípulo [Ernst Forsthoff], as coisas são bem explícitas: a discriminação schmittiana entre amigo e inimigo é uma discriminação racial e visa antes de tudo ao ‘judeu’, que, a despeito de todos os seus esforços para se assimilar e se integrar na vida cultural e econômica de um povo, é desvendado pela tomada de consciência racista, que reconhece nele sua diferença radical. Schmitt, por seu lado, é mais alusivo e mais ardiloso: na página citada, o antissemitismo transparece de maneira alusiva e indireta, por meio da citação latina de Espinosa: *in suo esse perseverare*” (Faye, 2015, 301).

Mas estes assimilados são, apesar de tudo, piores ainda do que os emigrantes que retornam desfrutando de sua vingança (Schmitt, [1991-2015] 2021, p. 363).

O universalismo “judaico” se opunha à conservação da unidade política que supõe o combate ao inimigo do Estado e à heterogeneidade inerente à natureza da noção de inimigo. A apropriação schmittiana do conceito de *conatus* elimina qualquer ideia de expansão da potência comum, mediante a ampliação das relações de cooperação e da criação de direitos comuns. A única forma de conservação do político é o extermínio da diferença e das singularidades, e não sua contínua composição por meio das relações de cooperação. “O político” carrega consigo, para Schmitt, um desejo de morte: seu sentido envolve a eliminação da diversidade, e não a ampliação da potência e o esforço de estender a finitude além dos limites previamente conhecidos pela experiência. Em suma, ao separar o *conatus* de seu efeito político, o jurista atribui um sentido à política radicalmente distinto da concepção spinozana: a eliminação do inimigo em lugar da experiência coletiva de partilha do bem comum, da paz e da concórdia, da alegria e da afirmação plural da vida.

Outra consequência do uso do conceito de *conatus* por Schmitt ao tratar do tema do poder constituinte é a indiferenciação entre poder constituinte e estado de exceção, entre a causa instituinte da soberania e o momento de sua crise terminal. Muitas interpretações de Schmitt separam os dois conceitos em sua obra. Ainda que as duas decisões – a que decreta a exceção e a que cria a constituição – apontem aparentemente para finalidades diversas – a excepcional busca a conservação da constituição, a constitucional visa à criação de uma nova ordem – ambas se orientam, em última instância, para a conservação da unidade política. Portanto, qualquer decisão política que atue no limite da ordem jurídica opera para que o Estado se conserve: *in suo esse perseverare*, eis o vínculo íntimo entre decisão sobre a exceção e decisão constituinte. O que seria a ditadura nazista senão as duas coisas, simultaneamente? O III *Reich* se institucionalizou pela decretação da exceção, nos termos do artigo 48? Mas é possível dizer que a Constituição de

Weimar se manteve no III *Reich*? Ou seria mais adequado afirmar que o III *Reich* instaurou uma nova ordem jurídica?¹²

IV A FENDA ABERTA

Sob o manto de belas palavras – “Estado Cristão”, “legitimidade” antirrevolucionária – o filósofo judeu, com instinto seguro e também seguro do seu objectivo, estende a linha que vai de Spinoza a Moses Mendelssohn. Spinoza viveu na quietude esotérica do indivíduo isolado, sem que o público em geral do seu século soubesse ou suspeitasse muito sobre ele. Moses Mendelssohn fazia parte da “sociedade berlinense”, então modesta, mas de forma alguma insignificante. Ele já aparecia no cenário da publicidade literária e seu nome era con-

12 Olivier Jouanjan lembra que “levar a sério” o direito nazista não significa concordar nem reconhecer, mas tomar esse “direito” como um objeto histórico da ciência do direito, com interesse não só histórico, mas com um “olhar filosófico descontaminante” (Jouanjan, 2013, p. 7). Trata-se de observar e compreender os processos intelectuais e retóricos pelos quais os juristas efetivam o preenchimento da “casa vazia da norma fundamental” (Jouanjan, 2013, p. 7) e instituem a validade do direito. “Como todos os juristas, os juristas nazis justificam soluções para argumentos dos quais afirmam a validade jurídica. Eles conservam um *habitus* de jurista que, no entanto, se consideramos suas práticas, textos e condutas, operam para justificar o injustificável” (Jouanjan, 2013, p. 7). Por sua vez, conforme nota Bernd Rüthers, o direito nacional-socialista era, segundo os homens no poder, um instrumento para assegurar a dominação total e, ao mesmo tempo, para tornar possível a supressão de toda limitação jurídica formal ou material ao poder. Era um ‘não-direito’ (*Un-recht*) no sentido mais vasto de uma negação completa de toda obrigação normativa”. O autor afirma que “na história do direito alemão, uma tal concepção da instrumentalidade absoluta do direito pelo detentor de um poder livre de todo constrangimento é sem comparação. O abandono da inviolabilidade, da previsibilidade e da calculabilidade do ‘normativismo’ correspondeu, com assumida coerência, à proclamação da imprevisibilidade e da não-calculabilidade, e mesmo da total liberdade, das ações e medidas estatais no *Führerstaat*. O poder absoluto dos mandatos do *Führer* governou com a aprovação dos principais especialistas em direito político (Schmitt, entre muitos). O guia supremo dos tribunais e de qualquer ação estatal não era mais a lei promulgada segundo a Constituição, mas a ‘vontade expressa do *Führer*’, formalmente incondicionada e isenta de quaisquer vínculos” (Rüthers, 2016, pp. 128–30).

hecido e até famoso entre as pessoas cultas da época. Mas desde o Congresso de Viena, a primeira geração de jovens judeus emancipados irrompeu, formando uma ampla frente, nas nações europeias. Os jovens Rothschilds, Karl Marx, Borne, Heine, Meyerbeer e muitos outros assumem posições cada um no seu campo, na economia, na literatura, na arte e na ciência. Entre todos, o mais ousado é Stahl-Jolson. Infiltra-se no Estado Prussiano e na Igreja Evangélica. O sacramento cristão do batismo serve como seu “bilhete de entrada na sociedade”, como o jovem Heine [...]. A partir de altos cargos oficiais, ele tinha em mãos a possibilidade de confundir ideologicamente e paralisar espiritualmente o próprio núcleo do Estado, da realeza, da nobreza e da Igreja evangélica [...]. No prolongamento consistente da grande linha histórica que, de Spinoza passando por Moses Mendelssohn, conduz ao século do “constitucionalismo”, ele cumpriu o seu trabalho como pensador judeu, contribuindo por sua vez – aqui voltamos à velha imagem – para destruir o Leviatã da vida poderosa (Schmitt, [1938] 2002, pp. 130-1).

Em *O Leviatã*, o jurista alemão vislumbra uma fenda aberta por Hobbes para a futura instauração do Estado neutro liberal. Ao distinguir a fé privada da confissão pública e reconhecer que, no espaço privado, os indivíduos podem acreditar naquilo que lhes parecer mais adequado segundo sua opinião, Hobbes assinala a liberdade de consciência e um espaço particular de expressão dos juízos individuais (Schmitt, [1938] 2002, p. 117). Ainda que soterrada sob o Leviatã, a consciência se afirma no interior de cada indivíduo, pois mesmo o Leviatã não é capaz de eliminar por completo o espaço privado da existência. A distinção entre espaço público e espaço privado, tão temida por Hobbes, permanece em sua filosofia política. Se considerarmos a visão schmittiana acerca da racionalidade abstrata, da qual participa Hobbes, essa distinção decorre, necessariamente, dos dualismos que recortam as diversas regiões do ser.

Após expor o elemento individualista presente no pensamento hobbesiano, o jurista analisa as consequências desse individualismo na obra do “primeiro judeu liberal” (Schmitt, [1938] 2002, p. 117). Spinoza haveria percebido essa “fenda” na estrutura do Leviatã e teria construído um novo sistema político-jurídico que eliminaria a própria alma do Leviatã. Segundo

essa interpretação, nos capítulos XIX e XX do *Tratado Teológico-Político*¹³, Spinoza amadureceu o embrionário liberalismo hobbesiano escondido sob o manto do Leviatã ao considerar que a crença individual e a piedade constituem direitos dos indivíduos. Se, em Hobbes, a consciência individual consistia em um dado da natureza, em uma necessidade, em Spinoza ela alcançou status jurídico. Mas Spinoza não pararia aí. A liberdade de consciência individual, no Capítulo XX do *TTP*, se amplia e se torna liberdade de expressão do pensamento e dos juízos individuais:

alguns anos logo após o aparecimento do Leviatã, o olhar do primeiro judeu liberal cai sobre a fenda quase indiscernível. Ele reconheceu, antes de todos, a larga brecha pela qual iria se destruir o liberalismo moderno a partir do qual todo o sistema de relações entre o foro interno e externo, o público e o privado, que Hobbes havia concebido e estabelecido, poderia ser completamente derrubado. Já no subtítulo de seu livro ele começa falando sobre a *libertas philosophandi*. É verdade que num primeiro momento se limita a afirmar que o poder soberano do Estado, no interesse da paz e da ordem interna, pode regular o culto religioso externo, ao qual os cidadãos são obrigados a conformar-se nas suas disposições. Tudo o que se relaciona com a religião atinge força jurídica, *vim juris*, em virtude do mandato do poder estatal. Mas o poder do Estado apenas determina o que se refere ao culto externo. A separação entre o foro interno e o externo aparece em Hobbes em estado germinal naquelas passagens às quais aludimos anteriormente sobre a fé em milagres e a confissão. Mas o filósofo judeu leva à plena maturidade o que era um simples germe, até conseguir o oposto e deixar o Leviatã sem alma. (Schmitt, [1938] 2002, p. 117).

Mas o grande problema do capítulo XX é outro. Embora Hobbes reconhecesse a consciência individual, ela ainda é um resíduo e se encontra soterrada sob o peso do Leviatã, donde se conclui que a paz pública e o direito do soberano vêm antes da consciência. Spinoza, por sua vez, teria aberto a fenda hobbesiana e demolido o Leviatã ao estabelecer que a liber-

13 Doravante referido como *TTP*.

dade de expressão do pensamento e dos juízos individuais é condição do pleno exercício da soberania e da paz pública. De resíduo a condição: eis o primeiro grande movimento de neutralização da soberania cunhado por Spinoza, o primeiro a perceber e a explorar a fenda hobbesiana.

Miguel Vatter (2004) aborda a questão da análise schmittiana da relação entre Hobbes e Spinoza. Para ele, a interpretação schmittiana do Iluminismo envolve a fusão entre a liberdade de consciência e a liberdade de filosofar. Assim, Schmitt (Vatter, 2004, p. 201) entendia que Spinoza haveria invertido a posição entre razão pública e razão privada e confissão pública e fé privada. Spinoza não somente teria reconhecido um espaço residual de existência da consciência privada. Ao contrário, a filosofia política de Spinoza haveria estabelecido um limite ao poder das autoridades políticas de interferir nas crenças fundamentais dos indivíduos. O movimento teórico spinozano se enquadraria, para Schmitt, como uma importante peça do processo político e intelectual responsável por transformar o Estado em uma máquina “sem alma”. Esse processo de transformação decorreu de uma nova percepção de sua autoridade (isto é, a unidade da fé e da razão pública), que passaria a ser externa e secundária com relação à razão ou consciência privada do indivíduo (Vatter, 2004, p. 203).

“Mas a *libertas philosophandi* não é de forma alguma outra versão da ‘razão privada’ de Hobbes ou ‘liberdade de consciência’”, segundo Miguel Vatter (2004, p. 201). Na visão do autor, a noção spinozana de liberdade “corresponde à primeira, e talvez a mais radical formulação do que Kant mais tarde chamaria de ‘o uso público da razão’” (VATTER, 2004, p. 201). A defesa spinozana da liberdade de pensamento visa à afirmação de um processo de construção de uma razão comum. Esse processo se vincula à noção de “república livre” empregada no *Tratado Teológico-Político*, o que enfraquece a acusação de partícipe eminente da neutralização da política dirigida por Schmitt contra Spinoza. O problema de Spinoza não era o reconhecimento de um espaço privado de liberdade, a fim de mostrar para seus adversários que, mesmo sob o governo do Leviatã, ainda restava muito da liberdade natural (Skinner, 2010, pp. 116–21). O que

mobilizava Spinoza no *Tratado Teológico-Político* era a politização profunda da ideia de liberdade de filosofar e de emitir juízos. Tal liberdade, inerente a qualquer “república livre”, se constituía em condição da concórdia, enquanto sua restrição propiciaria a formação de facções no interior do Estado que passariam a perseguir todos os que desviassem da exegese teológica dominante.

Spinoza assumiu uma posição singular e controversa no debate político de sua época: a causa da destruição do próprio Estado era a restrição da liberdade de filosofar, e não o exercício dessa liberdade. Trata-se de uma potência a ser exercida na cidade – em público, no espaço público e em comum –, para que o próprio Estado persevere e não se deixe dominar por todos aqueles que difundem a discórdia e dela se nutrem, criando as condições para a instauração da guerra interna e do fim do direito civil. Em suma, a liberdade se tornou uma questão pública, uma questão de direito civil, e não o resíduo de direito natural situado na fenda hobbesiana. Portanto, é nítida a distinção entre o projeto de Spinoza e o de Schmitt, na medida em que, na filosofia política spinozana, exatamente o oposto da opinião schmittiana é verdade (Vatter, 2004). Segundo Vatter

o indivíduo permanece uma “engrenagem na máquina” do Estado toda vez que faz um “uso privado” da razão ao aderir à confissão pública em que o Estado educa seus súditos em virtude de sua implantação de “razão pública”. O Estado se revela como uma máquina de dominação legal sempre que reivindica o direito de exercer o “uso público da razão” (Vatter, 2004, p. 203).

A posição de Spinoza não justifica, portanto, o epíteto “primeiro judeu liberal” cunhado por Schmitt. Na verdade, Spinoza articulou politicamente a potência individual e a coletiva, a fim de difundir no interior do corpo social e político a liberdade de filosofar e de pensar. Conforme exposto no *Tratado Político* (Spinoza, 2005, p. 187)¹⁴, sua filosofia política

14 A referência indicada é do Capítulo VII, 26 do *Tratado Político*.

visa a compreender as condições de afirmação da potência de uma multidão livre, aquela que é capaz de fundar e conservar uma “república livre” (Spinoza, 2012, p. 63). Portanto, o propósito de Spinoza não era estabelecer um limite externo à ação do Estado. Sua obra buscava a compreensão das condições de instituição de um certo tipo de Estado no qual os súditos se tornam cidadãos ao exercerem uma certa potência – a liberdade de pensar e de filosofar –, cuja afirmação envolve tanto a dimensão individual quanto coletiva, uma vez que tal potência se afirma no interior da própria multidão, constitui as bases do funcionamento do próprio Estado e é experimentada individualmente por todos os cidadãos que a desejarem.

V CONCLUSÃO

A adequada análise da presença de Spinoza na obra de Schmitt depende de uma investigação que considere, em conjunto, as diversas aparições de noções spinozanas ou de referências a Spinoza nos textos do jurista. A cautela metodológica ao se aproximar da maneira schmittiana de “fazer história da filosofia” requer que não se leve ao pé da letra o que Schmitt alegava ter encontrado no sistema de Spinoza. A publicação do *Glossarium* (2021) revelou a profunda hostilidade que Schmitt nutria contra Spinoza, além de indicar que Schmitt conhecia perfeitamente o alcance da filosofia “inimiga” e a incompatibilidade entre seu projeto e o do judeu holandês.

O estilo pouco afeito a precisões conceituais e povoado de polissemias propicia uma certa condescendência com os paradoxos e as contradições do discurso schmittiano quando ele incorpora signos, noções e conceitos dos pensadores mobilizados em suas obras. No entanto, não levar a sério a falta de rigor de Schmitt impede a compreensão das razões que explicam esse tipo de postura frequentemente presente em seus textos. A operação intelectual de Schmitt em relação a Spinoza exercia uma dupla função: a) fornecia uma aparente moderação e uma impressão de erudição ao discurso schmittiano no contexto da república de Weimar, o que visava à ampliação da adesão a suas teses; b) fulminava o caráter profundamente crítico daquele

que, segundo Schmitt, cometeu a maior das ofensas ao fundamento último de sua teologia política, conforme exposto na segunda epígrafe deste texto.

Demonstrou-se neste texto que o olhar de Schmitt varia a cada menção aos conceitos spinozanos. Crítico do mecanicismo abstrato, formulador da ideia de individualidade concreta, precursor da soberania popular, expositor da analogia estrutural entre teologia e política, primeiro judeu liberal, responsável pela inoculação do indivíduo e da vida privada nas fundações do Estado: Spinoza é ele mesmo e seu contrário para Carl Schmitt. Além do que se investigou neste trabalho, o aprofundamento dessas visões opostas sobre uma mesma filosofia – a de Spinoza – deve considerar a história do pensamento ocidental narrada por Schmitt em *A era das despolitizações e das neutralizações* (1992) e *Teologia Política*. Mas essa tarefa será objeto de outro trabalho, pois nessas obras a tática de Schmitt é de silenciamento, e não de uso estratégico dos conceitos spinozanos.

SCHMITTIAN USES OF SPINOZAN CONCEPTS: A CASE OF THE METHOD OF A FORGER

ABSTRACT: This work involves the analysis of Spinoza's presence in Carl Schmitt's works. This paper's objectives are the following: a) identify Schmitt's reasons for supporting his political discourse on Spinoza notions; b) clarify the contradictions between the different images of Spinoza that Schmitt projects in his writings. To achieve these objectives, the investigation herein carried out addressed both the contradictory Spinoza character created by Schmitt (anti-mechanistic philosopher, critic of rationalism, liberal, thinker of concrete individuality) and the spinozist concepts handled by the jurist (*conatus*, *natura naturans*, freedom of conscience). The elucidation of Schmitt's tactics of using philosophers that are hostile to his project - the case of Spinoza - is relevant as it makes clearer the rhetorical operations used by Schmitt in the 1920s and in the early years of the 1930s to increase adherence to unspoken purposes of his intellectual activity before joining Nazism.

KEYWORDS: Baruch Spinoza; Carl Schmitt; politics; freedom of conscience; *conatus*; constituent power.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bazzan, M. R., Cavazzini, A. (2011). "Les enjeux de la conjoncture 1917-1921 en Allemagne – Plaidoyer pour le dépoussiérage de nos bibliothèques", in: *Cahiers du GRM*, Paris, Vol. 1. pp. 276-335 [<https://doi.org/10.4000/grm.163>].

Blumenberg, H. (1999). *La légitimité des Temps Modernes*. Paris: Gallimard.

Faye, E. (2015). *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*. São Paulo: É Realizações.

Jouanjan, O. (2013) "Prendre le discours juridique nazi au sérieux?", in:

- Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Paris, Volume 70, pp. 1-23
[<https://doi.org/10.3917/riej.070.0001>]
- Koekkoek, R. (2014). "Carl Schmitt and the challenge of Spinoza's pantheism between the world wars", in: *Modern Intellectual History*, 11, 02, pp. 333-357, Ago. 2014.
- Rials, S. (2003). "Hobbes en chemise brune. Sur un livre de Carl Schmitt et le problème Schmitt", in: *Droits*, Paris, n° 38, p. 183-242 [<https://doi.org/10.3917/droit.038.0183>]
- Rüthers, B. (2016). *Derecho degenerado*. Madrid: Marcial Pons.
- Schmitt, C. (1986). *Political Romanticism*. [1919-1925]. [trad. Guy Oakes]. Cambridge: MIT Press.
- _____. (1992). "L'ère des neutralisations et des dépolitisations", in: *La notion de politique* [1927/1932]. Paris : Flammarion, p. 129 - 151.
- _____. (2000). *La Dictature*. [1921]. [trad. M. Köller, D. Séglard]. Paris: Seuil.
- _____. (2002). *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de T. Hobbes*. [1938]. [trad. D. Trierweiler]. Paris: Seuil.
- _____. (2006). *Teologia política*. [1922]. [trad. de Elisete Antoniuk]. Belo Horizonte: Del Rey.
- _____. (2013). *Théorie de la Constitution*. [1928]. [trad. L. Deroche]. Paris : PUF.
- _____. (2021). *Glossarium: anotaciones desde 1947 hasta 1958*. [1991-2015]. [ed. Geisler, Tielke, ed. esp. D. G. Romero, trad. F. G. Viñas]. Sevilha: El Paseo.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Unesp.
- Sombart, N.. (1999). *Les mâles vertus des Allemands* [1991]. Paris : Cerf.
- Spinoza, B. (2005). *Oeuvres V : Traité Politique*. Paris: PUF.
- _____. (2012). *Oeuvres III. Traité Théologico-Politique*. 2a ed. Paris : PUF.
- _____. (2022). *Éthique*. In: *Spinoza, Baruch. Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- Storme, T. (2014). "Théologie politique contre liberté de conscience individuelle. Leo Strauss et Carl Schmitt, lecteurs de Spinoza", in: Landenne,

- Q.; Storme, T. *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Vasquez, G. (2020). "El lazo metafísico. El Spinoza de Weimar en la lectura de Carl Schmitt" in: *Nuevo Itinerario*, Corrientes, 16 (1), pp. 275-300.
- Vatter, M. (2004). "Strauss and Schmitt as readers of Hobbes and Spinoza", in: *The New Centennial Review*, Michigan, Vol. 4, No. 3. (winter 2004), pp. 161-214.
- Walther, M. (2013) "Carl Schmitt e Baruch de Spinoza", in: *Ágora filosófica*, Recife, 13, Volume 1, pp. 47-60.
- Zaganiaris, J. (2001). "Réflexions sur une intimité: Joseph de Maistre et Carl Schmitt", in: *L'Homme & la Société*, Paris, 2001/2, pp. 147-167.
- Zarka, Y-C.. (2005). *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*. Paris : PUF.
- _____. (2017). "Carl Schmitt: De l'accréditation de la Shoah à sa négation", in: *Revue d'Histoire de la Shoah*, Paris, 207, pp. 265-281 [<https://doi.org/10.3917/rhsho.207.0265>]

IGUALDAD Y LIBERTAD.
FRANCISCUS VAN DEN ENDEN Y BARUCH SPINOZA

Gonzalo Ricci Cernadas
Professor, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
gocernadas@gmail.com

RESUMEN: El artículo busca dilucidar si van den Enden marcó de alguna manera las teorías que posteriormente desarrolló Spinoza. Para ello, primero analizaremos la vida de van den Enden y cómo Spinoza llegó a establecer trato con él. Luego, examinaremos la teoría política de van den Enden con el objeto de sistematizarla en puntos clave que permitan efectuar una comparación con Spinoza. Finalmente, sopesaremos si puede aducirse si existe una cercanía o distancia entre los planteos de ambos autores.

PALABRAS CLAVE: Republicanismo; Democracia; Libertad; Igualdad;
Cercle spinoziste

INTRODUCCIÓN

La relación de Spinoza con el contexto intelectual que le era propio, el de los Países Bajos del siglo XVII, es un tópico que todavía puede aportar interesantes resultados a pesar de los estudios sobre el tema que no agotan su riqueza.¹ Aún menos lo es, además, el vínculo de debate y de intercambio que el holandés mantuvo con su círculo de interlocutores, una temática que ha sido abordada solitariamente por el trabajo de Meinsma de 1896 (2011).²

De entre todos los lazos que Spinoza ha tenido, nos interesa analizar el que ha forjado con su mentor, Franciscus van den Enden. Van den Enden fue un verdadero maestro y mentor para el joven aprendiz Spinoza. Con él, Spinoza continuó con su formación que recibió en la sinagoga hasta el momento de su excomunión o *cherem*, dirigiendo sus estudios a una forma-

1 Como excepciones, podemos encontrar a los siguientes trabajos: sobre los hermanos Johan y Pieter de la Court, *cf.* Malcolm (1991) y Weststeijn (2012); sobre Arnold Geulincx, *cf.* van Ruler (2006); sobre la coyuntura político-intelectual y las preferencias por formas de gobierno, *cf.* Abdo Ferez & Fernández Peychaux, D. (2016), Balibar (2011), Blom (2007), Geuna (1998); Kossmann (1960, 2000), Martínez (2012), van Bunge (1989), van Gelderen (1990, 1992) y Velema (2002), Visentin (2001, 2016); sobre los colegas, *cf.* Pac (2020), Kennel (2017) y van Bunge (2012); sobre el pensamiento cartesiano en territorio neerlandés, *cf.* Nyden-Bullock (2006, 2007); sobre Lambertus *cf.* van Velthusyen, Krop (2006); sobre la influencia del mito veneciano, *cf.* Haitsma Mulier (1980); sobre la situación religiosa, *cf.* Fix (1987); sobre la teoría naturalista, *cf.* Blom (1995). Finalmente, sobre el periodo histórico puntual, pueden consultarse las importantes producciones de Dujovne (2015), Israel (1982, 1991, 1998), Price (1994, 1998), Nadler (2018), van Bunge (1989), van Deursen (1999) y van Gelderen (1993).

2 Podemos mencionar la excelente compilación editada por María Jimena Solé, la cual contiene un apartado que examina el intercambio epistolar de Spinoza con distintos actores: sobre Henry Oldenburg, *cf.* Martín (2015), sobre Jarig Jelles, *cf.* Aguilar (2015), sobre Albert Burgh, *cf.* Rizzo Rodríguez (2015), sobre Hugo Boxel, *cf.* Maxit (2015), sobre Peter Balling, *cf.* Sabater (2015), sobre Willem van Blyenbergh, *cf.* Cozzi (2015).

ción de corte netamente humanista.³ Nos inclinamos a estudiar este vínculo entre Spinoza y van den Enden ya que, como veremos, ha suscitado distintas teorías y propuestas por parte de investigadores sobre cuánto el segundo habría influido en el pensamiento del primero. Dilucidar si van den Enden marcó de alguna manera las teorías que posteriormente desarrolló Spinoza será el objetivo de este artículo. Para ello, primero analizaremos la vida de van den Enden y cómo Spinoza llegó a establecer trato con él. Luego, examinaremos la teoría política de van den Enden con el objeto de sistematizarla en puntos clave que permitan efectuar una comparación con Spinoza. Finalmente, sopesaremos si puede aducirse si existe una cercanía o distancia entre los planteos de ambos autores.

I. VAN DEN ENDEN: UNA ACADEMIA EN LA VIDA

Franciscus Van den Enden nació en Amberes en 1602. De joven fue pupilo en escuelas agustinianas y jesuitas y luego fue frecuentador de la universidad de Lovaina, donde se perfeccionó en las letras, el derecho y la medicina, sobrepasando a sus propios camaradas a la exigua edad de los dieciocho años, cuando se le ofrece un puesto para ser profesor. En 1642 desposa a Clara Maria Vermeeren, originaria de Dantzig, y al año siguiente tuvo a su primera hija, llamada igual que su madre, la cual, si bien se encontraba dotada de facultades intelectuales excepcionales, habría padecido algunos defectos físicos congénitos. Una segunda hija habría aparecido en el mundo en 1644, Margaretha Aldegondis. Poco después, toda la familia

3 La mayoría de los biógrafos de Spinoza indican que este pensador comenzó sus estudios con van den Enden luego de ser expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam, aunque algunos de ellos indican que podría haber comenzado con dichos estudios antes de su *cherem*. Al respecto, cf. Domínguez (1995, 2019), Dujovne (2015), Gebhardt (2007) y Meinsma (2011, pp. 13-23). De rigor más novelesco que científico, para ver la vida de Spinoza y ciertos periodos puntuales no cubiertos por sus biógrafos, también pueden consultarse Rovere (2017), Schecroun (2021), Stewart (2006) y Yalom (2012).

se traslada de Amberes a Ámsterdam. Allí es donde establece un instituto de enseñanza. Ya cuando Spinoza parece haberse convertido en aprendiz de dicho instituto, van den Enden habría sido ya un hombre entrado en años. La academia de enseñanza de Franciscus van den Enden era reputada, aunque también tildada de lucianista,⁴ según las palabras del propio Meinsma (2011, pp. 133-155). Para 1660, van den Enden era considerado bien como un ateo, bien como un católico. Cuando su hija Clara se casó con Theodor Kerckring en 1671, van den Enden se mudó a París y estableció otro instituto de enseñanza de latín. Además de recibir visitas de Antoine Arnauld y Gottfried Wilhelm Leibniz, también se involucró en un plan para derrocar al entonces rey de Francia, Luis XIV, y establecer una República en la región de Normandía. Sin embargo, sus planes fueron descubiertos y van den Enden sentenciado a muerte y colgado el 27 de noviembre de 1674.

Empero, para retomar, fue allí, en la academia de Ámsterdam de van den Enden, donde Spinoza se instruyó en las lenguas de los sabios desconocidas para él, donde estudió no sólo a los grandes clásicos sino también a las nuevas filosofías incipientemente de moda, a los hombres importantes del Renacimiento y la historia de la antigua Roma.

Mientras Spinoza fue recibido en el círculo de van den Enden, este último encontrará en él un hombre joven que tenía mucho conocimiento y reflexiones y que, por su conducta henchida de dignidad, sus maneras modestas y su comercio agradable, se granjeaba la estima y la simpatía de todos. Él podía ser directamente útil en la instrucción de jóvenes que, teniendo la intención de aprender teología, tuvieran la necesidad de conocer la lengua hebrea. Pero su vista penetrante ha debido también descubrir que Spinoza carecía completamente de toda noción de las ciencias exactas; que, por más de haber sido pene-

4 Término poco frecuente en español, así como en francés, que se deriva de su epónimo, Luciano de Samósata. Particularmente, en el contexto del siglo XVI, ser acusado de lucianista era sinónimo de ser un ateo irreverente, dado que los escritos de Luciano, diálogos o no, ponían en entredicho los fundamentos mismos de la cultura griega en un sentido netamente favorable al epicureísmo.

trado por teología y filosofía hebraicas, ignoraba totalmente las obras de Bacon, Hobbes y Descartes; que no solamente sabía muy poco de latín, sino que era totalmente extranjero a todas las ramas de la ciencia que eran bien ponderadas por los cartesianos. Así el doctor [van den Enden] asumía la tarea de iniciarlo en todas estas materias, y este hombre emprende durante algunos años a su pupilo tan inteligente y tan sediento de conocimiento hasta el punto no solamente de comprender latín y de escribirlo casi a la perfección, sino de familiarizarlo con todo lo que había que saber en su tiempo en el dominio de las matemáticas, de la astronomía y de la anatomía. Es también que inicia al joven pensador en la filosofía cartesiana y le otorga una percepción de los sistemas anteriores; es así que también le habría hecho conocer la ciencia política y las obras de Maquiavelo, Hobbes y otros (Meinsma, 2011, p. 142).

Pero el instituto de van den Enden no era sólo un lugar de enseñanza y de aprendizaje, sino que era también un magnífico lugar para entablar amistades. Además, como acabamos de ver en esta cita de Meinsma, Spinoza habría comportado una personalidad por demás atrayente, no sólo para su tutor, sino también para el resto de sus compañeros. Esa es la hipótesis que, efectivamente, sostiene Meinsma, “que es en lo de van den Enden donde el filósofo tiene conocimiento de diferentes hombres jóvenes que veremos aparecer en su correspondencia en tanto que admiradores ávidos de saber” (*Ibidem*, p. 148).

2. VAN DEN ENDEN: TEÓRICO DEL IGUALITARISMO RADICAL

Ahora bien, ¿qué sucedió con el propio van den Enden una vez que Spinoza abandonó sus estudios? Esto es crucial puesto que diversos comentaristas enfatizan que el elemento igualitarista, propio de la democracia – como veremos un poco más adelante –, que Spinoza comportaría, habría sido tomado directamente de su maestro. Efectivamente, argumentan los comentaristas, para cuando Spinoza vivía en Rijnsburg en 1665, van den Enden había publicado una obra crucial en su propio desarrollo teórico-político: *Libertad política y Estado o proposiciones políticas libres y consideraciones*

de Estado (2010). Dice Tatián que “[s]i en la historia de la crítica Spinoza ha sido considerado con frecuencia un filósofo de la libertad (...), su maestro Francis van den Enden puede ser designado como un pensador de la igualdad” (Tatián, 2015, p. 91). Sobresalen, en efecto, los momentos en que van den Enden se aboca, en este texto, a la temática de la igualdad. Por citar sólo un fragmento, el maestro de Spinoza afirma que

[l]a natural libertad igualitaria, entonces, debe ser la más claramente inducida e inculcada a cada hombre y miembro de una Asamblea del pueblo. Principalmente consistiendo en esto: que ellos jamás, con rencor o por vías de la esclavitud, sometan ante nadie su natural capacidad y bien, bajo ningún pretexto. Sino que traten mediante su mayor habilidad y su máximo entendimiento de comprender lo que pertenece a su bienestar y bien (Van den Enden, 2010, p. 51).

La libertad, en este sentido, va acompañada por una indeleble igualdad, que signa su desarrollo. La igualdad se ubica como eso primero, originario, que da comienzo e inicio a todo lo que se sigue posteriormente de ella. Es esa igualdad, precisamente, con su libertad concomitante, con la que todo individuo nace, la que debe ser preservada por él mismo bajo la organización política adoptada por él mismo, de tal modo que fuese deseable

vivir en una Asamblea del pueblo tal donde uno intente regular todas las leyes, órdenes y apoyos mutuos de forma que no desprecie a nadie sino que sean todos y cada uno sumamente aprovechables de modo que cada individuo, sin excepción, permanezca imparcial y pleno en su natural libertad igualitaria. Y, lo que es más, que pueda ser procurado para todos y cada uno, con las posibilidades extremas de esa Asamblea, la oportunidad de proveerse de su propio bienestar de acuerdo con el propio deseo racional, intención e inclinación (Ibid., pp. 54-55).

La libertad igualitaria, así, debe ser conservada por las instituciones políticas propias de la vida en comunidad. De hecho, la mejor, la verdadera forma de gobierno es aquella que permite a un pueblo florecer y crecer, per-

mitiendo que un hombre pueda exceder en su bienestar a otro pero nunca para que su bienestar sea opuesto al de éste e impedido por aquél.

Van den Enden establece el principio de libertad igualitaria, entonces, permitirá “buscar y perseguir hasta el fin el propio bienestar particular del alma sin perjuicio de lo común, retrayendo todas las imposturas” (*Ibid.*, p. 58). Nadie puede oponerse o enseñar algo en contra de la mentada libertad igualitaria; la misma enseña que no se puede perseguir el beneficio propio a costa de los demás, esto es, la persecución del beneficio propio debe ir mancomunada con el beneficio común. El interés particular y el interés general van, de esta manera, de la mano.⁵ Y, como dijimos ya, “el simple gobierno libre del pueblo es el único a partir de su naturaleza [que] permite la continua enmienda [de la libertad igualitaria] y la incluye” (van den Enden, 2010, p. 66). La lógica que subyace a este razonamiento es, claro, una antropología ubicada en las antípodas del pensamiento hobbesiano, pues los hombres, para van den Enden, nacen libres y pueden cooperar libremente en su situación primigenia de igualdad:

Yo, por el contrario, sostengo que en general las personas nacen por naturaleza libres, como los más ingeniosos seres entre todos los otros tipos de animales, dotadas de lenguaje para la mutua comunicación del pensamiento, tratables, dóciles, responsables, amantes de los demás y de los niños, y en consecuencia plenamente capaces de compañerismo y del más alto servicio cristiano de Dios (*Ibid.*, p. 75)

Sostener lo contrario, para van den Enden, implica negar que las personas puedan dar con una concepción del bien o de la verdad y que las mismas puedan ser establecidas entre los hombres.

5 “Bajo la condición de que al bienestar particular jamás se le permita ofender o herir el bienestar y el bien general, sino que siempre se deba contribuir a su mejoramiento y fortalecimiento” (*Ibid.*, 2010, p. 71).

3. VAN DEN ENDEN Y SPINOZA

I. LA NECESIDAD DE DISTINGUIR LA DEMOCRACIA Y EL REPUBLICANISMO

Mencionados estos puntos del pensamiento de van den Enden, podemos proceder diciendo que una variedad de comentaristas han afirmado la similitud entre la su filosofía con la de Spinoza.⁶ Tal sería la afinidad entre los dos, que Klever ha sostenido que el redescubrimiento de los textos de van den Enden permitió que haya nacido “un nuevo programa” (Klever, 1991, p. 631) de estudio sobre Spinoza.

Como menciona Israel, “ha habido un debate continuo entre los especialistas sobre lo extenso de la influencia [de van den Enden] sobre Spinoza” (Israel, 2023, p. 230). Efectivamente, los comentaristas han analizado la influencia entre los dos pensadores: bien postulando una influencia de van den Enden sobre Spinoza (cf. Bedjai, 1990a, 1990b; Klever, 1990, 1991; Tatián, 2015), bien analizando, en ambos casos, cuáles serían los aspectos en que dichos autores se parecerían el uno con el otro (Meinsma, 2011, p. 147). En todas las investigaciones mencionadas, sin embargo, los estudiosos no se han preguntado si esta influencia existió de hecho o si efectivamente así fue, de qué tipo habría sido. Nosotros nos preguntamos esto, pues es algo que cae dentro de la duda razonable, en tanto que Spinoza no disponía de ningún libro de van den Enden en su biblioteca, ni tampoco existen pruebas (alguna mención en su epistolario, por ejemplo) que indiquen que Spinoza tenía conocimiento de alguna publicación de van den Enden. Sin embargo, sólo nos ceñiremos a dejar asentado aquí la existencia de dicha duda, la cual no debe ser pasada por alto. No, al menos, si lo que se busca es evitar arribar a conclusiones apresuradas que postulen la presencia de una influencia de un pensamiento sobre otro sobre bases infundadas.

6 Para ver una comparación entre los pensamientos de ambos, cf. Klever (1990) y Tatián (2015).

Habiendo aclarado este punto, tomamos nuestra posición frente a este debate y sostenemos que, precisamente, existió una influencia: la de van den Enden sobre Spinoza. Pero susodicha influencia no se trata de una que consistiría en un reflejo de la obra, luego publicada, de van den Enden en Spinoza, como así tampoco en encontrar en el primero un prototipo del segundo (Klever, 1990). Menos aún de postular una ilustración del pupilo hacia su maestro. El *quid* de la cuestión tratada no consiste en constatar qué puntos de coincidencia y/o de divergencia habría en la obra de Spinoza respecto de la de su maestro, sino, más bien, si la presencia de dichos acercamientos y distancias pueden ser atribuidas a una influencia efectiva y capaz de ser constatada por parte de van den Enden hacia Spinoza.

Entendemos, en este punto, que si se puede hablarse de una influencia de van den Enden sobre Spinoza esta reside en el entorno habilitado por parte de aquél hacia éste en su instituto de enseñanza, incluyendo no sólo todo el saber impartido al alumno sino también ese espacio social, en el cual Spinoza pudo establecer relaciones de amistad con personas con las que, posteriormente, establecería contactos por correo: hombres quienes le formularían consultas, objeciones y que se preocuparían y velarían profundamente por el bienestar del filósofo armsterdamés. Este espacio habilitado por van den Enden, cultivado y erudito (y, en este sentido, y sólo en este sentido, cercano al espíritu de los colegiantes), habría permitido a Spinoza instruirse en una variedad de tópicos que le resultaban, si bien de interés, todavía de una lejanía y extrañeza imponderable. Un espacio caracterizado por una libertad y por una circulación de opiniones que iban en contra de aquellos canónicamente establecidos, los cuales eran todavía impartidos, inclusive, por la ortodoxia universitaria.

Podemos incluso cuestionar la díada por la cual se afirma que van den Enden era un partidario de la igualdad mientras que Spinoza era un adalid de la libertad. En primer lugar, queremos mencionar que la separación entre igualdad y libertad, si bien en términos puramente analíticos es pasible de ser realizada, ambas nociones, conceptual e históricamente, se muestran sumamente imbricadas. En un muy instructivo artículo, Nadia

Urbinati (2012) ilumina precisamente este punto: ella desconfa y critica la democracia, como si la misma pudiera pertenecer a la tradición romana y neo-romana. Por ello, su

argumento tiene componentes históricos y teóricos. Por la parte histórica, propongo dos ideas interrelacionadas: Primero, la conceptualización de la libertad republicana en su marco romano fue perfeccionada a través de una confrontación con el punto de vista democrático sobre la política: y segundo, su rivalidad con la democracia descansaba sobre una resistencia subyacente contra la noción ateniense de paridad (isonomía) como un tipo de igualdad que superaba el estatus legal de la persona libre y se traslada en una reivindicación de un derecho político igualitario a participar en el hacer de la ley (Urbinati, 2012, p. 608).

Esto en lo que respecta a la faceta histórica. En lo que atiene a la teórica, la cuestión que plantea Urbinati es si la conceptualización negativa de la libertad republicana es anti-democrática y, si dicha conceptualización, es, a la postre, contra-productiva para asegurar y lograr su fin de la libertad individual como no dominación.

El mapa conceptual parecería asociar a la igualdad con la democracia y a la libertad con el republicanismo. Si tomamos este esquema según la reposición realizada por Tatián, entonces obtendríamos que el maestro democrático van den Enden terminó produciendo, en su alumno Spinoza, un pensador republicano. En efecto, es lícito reconocer una diferencia entre la democracia y el republicanismo. La democracia tendría un origen más profundo que el republicanismo, un devenir separado de éste y caracterizado, según la teoría republicana, por la incapacidad de producir decisiones que aseguren la libertad individual.

La diferencia que la teoría republicana haría, en relación con la democracia, es que esta última encerraría una concepción positiva de la libertad –en términos de Berlin–, esto es, entendiendo a la libertad como un principio de auto-gobernanza, sin importar la virtud de los ciudadanos o

la calidad de los resultados. Frente a esto, dice Urbinati, el republicanismo de origen neo-romano “rivalizaría con la democracia como un componente constitutivo de la identidad republicana” (*Ibid.*, p. 610).

La rivalidad entre la tradición republicana y la democracia se cifra, argumenta Urbinati, en la concepción de la libertad como no dominación. Dicha libertad entendería que todo estatuto legal se contentaría con entender al ciudadano no dependiente como *sui iuris*, esto es, como un ciudadano libre: enfrentado a otra visión que concebiría al ciudadano como *alieni iuris*, esto es, como una persona esclavizada. En este sentido, la constitución de un orden político seguro debe contemplar la garantía del disfrute de la libertad individual, tanto política como privada. La libertad republicana como no dominación podría existir solamente dentro del marco de una ley constitucional y no fuera o en contra de ésta. Es por ello que en ese tipo de libertad se encierra el enfrentamiento entre republicanos y demócratas: porque si bien la libertad republicana postula que la política acarrea necesariamente las instituciones, no implica, *per se*, una participación por parte de los ciudadanos en la confección de las leyes, en tanto la libertad individual no puede ser equiparada a ningún concepto de virtud o de participación política por parte de los súbditos.

4. VAN DEN ENDEN Y SPINOZA

II. SPINOZA COMO DEFENSOR DE LA IGUALDAD Y LA LIBERTAD

La oposición esencial se reduce, entonces, al enfrentamiento entre libertad e igualdad, entre republicanismo y democracia. Lo importante es retener no sólo que el republicanismo y la democracia responderían a dos lógicas históricas distintas, sino establecer correctamente su relación, la cual existe entre ambas hoy en día. Lo decisivo del rastreo que realiza Urbinati es que permite quebrar cualquier equivalencia entre republicanismo y libertad. Ambos son conceptos diferentes que encierran no sólo historias sino que también lógicas distintas; eso es cierto. Mientras el republicanis-

mo comportaría un origen romano y su búsqueda sería el de la libertad, la democracia aspiraría a la igualdad absoluta en la participación política por parte de los ciudadanos de una comunidad.

Ahora bien ¿esa diferencia entre el republicanismo y la democracia hace que sea imposible compatibilizar dichas tradiciones? ¿Acaso no puede concebirse que un pensador intente conciliar a la libertad con la igualdad, al republicanismo con la democracia? Nuestro interés es aquí poder posicionar a Spinoza en relación a esta disputa y evolución de dos doctrinas de pensamiento distintas.

Vimos entonces que no es suficiente con diferenciar al republicanismo de la democracia. Eso significa que puede preguntarse si Spinoza sería un republicano o un demócrata en términos mutuamente excluyentes. A pesar de que, como veremos a continuación, Spinoza no estaría influenciado por la filosofía igualitarista de van den Enden, ¿esto volvería a Spinoza un pensador republicano que, según los términos de Urbinati, no concibe a la libertad más que bajo su acepción como no dominación?

Para poder contestar a esta cuestión debemos tener en cuenta que toda la reflexión llevada a cabo de Spinoza debe ser entendida como una empresa para emancipar a las personas, esto es, poder remover la tiranía de los afectos pasivos que pesan sobre ellas para que, en cambio, puedan determinarse por sí mismas. La apuesta ética spinoziana es así una apuesta por la libertad. Libertad que, dicho sea de paso, se encuentra en el inicio de su *magnum opus*, específicamente en la definición 7 de su primera parte, donde dice: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar. Necesaria, en cambio, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otra a existir y a obrar según una razón cierta y determinada” (Spinoza, 2000, p. 210). La libertad aparece, para Spinoza, de forma claramente positiva. La libertad es la capacidad de autodeterminarse que cada uno tiene y puede lograr no sólo por el propio esfuerzo y perseverancia, sino que también por medio de la ayuda del conjunto de instituciones políticas que la multitud ha creado para organizar

su vida en común. Las instituciones estatales deben coadyuvar a que las personas se liberen y se vuelvan cada vez más racionales. Ellas deben procurar, antes que una represión constante de aquellas conductas que socavan la seguridad y la estabilidad del Estado, la sublimación de las distintas potencias de los *conatus* que componen el cuerpo político, esto es –y siguiendo a Lordon (2013, p. 168-173)– como una operación político-social que permite que las potencias sean canalizadas en formas y luchas instituidas.⁷ Dada la esencia deseante de cada modo finito por la cual busca, ante todo, perseverar en su ser, se debe adoptar, entonces, un ordenamiento institucional que no consista apenas en la represión de afecciones, sino en un encauzamiento de éstas en una oferta agonista regulada institucionalmente.

Con esto podemos dejar asentada la existencia del motivo republicano de la libertad en el pensamiento político de Spinoza, la cual se logra a través de la cooperación de las instituciones que expresan el imperio de la ley.⁸ ¿Pero la igualdad se encuentra ausente de la filosofía de Spinoza? En absoluto. No sólo porque el autor manifestaba una expresa inclinación al régimen de gobierno democrático, sino porque también las referencias al concepto de la igualdad no son menores en su pensamiento. Respecto de la primera cuestión, Spinoza afirma en el *Tratado político* que el Estado de-

7 A la luz de lo explicado, no debe entenderse aquí el término “sublimación” como una superación definitiva y acabada, propiamente dialéctica en el sentido hegeliano. “Sublimación” es así efecto de la acción mediadora de las instituciones.

8 Podemos nombrar también otro conjunto de características que permiten inscribir a Spinoza en la tradición republicana neerlandesa: un elogio acérrimo de la libertad contra cualquier dominación de tinte monárquico; una concepción de la comunidad política como tendiente a perseverar en su existencia; una conceptualización de una ciudadanía activa que se involucra en los asuntos públicos; una visión de la República como pacífica y mercantilista en relación con otros Estados; una postulación de la idea del interés particular como motivador principal del actuar de los ciudadanos, el cual debía comulgar con el interés público; la patencia de una semántica jurídica en las obras y textos publicados en dicha coyuntura; una presencia del lenguaje iusnaturalista en las producciones teóricas del momento.

mocrático es el único “totalmente absoluto [*omnino absolutum imperium*]” (Spinoza, 2010, p. 243). Respecto de la segunda cuestión, podemos aseverar que tan importante como la libertad también lo es la igualdad: ambas tienen el mismo valor para Spinoza. Una no puede existir sin la otra: la pérdida de la igualdad “lleva automática y necesariamente la pérdida de la común libertad” (*Ibid.*, p. 240). La libertad y la igualdad tienen el mismo estatuto y valor: sin una, la otra deja también de existir.

CONCLUSIÓN

Nuestra posición ha consistido en sostener que no existen pruebas empíricas ni conceptuales que permitan certificar que Spinoza haya acusado recibo del pensamiento de van den Enden en su filosofía. Quisquillosa la tarea de poder detectar la influencia de un autor sobre otro. Las comparaciones extrínsecas entre dos pensadores suelen ser un lugar común entre los trabajos de investigación, pero la dilucidación de si efectivamente un filósofo llegó a tener influencia sobre otro supone un tópico también muy tratado pero realizado con demasiada rapidez, al menos en lo que refiere a términos metodológicos. Según Skinner (2007a, 2007b), podemos señalar que la tarea del historiador del pensamiento político consiste precisamente en el relevamiento del conjunto de textos clásicos con el objeto de extraer de ellos enseñanzas sobre los temas más provechosos de los asuntos políticos. Dichos tópicos tienen una entidad de problemas permanentes de la política. Frente a esto, Skinner aboga por concentrarse en el significado de los textos, esto es, en lo que cada uno de ellos dice sobre los problemas fundamentales de la política.

La de Skinner es, ciertamente, una apuesta interesante que requiere una elaboración ulterior. Con ello retomamos y damos de lleno en la problemática de la intención, que atiene también a la cuestión de la comprensión y a la de la influencia. Siguiendo a Octavio Majul (2020), podemos decir que Skinner desarrolla en su faz metodológica aquellos planteamientos

que *in nuce* se encontraban presentes ya en las obras *Investigaciones filosóficas* (2017) y *Cómo hacer cosas con palabras* (2019), de Ludwig Wittgenstein y de John L. Austin, respectivamente. Del primero, Skinner retendrá su concepción de que es preciso analizar los juegos del lenguaje en los que las palabras y los significados se ubican. Del segundo, el inglés utilizará su noción de actos ilocutivos, esto es, aquella faceta de una proposición lingüística relacionada con la intención que un hablante porta. Así, la “historia intelectual desarrollará los conceptos metodológicos para poder aprehender tanto el significado teórico de un texto como la intención que lleva” (Majul, 2020, p. 44). Se trata entonces no sólo de comprender lo que el texto dice –esto es, el texto propiamente dicho– sino que también, y a la par, entender el contexto en el cual ese mismo texto se sitúa –esto es, lo que el texto, en rigor, hace.

Suele decirse que si hay algo que es impenetrable en un autor, esos son sus motivos, esto es, el interés privado que un autor perseguía al escribir una cosa u otra. Bien distinta es, en cambio, la intención. Esto se debe a que, para Skinner, la intención ilocutiva es de carácter necesariamente público: ella pone en relación lo que una persona dijo o escribió con el conjunto de personas a las cuales ella se encontraba dirigida⁹. Podemos vislumbrar la intención de un autor cuando apelamos a una “característica de la obra [de un autor] misma” (Skinner, 2002b, p. 98); recuperar la intención de un autor es reponer aquello que “el escritor estaba haciendo” (*Ibid.*, p. 100). La intención, de esta manera, se revela como aquel complejo entramado en el cual las distintas discusiones y diálogos se insertaban, aquel –en palabras de Immanuel Kant (2007, p. 6)– *Kampfplatz*, es decir, el campo de batalla en el que se baten y se ponen en liza una serie de discursos.

Para sintetizar, de acuerdo a Skinner, para que las intenciones ilocutivas de un autor puedan tener impacto, dejar una impresión y que ésta haya marcado la obra de otro, de forma de poder detectar la influencia del

9 La intención, como se verá, no es algo incognoscible, como argumenta Aiken (1955, p. 752).

primero sobre el segundo, es necesario cumplimentar al menos una serie de requisitos: que exista documentación que compruebe que el segundo autor estudió las obras del primero; que el segundo autor no haya podido encontrar las ideas del primero en algún otro autor y; que el segundo autor no haya llegado a sus doctrinas relevantes de manera independiente y por su cuenta (2002a, pp. 75-76). Según este conjunto de condiciones, vemos que, por un lado no existen pruebas de que Spinoza haya leído la obra de van den Enden, ya que no poseía ninguna obra de su maestro en su biblioteca personal a la hora de fallecer. Por otro lado, hemos visto que mientras van den Enden realiza un énfasis prácticamente exclusivo en la igualdad, para Spinoza ese término es tan relevante como la libertad.

Es por eso que, a lo largo de este artículo, hemos considerado varias problemáticas. Una primera tiene que ver con el impacto que la formación de van den Enden tuvo en Spinoza. La segunda, con un estudio de la filosofía política de van den Enden. Empecemos primero con la última. Para los estudiosos, el pensamiento del maestro de Spinoza habría estado signado por una alta estima sobre la igualdad por sobre cualquier otro valor. En relación a la primera cuestión, las conclusiones se bifurcan: algunos postulan que Spinoza se habría mantenido aislado frente a las opiniones de su maestro y otros arguyen que la marca de van den Enden habría sido indeleble en Spinoza. Lo cierto es que, según argumenta Israel (2023, pp. 240-242) en su reciente publicación sobre Spinoza, la influencia de van den Enden sobre éste no se sustentaría sobre datos concluyentes. Israel menciona no sólo que van den Enden no mostró signos de interesarse por la teoría política hasta fines de la década de 1650, centrándose, antes bien, en la literatura, la filosofía antigua y en la de corte humanista, sino que también la obra de van den Enden analizada a lo largo de este artículo, *Libertad política y Estado o proposiciones políticas libres y consideraciones de Estado*, y que da cuenta de su radicalización en su posición política, fue escrita en 1665, años después de que Spinoza ya hubiera escrito algunas de sus obras que dan cuenta del desarrollo de su propia filosofía, como ser el *Tratado breve* y el *Tratado de la reforma del entendimiento*. En suma, podemos colegir que, si van den

Enden influyó sobre Spinoza de alguna manera, esta influencia podría solamente consistir en el lugar que el primero le dio al segundo en su academia para llevar a cabo sus estudios y, no menos importante, y entrar en contacto con distintas personas de opiniones distintas pero tolerantes, algunas de las cuales iban a constituirse como amistades intelectuales de gran estímulo, tal como constan los intercambios epistolares mantenidos con Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester y Adriaan Koerbagh (*cf.*: Meisma, 2011, p. 148; Mertens, 2017).

Así, el de Spinoza ha consistido en un planteo original y, a la vez, inscrito en la coyuntura neerlandesa de su tiempo, arrojando como resultado un pensamiento verdaderamente novedoso y propio, que logra conjugar por igual la libertad con la igualdad, esto es, el republicanismo con la democracia.

IGUALDADE E LIBERDADE.
FRANCISCUS VAN DEN ENDEN E BARUCH DE SPINOZA

RESUMO: O artigo procura elucidar se van den Enden moldou de alguma forma as teorias que Spinoza desenvolveu mais tarde. Para o fazer, começaremos por analisar a vida de van den Enden e a forma como Spinoza lidou com ele. Em seguida, examinaremos a teoria política de van den Enden, a fim de a sistematizar em pontos-chave que permitam uma comparação com Spinoza. Por fim, analisaremos se se pode argumentar que existe uma proximidade ou um distanciamento entre as abordagens dos dois autores.

PALAVRAS-CHAVE: Republicanismo; Democracia; Liberdade; Igualdade; Círculo espinosista

EQUALITY AND FREEDOM.
FRANCISCUS VAN DEN ENDEN AND BARUCH SPINOZA

ABSTRACT: The article seeks to elucidate whether van den Enden shaped in some way the theories that Spinoza later developed. To do this, we will first analyze the life of van den Enden and how Spinoza came to establish a relationship with him. Then, we will examine van den Enden's political theory in order to systematize it in key points that allow a comparison with Spinoza. Finally, we will analyze whether it can be adduced if there is a proximity or distance between the proposals of both authors.

KEYWORDS: Republicanism; Democracy; Freedom; Equality; *Cercle spinoziste*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, C; Fernández Peychaux, D. (2016). “La tradición esquiiva. Hobbes y Spinoza, de cara al republicanismo”, en Rodríguez Rial, G. (Ed.). *República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 143-168.
- Aguilar, C. (2015). “Jelles y Spinoza acerca de la religión”, en Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 231-238.
- Aiken, H. D. (1955). “The Aesthetic Relevance of Artists’ Intentions”, *Journal of Philosophy*, 52, pp. 742-753.
- Austin, J. L. (2019). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Balibar, E. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bedjai, M. (1990a). “Franciscus van den Enden: maître spirituel de Spinoza”, *Revue de l’histoire des religions*, 207 (3), pp. 289-311.
- _____. (1990b). “Métaphysique, éthique et politique dans l’oeuvre du docteur Franciscus van den Enden (1602-1674) : Contribution à l’étude des sources des écrits de B. de Spinoza (1632-1677): Sommaire de la thèse de doctorat d’état – ès lettres”, *Studia spinozana* 6 (1990). *Spinoza and Leibniz*, 6, pp. 291-301.
- Blom, H. (1995). *Causality and Morality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*. Rotterdam: Dissertatie Universiteit Utrecht.
- _____. (2007). “Spinoza on *res publica*, Republics and Monarchies”. In Blom, H.; Laursen, J. C. & Simonutti, L. (Eds.), *Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 19-44.
- Bunge, W. van (1989). “On the Early Dutch Reception of the *Tractatus Theologico- Politicus*”, *Studia Spinozana. Volume 5 (1989). Spinoza and literature*, 5, pp. 225-251.
- _____. (2012). “Chapter Four. Spinoza and the Collegiants”. In *Spinoza Past and Present. Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*. Leiden & Boston: Brill, pp. 51-65.
- Cozzi, M. J. (2015). “El mal en Spinoza. Correspondencia con Blyenbergh”.

- In Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 267-274.
- Deursen, A. T. van (1999). “The Dutch Republic 1588-1780”. In Blom, J. C. H.; Lamberts, E. (eds.), *History of the Low Countries*. New York: Berghahn Books, pp. 143-220.
- Domínguez, A. (1995) (ed): *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza.
- _____. (2019). *Spinoza. Vida, escritos y sistema de filosofía moral*. Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Dujovne, L. (2015). *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia. Tomo I*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Fix, A. (1987). “Radical Reformation and Second Reformation in Holland. The Intellectual Consequences of the Sixteenth-Century Religion Upheaval and the Coming of a Rational World View”, *The Sixteenth-Century Journal*, XVIII, pp. 63-80.
- Gebhardt, C. (2007): *Spinoza*. Buenos Aires: Losada.
- Gelderens, M. van (1990): “The Machiavellian Moment and the Dutch Revolt”. In Bock, G.; Skinner, Q; Viroli, M. (eds.), *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 205-223.
- _____. (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1993); *The Dutch Revolt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuna, M. (1998). “La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali”, *Filosofia politica*, XII (1), pp. 101-132.
- Haitsma Mulier, E. (1980). *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*. Assen: Van Gorcum.
- Israel, J. (1982). *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1991) (ed.). *The Anglo-Dutch Moment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. Oxford: Clarendon Press.

- _____. (2023). *Spinoza, Life and Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kennel, M. (2017). "Postsecular History: Continental Philosophy of Religion and the Seventeenth Century Dutch Collegiant Movement", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46 (3), pp. 406-432.
- Klever, W. (1990): "Proto-Spinoza Franciscus van den Enden", *Studia spinozana* 6 (1990). *Spinoza and Leibniz*, 6, pp. 281-289.
- _____. (1991). "A New Source of Spinozism: Franciscus van den Enden", *Journal of the History of Philosophy*, 29 (4), pp. 613-631.
- Kossmann, E. H. (1960). "The Development of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century". In BROMLEY, J. S.; KOSSMANN, E. H. (eds.), *Britain and The Netherlands*. London: Chatto & Windus, pp. 91-110.
- _____. (2000). "*Politica novantiqua*", en *Political Thought in the Dutch Republic. Three Studies*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, pp. 85-129.
- Krop, H. (2006). "Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthusen", *Studia spinozana. Volume 15 (1999). Spinoza and Dutch Cartesianism*, 15, pp. 107-132.
- Lordon, F. (2013). *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*. Paris: Éditions du Seuil.
- Majul, O. (2020). "Historia Intelectual". In Nosetto, L.; Wiczorek, T. (dirs.), *Métodos de teoría política: un manual*. Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA, pp. 39-59.
- Malcolm, N. (1991). "Hobbes and Spinoza". In Burns, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 530-558.
- Martín, L. (2015). "Dichos y entredichos en las cartas de Oldenburg y Spinoza". In Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 221-229.
- Martínez, F. J. (2012). "Patriotismo y republicanismo en la Holanda de Spinoza", *Revista Laguna*, 31, pp. 13-30.

- Maxit, A. (2015). “Boxel y Spinoza, acerca de la autoridad de los relatos en la construcción de una ontología espectral”. In Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 247-256.
- Meinsma, K. O. (2011). *Spinoza et son cercle*. Paris: Vrin.
- Mertens, F. (2017). “Van den Enden and Religion”. In Lavaert, S.; W, Schröder. (eds.), *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*. Leiden & Boston: Brill, pp. 62-89.
- Nadler, S. (2018). *Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nyden-Bulloc, T. (2006). “Radical Cartesian Politics: Velthusyen, De la Court, and Spinoza”, *Studia spinozana. Volume 15 (1999)*. *Spinoza and Dutch Cartesianism*, 15, pp. 35-65.
- _____. (2007). *Spinoza’s Radical Cartesian Mind*. London & New York: Continuum.
- Pac, A. (2020). “Los Colegiantes del siglo XVII: una comunidad de lectura y escritura, ‘Traslaciones’”, *Revista latinoamericana de lectura y escritura*, 7 (13), pp. 17-35.
- Price, J. L. (1994). *Holland and the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Particularism*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1998). *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*. New York: Macmillan Education.
- Rizzo Rodríguez, V. G. (2015): “Spinoza y Burgh. Una disputa en torno a la Iglesia Romana”. In Solé, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 239-246.
- Rovere, M. (2017). *Le clan Spinoza. Amsterdam, 1677. L’invention de la liberté*. Paris: Flammarion.
- Ruler, H. van (2006). “Geulincx and Spinoza: books, backgrounds and biographies”, *Studia spinozana. Volume 15 (1999)*. *Spinoza and Dutch Cartesianism*, 15, pp. 89-106.
- Sabater, N. (2015). “Spinoza y Balling, acerca de la posibilidad de un presagio”. In SOLÉ, M. J. (ed.), *Spinoza en debate*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 257-265.
- Skinner, Q. (2002a). “Meaning and understanding in the history of ideas”,

- en *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-89.
- _____. (2002b). "Motives, intentions and interpretation". In *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-102.
- _____. (2007a). "La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner". In Bocardo Crespo, E. (ed.), *El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 45-60.
- _____. (2007b). "Significado y comprensión en la historia de las ideas". In *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, pp. 109-164.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Madrid: Trotta.
- _____. (2010). *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Stewart, M. (2001). *El hereje y el cortesano: Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*. Madrid: Buridán.
- Tatián, D. (2015). "Quien más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden", *Discurso*, 45 (2), pp. 91-109.
- Urbinati, N. (2012). "Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy", *American Political Science Review*, 106 (3), pp. 607-621.
- Van den Enden, F. (2010). *Libertad política y Estado o proposiciones políticas libres y consideraciones de Estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Velema, W. R. E. (2002). "That a Republic is better than a Monarchy: Anti-Monarchism in Early Modern Dutch Political Thought". In Gelderen, V. M.; Skinner, Q. (eds.), *Republicanism. A shared European Heritage. Volume I. Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-25.
- Visentin, S. (2001). *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS.
- _____. (2001b) "Libertad, democracia, común. El republicanismo holandés y el *Tratado político* de Spinoza". In Rodríguez Rial, G.(ed.),

- República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna.*
Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 117-141.
- Weststeijn, A. (2012). *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court.* Leiden & Boston: Brill.
- Wittgenstein, L. (2017). *Investigaciones filosóficas.* Madrid: Trotta.
- Yalom, I. (2012). *El enigma Spinoza.* Emecé: Buenos Aires.

SERVIDÃO E ORGANIZAÇÕES: UMA APROXIMAÇÃO DE ESPINOSA DOS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS CRÍTICOS

Marcus Vinicius Soares Siqueira
Professor, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
marcusvs@unb.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é o de aproximar o pensamento espinosano dos estudos organizacionais críticos, tendo como fio condutor a servidão nas organizações. Para tanto, analisamos o pensamento de Espinosa e discutimos o entrelaçamento de sua ontologia e de sua abordagem política para se compreender temas caros aos estudos críticos, como a liberdade e a servidão. O artigo, além de problematizar o voluntário do oximoro da servidão voluntária, realiza uma ancoragem no pensamento espinosano para compreender criticamente a relação indivíduo-empresa nas organizações contemporâneas, configurando-se como resistência à dominação e ao totalitarismo do modelo neoliberal.

PALAVRAS-CHAVE: Servidão; Estudos organizacionais; Espinosa; Crítica organizacional; Liberdade.

INTRODUÇÃO

A servidão voluntária, expressão que remonta ao título do emblemático ensaio de La Boétie (1999), ainda é tema em evidência em âmbito da crítica organizacional (Weber, 2005; Brunel, 2016), especialmente no que se refere ao engajamento do indivíduo a discursos organizacionais e práticas gerenciais que o desfavoreçam. Neste ensaio teórico, propomos como objetivo principal tomar a servidão como fio condutor que conduza à aproximação entre a filosofia de Espinosa e os estudos organizacionais críticos.

A filosofia de Espinosa coaduna com a lógica revolucionária estruturante dos estudos organizacionais críticos e com a ética da solidariedade, que tem sido esvaziada considerando o individualismo característico do neoliberalismo. Seus preceitos filosóficos também têm dialogado com a abordagem marxista (Negri, 2017; Lordon, 2010), teoria central para os estudos críticos.

O pensamento de Espinosa é plural em suas perspectivas de análise, como a política e a ontológica, o que representa um aspecto singular e enriquecedor para se compreender temáticas como a servidão, especialmente quando tomada em seu caráter passional. No entrelaçamento destas dimensões, da ética da compreensão, da moderação dos desejos e no fomento à resistência política, haveria a possibilidade de se problematizar o individual no social.

E é na relação com o outro, no afetar e ser afetado, que ampliamos a nossa potência de agir, o que Espinosa discute tanto na proposição 14 da parte II da *Ética*, quanto no retorno ao tema na proposição 38 da parte IV, na capacidade de afetar e ser afetado e da relevância desta disposição do corpo. E esta potência de ação é ainda mais ampliada quando tomamos a razão, esta considerada como um afeto, no trato destes próprios afetos. Neste sentido, cabe dizer que Espinosa toma a razão como uma virtude e que o homem age na medida em que vive de acordo com ela, o que seria raro, como diz o filósofo (Espinosa, 2009, E, p.35 e p. 36, p. 177).

Em nível organizacional, abre-se espaço para a compreensão dos afetos, tais como o medo e a cólera. O primeiro gerenciado para a manutenção do engajamento à cultura organizacional e da devoção a seu imaginário e o segundo, que pode ser uma potente fonte para a subversão da ética dominante. Não por acaso, o comentador espinosano Antonio Negri tem sido lido em pesquisas de gestão dos afetos nas organizações (cf. Dowling, 2007), trazendo novas perspectivas no campo da crítica organizacional.

É a partir dos afetos que a servidão ou a liberdade se estabelecem, não apenas em termos ontológicos, mas em nível político. As forças passionais constituem as relações de produção; desta forma a subversão da multidão pode influenciar as instituições, inclusive a instituição empresa, em um reposicionamento das relações de poder e comando, sempre tendo a liberdade como referência.

Espinosa, este filósofo subversivo, “queria fazer de si mesmo um homem livre – tão livre quanto possível...”, fala resgatada por Deleuze (2002, p. 7), de um romance de Bernard Malamud, em sua análise de Espinosa. O filósofo, além de negar as pretensões humanas quanto ao livre arbítrio e denunciar as tentativas de caracterização do homem como autodeterminado, é ao mesmo tempo um intransigente defensor, em sua filosofia política, da liberdade individual e da participação popular, como, por exemplo, nas decisões do Estado.

Exalta-se a liberdade, que também se constitui como elemento central para os estudos organizacionais críticos. Objeto de estudo e pesquisa de autores tradicionais no campo, como Tragtenberg (2005) e seu pensamento libertário, de Faria (2007), vinculado à tradição marxista, com a reflexão e o debate de temáticas como o sequestro da subjetividade, Enriquez (2000), da psicossociologia crítica francesa, em seus estudos acerca da clínica do poder e das estruturas organizacionais e Prestes Motta (1986), em suas análises da dominação e submissão vinculadas aos modos de pensar tecnoburocráticos ou em seus estudos em defesa da autogestão, a partir de Proudhon, voltados para se compreender os espaços sociais como de liberdade e sem violência para o empregado.

O conceito de liberdade em Espinosa está atrelado à dinâmica que compreende tanto o contexto político coletivo como a sua compreensão acerca da ilusão da vontade livre e da ignorância humana a respeito das causas das nossas decisões e desejos e da não moderação dos afetos, que nos mantém em posição passiva, de padecimento. O viver livremente espinosano se volta para a razão sem considerá-la, contudo, em um viés unicamente individual. Tem-se em Espinosa esta conexão entre liberdade e coletivo, como exposto na proposição 73 da parte IV da *Ética* (Espinosa, 2009, p. 203): “à medida em que se esforça por conservar o seu ser segundo o ditame da razão, isto é, que se esforça por viver livremente, deseja manter o princípio da vida e da utilidade comuns...”. E, ainda, como a razão é uma virtude basilar, um bem maior, “todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio...”, citado na proposição 37 da mesma parte (Espinosa, 2009, p.179). E não menos importante, como colocado pelo filósofo na proposição 30 da parte III (Espinosa, 2009, p. 118): “...quem fez algo que imagina que afeta os demais de alegria, será afetado de alegria...”. Seguindo a mesma lógica, por outro lado, a servidão e toda paixão humana que servem como instrumentos em processos de dominação não deveriam ser compreendidas como estando distantes do entrelaçamento das dimensões ontológica e política.

No nível dos estudos organizacionais, Espinosa tem sido pouco lido (Hjorth and Holt, 2014), isto quando não o é de modo inadequado. Apesar disso, sua filosofia se mostra profícua, como fonte de reflexão para o social e para o organizacional, mesmo em face da dificuldade da aproximação da filosofia com as ciências sociais. Em Espinosa, pode-se estabelecer uma ontologia do social, a partir da sua compreensão, como experiência biopolítica, do resgate da dimensão subjetiva no contexto crítico, e no fato do *conatus*, todo este esforço de se perseverar em seu ser, em sua existência, que é nossa essência, o nosso desejo (Espinosa, 2009, E, III, proposições 6 e 7, p. 105), não poder ser visto apenas em termos individuais, mas como “um movimento totalmente favorável à construção de um comum” (Negri, 2015, p. 208). E de valorização das paixões e da resistência singular no nível social.

E um dos fatores que levam a obra de Espinosa a ser ainda pouco abordada em âmbito dos estudos organizacionais refere-se à multiplicidade de compreensões antagônicas acerca do seu pensamento, que embasam estudos que contam desde perspectivas individualizantes neoliberais até análises na dimensão pós-marxista. Entretanto, suas abordagens filosófica, antropológica e política nos ajudam a compreender como corpos afetam outros corpos no ambiente de trabalho, aumentando ou diminuindo a nossa potência de ação e fazendo com que se compreenda o nosso compromisso com o outro (Thanen and Wallenberg, 2015), em um contexto de fragilização humana perante processos sutis de dominação.

A CRÍTICA A PARTIR DA DIMENSÃO POLÍTICA DE ESPINOSA

O ofício de Espinosa como polidor de lentes pode servir como metáfora de sua busca em se construir como um pensador que não coloca o espírito acima do corpo. Filósofo judeu, autor do conhecido *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a Natureza), é um defensor da liberdade, inclusive e especialmente a de pensamento, de se filosofar sem restrições, de orientar-se racionalmente em busca da libertação do que lhe é alheio (Bartuschat, 2010, p. 92). E questiona continuamente as razões que levam os homens a lutarem por sua servidão como se fosse por sua liberdade (Espinosa, 2014, p. 46), esta que em uma perspectiva ontológica seria uma ilusão produzida pela consciência (Deleuze, 2002, p. 89).

Um defensor da positividade, alguns séculos antes de Nietzsche, da fortaleza do afeto da alegria, da afirmação da vida e de sua potência, mesmo em face das ideias inadequadas que nos perpassam; um crítico das instituições, como apresentado em seu *Tratado Teológico-Político*, em que estas, ao invés de fomentar a liberdade, acabam frequentemente por aprisionar o homem em uma morte em vida, uma morte interior (Deleuze, 2002, p. 113). Teríamos o ódio à vida, um ódio a si mesmo, minando nossa capacidade de ação, limitando nosso potencial de agir e diminuindo a perseverança no ser, o conatus. Espinosa (2009) nos diz que a essência do homem é a potência

de existir e perseverar na existência, é desejo. E o afeto influencia esta perseverança na existência, ou seja, no conatus. Para Espinosa, “o conatus fortalecido é uma potência em expansão que encontrará em si mesmo o poder para expandir-se e sem depender de causas externas, contando apenas com o concurso delas para fortalecer o que nasce em seu próprio interior” (Chaui, 2011, p.171).

E sua leitura da liberdade que passa pela compreensão dos afetos e de sua moderação não assume uma feição fatalista, quando do seu ataque à crença no livre arbítrio. Ao contrário, é típico do escravo viver “ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as consequências...” (Deleuze, 2002, p. 29), havendo a submissão à exterioridade e a incapacidade de agir. E se tem uma liberdade que pode e deve ser buscada, mas uma liberdade individual desnaturalizada. São contribuições de Espinosa.

A riqueza de seu pensamento gerou ao longo dos anos uma multiplicidade de distintas interpretações e nelas estão também imbuídas uma forte composição política. Além da riqueza de Espinosa e do que sua filosofia representa: “uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política” (Chaui, 2011, p. 67), e da sua irreduzível escolha da razão, uma das justificativas pela escolha do filósofo como base de análise do nosso estudo refere-se também à sua criticidade. “Espinosa foi basicamente um leitor crítico – leitor de textos, leitor de história, leitor de sua sociedade e, enquanto tal, um filósofo que fez de sua escrita o modo particular de sua intervenção política” (Gainza, 2011, p. 21). Além disso, toda a sua abordagem acerca dos afetos, inclusive com a crítica de bases teóricas moralistas, e de sua perspectiva do desejo, enquanto essência do indivíduo, faz com que o tomemos como figura ímpar para discutir a relação dos indivíduos com as organizações, a partir do recorte da servidão.

O pensamento de Espinosa é transformador, inclusive em um contexto de crítica aos efeitos do neoliberalismo em nossas vidas. Há nele a sobreposição entre o individual e o comunitário – o que se realiza, passando inclusive pela resistência, pela subversão em prol da transformação para a liberdade, do fomento à marcha da liberdade contra a exploração e a servidão.

Em uma perspectiva ontológica, o ser de Espinosa é abundância, transbordamento, um ser para a revolução, que confronta a partir da tomada de consciência do desejo e da potência do ser. Assim, o sair da servidão não seria restrito ao indivíduo, como na moderação dos desejos, mas também em nível da liberdade coletiva, do desenvolvimento de uma ética subversiva. Assim, a perspectiva filosófica de Espinosa é política, coletiva, com a problematização do indivíduo no social. É o ser no social. É o indivíduo considerado no coletivo. E por mais que afetos individuais sejam considerados e devidamente analisados, estes o são levando-se em conta a influência da dimensão sócio-econômica e política e as afecções criadas, que devem ser problematizadas em termos de determinado processo transformacional. Há sempre a ênfase no indivíduo, como parte integrante da natureza e de suas necessidades. E este determinismo dificulta ainda falarmos em termos do voluntário da servidão. E esta não seria apenas subjetiva, mesmo que haja relativamente um desejo de servir.

O determinismo, entretanto, não quer dizer passividade e adaptação subjetiva ao externo, uma acomodação em relação a ele. Há o trabalho individual subjetivo, mas que é não apenas relacionado às afecções causadas externamente mas também ao reposicionamento em relação às estruturas sociais. E, no que se refere ao nosso estudo, a crítica gerencial e ao modelo neoliberal, inclusive estimulando-se a denúncia dos processos de dominação e controle do homem.

A dimensão coletiva espinosana é enfatizada por Negri (2016, p. 104), que assimila a ontologia marxista em sua compreensão do Espinosa político, ao assinalar o fato da solidariedade ser o destino dos homens, ou seja, somos em função do coletivo, o que é também enfatizado em outros campos de construção crítica, como a psicossociologia crítica.

E esta solidariedade inclui a liberdade. É a afirmação positiva da liberdade, “é a reivindicação da liberdade coletiva contra todo tipo de alienação...” (Negri, 2016, p. 128), uma revolução de consciências, como pontua o autor. Assim, a ética da resistência é mecanismo de autonomia política, essencial para a constituição do sujeito, apesar de todas as estruturas que o

paralisam, e o fazem refém das paixões tristes, em sua construção de historicidade. Em termos organizacionais, é mister o fomento dos coletivos de trabalho, da ampliação dos vínculos entre os colegas, do desenvolvimento de mecanismos coletivos de defesa e de enfrentamento da instrumentalização e da reificação relacionados às mais diversas modalidades de gestão.

Assim, a ética de Espinosa não fica restrita à compreensão dos afetos, de moderá-los e de sua importância em termos da liberdade, ou seja, no que poderíamos colocar como uma subjetividade individual, mas deve ser percebida em âmbito de uma mudança coletiva, a rede de afetos sendo compreendida colocando-se o indivíduo no social, inclusive na expectativa de transformação coletiva. Além disso, não basta o se ter a potência de agir – que é virtude para Espinosa –, mas lembrar que ela não estará desvinculada dos afetos e do modo como lidamos com eles, de como nosso corpo afeta os demais.

É um dever para a revolução, abrindo espaço para pensar criticamente a racionalidade instrumental e as bases ideológicas capitalistas, além de se resistir a qualquer modalidade de servidão. E ainda, “o espinosismo é pensamento político, é reivindicação da liberdade coletiva contra todo tipo de alienação...da exploração do homem pelo homem, é consciência e arma” (Negri, 2016, p. 128). Neste sentido, para Espinosa, o exercício coletivo do poder, de que nossa obediência se dê prioritariamente quanto a nós mesmos e não em relação aos nossos semelhantes.

Um filósofo atento à dimensão política da opressão à qual o homem está submetido e que, considerando sua afirmação da positividade, pode ser um caminho não apenas para a compreensão da realidade tal como ela é, mas também como percurso emancipatório, como percebe Gainza (2011, p. 30) em sua discussão acerca das perspectivas divergente entre Hegel e Espinosa, assim como nas críticas de Hegel quanto ao fato de que é a partir da negatividade que se torna possível fazer do indivíduo uma subjetividade efetiva. Esta análise nos é particularmente importante, pois auxiliaria na problematização da crítica a partir da ontologia da positividade, o que se apresentaria como contraditório quanto à própria teoria crítica e seu fundamento da negatividade. Assim sendo, abre-se espaço para a problematização

do negativo em âmbito da positividade espinosana, em que a contradição teria seu espaço, mas principalmente o fomento da perseverança no ser, o *conatus* e sua potência crescente em existir. Uma ética a partir da qual é possível denunciar as artimanhas do poder gerencialista para manter o indivíduo encarcerado em sua própria servidão, e as falsas promessas de geração de igualdade, que norteiam a retórica e o discurso organizacionais.

A SERVIDÃO EM ESPINOSA

Uma obra política emblemática escrita no século XVI ainda é hoje objeto de muito debate – uma questão trans-histórica como colocado por Clastres (Clastres, 1999, p. 109), o *Discurso da Servidão Voluntária* de La Boétie. Ela traduz, antes de tudo, um enigma que é desde então continuamente problematizado, o porquê de as pessoas abrirem mão da liberdade para ocupar posições de servidão, do desejo de servir. O que as levaria a esta relação em que a coerção sai de cena? Pretende-se, como bem assinalado por Lefort (1999, p. 140), destrinchar “a dimensão social do desejo humano”, evitando-se aqui qualquer deslocamento radical do social para a natureza humana, quando da discussão da servidão voluntária. La Boétie, que se indaga sobre o que seria um vício, uma lógica em que as pessoas não apenas aceitam a servidão, mas que a perseguem, fazendo com que compreendamos que o enfraquecimento do tirano depende de não dar a ele o que ele deseja.

Considerando especificamente as diferenças da servidão entre La Boétie e Espinosa, pode-se dizer que, no primeiro, a servidão é fruto da vontade, uma opção do homem, que abre mão da liberdade para servir, para se subjugar ao outro, que, aliás, está em menor número. Tal perspectiva seria de estranhamento para Espinosa, que não compreende nem aceita a vontade livre como base da liberdade (Espinosa, 2009, p. 42), também não a compreendendo como inata aos homens, que nascem ignorantes das causas de tudo. E como é exposto por ele: “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as

ignoram” (Espinosa, 2009, E, I, Apêndice, p. 42). Esse pensamento do filósofo será retomado em outras discussões ao longo de sua obra, como em um trecho do escólio da proposição 2 da *Ética* III, que discute as determinações de corpo e mente. Diz Espinosa: “os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados” (Espinosa, 2009, E, P III, p. 102). E ainda, como exposto no prefácio da Parte IV (*Ibid.*, p. 156), o fato de que os homens estão, de fato, “conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo”. Neste contexto, a compreensão da liberdade espinosana, em toda a sua pluralidade, envolvendo a razão enquanto afeto, a vontade não livre, a compreensão das ideias adequadas e inadequadas acerca das causas do desejo, as dimensões individual e coletiva, pode se constituir em fundamento de investigação e análise crítica das estruturas de poder e de obediência contemporâneas (cf. Aguiar, 2006).

Ao examinar o *Discurso* de La Boétie, Chauí traz um argumento espinosano evidenciando quanto a servidão é heteronomia e havendo sempre algo a esperar daquele a quem entregamos a nossa liberdade, existindo a produção de um bem imaginário em termos da servidão, como colocado por Chauí (1999, p. 195). Neste sentido, Espinosa apresenta, no prefácio da quarta parte de *Ética*, a sua visão acerca da servidão, a qual ele chama “a impotência humana para regular e refrear os afetos”. “O homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior” (Espinosa, 2009, E IV, prefácio, p. 155). Esta definição é estrutural para nosso estudo, muito em função das decisões que tomamos na relação mantida com as instituições e que acabam por aprofundar o nosso assujeitamento, como apresentado por Chauí.

Na perspectiva espinosana, compreende-se racionalmente a servidão, pautando-se na ignorância, em afetos confusos, em se ver como um ser separado dos demais, no hábito da opressão e no desejo de ser comandado, especialmente em virtude do cansaço em relação à vida (Cf. Bove, 2012). Ao discutir, à luz da filosofia política espinosana, a servidão voluntária, desta-

cando que a própria expressão é um oxímoro, Abensour (2015) retoma a discussão realizada por La Boétie e Reich, considerando-a como uma perversão do desejo gregário, não se reduzindo a um autoengano do indivíduo ao lutar por seu benefício, quando, na verdade, combateria pela sua servidão.

E a servidão voluntária iria além do medo (afeto negativo que leva à diminuição de nossa capacidade de agir) do dominador, cuja posição ameaçaria o indivíduo. Trata-se de um medo transformado em obediência, que mantém a multidão refém do tirano, como reforça Visentin (2012, p. 195), baseando-se nos vínculos estabelecidos por Espinosa entre o monarca e o poder religioso, ou seja, um monarca que foi designado por Deus ao qual não se pode negar a obediência, fazendo com que “combatam por sua servidão, como se tratasse de sua salvação” (Espinosa, 2014, p. 46). Esta dimensão transcendental levaria o indivíduo à obediência sem questionamentos, provocada pelo medo de punições.

Uma das dificuldades em compreender o voluntário em termos da servidão voluntária a partir da perspectiva espinosana refere-se à concepção equivocada que temos acerca da liberdade, desta estar vinculada à vontade livre. E em função de acreditarmos e sermos conscientes dos desejos, das vontades. A vontade em Espinosa se relaciona com a afirmação ou negação em que a mente julga o verdadeiro e o falso, “e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas”, como Espinosa (2009, p. 88) apresenta no escólio da proposição 48 da segunda parte da *Ética*.

A hipótese da servidão voluntária em Espinosa não é consenso entre seus intérpretes, especialmente no momento em que inverte um dos conceitos básicos de Espinosa, o *conatus*, para uma perversão do desejo gregário do indivíduo. Este indivíduo, aliás, pode ser compreendido como “um campo de forças, em constante tensão, no interior do qual se produzem efeitos que modificam o campo propriamente dito...”, sendo ele continuamente atravessado pelos afetos e tendo uma natureza sempre em transformação (Visentin, 2012, p. 188). Ora, a compreensão dessa modalidade de servidão se fundaria na autodestruição, algo negado por Espinosa, na medida em que esta destruição teria de vir do exterior, sem que ela, entretanto, fosse a

démarche inicial, pois assim não seria voluntária, como coloca Bove (2012, p. 203). A essência do indivíduo é desejo, autoconservação e não a sua própria negação – uma inversão do desejo (Abensour, 2015, § 17)¹ – e sim a afirmação da vida, do ser, que Nietzsche assumirá posteriormente como sendo um conceito basilar de sua filosofia. Cabe ainda lembrar a demonstração da proposição 10 da *Ética* III (Espinosa, 2009, E, III, p. 106): “qualquer coisa que possa destruir o nosso corpo não pode nele existir...”, posicionamento contrário ao que seria a pulsão de morte freudiana. Espinosa, por meio de exemplos como a morte de Sêneca, pondera a partir do escólio da proposição 20 da *Ética* IV que ninguém, “a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser” (Espinosa, 2009, p.170). A servidão, em princípio, se daria em função de causas externas e não do indivíduo, já que ela seria contrária à sua essência, ao *conatus*, mas é possível se abrir para um argumento no próprio Espinosa, em que as causas externas podem ser ocultas e vir a afetar a imaginação do indivíduo. Diz ele, ainda no escólio da referida proposição: “...causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente” (Espinosa, 2009, p. 170). Aqui o filósofo defende que, além da possibilidade do indivíduo ser coagido externamente para atentar contra sua própria existência, teríamos a imaginação como mecanismo de suporte de uma possível segunda natureza não presente na mente. Isso pode ocorrer especialmente em um contexto de encantamento e sedução, colocando o indivíduo em uma posição de negação de si mesmo e de autodestruição, especialmente naqueles que são mais guiados pela paixão do que pela razão (Abensour, 2015, § 21). Aqui encontramos um ponto de convergência com perspectivas teóricas críticas, especialmente as mais voltadas à dimensão clínica, em que o entusiasmo a ser vinculado à adesão do empregado a um sistema cultural, como as organizações, além de dificultar o advento da razão, implicaria tam-

1 O texto encontra-se em versão digital e sem páginas, por isso o recurso a parágrafos para identificar o local da citação.

bém o controle amoroso, a gestão afetiva, o que teóricos contemporâneos, como Enriquez (1997) e Gaulejac (2014), tão bem pontuam.

Visentim falará ainda, em âmbito espinosano, da impotência coletiva, da multidão, em não se colocar em uma posição servil e deixar-se tiranizar, o que revela a própria incapacidade de se autogovernar, uma “incapacidade parcial de produzir os meios para autogovernar-se em formas mais livres e igualitárias” (2012, p.196). Algo totalizante, uma obediência inquestionável e irrestrita, que abarca o indivíduo como um todo, seduzindo-o e invertendo o direcionamento natural do seu desejo. E mesmo que este desejo inicial não seja substituído, não deixa de ser influenciado pela nova realidade apresentada. Na verdade, haveria mesmo uma tensão no contexto de um desejar que, na busca da liberdade, se atém ao assujeitamento. A servidão voluntária pode ocultar as diferenças entre liberdade e servidão, na medida em que uma é tomada por outra, quando essa forma de viver se torna um hábito, (Abensour, 2015, § 41). Um outro empecilho para se pensar em termos de servidão voluntária em Espinosa é o fato de não quisermos ser dirigidos. Como nos aponta Bove (2010, p. 37), pautando-se em Espinosa, “a identificação recíproca entre iguais acarreta imediatamente o desejo de não ser dirigido, controlado ou dominado”. E, ainda, Visentin resgata o debate realizado por Espinosa na *Ética* acerca da ambição e do desejo do indivíduo de definir os rumos do desejo do outro, ao invés de respeitar a compleição de cada um.

Há, além disso, um pano de fundo marcante relacionado ao imaginário comando dos afetos pelo poder da razão, pela possível vontade humana, situação em que o desejo individual, ao se relacionar com os ditames da fortuna, se coloca progressivamente nas mãos do externo. É neste sentido que Visentin (2012, p. 196) nos diz que “a vontade de ser escravo é ela mesma ligada a uma situação anterior que se manifesta através da criação de um universo imaginário em que os homens creem agir sob uma vontade livre”. Abre-se espaço para a busca de algo maior que nos ampare quanto às mudanças na roda da fortuna e que também proporcione realização, uma realização no assujeitamento.

É no contexto deste imaginário que o jogo é colocado em ação, por assim dizer. Neste sentido, “a servidão é voluntária porque ela nasce nos homens da ideia ilusória de se ter uma vontade livre” (Visentin, 2012, p.197), cuja extinção é essencial para o não assujeitamento voluntário. É o que complementa Bove (2012, p. 201), ao dizer que “é no homem a ilusão da liberdade (a crença em seu livre arbítrio) que explica a dinâmica poderosa da servidão voluntária...”.

A servidão em Espinosa está ainda intimamente relacionada ao aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real (Chauí, 2011, p. 203). Na verdade, o tema da imaginação é recorrente em vários momentos de *Ética*, como quando Espinosa chama atenção para um afeto que nos é significativo, a ambição, um afeto que pode levar o indivíduo a fazer algo que, em último momento, levará a seu próprio detrimento, como o que está vinculado às falsas promessas organizacionais e o respectivo impacto na rede de afetos do indivíduo. Neste sentido, nosso desejo torna-se amplamente determinado por causas externas, caracterizando uma paixão ou um afeto passivo.

Além disso, a servidão em Espinosa refere-se tanto à submissão à força dos afetos quanto a se pretender ter a posse do outro; é neste sentido que “o desejo passivo mais intenso não é o da posse de bens possuídos por outros, mas o de apropriar-se do outro e tornar-se objeto do desejo do outro” (Chauí, 2011, p.100).

E ainda quanto aos afetos, como este só pode ser sobrepujado por um outro, é necessário que a razão se transforme em afeto – que seria o desejo, um desejo de si mesmo, de sua própria natureza, uma alegria, um desejo de conhecer. Assim, tanto a razão precisa do desejo quanto o inverso, pois o desejo precisa da razão para se transformar em virtude. Como Espinosa (2009, E, prefácio IV, p. 155) chama de servidão “a impotência humana para regular e refrear os afetos”, esta encontra abrigo na paixão, quando a razão passa a ser ignorada.

E o homem é enganado e se perde nas ilusões, fazendo com que “combatam por sua servidão como se tratasse de sua salvação” (Espinosa, 2014,

p.46). Assim, a multidão é levada a abrir mão de sua liberdade em função do medo ou na esperança de alcançar algo mais precioso. A razão, o juízo, é desestimulado. E, para Espinosa, a razão é o grande caminho para a liberdade, assim como a tranquilidade da alma e a virtude o são para a felicidade. Há aqui a sobreposição, se assim podemos afirmar, entre essa tranquilidade e a potência de agir, a afirmação de si mesmo, em um contexto do *conatus*, da conservação de si mesmo. A valorização da ação e do ativo ao invés da paixão e do passivo.

Assim, a liberdade em Espinosa “não é a escolha entre alternativas externas possíveis, mas a autodeterminação do agente em conformidade com sua essência” (Chauí, 2011, p.69). É existir de acordo com a sua essência. Por outro lado, a escravidão se volta para a recusa do indivíduo em se voltar para a sua natureza. Também tal posicionamento é importante de ser analisado no âmbito da relação que o indivíduo mantém com as organizações.

SERVIDÃO, ESPINOSA E ORGANIZAÇÕES

Apesar de não se constituir usualmente em referência nos Estudos Organizacionais, especialmente em termos teórico-críticos, Espinosa pode ser inspirador numa variedade de temas no campo. Hjorth et al (2014) analisam, por exemplo, a partir de sua teoria de afeto, a capacidade do indivíduo afetar o outro e sua relação com a ampliação da potência de agir nas organizações e também propõem a análise dos efeitos do controle e da homogeneização na diminuição da capacidade produtiva dos indivíduos, inclusive no que se refere à criatividade e à alegria, valorizando-se a heterogeneidade. Aqui eles alertam, em uma perspectiva teórico-crítica, toda a preponderância das práticas de controle existentes nas organizações, que favorecem a padronização e a homogeneização, o que iria em caminho contrário ao pensamento de Espinosa.

Mariscal (2022), em outro estudo, analisa criticamente o neoliberalismo e a instrumentalização da filosofia de Espinosa no reforço das políticas

de desenvolvimento pessoal e no embasamento da filosofia do management, favorecendo a adaptabilidade do indivíduo ao sistema produtivo, conforme o que é desejado pela organização, um desejo-mestre, como nos colocaria Lordon (2010). Toda a racionalidade gerencialista tem sido reforçada por livros de management de auto-ajuda empresarial, buscando-se a ampliação da potência de agir do indivíduo e o quanto sua mudança dependeria essencialmente de si mesmo, inclusive de tal felicidade, o que é estranho para um filósofo que nega o comando absoluto da subjetividade sobre os afetos, um eu soberano e com auto-determinação. Trata-se de um filósofo que não é individualista, que se distancia da subjetividade do humanismo teórico e defende a não centralização do homem em relação à natureza – inclusive com o reforço da self – , que se opõe à crença no livre-arbítrio e que, em sua ética, defende o deslocamento do individual, no contexto dos afetos, para o coletivo, para sua inscrição em uma rede coletiva de afetos. Em um terceiro estudo, Thanem and Wallenberg (2015) analisam a ética a partir do olhar espinosano, de uma *embodied ethics*, uma ética afetiva e incorporada, que caminha na direção de uma “política de relações de afeto entre corpos” (Thanem and Wallenberg, 2015, p.237), sem, contudo, negar a imbricação com as relações de poder, distanciando-se da perspectiva racionalista de imposição de códigos de valores ou da colocação a certa distância do corpo e do afeto.

Tendo estes estudos em perspectiva, pode-se dizer que muito do que é realizado em âmbito da administração de recursos humanos refere-se ao desenvolvimento de tecnologias gerenciais que harmonizam o desejo do indivíduo e o da empresa. Na verdade, como nos diz Klikauer (2016, p.555), em sua resenha do livro de Lordon, que versa sobre a aproximação de Espinosa e Marx em uma crítica ao neoliberalismo, trata-se “[d]o desejo de ter poder sobre os outros”. Um elemento aqui destacado remete à perspectiva espinosana da crítica à vontade livre, considerando-se que, em termos neoliberais, também não o somos ao realizar as nossas escolhas de consumo; da mesma forma que em Espinosa desconhecemos as causas das nossas ações. E o neoliberalismo toma de certa forma o que há de mais caro para o indivíduo, o desejo, a essência do seu existir, a perseverança em seu ser.

Para Espinosa, a liberdade é o voltar-se à ação que seja coerente com a nossa natureza, além do maior conhecimento das relações causais. A liberdade em Espinosa está em conexão com o que o filósofo considera como virtude: “agir pelas leis da própria natureza...” (Espinosa, 2009, p. 169). É também o fomento da liberdade de expressão e de opinião. Neste sentido, Espinosa realiza uma análise muito apropriada do respeito à compleição de cada um, considerando a relação entre o direito natural do indivíduo e o Estado e ainda, partindo para uma futura análise conjunta da dimensão religiosa, diz que “é preciso deixar cada um livre para pensar o que quiser e dizer o que pensa” (Espinosa, 2014, p. 52). Espinosa é um defensor da diferença e da pluralidade. “Espinosa vê na multiplicidade um operador de estabilidade muito mais eficaz do que a vontade de um só” (Aurélio, 2009, p. XLVI). Ela é fundamental para a liberdade, fundamento da construção do coletivo, assim como o direito à palavra livre o é, possibilitando que cada um preserve o máximo de sua natureza, sem ignorar a liberdade do outro, da qual a nossa não pode prescindir.

O ato ético se expressa em uma tensão entre o singular e o coletivo, um ser coletivamente determinado e perpassado pela liberdade. A própria expressão do ser se faz a partir da multiplicidade, especialmente da multiplicidade dos corpos. E a liberdade é fomentada, tanto em nível individual quanto coletivo, a partir da potência do ser. É neste contexto que pensamos a democracia em Espinosa, “que funda um fazer coletivo no desenvolvimento das potências individuais e, desse fazer coletivo, constrói relações políticas e imediatamente libera da escravidão das relações de produção” (Negri, 2016 p. 31).

No nível organizacional, as empresas modernas são locais de pouca abertura para o pensamento livre. Nela, o pensamento diverso é desestimulado, pois exige-se, ao contrário, a forte adesão a princípios, valores e crenças comuns. Por outro lado, a servidão se caracteriza pela preponderância de ideias inadequadas, que, sem a compreensão da rede das relações causais, diminuem a nossa capacidade de ação, a nossa potência de agir. A ignorância que temos das redes de poder e de desejo que estruturam as organizações

produtivas torna-se um obstáculo para vislumbrarmos certo nível de emancipação do indivíduo.

A assimilação do desejo da empresa ocorre em um contexto de controle ideológico e de gestão do afetivo, visando ampliar tanto o prazer vinculado ao consumo quanto o status de fazer parte de um sistema simbólico que remeta à admiração, reproduzida em âmbito cultural e reforçada pelas grandes empresas. Assim, as pessoas estão tão embrenhadas nesta rede de poder, de desejo e de afetos passionais sob os quais elas padecem, desconhecendo as causas de suas decisões, que acreditam serem pautadas em um pretense livre arbítrio, uma vontade livre – também objeto do controle ideológico imerso em um sistema totalitário, para que os empregados se percebam como autodeterminados (Lordon, 2010; Klikauer, 2016). E a busca da afirmação do ser produzida na relação com o mundo passa a se orientar a partir de um desejo redirecionado.

Em termos dos estudos organizacionais, o olhar sociológico materialista acerca das técnicas gerenciais e do processo produtivo, à luz das transformações das relações de trabalho e das técnicas gerenciais, pode auxiliar no que Negri (2017) denomina a marcha da liberdade. Esta marcha, que perpassa a teoria da multidão, “é uma alternativa de luta contra a exploração e de busca da felicidade” (Negri, 2017, p.159), é a resistência à expropriação de subjetividades, seja em nível individual, seja no coletivo. Subverte-se no momento em que as potências e afetos das singularidades (não individualidades) que perpassam as multidões se reorientam e resistem à dominação do homem por um de seus semelhantes.

E considerando que, para Espinosa, a servidão demonstra toda nossa dificuldade em lidar com os afetos, no externo, inclusive em âmbito das relações socioprofissionais, ela irá influenciar na força de uma paixão e no padecimento do indivíduo, estando este continuamente submetido a perturbações do ânimo. Acabamos por desejar, quando dominados por causas exteriores, o que não nos é útil, ou seja, o que auxiliaria em nossa perseverança na conservação do ser.

E servidão e liberdade andam juntas, até mesmo quando há o desejo de servir: “os homens lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade” (Santiago, 2019, p. 21). O dominador, em uma perspectiva espinosista, pode fazer uso do medo para a manutenção da servidão dos homens. Tanto corpo como alma podem ser alienados e submetidos ao poder. Domina-se “pelos medos e esperanças, pelas promessas [...] e este se conforma à busca do útil, portanto ao desejo do próprio dominador” (Santiago, 2019, p. 62). Em sua análise da formação do Estado hebreu, Espinosa evidenciou que, ao se recorrer ao amparo da dimensão divina, se potencializaria o empenho humano em colaborar, possibilitando que as pessoas se engajassem, não tanto em função do medo, mas da esperança e da devoção. Na empresa moderna, a ambição é muito bem identificada, na medida em que se pretende orientar o desejo do outro de acordo com estratégias muito bem delineadas, aprisionando o indivíduo nas amarras de suas próprias paixões, estas vinculadas ao medo e à esperança. Volta-se novamente à análise destes afetos vinculados à força da imaginação, como nos expõe Espinosa (2009, E, III, escólio 2 da proposição 18, p. 112), em que a esperança, uma alegria instável como o filósofo a considera, é “surgida de uma imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida”. E o medo também surge desta dúvida, sendo, porém, uma tristeza.

No nível organizacional, a servidão se faz presente à medida que agimos de modo contrário à nossa própria natureza, somos levados por paixões, vivenciadas na relação mantida com outros corpos e afetadas por um sistema de crenças e valores culturais, sem compreendermos efetivamente as relações causais aí estabelecidas. E a gestão dos afetos é central para a manutenção destas relações servis, inclusive sendo objeto de treinamento para os funcionários (Dowling, 2007). Ela pode fortalecer o coletivo de trabalho, ampliar a resistência do indivíduo, fomentando seu desejo, sua potência de agir e de perseverar em sua existência. Por outro lado, todas as iniciativas organizacionais no sentido de modificar a compleição de cada um, definindo modalidades específicas de pensar e viver, são estranhas em termos espinosanos.

Ainda em termos dos afetos, o regime dos afetos coletivos, e mais especificamente o metadesejo em que o dinheiro se transformou, aprofunda a mercantilização e a divisão do trabalho na contemporaneidade, inserindo o trabalhador em uma relação de dominação e de servidão e evidenciando o caráter de escravidão, que perpassa a sua luta material (Lordon, 2010, p. 25). Em sua análise de Espinosa, Lordon desloca a servidão para o campo dos afetos, considerando-a como servidão apaixonada, comungando do posicionamento espinosano do caráter heterônomo do desejo. E estas estruturas afetivas estariam atreladas à dinâmica de poder e de favores que envolvem o dono do poder e os que os cercam, como observado por La Boétie (1999, p. 31), dificultando a edificação da resistência coletiva, mesmo que houvesse uma vontade para tal, ampliando-se o espaço para a dominação (Lordon, 2010, p. 144).

Lordon (2010, p. 11) resgata a lógica de La Boétie ao questionar “como um pequeno número de pessoas no capital consegue fazer com que o grande número de trabalhadores, trabalhe para ele”, sejam estes de nível operacional ou executivos, que como diria Gaulejac (2014) são aqueles que mais vivenciam as contradições capital-trabalho e que incorporam com alegria a posição de dominado. Aqui, a dominação psicológica tem sido uma constante nas últimas décadas (Pagès et al, 1993), ampliando práticas de gerenciamento da alma, como nos colocaria Brunel (2016). Aqui, os afetos são colocados em ação e abre-se espaço para a análise antropológica espinosana, como a realizada por Lordon (2010, p. 117). O *conatus*, esta força de existir, o desejo em viver, em mover-se em direção a algo, é uma força, um esforço em âmbito das relações de trabalho, entre o empregador, que capta o esforço do empregado, e este último, que se submete ao desejo do outro, muito vinculado ao dinheiro e à maximização do consumo, uma dominação *a priori*.

Assim, de um lado, a empresa busca o controle do indivíduo e, por outro, ele se deixa invadir totalmente por ela, em uma servidão apaixonada, como colocaria Lordon, que afirma ainda que o “totalitarismo é, portanto, um nome possível para um objetivo de controle tão profundo, tão completo que não quer mais se contentar em escravizar na exterioridade – obtendo

as ações desejadas – mas reivindica a submissão completa da interioridade” (2010, p. 107). O indivíduo assujeitado internaliza um desejo determinado; um assujeitamento alienado da situação que o consome e que o faz viver do desejo. Mesmo sendo de alegria e desejo, tais afetos são baseados em causas inadequadas e que nos mantêm em situação de servidão. Neste sentido, “quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age” (Espinosa, 2009, E, III, proposição 1, corolário, p. 100). E, ainda, recorrendo à proposição 35 da parte II evidencia-se o quanto estas ideias inadequadas são confusas e mutiladas. O desejo de colocar-se na posição de entrega objetiva e subjetiva à organização estaria vinculado, na perspectiva espinosana tratada por Lordon, a causalidades externas. Há a sedução, um encantamento com o imaginário neoliberal que faz com que dediquemos a nossa vida a um modelo específico de vida, fomentado pela integração dos desejos e dos afetos.

Há a instrumentalização do encantamento, com todos os afetos que daí decorrem, na relação indivíduo-empresa. Além disso, o logro ocupa posição de destaque na análise espinosana, sendo a partir dele que se fomenta a submissão do homem a desmandos do tirano. É por meio dele que se pode instrumentalizar um sistema político para a sua perpetuação, com base no conjunto multiforme das paixões tristes, incluindo cupidez, desejos e superstições, (Deleuze, 2002). E tal servidão é estimulada em perspectivas modernas de gestão, tais como as ditas “empresas liberadas” (Linhart, 2021, p. 183), que pretendem quebrar os vínculos de subordinação, mas que, na verdade, ampliam o controle baseado na doutrina da empresa, homogeneizando condutas e formas de pensamento, indo de encontro ao que Espinosa valoriza: a riqueza da heterogeneidade.

Reforça-se nas organizações um imaginário que provoca a ampliação da devoção do empregado em relação a ela, dos vínculos e da adesão entusiasmada, inclusive com o distanciamento da razão. Recorre-se à subjetividade para se alcançar o engajamento. Helene Weber (2005) identifica, em pesquisa realizada no McDonald’s, todo um contexto psico-organizacional

no processo de adesão. Provoca-se o entusiasmo, inclusive no nível de formação do grupo, a ênfase na equipe, nas relações interpessoais. Fomenta-se o processo de idealização da organização e do sistema de trabalho. É uma doutrinação para a adequação às normas e regras de um sistema da organização apresentado como imaculado, perfeito, a ser objeto de adesão do indivíduo.

E considerando que vivenciamos cotidianamente enganos em termos da vida imaginativa, e a partir dela tomamos nossas decisões, nas relações dos indivíduos com as organizações produtivas, o processo não é significativamente diferente. Esta é a brecha para se pensar em uma servidão de inspiração espinosana, sem que se macule sua negação do livre-arbítrio e da autodeterminação, tampouco se macule o *conatus* do ser.

Além disso, a servidão do homem à empresa, seja ela voluntária ou não, ocorre simultaneamente à centralização de valores que são considerados bons, mas que, na verdade, se tornam assim por serem antes desejados, como diz Espinosa: “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (Espinosa, E, III, 2009, Escólio da proposição 9, p. 106). Assim, exprime-se toda uma constelação imaginária pautada no afeto e no desejo (Lordon, 2010). E este *bom*, a melhor forma de trabalhar e de se relacionar, é promovido pela empresa.

Por fim, de acordo com Lordon, “todo o sistema do desejo mercantil (marketing, mídia, publicidade, aparelhos de difusão de normas de consumo) abre para a consolidação da submissão dos indivíduos às relações centrais do capitalismo [...]” (2010, p. 51), que ele considera como regime de desejos. Canaliza-se o desejo sem objeto para a manutenção de um sistema amoral e fonte de sofrimento, algo em vias da animalização, como mencionaria Bove, que diria ainda: “os objetos do capitalismo mercantil, longe de oferecer vias simbólicas estruturantes fortes e diferenciadas, não se ocupam massivamente senão com o direcionamento do desejo indefinido de consumo das mercadorias” (2010, p. 45). Abre-se espaço para a articu-

lação da loucura pelo consumo e da obsessão pela experiência, tão típica dos tempos hipermodernos e de seus excessos (Enriquez, 2013). São valores disseminados para todos, sendo difícil encontrar brechas para sair desta específica representação de mundo, em que todos pensam e agem de modo muito equivalente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia espinosana é coerente com todo o espírito revolucionário dos estudos organizacionais críticos, da transformação no campo do real e não do utópico, de um posicionamento político de resistência, da luta pela liberdade, tanto em termos individuais - e aí temos, por exemplo, um reposicionamento frente aos afetos - quanto na perspectiva coletiva da liberdade, inclusive contra qualquer modalidade de alienação, reificação e exploração. “O ser espinosano é o ser da revolução: ontologia da revolução” (Negri, 2016, p. 127). Há, para ele, um apelo da subversão, da valorização da potência e da liberdade da multidão e da ampliação do desejo, em que este cria a sociedade política e também à resistência e à subversão.

Há, em Espinosa, um enlace do individual e da totalidade que pode enriquecer os estudos organizacionais, inclusive em termos de crítica ao capitalismo e suas promessas hipócritas de igualdade, à violência que submete o indivíduo no processo produtivo e ao poder pertencente a poucos (Negri, 2016). Trata-se de uma ética tanto de um ser quanto de uma potência coletiva, do individual na formação da potência coletiva, da potência viva das multidões.

A servidão em nível organizacional está muito presente em função do poder de referência que líderes empresariais exercem sobre nós, além do encantamento que nos fascina e faz com que nos lancemos em armadilhas que englobam afetos e emoções. O caminho é curto para a idealização e para a perda de si no objeto amado, sempre com risco de dessubjetivação e de servidão. A instituição empresa está baseada em um imaginário que reforça

as paixões, está voltada para a passividade e a servidão. Cabe ao indivíduo e ao coletivo a autocompreensão da realidade vivenciada.

Por outro lado, podemos caminhar para o encontro de que nos fala Espinosa, a busca por relações mais saudáveis, pela resistência em existir, pela alegria que se vincula ao resistir. São ações que geram mudanças e reordenam as relações de poder nas organizações. Até que ponto o ambiente de trabalho pode ser fonte da satisfação consigo mesmo, especialmente quando estamos envoltos em sofrimento ético?

Cumprir insistir em uma luta pela não servidão, não apenas em termos subjetivos, mas acreditando que, para se autoconservar, para perseverar em si mesmo, não é preciso ceder a modalidades servis, mas sim desenvolver as habilidades de negociação com as estruturas sociais para minimizar o quanto somos afetados negativamente por elas, restringindo a nossa potência de ação. É fazer com que o nosso ambiente de trabalho possa ser mais saudável, mais afetivo e aberto à diversidade e heterogeneidade, especialmente de pensamento e de comportamento.

SERVITUDE AND ORGANIZATION: AN APPROXIMATION OF SPINOZA AND CRITICAL ORGANIZATIONAL STUDIES

ABSTRACT: The objective of this article is to relate Spinoza's thought to critical organizational studies, using the servitude in organizations as a guide. To accomplish this, we analyze Spinoza's thought and discuss the relationship between his ontology and political approach to understand relevant themes to critical studies, as freedom and servitude. This article contributes to a discussion, analyzing the oxymoron of voluntary servitude, and it anchors itself in Spinoza's thought to understand critically the relationship between company and person in contemporary organizations, establishing a resistance to the domination and totalitarianism of neoliberalism.

KEYWORDS: Servitude, Organizational Studies, Spinoza, Organizational Criticism, Freedom

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M. (2015). "Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire". *Astéris*, 13, 1-17. doi: <https://doi.org/10.4000/asterion.2594>.
- Aguiar, Thais Florencio. (2006). *Servidão e obediência no pensamento político de Spinoza*. Dissertação de mestrado. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.
- Aurélio, D. (2009). "Introdução". In: Espinosa, B. *Tratado político*. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- Bartuschat, W. (2010). *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed.
- Bove, L. (2010). *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bove, L. (2012). "Réponse de Laurent Bove. Visentin, Stefano. 'Volonté d'être esclave et désir d'être libre' ". In: *Spinoza transalpin*, édité par Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, traduit par Laurent Bove,

- Paris: Éditions de la Sorbonne <https://doi.org/10.4000/books.psbbonne.271>
- Brunel, V. (2016). *Les managers de l'âme. Le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?* Paris: La Découverte.
- Chauí, M. (2013). *Contra a servidão voluntária*. Organizador Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Editora Perseu Abramo.
- _____. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Clastres, P. (1999). “Liberdade, mau encontro, inominável”. In: La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Deleuze, G. (2002). *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Dowling, E. (2007). “Producing the dining experience: measure, subjectivity and the affective worker”. *Ephemera: theory and politics in organization*. Volume 7(1): 117-132.
- Enriquez, E. (1997). *A organização em análise*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2013). “L’idéal type de l’individu hypermoderne: l’individu pervers?” In: Aubert, N. *L’individu hypermoderne*. Toulouse: Érès, p. 39-58
- _____. (2000). “O indivíduo preso na armadilha da estrutura estratégica”. In: Motta, F. e Freitas, M. *Vida psíquica e organização*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Espinosa, B. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica
- _____. (2014). *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva.
- Faria, J. H.; Meneghetti, F. (2007). Sequestro da subjetividade. In: Faria, J.H.; Meneghetti, F. *Análise crítica das teorias e práticas organizacionais*. São Paulo: Atlas.
- Gainza, M. (2011). *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. São Paulo: Edusp.
- Gaulejac, V. (2014). *Travail, les raisons de la colère*. Paris: Seuil.
- Hjorth, D. & Holt, R. (2014). “Baruch Spinoza”. In: Helin, J.; Hernes, T.; Hjorth, D.; Holt, R. *The Oxford handbook of process philosophy and organization studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Klikauer, T. (2016). “Spinoza and Marx on desire and management”. *The*

- Journal of Labor and Society*, 19, 553-561. doi: <https://doi.org/10.1111/wusa.12260>
- La Boétie, E. (1999). *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Lefort, C. (1999). “O nome de um”. In: La Boétie, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Linhart, D. (2021). *L'insoutenable subordination des salariés*. Paris: Éditions Érès.
- Lordon, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*. Paris: La fabrique éditions.
- Mariscal, V. (2022). “Des usages néolibéraux de Spinoza: les cas du développement personnel et de la philosophie du management”. *Astérior*, 27, 1-16. doi: <https://doi.org/10.4000/asterion.8745>.
- Morais, M. (2022). *Dos fundamentos do desejo à construção da servidão: um estudo da filosofia política de Espinosa*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, Brasil.
- Motta, F. (1986). *Organização e poder*. São Paulo: Atlas.
- Negri, A. (2016). *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Pagès, M. et al. (1993). *O poder das organizações*. São Paulo: Atlas.
- Santiago, H. (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politéia.
- Tahnen, T. and Wallenberg, L. (2015). “What can bodies do? Readings Spinoza for an affective ethics of organizational life”. In: *Organization*, 22(02), 235-250. doi: [10.1177/1350508414558725](https://doi.org/10.1177/1350508414558725).
- Tragtenberg, M. (2005). *Administração, poder e ideologia*. São Paulo: Editora Unesp.
- Visentin, S. (2012). “Volonté d’être esclave et désir d’être libre: Ambivalence de la multitude chez Spinoza”. In: *Spinoza transalpin*. Édité par Chantal Jaquet et Pierre-François Moreau, traduit par Laurent Bove, Éditions de la Sorbonne <https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.271>.
- Weber, H. (2005). *Du Ketchup dans les veines: Pourquoi les employés adhèrent-ils à l’organisation chez McDonald’s?* Toulouse: Érès, 2005.

LABOR E LIBIDO: PROCESSOS IMPERIAIS DE VALORAÇÃO EM UMA PAISAGEM SPINOZISTA

Leon Farhi Neto
Professor, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Brasil
leon@uft.edu.br

RESUMO: Neste artigo, operamos metodologicamente dentro de uma paisagem mental spinozista, isto é, a partir das ideias de Spinoza, mas provocadas por ideias de outros pensadores. Nossa reflexão parte do questionamento da fórmula latina, retomada por Spinoza, segundo a qual os humanos tendem a fugir do *labor* para se entregar à *libido*. Nossa intenção é mostrar que essa tendência não é absoluta, mas relativa aos processos de valoração que, a partir do desejo, se estabelecem como experiência coletiva. Para tanto, investigamos os conceitos de império e de *libido*. E, com base nisso, buscamos compreender a oposição entre vida laboriosa e vida libidinosa, existente nos impérios capitalistas de tipo clássico-comercial e moderno-industrial, e sua surpreendente composição no império capitalista de tipo contemporâneo-neoliberal.

PALAVRAS-CHAVE: Prazer; trabalho; desejo; valor; império; superstição.

(i) Nosso ponto de partida é a afirmação de Spinoza (2009, *TTP* XVII, §4, p. 540): “*homines sunt ex labore scilicet proclives ad libidinem*”. Em tradução livre: “os humanos tendem a fugir do trabalho (*labor*) para se entregar ao prazer (*libido*)”. Neste artigo, questionamos os processos de valoração do *labor* e da *libido* no contexto de diferentes tipos de impérios ou formas de organização da vida social. O que vale mais, por que, como, a vida laboriosa ou a vida libidinosa?

(ii) Nossa reflexão opera dentro de uma paisagem spinozista, isto é, a partir de um modo do pensamento recortado e aberto por ideias spinozanas, mas instigadas por ideias de outros pensadores. Nessa paisagem mental, sem nos incomodar com anacronismos ou com falhas de sistematicidade, as ideias ganham novos contornos e dinâmicas. Evitar anacronismos nos impediria de pensar retrospectivamente o que nos acontece no presente. Exigir sistematicidade perfeita nos confinaria em uma única filosofia.

(iii) Os termos ‘*labor*’ e ‘*libido*’ pertencem aos léxicos do latim e também do português contemporâneo. Tomamos, respectivamente, ‘trabalho’ e ‘prazer’ como equivalentes destes termos no português. Essas equivalências podem ser contestadas.

Fuchs (2015, p. 23 ss.), por exemplo, apresenta um interessante apinhado da distinção, feita por diversos autores, entre labor e trabalho (no inglês, entre *labour* e *work*; no alemão, entre *Arbeit* e *Werk*), em que o labor é a atividade produtiva determinada por uma relação de sujeição a fins alheios ao produtor; e o trabalho, a atividade produtiva livre, expressão das finalidades do próprio trabalhador. Neste artigo, não fazemos essa distinção, por um lado, porque, no português, ela é pouco usual, por outro, porque, no contexto de impérios hierárquicos – que são historicamente os mais frequentes –, a atividade produtiva humana verdadeiramente livre é marginal.

No Gaffiot (2001), encontramos três acepções para o termo latim ‘*libido*’: desejo (*désir*); desejo desregrado (*désir dérégulé*); desejo sensual (*sensualité, désir amoureux*). No Georges (1913), encontramos um equivalente

alemão para *'libido'*, *'Lust'*, que significa tanto desejo quanto prazer. Adotamos, inicialmente, o termo 'prazer' para designar o afeto que acompanha qualquer atividade não produtiva, ociosa, à qual o indivíduo se dedica sem coerção, em contraste com o penar e a dor geralmente associados ao trabalho. Na seção 4, que trata da questão da *libido*, apresentamos os diferentes usos que Spinoza faz desse termo para significar, como o alemão *'Lust'*, prazer e desejo.

(iv) *Labor* e *libido* são noções às quais, em geral, é atribuído um valor moral, positivo ou negativo. Servem de guia para as existências humanas, mesmo quando são noções epistemicamente vagas, mal definidas. Não raramente essas noções são tomadas como critérios para modos de vida exemplar, como valores em si, amados por si mesmos – “*di' hauta gar agapatai*”, como diria Aristóteles (2012, 1096a9, p. 48) – e não como meios para outros fins. Entre essas duas orientações do viver ocorre uma tensão axiológica: ou *labor* e *libido* se opõem, ou se compõem.

Enquanto moralmente divergentes, *labor* e *libido* qualificam modos de vida alternativos e incompatíveis: a vida laboriosa ou a vida libidinosa – quem valoriza e se dedica a um desses modos de vida só pode desprezar o outro. Essa divergência aparece, por exemplo, em Aristóteles (2012, 1095b15-1096a10, p. 45ss), na oposição radical entre um modo de vida que ele considera estar entre os naturais, a vida de gozo (*bios apolaustikos*), e a vida crematológica (*khrematistes*), orientada para a riqueza, que, para ele, é uma vida violentada (*biaios*), antinatural. Essa vida de gozo corresponde ao que aqui chamamos de vida libidinosa, enquanto a vida crematológica é uma espécie do que chamamos de vida laboriosa.

Enquanto moralmente convergentes, *labor* e *libido* qualificam um único modo de vida: a vida laboriosa é igualada à libidinosa; quem valoriza o trabalho, encontra nele também o prazer. Essa convergência incomum de trabalho e prazer ocorre na experiência histórica do neoliberalismo, um modo imperial contemporâneo.

I. OSCILAÇÕES HISTÓRICAS DA RELAÇÃO DE VALOR ENTRE *LABOR* E *LIBIDO*

Spinoza, na Holanda do século XVII, vive em meio a uma nova e pujante experiência, em que prevalece, enquanto exemplar, um tipo determinado de vida laboriosa: a vida ascética comercial, uma vida religiosa absolutamente devotada ao trabalho e ao lucro, e que se nega absolutamente o prazer. A ascese laboral é o “trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático” (Weber, 2004, p. 156). Essa ascese laboral se acompanha de ascese sexual. Para quem vive assim, o desejo de copular só não é totalmente reprimido por estrita necessidade de reprodução da espécie. Essa valoração moral do trabalho e do lucro é uma novidade histórica.

Na Antiguidade, ao menos nos seus ambientes mais tradicionais, o trabalho é moralmente desprezado, como esforço dolorido e subserviente. Não há, no léxico do grego antigo, segundo Kanelopoulos (2010), um termo equivalente a ‘trabalho’, enquanto atividade humana produtiva a que se possa atribuir um valor positivo. Há *ponos* e *ergon*. Mas *ponos* se diz de qualquer atividade ligada a um esforço penoso, que enfraquece o corpo, e assim o desabilita para a guerra – algo que para o grego é humanamente desprezível. E *ergon* é a obra do artesão-demiurgo, cuja potência de agir é limitada pela sua própria habilidade; ele precisa penar para satisfazer o desejo dos seus clientes, e assim não é livre. Quanto à atividade agrícola, ela é percebida no âmbito de uma relação teológica, portanto, pelo menos em parte, supra-humana.

Na Idade Média, apesar do preceito paulino “quem não quer trabalhar, que também não coma” (2Ts, 3:10), o trabalho permanece depreciado. Para Tomás de Aquino, segundo Weber (2004, p. 15): “o trabalho é necessário apenas por razão natural, para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito. [...] Não se aplica a quem pode viver de suas posses sem trabalhar, e assim também à contemplação [...]”. Ou seja, o trabalho não tem valor como atividade final, mas apenas como meio para suprir as necessidades do corpo. Quanto ao desejo de lucro, mesmo que no catolicismo medieval tardio já houves-

se alguma “condescendência” com ele, “a doutrina dominante repudiava o ‘espírito’ do lucro capitalista como *turpitude* ou pelo menos não conseguia valorá-lo como eticamente positivo” (Weber, 2004, p. 65).

Para Weber, a mudança nas ideias, ocorrida no século XVII, sobre o valor moral da vida laboriosa, centrada no trabalho e no lucro, é um dos fatores que contribuíram para a mudança da organização material da vida e para a emergência do capitalismo. Weber (2004, p. 48) contesta a “concepção do materialismo histórico segundo a qual ‘ideias’ como essa [o labor como dever] são geradas como ‘reflexo’ ou ‘superestrutura’ de situações econômicas. [...] o ‘espírito do capitalismo’ [...] existiu incontestavelmente *antes* do ‘desenvolvimento do capitalismo.’” Não que, para Weber, o espírito seja causa da matéria. Não se trata propriamente de uma relação de causalidade, mas de uma “afinidade eletiva” (Weber, 2004, p. 126) entre certas orientações e valores espirituais e certas transformações econômicas.

Marx, por sua vez, não desconsidera a potência transformadora das ideias, no entanto, essa potência das ideias, como ensina Balibar (2001, p. 43, n.t.¹): “não lhes vem delas mesmas, mas unicamente das forças e circunstâncias das quais elas podem *se apropriar*”.

A interessante polêmica entre Weber e o materialismo histórico nos indica que a transfiguração religiosa do valor do trabalho profissional e do lucro, no século XVII, está conectada, de uma maneira ou de outra, à emergência do capitalismo comercial.

A dedicação ascética ao trabalho e o sucesso econômico individual são, no puritanismo clássico, a comprovação visível da salvação predestinada do indivíduo. O trabalho e o lucro produzem riqueza, que é sinal de bênção divina, e essa riqueza não pode ser despendida com prazeres. Desejo de riqueza e devoção religiosa ascética convergem necessariamente na poupança, parte do processo de acúmulo de capital. Weber (2004, p. 157): “E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobs-

1 ‘n.t.’ indica que se trata de nossa tradução.

trução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança.”²

Para Marx (2014, cap. 24, p. 785ss), essa acumulação comercial do capital, marcada pelo trabalho e por relações contratuais, é parte de um processo de acumulação primitiva que já estava em curso: “a pré-história do capital”, isto é, “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção”, pelo qual o produtor deixa de dispor plenamente dos meios, a terra e os instrumentos, que usa para produzir. Marx entende que esse processo de acúmulo de capital, necessário para que o capitalismo se torne o modo efetivo de organização e controle da vida social na modernidade, na verdade, resulta de apropriação, violência, astúcia, “sangue e fogo”, mais que de “direito e trabalho”. Nessa direção, podemos inferir que a vocação comercial puritana, determinada pela ascese laboral e pela negação do prazer, não só é fruto da interiorização da causa do trabalho dolorido, como também depende da exploração do trabalho alheio disciplinado, salariado nas oficinas ou escravizado nas colônias.

Com a formação do império capitalista comercial, sob uma nova interpretação religiosa da existência, ocorre, portanto, uma inversão no valor do trabalho, que de negativo ou neutro até a Idade Média, passa a positivo. Ao menos para os comerciantes puritanos, a vida laboriosa passa a valer infinitamente mais que a vida libidinosa. Na sequência histórica, com a emergência moderna da forma imperial do capitalismo industrial, as elites dominantes se esforçam por manter a primazia do valor do trabalho, sobretudo na moral das classes trabalhadoras, sem que tenham em geral muito sucesso. Para essas classes, o valor do prazer está à frente daquele do trabalho. Só no império neoliberal de nossos tempos os trabalhadores individualizados

2 Agradeço ao filósofo Gregorio Demarchi a observação de que, de acordo com Weber, não é apenas o patriciado comercial que porta consigo o espírito do capitalismo, mas sobretudo a pequena burguesia. Os membros do patriciado comercial, em geral adeptos do arminianismo, não creem na predestinação e, menos rigorosos em seu ascetismo, gastavam parte de sua fortuna com artigos de luxo, na decoração das suas casas ou com vestimentas, para se distinguirem dos demais.

e precarizados voltam a atribuir valor supremo ao trabalho, mas porque o assimilam a uma expressão da sua própria liberdade; vida laboriosa e vida libidinosa podem enfim coincidir.

2. EX LABORE AD LIBIDINEM

Quando Spinoza escreve, no *Tratado teológico-político*, que “*homines sunt ex labore scilicet proclives ad libidinem*”, ele assinala uma relação de oposição entre *labor* e *libido*, e parece convir com a experiência efetiva do seu tempo, a vida laboriosa comercial. Spinoza parece afirmar, com viés depreciativo, que haveria, nos humanos, uma inclinação natural, apesar de imoral, para o prazer, que nos desviaria do valor supremo do trabalho. No entanto, Spinoza não é afeito à sátira ou à moral. Ele desaprova os satíricos – “Riam, o quanto queiram, das coisas humanas [...]” (Spinoza, 2010a, EIV, P35, Esc., p. 410, n.t.) – e os moralistas – pois o verdadeiro virtuoso não se vale do “contemplar os vícios humanos para denegri-los” (2010a, EV, P10, Esc., p. 520, n.t.). Para Spinoza (2005, TP I, §4, p. 90, n.t.), não se trata de “ridicularizar, nem deplorar, nem maldizer as ações humanas, mas compreendê-las”.

Em diversos outros momentos, Spinoza retoma máximas de conteúdo moralista e elitista, mas em sentido amoral e democrático. Por exemplo: “O populacho é capaz de coisas terríveis, se não teme (*Terret vulgus, nisi metuat*)” (2010a, EIV, P54, Esc., p. 442, n.t.). Soa elitista, mas indica a potência insurrecional dos dominados-explorados. Ou: “Assim vai, em geral, com a natureza dos humanos: sentem pena daqueles para quem as coisas vão mal; e invejam aqueles que vão bem (*hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant*)” (2010a, EIII, P32, Esc., p. 266, n.t.). Soa moralista, mas indica uma dinâmica afetiva igualitária, um desejo de igualdade.

Sob o escrutínio de uma interpretação spinozana, portanto, a sentença “*ex labore ad libidinem*” não é a denúncia de um vício moral da humanidade. Essa fórmula apenas explicita um mecanismo do comportamento

humano, mas que deve ser considerado em relação com o seu contexto imperial. Não podemos tomá-la como uma verdade absoluta ou eterna. Precisamos considerar as formas de império nas quais essa máxima se torna verdadeira, e as contraformas nas quais ela se torna falsa.

3. PROCESSOS DE VALORAÇÃO: O DESEJO E O IMPÉRIO

O que constitui o valor de qualquer coisa, para Spinoza, é o desejo nela investido. Só vale o que é efetivamente desejado. Nada possui valor intrínseco. “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que [...] a desejamos, mas, ao contrário, é [...] por desejá-la, que a julgamos boa” (2010a, EIII, P9, Esc., p. 230, n.t.). Nada é bom ou desejável em si mesmo. O desejo é anterior ao valor. O valor não existe por si, é produzido pelo investimento de desejo.

Nem os valores nem as valorações são absolutos, mas relativos a práticas interpretativas coletivas, “transindividuais”, diria Balibar (2018). Os processos individuais de valoração dependem de experiências coletivas e vice-versa. Varia a “experiência, ou seja, a prática” (Spinoza, 2005, *TP I*, §3, p. 90, n.t.), variam os valores, sua composição e sua oposição. É dentro de uma experiência coletiva do desejo que algo vale ou não vale.

Por imitação afetiva, amamos ou odiamos, basicamente, aquilo que os outros amam ou odeiam, e desejamos o que os outros desejam. E assim alinhamos os nossos valores pelos valores dos outros; e os outros, os seus pelos nossos. O mesmo mecanismo que nos faz imitar os afetos dos outros (2010a, EIII, P27, p. 255) – por exemplo: amor ou ódio – nos faz imitar seus desejos (2010a, EIII, P27, Esc., p. 255). Assim, “nós somos igualmente levados a adotar as normas de comportamento dos outros” (Macherey, 1998, p. 221, n.t.). Essa convergência dos desejos, que produz os valores comuns à multidão, não se enreda em uma aliança perfeita, pelo contrário, ela também é produtora de competição e conflitos (2010a, EIII, P27, Esc., p. 255; EIII, P31, Esc.; EIII, P32, p. 267).

Compreender uma experiência coletiva como uma prática interpretativa nos faz reconhecer a necessidade de destrinchar os processos de valoração pelos quais os desejos individuais se ordenam reciprocamente na constituição de valores coletivos, isto é, a maneira como o desejo coletivamente ordenado produz os valores comuns. Se interpretar um valor é compreender a experiência de desejo envolvida nesse valor, a questão do valor atribuído ao *labor* e à *libido*, então, toma a seguinte forma: que dinamismo nos leva a desejar *labor* ou *libido*?

O dinamismo de uma experiência histórica se ordena em um complexo de relações de potências humanas, acomodadas em práticas mais ou menos estabilizadas. Spinoza chama esse complexo de desejo coletivo articulado, no qual os desejos individuais são dirigidos, modulados, coibidos ou favorecidos uns pelos outros, de império (*imperium*). Formas imperiais distintas se acompanham de processos de valoração específicos. A cada império corresponde seu conjunto de valores. Certamente os valores mudam, mas essas mudanças só se estabilizam por meio de práticas duradouras que acostumem os desejos – nisso reside, aliás, a dificuldade das revoluções imediatistas e abstratas (Spinoza, 2009, *TTP XVIII*, §8, p. 601).

Império é a rede de relações de produção, poder e sentido que dá estrutura à existência, ao desejo, à potência em ato de uma multidão de humanos que levam uma vida em comum, enquanto sujeitos-cidadãos. São sujeitos (*subditus*), ao se submeterem às leis imperiais jurídicas e morais; são cidadãos (*cives*), ao se beneficiarem delas (Spinoza, 2005, *TP III*, §1, p. 112). A dor do indivíduo ou grupo de indivíduos com a vida civil indica sua sujeição; o prazer, sua cidadania. Todos os membros da multidão são ao mesmo tempo sujeitos e cidadãos, mas em proporções diferentes de dor e prazer. Uns estão mais para sujeitos, outros mais para cidadãos.

Spinoza entende o sujeito-cidadão como produto correlato do império. Poderíamos dizer, com os termos de Foucault, que o império é um dispositivo, isto é, o “enredamento (*le réseau*)” de um “conjunto heterogêneo” (Foucault, 2001a, p. 299, n.t.) de materialidades e imaterialidades, por meio do qual “um ser humano se transforma em sujeito” (Foucault, 2001b,

p. 1042, n.t.). Para Foucault (*Ibidem*): “[...] o sujeito humano é enredado (*est pris*) em relações de produção e relações de sentido, ele é igualmente enredado em relações de poder de grande complexidade”. O sujeito é produto dessa rede de relações materiais, políticas e significativas que, numa escala microfísica, o constitui e, numa escala macrofísica, se chama dispositivo ou império. Para produzir o sujeito-cidadão, o império envolve todo um maquinário.

O império é uma *máquina material*; organiza, em um grupo de humanos que levam uma vida em comum, as relações de produção, isto é, a força e os meios de trabalho para a fabricação e comércio de bens-mercadorias e a partilha do seu usufruto. Separados uns dos outros e desarticulados, em uma forma de vida incomum, não social, faltariam aos humanos “forças e tempo” (Spinoza, 2009, *TTP V*, §7, p. 218, n.t.) para produzir o mínimo necessário à conservação da vida. Mesmo no contemporâneo “capitalismo da informação” (Fuchs, 2010), em que as mercadorias imateriais possuem mais valor que as materiais, a exploração imaterial tem como base a dominação da materialidade dos fios e suas fiações, dos minérios e suas minas, dos computadores e suas fábricas, da energia e suas fontes etc. que perfazem a “geologia” (Citton, 2017, p. 218) quase inaparente dessa rede planetária que é a Internet.

Para Spinoza (2009, *TTP V*, §8, p. 220, n.t.), “nenhuma sociedade pode subsistir sem império e, conseqüentemente, força e leis, que modulem e coíbam (*moderentur et cohibeant*) a *libido* e o ímpeto desenfreado dos humanos”. O império é, portanto, uma *máquina política*; por meio de imagens e da imaginação, transfigura relações de potência (*potentia*) em relações de poder (*potestas*). Se Hardt (1991, p. xiii, n.t.) nos mostra, a partir de Negri, a distinção spinozana entre poder e potência: “[...] o poder denota a força centralizada, mediadora e transcendente de comando, enquanto a potência é a força de constituição local, imediata e efetiva”, é Foucault (2001b) quem nos faz pensar o poder e, por analogia, a potência, em termos de relação.

O império, quando hierarquiza a multidão, opera, no corpo social, o recorte notável de dois subgrupos: um superior ou soberano, que comanda;

outro inferior, que obedece. Mas o “direito de comandar o que se quer só compete ao poder soberano na medida em que ele, de fato, detém o poder soberano” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §9, p. 516, n.t.), isto é, enquanto ele dispõe efetivamente dos meios, preferencialmente não violentos, para governar, isto é, modular e coibir, a potência da multidão. Por isso, além de relações de produção material e de poder, o império envolve também relações de saber. O império é um regime de enunciação da verdade, um certo modo de produção, entrelaçamento, circulação, e recepção de saberes, tanto tecno-científicos quanto morais. Para Foucault (2001c, p. 158, n.t.), “cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: quer dizer, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros [...]”. É por meio desses saberes, na medida em que são aceitos como verdadeiros, que os valores são incorporados, ou melhor, investidos pelos sujeitos desejantes, e que o império se exerce ao máximo. Não é só a violência exercida sobre os corpos que sustenta o poder soberano, mas sobretudo o regime de verdade que dociliza as almas, lhes dá forma e as persuade. Pois quem detém o império ao máximo, é aquele que reina sobre as almas dos sujeitos: “*eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat*” (Spinoza, 2009, *TTP XVII*, §2, p. 538).

Na *Poética*, Aristóteles (2017, 1450b15-20, p. 86) atribui ao espetáculo visual (*opsis*) efeitos psicagógicos. O visual seduz e, assim, governa as almas. No entanto, o efeito psicagógico mais potente, para Aristóteles (2017, 1450a30-35, p. 82), resulta da intriga mítica (*muthos*), da maneira espetacular, cativante, pela qual a narrativa entrelaça, enreda, segundo o verossímil ou a necessidade, as ações das personagens umas às outras, e assim lhes confere sentido (Ricoeur, 1983). Enquanto dispõe dos meios visuais e intrigantes para governar as almas, o espetáculo é uma espécie de império ou de dispositivo.

E todo império, enquanto dispõe desses meios (entre os quais: a pompa teatral; a distribuição dos lugares de fala e de escuta; o jogo de luzes e de sombras sobre o aparente e o inaparente, sobre o visível e o invisível; o controle do sentido por meio do controle da intriga narrativa), é uma espécie de

espetáculo. É enquanto espetáculo que o império dirige a atenção (Citton, 2021) e, finalmente, os desejos dos espectadores, uns através dos outros, no sentido dos valores que devem ser cultuados para que o império se mantenha. Enquanto regime do verossímil e do necessário, o império produz, seleciona e controla os saberes que os sujeitos cultivam e que cultivam os sujeitos, de maneira que a sua experiência coletiva ganhe sentido. O caráter espetacular dos saberes imperiais lhes confere seu efeito mítico, cativante e sedutor. É essa psicagogia espetacular que governa os desejos e dá sentido ao maquinário imperial, permitindo, em certos casos, até mesmo que a servidão seja cultuada como liberdade, como ocorreu entre os sujeitos-cidadãos do primeiro império hebraico: “suas vidas eram um contínuo culto à obediência [...], eles eram a tal ponto acostumados à obediência, que não a consideravam servidão, mas liberdade” (Spinoza, 2005, *TTP XVII*, §25, p. 572, n.t.). Por isso, ao império importa mais o sentido que a verdade. O império é sobretudo uma *máquina de sentido*.

Spinoza (2005, *TTP VII*, §5, p. 285) distingue a verdade e o sentido de uma sentença. O sentido de uma sentença tem a ver com os seus aspectos formais, com a facilidade com que se pode compreendê-la a partir do seu contexto. A verdade de uma sentença, por sua vez, tem a ver com o conteúdo ideativo da sentença, com a adequação “intrínseca” desse conteúdo ao próprio pensamento (Spinoza, 2010, *EII*, Def. 4, p. 99). No contexto de um império, o sentido se impõe sobre a verdade e como verdade. Certas sentenças são ditas verdadeiras apenas porque dão sentido ao império e, assim, o justificam. Máximas morais, como “*ex labore proclives ad libidinem*”, podem fazer sentido no contexto de certos impérios, mas isso não quer dizer que sejam absolutamente verdadeiras.

O império, sua duração e seu poder, é definido e, portanto, limitado pela potência da multidão (Spinoza, 2005, *TP II*, §17, p. 106). Se a obediência da multidão às leis é o que assegura o poder do império, é a força de trabalho dos sujeitos que assegura a sua pujança material e imaterial. O império depende, então, da disposição afetiva dos sujeitos para o trabalho. Mas o amor ao trabalho, o prazer no *labor*, não é facilmente produzido nas

formas imperiais em que a maior parte do produto do trabalho é subtraída aos sujeitos-trabalhadores. Só é possível amar o trabalho, ter uma imagem do trabalho como causa de alegria, quando se trabalha livremente, enquanto cidadão.

A liberdade individual, em Spinoza, envolve uma tríplice dinâmica (novamente um embate acerca do poder, das condições materiais e da verdade): afirmação da sua própria potência de agir; produção da sua própria e verdadeira utilidade; pensamento adequado. Em sua manifestação negativa, essa dinâmica da liberdade se expressa como: não-obediência política, não-servidão econômica e conhecimento sem superstições. Toda obediência suprime algo da liberdade: “*obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit*” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §10; p. 518). A produção da utilidade de um outro é o que caracteriza o servo: “*Si finis actionis non est ipsius agentis, sed imperantis utilitas, tum agens servus est, et sibi inutilis*” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §10; p. 518). E a superstição é o segredo mágico que dá sustentação e sentido aos impérios hierárquicos; Spinoza (2009, *TTP* Prefácio, §7; p. 60) trata a superstição religiosa como o “*summum arcanum*” de um poder monocrático, isto é, sumamente hierarquizado.

Em contextos de dominação e exploração, só a superstição pode fazer com que os sujeitos trabalhem por sua servidão como se fosse por sua liberdade. Numa acepção ampla, não apenas religiosa, podemos considerar superstição toda crença mítica, fantasmática, que, junto com práticas reguladoras e repetitivas, impede a livre adequação de um pensamento com a sua própria realidade. Segundo Bove (1996, p. 179, n.t.), a superstição não é só “uma instância teórica: a crença, os mitos”, mas envolve também “uma instância prática: o culto, os ritos”. Essas duas instâncias se entretêm mutuamente. A superstição é o espetáculo que logra seduzir os ânimos por meio do visual atraente, da intriga persuasiva e dos ritos que estabelecem o costume e sedimentam as práticas.

Império e liberdade de toda a multidão – quando toda a multidão é cidadã – só podem coexistir numa forma imperial em que todos comandam e ninguém obedece, e em que os bens materiais e imateriais, coletivamente

produzidos, sejam socialmente distribuídos com justiça. Essa é forma imperial da democracia absoluta, radical. Em uma forma imperial hierárquica, os sujeitos tendem a considerar a obediência e o trabalho como causas de tristeza. Então, para a manutenção da hierarquia, a superstição precisa ser forte.

É justamente essa imagem do trabalho e da obediência como causas de tristeza que as supostas verdades morais, que o império hierárquico faz circular com sua *máquina de sentido*, procuram modificar e inverter. As elites econômicas dominantes dependem do amor ao trabalho dos sujeitos. E, por isso, é claro, consideram uma lástima moral que *labor* e *libido* sejam antagônicos. É deplorável e perigoso que os sujeitos vivenciem a civilização, obra do *labor*, mas também da opressão da *libido*, como um mal-estar.

Temos a confirmação dessa correlação entre *labor*, *libido* e liberdade também por Freud. Segundo ele, não há técnica de condução da vida mais eficaz para um indivíduo se conectar à realidade da vida em comum do que a dedicação ao *labor*. Além disso, “a atividade profissional traz particular satisfação quando é livremente escolhida [...]. A imensa maioria dos homens [no entanto] trabalha apenas forçada pela necessidade, e graves problemas sociais derivam dessa natural aversão humana ao trabalho” (Freud, 2010a, p. 37, nota 8). Esses “graves problemas sociais” resultam do vínculo estrutural entre *labor* forçado e opressão da *libido*.

Esse vínculo não é apenas característico da cultura do capitalismo, mas de qualquer processo cultural – e isso coloca em xeque a possibilidade de uma cultura radicalmente democrática. Algo que, segundo Matheron (2011, p. 229), também “se deduz do spinozismo”: “Dizer que há *imperium*, inclusive democrático, equivale a dizer que há repressão, mesmo que muito reduzida”.

Segundo Freud (2010a, p. 60), “a civilização é construída sobre a renúncia instintual”. O vínculo estrutural que opõe *libido* e *labor*, inevitavelmente, adoece a vida social, compromete a pujança do império, ao mesmo tempo em que a sustenta, e pode desencadear fortes reações anti-imperiais. “O medo da revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de precaução”

(Freud, 2010a, p. 68) que tensionam ainda mais a vida social. Freud, é certo, vê a possibilidade da composição entre *labor* e *libido* na atividade artística ou intelectual, em que a pulsão libidinal é sublimada, ou seja, deslocada para a produção de obras da cultura. Mas isso, ele reconhece, é para pouquíssimos.

Ao se conectar aos outros por meio do trabalho, o indivíduo ganha o sentido da realidade, mas também se torna sujeito. Sujeito, na medida em que ele não é um trabalhador livre, e não experimenta prazer na realidade imperial. Nessas condições, é só por meio da superstição espetacular ou, em última instância, por meio da violência física, que o processo civilizatório consegue inverter, na direção do trabalho, a vocação libidinosa do humano.

Em sua hipocrisia elitista, as elites chegam a afirmar que, mesmo na forma de império do capitalismo industrial e financeiro, o trabalho liberta. O exemplo, talvez o mais sórdido, dessa noção de liberdade é a máxima “O trabalho liberta (*Arbeit macht frei*)”, que figurou nos portais dos campos nazistas de concentração e extermínio.

Marx (2014, p. 787) fala de “trabalhadores livres”, mas, para ele, não é o trabalho que liberta o trabalhador moderno. Antes, é porque o trabalhador moderno é livre, quer dizer, livre das amarras feudais à terra e das regulamentações profissionais das corporações medievais, que ele pode vender ‘livremente’ sua força de trabalho por um salário. De fato, para Marx, no capitalismo, não são os trabalhadores que são livres. Livres são o “desenvolvimento da produção” e a “exploração do humano pelo humano”.

“*Arbeit macht frei*”? Os trabalhadores, quando a superstição não é forte o suficiente, experimentam essa associação de trabalho e liberdade como um paradoxo. Como nossa tristeza no trabalho pode produzir a alegria da nossa liberdade? As formas imperiais hierárquicas, com uma minoria de cidadãos e uma maioria de sujeitos, envolvem uma desigualdade acentuada na distribuição dos bens e, portanto, dos prazeres; são regimes de dor e tristeza, que envolvem, para a sua manutenção material, o *labor* dolorido.

Nessas situações, fugir do trabalho e se inclinar ao prazer – na preguiça ou na libertinagem – é, na realidade, expressão da resistência natural dos trabalhadores. Apesar dos ajustes que as elites buscam fazer à imagem do trabalho para equacioná-la moralmente à liberdade ou ao prazer, resta que a representação sensível que o trabalhador comum tem do trabalho é a de que o trabalho é causa de sofrimento. Para o trabalhador comum, a alegria e a liberdade estão em poder não trabalhar, em poder dedicar-se à vida libidinoso: comer, beber, amar e viver em paz, sem que ninguém lhe diga o que tem de fazer.

4. A QUESTÃO DA *LIBIDO*

Naquela máxima, “*ex labore ad libidinem*”, qual é a acepção de *libido*? De que tipo prazer se trata? De qualquer sensação prazerosa ou de um tipo específico de prazer? Uma pequena pesquisa das fontes parece indicar que, na maioria das vezes, mas não sempre, o termo *libido* significa desejo e prazer especificamente sexuais.

Segundo Lagrée e Moreau (2009, p. 769, nota 7), Spinoza toma essa máxima de um texto de Terêncio, *Andria*. Nessa comédia, o personagem Simo afirma: “O engenho de todo humano se inclina do trabalho para o prazer”, “*Ita ut ingenium est omnium hominum ab labore proclive ad libidinem*” (Terêncio, s.d., n.t.). A andriana Chrysis é uma bela jovem que, deixada às próprias custas devido à miséria de sua família, num primeiro momento, ganha sua vida de maneira pudica e esforçada, com seus trabalhos de tecelagem. Logo, porém, sua beleza atrai jovens ricos e – como os humanos, segundo Simo, por sua natureza, abandonam o trabalho para se entregar ao prazer – ela se torna uma requisitada cortesã. Para Simo, *libido* significa estritamente prazer sexual, e a atividade de uma cortesã não é *labor* ou, pelo menos, como diz Marx, não é *labor* produtivo.

Esse significado de *libido* é confirmado na *Ethica*, ao final da terceira parte. *Libido* é o último afeto definido, o que não quer dizer que seja o

menos importante. Spinoza o define como “desejo e amor também na mistura dos corpos (*Libido est etiam Cupiditas, & Amor in commiscendis corporibus*)” (2010a, EIII, def. dos afetos 48, p. 344, n.t.). Esse “*etiam*” parece fazer referência aos quatro afetos listados logo antes, que “também” são tipos de desejo: *avaritia*, *ebrietas*, *luxuria* e *ambitio*. Na explicação da definição 48, fica estabelecido o que *libido* tem em comum com os outros quatro afetos anteriormente definidos: não possuir paixão contrária. Disso vem sua intensidade não modulável (*immoderatus*) senão por uma ação da alma, o que os torna facilmente excessivos (*immodicos*).

No entanto, em alguns outros textos de Spinoza, o termo *libido*, mas acompanhado de um complemento verbal, significa algo como vontade de poder. Por exemplo: desejo de oprimir (*libido opprimendi*), em (2010, EIV, P58, Esc., p. 450, n.t.); desejo de dominar (*libido dominandi*), no *Tratado Político* (2005, TP, V, §7, p. 138, n.t.); desejo de reinar (*libido regnandi*), no *Tratado teológico-político* (2009a, TTP XX, §15, p. 650, n.t.); desejo de decretar (*libido decretandi*), no *Tratado teológico-político* (2009a, TTP XVIII, §4, p. 588, n.t.). Lembramos também da fórmula do *Tratado teológico-político*, citada na seção anterior, sobre a necessidade das leis e da força imperiais para modular e coibir a *libido* disruptiva dos sujeitos.

Em outros textos, *libido* significa desejo ou prazer de qualquer tipo. Por exemplo: no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, (Spinoza, 2009b, TIE §3, p. 66), onde o prazer (*libido*) aparece, ao lado das riquezas (*divitias*) e da honra (*honor*), como um dos três bens ou valores supremos geralmente almejados pelos humanos em suas vidas; na *Ética*, aparece a fórmula “ceder a todo tipo de desejo”, “*omni libidinis generi cedere*” (Spinoza, 2010a, EIV, P17, Esc., p. 382, n.t.); ainda na *Ética* (Spinoza, 2010a, EV, P42, p. 558), é dito que a beatitude do sábio é a potência da mente que permite cercar os desejos (*libidines*), que de outro modo governam o ignorante.

Parece-nos, então, interessante não nos ater ao significado estritamente sexual da *libido*, mas deixar seu significado oscilar também entre desejos e prazeres de outros tipos, como o desejo e prazer com a comida (*luxuria*), com a bebida (*ebrietas*), com o dinheiro (*avaritia*) e com o

poder (*ambitio*). Spinoza destaca a importância desses cinco afetos, entre os inúmeros tipos de afeto. Os cinco envolvem igualmente desejo e prazer e se diferenciam apenas pelo tipo de objeto. O que torna esses afetos notáveis (“*insignes*”) (Spinoza, 2010a, EIII, P56, Esc., p. 310, n.t.), pois relevantes para a ética e a política, é seu traço não modulável (“*immoderatus*”) (Spinoza, 2010a, EIII, P56, Esc., p. 310, n.t.) e, por isso, facilmente desmedido e ingovernável. Copular, comer, beber, enriquecer e comandar são experiências de prazer intenso que o indivíduo naturalmente deseja repetir compulsivamente, mesmo contra sua consciência. Esses cinco afetos, porque não possuem afetos contrários, só podem ser modulados, com muita dificuldade, pela potência da mente (*Ética*) ou pela força da lei (*TTP*).

Um objeto pode, em princípio, substituir o outro, um afeto, o outro; o dinheiro, por exemplo, pode substituir a comida; a avareza, a gula; permanece o traço intensivo, obstinado e apegado do desejo e do amor. Assim, podemos nomear com um só termo, *libido*, o desejo e o amor fixados em um ou outro desses cinco tipos de objeto. Spinoza fala da fixação como aderência afetiva: “não faltam aqueles aos quais adere de modo pertinaz um e mesmo afeto (*non desunt, tamen, quibus unum idemque affectus pertinaciter adhaerat*)” (2010a, EIV, P44, Esc., p. 428, n.t.). A fixação do desejo é nociva, porque reduz drasticamente a capacidade de ser afetado e de afetar do indivíduo, limitando sua potência de agir e lidar com a complexidade do mundo (Spinoza, 2010a, EIV, P38, p. 420 e EII, P14, p. 134). Mas é justamente essa dinâmica libidinosa que constitui a vida em comum da multidão, cujos membros são conduzidos “só pela *libido* (*ex sola libidine*)” (2009, *TTP* V, §8, p. 218) na direção do que lhes parece útil, e nulamente por uma conduta racional para isso que é verdadeiramente útil: a liberdade.

Vimos que, para Spinoza, nenhum objeto é desejável ou amável por si mesmo; o que torna um objeto desejável ou amável é o desejo nele investido. Tampouco o desejo é em si mesmo determinado, por exemplo, como desejo sexual ou interesse econômico. A determinação do desejo, como desejo disso ou daquilo, é secundária, e depende das circunstâncias. A essência do

humano é o desejo (Spinoza, 2010a, EIII, Def. dos afetos 1, p. 319), não o desejo sexual, a gula, a ebriedade, a avareza ou a ambição.

No entanto, uma distinção pode ser feita dentro dessa compreensão da *libido* como fixação do desejo independente do objeto. Em impérios hierárquicos, dos cinco objetos notáveis na fixação do desejo, três estão ao alcance de muitos – o sexo, a comida e a bebida; enquanto dois – o dinheiro e o poder – são só para poucos. Assim, se diferenciam uma *libido* de objetos vulgares e uma *libido* somente de elite.

Spinoza considera toda fixação do desejo, não importa sobre qual objeto, como uma espécie de delírio e doença (2010a, EIV, P44, Esc., p. 428). Mas ele observa uma diferenciação nos costumes. Costuma-se chamar de loucos e delirantes, e provocar risadas, os que sonham obstinadamente com um amante. Já os avarentos e os ambiciosos são considerados molestos. Segundo o costume, então, a *libido* vulgar é cômica; a *libido* de elite, odiosa. Não que o pobre nunca seja avaro e o súdito nunca seja ambicioso, mas, para eles, a frustração transforma facilmente avareza e ambição em ressentimento: “aqueles que mais desejam a glória [e conseqüentemente o poder], são os que mais vociferam contra o seu abuso e a vaidade do mundo. [...] também o avaro pobre não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios da riqueza” (Spinoza, 2010a, EV, P10, Esc., p. 518, n.t.).

Essa diferença entre *libido* vulgar e *libido* de elite nos ajuda a compreender melhor o movimento do desejo na ascense laboral da elite comercial holandesa. Religiosamente dedicada à vida laboriosa, a burguesia goza de dinheiro e poder. Portanto, sua renúncia à *libido* não é completa, ela se aplica somente à *libido* vulgar, como renúncia ao prazer com o sexo, a bebida e a comida. Por superstição, porém, a elite comercial não interpreta essa sua dedicação ao dinheiro e ao lucro como fixação libidinosa e, sim, como resposta à sua inquietação a respeito da sua salvação. Para Spinoza, o prazer, a alegria, de qualquer tipo – se não são excessivos – e o bem-estar (*hilaritas*) são diretamente bons; a dor, a tristeza e a melancolia são diretamente más (2010a, EIV, P41, P42 e P43, p. 424 e 425). Só uma “superstição maliciosa e triste (*torva, & tristis superstitio*)” (2010a, EIV, P45, Esc., n.t., p. 430), como

no caso da vida laboriosa da burguesia comercial holandesa, pode conduzir o desejo a considerar o *labor* como um valor e o prazer como um sinal de perdição.

Nossa interpretação da fórmula latina, “*ex labore proclives ad libidinem*”, revela que os humanos, de fato, tendem ao prazer e a se afastar do *labor*, mas apenas na medida em que o *labor* e o que dele resulta, a conservação do império, se acompanham de dor. Ou seja, a fórmula latina não é uma verdade eterna ou absoluta, mas temporal e relativa. Ela é verdadeira num império hierárquico. Mas torna-se falsa à medida que o império se aproxima de uma democracia radical, em que os cidadãos são livres e colaboram uns com os outros com prazer, em que o comando político e o usufruto das mercadorias são compartilhados com justiça, sob um afeto comum de bem-estar. Pode-se pensar esse bem-estar (*hilaritas*) como “afeto de prazer de existir e de existir em conjunto, desejo ou amor de viver em comum” (Bove, 2002, p. 62, n.t.).

5. LABOR E LIBIDO EM IMPÉRIOS COMERCIAIS E INDUSTRIAIS-FINANCEIROS

No delírio comercial do *século de ouro* holandês, o dinheiro é o valor ou bem supremo. Mesmo o poder só é almejado como meio para garantir o acúmulo de riquezas. É claro que só tem valor o dinheiro ganho por meio do trabalho. Mas o trabalho só vale, de fato, se leva à riqueza.

Para Spinoza, a valorização do dinheiro caracteriza a mente dos humanos do seu tempo, e não apenas a da elite comercial. Ninguém consegue imaginar qualquer tipo de realização de desejo, sem imaginar junto o dinheiro que dá acesso a isso. O dinheiro é “a abreviatura de todas as coisas”, e “sua imagem costuma ocupar ao máximo a mente do vulgo, já que quase nenhuma espécie de alegria podem imaginar, senão concomitante com a ideia de dinheiro enquanto causa” (Spinoza, 2010a, EIV, Capítulo 28, p. 492, n.t.). Numa sociedade de mercado, em que tudo se torna mercadoria,

a imagem do dinheiro ocupa a mente de todos, ricos e pobres. A diferença é que o pobre gasta todo o dinheiro que ganha, e o comerciante capitaliza. Para o pobre, o dinheiro é meio. Para o comerciante, meio e fim. Gasto pelo pobre no consumo de comodidades, o dinheiro é “causa transitiva” da alegria que ele gera. A alegria surge com a comodidade adquirida e consumida, e o dinheiro desaparece. Já o comerciante, em sua ascensão, consome o mínimo, quase só compra para vender. Seu dinheiro é então capital. Não desaparece. Existe virtualmente na mercadoria à venda, envolvido no seu valor de troca como uma espécie de “causa imanente” (Spinoza, 2010a, EI, P18, p. 52). É talvez desse caráter imanente que advêm as eventuais associações, conscientes ou não, entre capital e divindade, a teocracia do capital. A venda da mercadoria atualiza a existência virtual do dinheiro, o dinheiro retoma sua aparência de antes e, de preferência, em maior quantidade.

A Jarig Jelles, Spinoza (2010b, Carta XLIV, p. 274) escreve que a ideia de buscar a riqueza por todos os meios, inclusive os mais imprudentes, depreciando todos os outros valores, é a mais perniciosa das ideias que se pode conceber; que a vida dedicada à riqueza é uma vida inquieta, repleta de inconstância e ansiedade; que o insaciável desejo dos cidadãos em acumular riquezas condena o império à ruína, a vidas humanas arruinadas.

É claro que, para o trabalhador assalariado do comércio e das oficinas artesanais, não se trata de produzir riqueza com seu trabalho. Seus ganhos mal bastam para garantir a conservação da sua vida. A riqueza provém da arte do lucro e da avaréza (Spinoza, 2010a, EIV, Capítulo 29, p. 492). O assalariado não tem condições de se tornar rico nem avaro, porque sua atividade econômica não é lucrativa, como pode ser a do empreendedor. Pobre, ele se crê excluído da salvação religiosa, e se inclina, quando pode, e não necessariamente com obstinação, aos objetos de prazer ao seu alcance: comida, bebida e sexo – ou o simples estar bem com outros.

Esses dois tipos de agentes econômicos, o trabalhador assalariado e o empreendedor comercial e, mais tarde, industrial-financeiro, fazem funcionar o maquinário de um império capitalista. Ambos sofrem.

O assalariado sofre porque – em um modo de produção em que a divisão do trabalho só se acentua – não se identifica com seu trabalho, porque desconhece a função do que é obrigado a fazer por necessidade de sobrevivência, porque é despossuído daquilo que produz, porque sua existência aponta sempre mais para o desenraizamento cultural e para o nomadismo forçado. Esse desenraizamento se intensificou ainda mais com a globalização do final do século XX e a experiência digital do XXI, na qual todos os habitantes da Terra são levados a assumir o modo de vida típico de uma “população nômade” (Marx, 2014, p. 738).

O empreendedor, por sua vez, também sofre porque, ao contemplar com alegria a sua riqueza, sente, ao mesmo tempo, o medo de perdê-la e a tristeza por não ser ainda mais rico. Ele nunca está seguro do sucesso futuro de suas empreitadas. Seu gozo é solitário, assombrado pela mortalidade e pelo desejo de imortalidade. Sua vida é esvaziada de todo valor além daquele do dinheiro. O capitalista visa apenas à “troca de dinheiro por dinheiro” (Marx, 2014, p. 224), e relega à indiferença todo processo e vida envolvidos nessa troca. O bem supremo da ética capital é “ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro” (Weber, 2004, p. 56). Em busca desse bem incerto, o capitalista é presa fácil para a superstição entristecedora. “Os mais adictos à superstição são os que desejam sem moderação os bens incertos (*eos omni superstitionis addictissimos esse qui incerta sine modo cupiunt*)” (Spinoza, 2009, *TTP* Prefácio, §3, p. 58). Dominado pela avareza, o empreendedor leva uma vida inquieta e mísera.

Nessas condições, para o trabalhador e para o empreendedor, *labor* e *libido* se opõem. O trabalhador, assim que pode, larga o trabalho para dedicar sua potência aos prazeres ao seu alcance e nisso alcançar alguma compensação. O prazer do empreendedor tampouco está no trabalho, mas no capital. Ele fixa sua *libido* como *avaritia*, dedica a maior parte da sua potência de pensar à arte do lucro, única maneira de gerar aquilo que seu desejo cego valoriza como sumo bem: uma quantidade ilimitada de dinheiro.

A psicanálise acrescenta algumas notas a essa desvairada melodia do avaro. Na vida laboriosa do empreendedor, percebe-se um deslocamento do

investimento libidinal, do gozo sexual para o gozo do capital. E isso não é uma sublimação do desejo libidinal, mas uma regressão a um estágio infantil. Para Freud (2010b), a avareza é uma fixação na fase anal do desenvolvimento da *libido*.

6. LABOR E LIBIDO EM IMPÉRIOS NEOLIBERAIS

O neoliberalismo é o modo mais recente do capital, e se sobrepõe aos modos comercial e industrial-financeiro. Spinoza, claro, não conheceu o neoliberalismo. Resta-nos pensá-lo dentro de uma paisagem spinozista.

Nos impérios comerciais da época clássica e nos industriais-financeiros da modernidade, todos sofrem, mas isso não iguala trabalhador e empreendedor, a diferença entre eles é nítida. Já nas mais recentes formas imperiais do capital, desenvolveu-se uma superstição em que as imagens do trabalhador e do empreendedor tendem a se confundir.

O mais surpreendente no neoliberalismo talvez não seja tanto que o trabalho seja considerado prazeroso, mas que ele seja considerado expressão da liberdade. É espantoso que *labor, libido* e viver como bem se entende formem, no neoliberalismo, uma estreita conjunção, e que esse modo de vida se imponha a um número cada vez maior de sujeitos, sem que nos demos conta dessa imposição. Para Spinoza, viver “como bem se entende (*ex suo ingenio*)” (2010a, EIV, P37, Esc. 2, p. 416, n.t.), como se a vida do indivíduo estivesse desarticulada da vida em comum, como se o indivíduo fosse um império autárquico dentro outro império, é uma representação confusa da liberdade, segundo a qual os sujeitos buscam a sua utilidade própria, mas não a sua verdadeira utilidade (2010a, EV, P10, Esc., p. 518, n.t.). Os sujeitos se creem livres para buscar o que julgam ser bom, conforme o que lhes apetece, apenas porque desconhecem os mecanismos espetaculares que seduzem, capturam e determinam seus desejos (E1, Apêndice).

O neoliberalismo, ao colocar o sumo bem na liberdade individual, se diz anti-imperial – em certas formulações, chega a se rotular de anar-

coliberal, anarcocapitalista. Mascara assim seu poder imperial. A arte de governar mais eficaz envolve a arte de se dissimular. Imerso no império da liberdade individual, o sujeito é incapaz de percebê-lo. Quanto mais os sujeitos investem seus desejos nesse império, menos ele se parece com um império.

O império neoliberal acentua exponencialmente as desigualdades econômicas e políticas entre a infinitesimal elite dominante e as massivas classes trabalhadoras precarizadas. Em termos ecológicos: “1% mais rico do planeta emite tanto carbono quanto os dois terços mais pobres” (1% [...], 2023). Apesar disso, surpreendentemente, sem se revoltar, uma boa parte dos sujeitos trabalha com prazer, voluntariamente, intensamente, como se se tratasse da sua liberdade e não da sua servidão. Nessas circunstâncias, aquela máxima latina, “*ex labore ad libidinem*”, perde a sua validade. Como isso pode se dar? Que maliciosa superstição logra transformar a imagem do trabalho, produtor do capital alheio, para associá-lo à liberdade e ao prazer, não mais à servidão e à dor?

Antes de ser uma mutação na forma material e política do maquinário do império capital – globalização da forma de vida do capitalismo ocidental e dos seus valores, desregulamentação do fluxo de capital, privatização dos serviços públicos e dos bens comuns, desmonte das políticas públicas de bem-estar social, desmoralização da atividade sindical, dissolução do sentimento de classe social, precarização do estatuto do trabalho, atomização das subjetividades, reforço do individualismo, operacionalização do microcrédito e do endividamento individual, uberização, digitalização da vida e controle digital etc. –, o neoliberalismo foi, segundo Foucault (2004, p. 228, n.t.) uma “mutação epistemológica essencial”, uma mudança do regime de verdade. A ciência econômica deixa de ser análise da produção, distribuição, troca e consumo de mercadorias, e se torna “análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano” (2004, p. 229, n.t.). A doutrina econômica neoliberal não é mais economia política (como foi para Marx) ou análise das riquezas (como foi para Adam Smith). Para um economista neoliberal, como Robbins (*apud* Foucault, 2004, p.

228, n.t.): “A economia é a ciência do comportamento humano, a ciência do comportamento humano como uma relação entre fins e meios, meios raros que têm usos mutuamente exclusivos.”

O objeto da ideia econômica neoliberal é o comportamento individual enquanto tipo estatístico, provável, condicionado pela manipulação das variáveis econômicas de mercado (índices de inflação, nível dos impostos, incentivos fiscais, dívida pública, produtividade, taxa de juros, de câmbio, de desemprego etc.). Buscam-se respostas a questões desse tipo: que flexão no comportamento consumidor ocorre com o aumento de 0,5% na taxa de juros básica? O ambiente de inflação dos preços favorece a disposição dos indivíduos para o consumo ou para a poupança? Como o aumento da produtividade do trabalho influencia o fluxo migratório?

Foucault (2004, p. 229, n.t.) fala da ciência econômica neoliberal em termos de “programação estratégica da atividade dos indivíduos”. A arte de governar neoliberal consiste em atuar, diretamente ou por meio dos Estados nacionais, sobre as variáveis econômicas condicionantes do mercado, para programar o comportamento padrão ou normal do indivíduo. Para que isso se torne efetivo, é preciso que os sujeitos incorporem e tornem efetiva a ideia de um novo *homo œconomicus*.

Tanto a análise das riquezas da época clássica quanto a economia neoliberal tomam o indivíduo como princípio explicativo da realidade econômica. Mas há uma diferença fundamental – política e comportamental – entre a concepção clássica, liberal, do *homo œconomicus* e a neoliberal.

Politicamente, o sujeito de interesse clássico é “um átomo de liberdade frente a todas as condições, todas as artimanhas, todas as legislações, todos os interditos de um governo possível” (Foucault, 2004, p. 275, n.t.). Ele dá um limite ao exercício do poder soberano clássico. Por isso, o econômico não pode ser objeto da política. Já o *homo œconomicus* neoliberal é “eminentemente governável” (Foucault, 2004, p. 274, n.t.), pois a própria arte de governar se torna econômica. A política não pode ser outra coisa que objeto do econômico.

O comportamento do *homo œconomicus* do império comercial clássico ganha sentido a partir da compreensão do seu interesse particular. Ele é um sujeito egoísta, que busca, em todas as suas relações, a maior vantagem econômica possível para si. E a análise clássica da produção da riqueza das nações não vê nada de mal nisso, muito pelo contrário; porque, por um processo automático reverso, uma mão invisível, mas providencial, articula e conserta esse egoísmo generalizado em direção ao bem comum.

Para Spinoza, no entanto, essa obsessão do *homo œconomicus* clássico com o seu próprio interesse é expressão da determinação econômica do desejo como avareza. A busca da utilidade própria, mas mesquinha, é socialmente nociva, e não tem nenhum conserto providencial, pois é definida por paixões desagregadoras da potência coletiva (Spinoza, 2010a, EIV, P32, P33 e P34, p. 402 e 404). Conforme Lord (2017), ao final da quarta parte da *Ethica* (Spinoza, 2010a, EIV, P66, Esc., p. 464 – EIV, P73, p. 472), Spinoza propõe, com o desenho da figura do *homo liber*, uma forma de vida alternativa à vida laboriosa e sempre inquieta do *homo œconomicus* do seu tempo.

Já o comportamento do *homo œconomicus* neoliberal ganha sentido, para a nova ciência econômica, a partir do critério do aperfeiçoamento pessoal. O sujeito econômico neoliberal se orienta de maneira a aumentar suas capacidades físicas e mentais de acordo com as possibilidades e exigências do mercado. Ele conjectura acerca das vantagens que pode obter dessas suas capacidades. Calcula o âmbito, o local, a intensidade ideais do investimento de si mesmo para obter o maior retorno, a maior renda possível. Todo sujeito econômico se pensa e age como um empreendedor. E o que esse sujeito empreende é a si mesmo, inclusive quando trabalha para outros. Todo trabalho, assalariado, autônomo ou informal, é imaginado não só como meio de geração de renda, mas também como empreendimento de si, como meio para se aperfeiçoar.

Isso vai de encontro à teoria moderna do trabalho alienado. Para a ciência econômica neoliberal, o trabalho não é visto como alienação, mas analisado como o investimento que o indivíduo faz, em toda liberdade, como bem entende, em vista dos maiores rendimentos, dos recursos acu-

mulados em seu corpo e em sua mente. O trabalho é entendido como “conduta econômica praticada, racionalizada, calculada por aquele que trabalha” (Foucault, 2004, p. 229, n.t.). Assim, o trabalhador não é considerado enquanto força de trabalho assujeitada, objeto passivo de oferta e procura, mas enquanto sujeito econômico ativo, dotado de racionalidade econômica, que calcula suas ações de acordo com a situação de mercado em que se encontra.

O tempo de trabalho, para o neoliberal, não é uma mercadoria que se vende por um salário. O salário é uma renda, um rendimento do capital investido pelo trabalhador. O trabalhador é um capitalista, vive da renda proveniente do seu investimento de capital. E seu capital é um “capital humano”, seu capital é ele mesmo, “um capital que é praticamente indissociável daquele que o detém” (Foucault, 2004, p. 230, n.t.). A frase de Schulz (*apud* Senellart, 2004, p. 243, nota 33, n.t.) é esclarecedora: “A marca distintiva do capital humano é ser parte do humano. É *humano*, porque incorporado no ente humano, e é *capital*, porque é uma fonte de satisfações futuras, ou de futuros ganhos, ou de ambos.”

Pensar o capital humano como fonte de satisfação modifica a concepção moderna da oposição entre o *labor* da produção do valor econômico e a *libido* do consumo desse valor. E contradiz, segundo Foucault, as análises sociológicas da sociedade de consumo, em que a passividade política da classe trabalhadora, a desativação da sua força revolucionária, é considerada como efeito do seu entorpecimento pelo consumo absurdo de mercadorias de que ela não necessita. Para o economista neoliberal, o consumidor é produtor, ele é produtor da sua própria satisfação: “é preciso considerar o consumo como uma atividade de empresa pela qual o indivíduo, a partir precisamente de um certo capital de que dispõe, vai produzir algo que será a sua própria satisfação” (Foucault, 2004, p. 232).

Como tudo a que ele se aplica com afincos – os exercícios físicos, a formação técnica e intelectual, as relações de amizade –, o trabalho é, para o *homo oeconomicus* neoliberal, meio para aumentar o seu capital humano. É aplicação de capital para gerar mais capital.

O capital acumulado no próprio sujeito pelo seu trabalho é fonte de prazer presente e futuro que ele mesmo produz por meio do consumo. Assim, o trabalho perde aquela conotação de tristeza e sofrimento própria à interpretação clássica-comercial e moderna-industrial do *labor*. O trabalho é experimentado, imaginado, associado ao prazer e à liberdade. Há desejo e amor no trabalho, como em tudo o que aumenta o capital humano, que é fonte de prazer.

A consideração do narcisismo pela psicanálise nos oferece um subsídio extra, para pensarmos o que pode estar em jogo, em termos libidinais, nessa interpretação teórica que a ciência econômica neoliberal faz da relação entre o novo *homo œconomicus*, empreendedor de si, e o capital. Como o capital do sujeito é ele mesmo, a *libido* de capital, o desejo e o amor de capital, não é *libido* de objeto, não é investimento de desejo em algo que está fora do sujeito. A *libido* de capital é “*libido* do Eu”, narcísica (Freud, 2011, p. 17). O desejo está no Eu, dá valor ao Eu, e no próprio Eu experimenta prazer. O trabalho é valorizado como atividade e expressão autêntica do Eu. O trabalho é, para o Eu capital, trabalho sobre si mesmo, pois não há mundo para o narcísico. A energia do *labor* é percebida como investimento de capital humano, é também *libido*, gozo desse capital. *Labor* e *libido* convergem.

Há também convergência de trabalho e liberdade. Para o *homo œconomicus* neoliberal, como no primeiro império hebraico, a obediência não é sentida como tristeza (no caso hebreu, porque uma série de apetrechos espetaculares auxiliavam a repressão desse afeto por afetos contrários: múltiplos festejos e feriados religiosos, dia semanal reservado ao repouso coletivo etc.). Para o neoliberal, o que se aplica no trabalho não é a obediência, mas a liberdade de um desejo concebido como livre empreendedor de si. Disso é composta a superstição neoliberal.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto dos impérios capitalistas comerciais ou industriais, hierárquicos e economicamente desiguais, não nos surpreende a fórmula “*ex labore ad libidinem*”. O valor atribuído ao *labor*, entendido como atividade obediente e penosa, produtora da utilidade alheia, só pode ser menor que o valor atribuído às atividades prazerosas não produtivas. O que produz valor é o desejo, e o desejo vai sempre no sentido do prazer, salvo quando é desviado dele pela força de uma superstição maliciosa. Surpreendente é a composição de *labor* e *libido* no império neoliberal, também hierárquico e economicamente desigual. Isso só pode ocorrer por efeito de uma poderosa superstição. O desejo individual, na sua articulação coletiva e espetacular, é fixado no Eu-capital. Toda a *libido* está no Eu, narcisicamente. E o *labor*, porque é considerado investimento desse capital para aumentá-lo, é experimentado como prazer.

Estudamos, na seção 6, a intriga mítica dessa superstição, mas não explicitamos as práticas espetaculares que a tornam efetiva. Aquela “mutação epistemológica essencial”, que foi a nova ciência econômica neoliberal, tornou-se, de alguma maneira, a experiência contemporânea efetiva, material, política e significativa. O que foi inicialmente uma interpretação apenas teórica tornou-se prática interpretativa, uma experiência coletiva que interpreta o Eu como capital, e o seu *labor* como exercício da *libido* narcísica.

Para a compreensão de como isso se efetivou podemos, nesse momento, apenas apresentar uma hipótese, sem aprofundá-la, e muito menos demonstrá-la. A superstição neoliberal não teria se tornado, nos últimos 20 ou 30 anos, uma máquina de sujeitos tão eficaz e aparentemente irresistível, sem o acabamento da revolução digital. Na efetivação do império neoliberal, há uma espécie de “afinidade eletiva” (Löwy, 1999), entre a ética do *homo aeconomicus* neoliberal e o aparelho digital – tal como o pensou Flusser (1985; 2008) –, assim como houve, segundo Weber, afinidade eletiva entre a ética protestante e o capitalismo comercial dos tempos de Spinoza. O aparelho (essa revolução tecnológica que, desde a câmera fotográfica até

o telefone celular esperto, conectado à Internet, colocou a imagem técnica digital no centro da experiência humana) tornou efetivas, por programação, as práticas de individualização e de relacionamento interindividual *afins* aos postulados e crenças da ciência econômica neoliberal.

LABOR AND LIBIDO: IMPERIAL PROCESSES OF VALUATION IN A SPINOZIST LANDSCAPE

ABSTRACT: In this article, we operate methodologically within a Spinozist mental landscape, that is, starting with Spinoza's ideas, but instigated by the ideas of other thinkers. Our reflection begins by questioning the Latin formula, taken up by Spinoza, according to which humans have a tendency to avoid *labor* in favor of indulging in *libido*. Our intention is to show that this tendency is not absolute, but relative to the processes of valorisation that, based on desire, are established as a collective experience. To do this, we investigate the concepts of *imperium* and *libido*. On this basis, we seek to understand the opposition between labor and libidinous life that exists in the classical-commercial and modern-industrial capitalist *imperia*, and its surprising composition in the contemporary-neoliberal capitalist *imperium*.

KEYWORDS: Pleasure; labor; desire; value; empire; superstition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1% mais rico do planeta emite tanto carbono quanto os dois terços mais pobres. Consumo dos super-ricos é o equivalente ao de 5 bilhões de pessoas, segundo análise da Oxfam. Folha de São Paulo, 20/11/2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/11/1-mais-rico-do-planeta-emite-tanto-carbono-quanto-os-dois-tercos-mais-pobres.shtml>>. Acesso em: 20/11/2023.
- Aristóteles (2012). *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin. O texto grego, editado por J. Bywater, está disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0053>>. Acesso em: 08/11/2023.
- _____. (2017). *Poética*. 2 ed. Trad. P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34.
- Balibar, É. (2001). *La philosophie de Marx*. 2 ed. Paris: La Découverte.

- _____. (2018). *Spinoza politique: Le transindividuel*. Paris: PUF.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du Conatus*. Paris: J. Vrin.
- _____. (2002). Introduction. In: Spinoza, B. *Traité politique*. Paris: Le Livre de Poche.
- Citton, Y. (2017). *Médiarchie*. Paris: Seuil.
- _____. (2021). *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil.
- Flusser, V. (1985). *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (2008). *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume.
- Foucault, M. (2001a). "Le jeu de Michel Foucault". In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard. P. 299.
- _____. (2001b). "Le sujet et le pouvoir". In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2001c). "Entretien avec Michel Foucault". In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Freud, S. (2010a). O mal-estar na civilização. Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010b). Prefácio a "Ritos escatológicos do mundo inteiro". Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 10 (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011). "Introdução ao narcisismo". Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.
- Fuchs, C. (2010). "Labor in informational capitalism and on the Internet". *The Information Society*, 26(3), p. 179-196.
- _____. (2015). *Culture and Economy in the Age of Social Media*. New York: Routledge.
- Gaffiot, F. (2001). *Le Gaffiot de poche*. Paris: Hachette. Versão Web disponível em: <<https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php>>. Acesso: 06/02/2024.
- George, K. E. (1913). *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*.

- Hannover: Hahnsche Buchhandlung. Versão Web disponível em: <<http://www.zeno.org/Georges-1913>>. Acesso: 06/02/2024.
- Hardt, M. (1991). “Translator’s Foreword: The Anatomy of Power”. In: Negri, A. *The savage anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Kanelopoulos, C. (2010). “Travail et technique chez les grecs. L’approche de J.-P. Vernant”. *Techniques & Culture*, n. 54-55. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/tc/5006>>. Acesso: 11/10/2023.
- Lagrée, J.; Moreau, P.-F. (2009). “Notes des traducteurs”. In: Spinoza, B. *Oeuvres III – Traité théologico-politique*. Paris: PUF.
- Lord, B. (2017). Chapter 14 - “The Free Man and the Free Market: Ethics, Politics, and Economics in Spinoza’s Ethics IV”. 2017. In: Melamed, Y. *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwy, M. (1999). “Le concept d’affinité élective en sciences sociales”. *Critique internationale*, Paris, vol. 2, p. 42-50. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_1999_num_2_1_1539>. Acessado em: 03/11/2023.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l’Ethique de Spinoza*. La troisième partie: la vie affective. 2 ed. Paris: PUF.
- Marx, K. (2014). *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Matheron, A. (2011). “L’indignation et le conatus de l’État spinoziste”. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit I: L’intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Senellart, M. (2004). “Situation du cours et notes”. In: Foucault, M. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris, Seuil/Gallimard.
- Spinoza, B. (2005). *Œuvres V – Traité politique*. Trad. C. Ramond. Paris: PUF.
- _____. (2009a). *Œuvres I – Premiers écrits*. Paris: PUF.
- _____. (2009b). *Œuvres III – Traité théologico-politique*. Bilingue latin-français. Trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris: PUF.

_____. (2010a). *Éthique*. Bilingue latin-français. Trad. B. Pautrat. Paris: Seuil.

_____. (2010b). *Correspondance*. Trad. M. Rovere. Paris: GF Flammarion.

Terêncio. *Andria*. O texto integral em latim da comédia está disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/comediens/Terence/andrienne.htm#05>>. Acessado em: 5/10/2023.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.

PODERIA O RISO EMENDAR A TRISTEZA?

José Marcelo Siviero

Pós-doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

sivierojm@gmail.com

RESUMO: Trata-se de pensar o riso (enquanto expressão da *hilaritas*) como uma possível maneira de operar a *emendatio* espinosana, no sentido de dispor o corpo e a mente, por um treino e instrução propiciados a partir de uma articulação de afetos alegres, ao fortalecimento e manutenção crescentes de sua potência de agir. No entanto, por que escolhemos o riso, aparentemente uma manifestação mais física da hilaridade, como o ponto privilegiado de análise? Tal escolha se justifica através da interpretação fornecida por Henri Bergson em seus ensaios sobre o cômico. Enquanto censura satírica e ato de correção, o riso observado pelo filósofo francês contemporâneo visa restaurar a espontaneidade dos sujeitos alijados da duração e da intuição do mundo. Recuperar essa criatividade intuitiva de princípio – que se correlaciona com o conceito espinosano de felicidade, escopo do *Tratado da Emenda do Intelecto*, mas que se cumpre efetivamente na *Ética* – é o objetivo de nosso estudo.

PALAVRAS-CHAVE: hilaridade; Bergson; Espinosa; emenda; riso; afetividade.

A definição da hilaridade (*hilaritas*) se encontra já no início da Parte III da *Ética*, conjugada a um bloco de Proposições dedicadas à definição geral das três paixões primárias. Mais precisamente, no escólio da Proposição XI, Espinosa identificará a hilaridade pela sua proporcionalidade em relação a uma correlação de forças frente à potência de outras paixões contíguas: “[considerando que] a Carícia e a Dor são referidas ao homem quando uma das partes dele é afetada mais do que as outras; [em contrapartida] já a Hilaridade e a Melancolia, quando todas as partes são igualmente afetadas” (Espinosa, 2015, EIII, PXI esc., p. 257). Há primeiramente uma definição quantitativa: levando-se em conta que os pares de paixões sempre dizem respeito a afetos simultâneos à mente e ao corpo, tornando impossível seu alijamento, trata-se evidentemente de um fenômeno de conjunto. Em seguida, uma explicação qualitativa: tomando-se como critérios a gradação de mínimo e máximo, a definição passa à questão da proporcionalidade de partes afetadas.

Formulação semelhante encontramos no Bergson do *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Neste seu primeiro escrito, em uma reflexão ainda incipiente que não dera conta totalmente dos problemas relativos ao paralelismo e dualismo aparentes entre mente e corpo, o filósofo francês se fiará numa noção de intensidade pura para medir a correspondência de movimentos corporais e estados psíquicos.

O esforço é acompanhado de uma sensação muscular e as próprias sensações ligam-se a certas condições físicas que verossimilmente entram para algo na apreciação de sua intensidade; são fenômenos que ocorrem à superfície da consciência, e que se associam sempre, como veremos mais adiante, à percepção de um movimento ou de um objecto exterior. Mas certos estados de alma parecem-nos, com ou sem razão, bastarem-se a si próprios: como as alegrias e as tristezas profundas, as paixões refletidas, as emoções estéticas. A intensidade pura deve definir-se mais facilmente nestes casos simples, em que não parece intervir nenhum elemento extensivo. Efectivamente, vamos ver que ela se reduz a uma certa qualidade ou matiz de que se reveste uma quantidade mais ou menos considerável de estados psíquicos ou, se preferimos, ao maior ou menor número de estados simples que penetram a emoção fundamental (Bergson, 1988, p. 15)

O combate entre Melancolia e Hilaridade é choque de forças opostas, variação de intensidades, tal como a variação térmica e os deslocamentos de grandes massas de ar na atmosfera ou a oscilação de correntes e tensões elétricas que perpassam um circuito ou a natural alternância de marés bravias e mansas no oceano. Não que haja um valor intrínseco ao riso e ao choro que os permita relacionar com um Bem ou um Mal absolutos, pois não é de essências positivas que falamos aqui; ambos exprimem variações de intensidades tal como Bergson as entende, e com isso “apenas se deve entender [...] que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações [...] assim também ela fará cristalizar à parte, sob a forma de um desejo que se avoluma, as modificações ocorridas na massa confusa dos factos psíquicos coexistentes” (Bergson, 1988, p. 16). Tanto Bergson quanto Espinosa, cada um à sua época e com a cultura que lhes era disponível, segundo estilos e escopos próprios, trataram de estabelecer parâmetros para a *medição e gradação* da afetividade, sistemas nos quais a alegria e a tristeza operam como critérios de mínimo e máximo, como as extremidades do tubo de um termômetro ou barômetro.

Em ambas as posições, no entanto, tanto no micro quanto no macro, o que vemos são afetos coletivos, que governam oscilações de potência que dependem de um grande número de partes envolvidas (corpos, mentes, indivíduos, comunidades, sociedades, nações, Estados etc). No caso específico da hilaridade e da melancolia, trata-se de um arranjo de forças que necessita do concurso de várias outras partes para sua viabilização. Uma sociedade inteira, como um estado-nação, para que seja conduzida a uma hilaridade potente a ponto de manobrar seus atores políticos para a manutenção de um regime democrático, ou submetida a uma tal melancolia que abra caminho para sedições, exceções permanentes ou regimes autocráticos (tanto híbridos quanto tradicionais, embora mesmo tal definição hoje seja anacrônica e problemática), sem ignorar suas divisões internas ou mesmo os imprevistos de alguns eventos políticos e certos fatos inesperados, precisa de uma grande articulação passiva.

Aqui cabe a pergunta diretriz: *pode a hilaridade servir como emenda (emendatio) de uma sociedade oprimida pela melancolia?* Não apenas o riso dirigido a fatos e agentes políticos como fim em si mesmo, ou seja, exercendo um sarcasmo frívolo que, ao fim e ao cabo, pode descambar em ódio (em tristeza, portanto), mas uma alegria potente que seja capaz de, como lemos nas Proposições IX e XI, favorecer as potências corporal e mental e levar todo um grupo social a uma perfeição maior? Uma alegria passiva que perpassa o corpo social, mas não seja perecível, transitória ou simplesmente momentânea, limitada a certas condições e episódios, tal como o cômico em sentido vulgar, e sim organize um cenário e uma conjuntura que facilitem o aumento coletivo de potência?

A *hilaritas* de pronto deve ser afastada de qualquer conotação ridícula. Não se trata de uma hilaridade induzida por um excesso de comicidade que levaria ao torpor de uma mente que padeceria de um excesso de Desejo ou Alegria, o que a caracterizaria como inadequada, mas nela se observa, ao contrário, “um contentamento muito particular, uma alegria equilibrada que concorda por excelência com a razão, cujo trabalho abre diante de nós as trilhas que levam à felicidade” (Paula, 2017, p. 26). Isso já corrobora nossa hipótese: a hilaridade não é fim em si, mas meio para viabilizar o aumento crescente e proporcional da potência. E também a desdobra: visto que é meio para a busca da felicidade, seu conceito só poderia se associar a uma emenda dos desequilíbrios e padecimentos naturais à razão.

Na picada aberta pela análise de Paula, o comentário mais longo de Bove esclarece a amplitude desse desdobramento. Ao contrário de um equilíbrio de ânimo que seria ajustado pela simplicidade de uma aquiescência enquanto autocompreensão, adesão e assunção dos próprios afetos, ancorado numa ideia imaginária de imediatez, a inclinação para as paixões alegres se estende, qual abalo sísmico, à necessidade de assimilação da emenda como dieta constante de exercício racional, não se limitando só ao plano terapêutico, mas também ao profilático.

Com efeito, Bove enumera quatro consequências decisivas:

- 1) que este afeto particular de alegria, embora seja encontrado, na prática, muito rara e fugidamente, é, contudo, a expressão adequada do pressuposto estrutural de toda existência, qualquer que seja, na medida em que é envolvido no amor essencial de si e/ou no próprio conatus, que o desenvolve e o afirma em certa relação de movimento e repouso;
- 2) que a Hilaritas indica uma via prática e afetiva direta (a da alegria equilibrada) para a produção de ideias adequadas, que é a via de nossa libertação, passagem dinâmica dos afetos passivos aos afetos ativos;
- 3) [...] é também e sobretudo a expressão adequada do pressuposto por excelência da própria existência ética, da *acquiescentia in se ipso* [...];
- 4) [...] que o fim ético visado é, tanto quanto possível, a *acquiescentia in se ipso* do homem em sua totalidade, igual e positivamente afetado em todas as partes de seu Corpo e de seu espírito (Bove, 2023, pp. 125-126, grifos nossos e do autor)

Tais consequências corroboram, qualquer que seja a ordem em que sejam lidas, a clássica ideia de que a *emendatio* cura tanto o agente quanto o paciente, e que estes ampliam o benefício para todas as suas demais conexões.

Reforcemos: como *emendatio* passional, a *hilaritas* não só repara os problemas externos, mas trata também do agente que a administra. Como um aumento generalizado de potência ao envolver todas as partes do corpo, o deleite de rir (ou de qualquer outra manifestação prazerosa, não apenas em ocasiões de lazer), ocorre que também, pelo atributo pensamento, pode-se aprender com os efeitos da hilaridade; daí a eficiência de seu uso instrumental. A *hilaritas* virá então para tratar de uma sequência de afetos tristes. Pois a tristeza não pode ser simplesmente suprimida; como a gravidade, o envelhecimento e as variações de temperatura e pressão aérea, é fenômeno natural. Ocorre que muitas tristezas são suscitadas por más conexões ou ligações, *segundo a qualidade do objeto ao qual aderimos por amor* (Espinosa, 2023, TIE, p. 79), e por isso Espinosa tanto insistirá na ideia de um amor intelectual em detrimento de paixões frívolas, advertência explíci-

tada já no começo do TIE: “o amor em relação a uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, e esta é isenta de todas as tristezas, o que muito se deve desejar e buscar com todas as forças” (Espinosa, 2023, TIE, p. 79). A definição lata de *emendatio* define, ao contrário de uma reforma ou correção (títulos já utilizados em outras traduções deste texto), conforme o comentário de Rezende, um

método [que] é proposto para que não a percamos [a ideia verdadeira, primeiro passo para a felicidade e/ou amor intelectual] reconhecendo em nós mesmos a forma do verdadeiro em sua estrutura causal, dissipando, destarte, preconceitos e mal-entendidos sobre a causalidade e que poderiam prejudicar a compreensão do tipo de nexos que conecta a causa primeira com todas as coisas (Rezende, 2023, p. 46).

Isso a aproxima de uma espécie de tratamento contra paixões tristes, bem como uma *cura*, em seu sentido de cuidado e zelo, para com a ideia verdadeira, buscando, pelo aumento de potência, a recuperação dos nexos causais e de seu arranjo necessário no todo da Natureza, e ainda, poderíamos acrescentar, como um expediente higiênico e profilático no que diz respeito à prevenção e manutenção. Uma virada no conceito vulgar do riso e da gargalhada, antes voltados para a agressão depreciativa e escarnecedora, agora dotados de uma função terapêutica. O sentido de *emendatio* vai além do coloquial e do patentemente conhecido.

Entretanto, a emenda não é algo a ser aplicado de fora, a ser inserido artificialmente como se se tratasse de um elemento de que a Natureza padece. Por seu papel medicinal, higiênico ou curador, é um procedimento necessário para a perseverança no ser, condição de manutenção do conatus¹. Em seus choques e colisões com outros corpos, todos

1 Já no momento tardio de preparação do *Tratado Político*, continuamos a observar a importância do conceito de emenda e seu papel orgânico em todos os escritos de Espinosa. Observando que “os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria [e conseqüentemente] concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem” (Espinosa, 2009, TP, p. 5), o

(e suas partes componentes) serão afetados e se afetarão mutuamente, sem que a mente possa imediata e infalivelmente deles conhecer sempre e de forma constante a causa adequada. Como indica o escólio da Proposição II da Parte III, os seres humanos normalmente “são conscientes de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (Espinosa, 2015, EIII, PII, esc., p. 245), vindo daí a necessidade de moderação dos apetites, eles próprios “variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo” (Espinosa, 2015, EIII, PII, esc. p. 245).

A ideia de oscilação e flutuação, posto que falamos de imanência, reclama e também justifica a *emendatio*. Em conjunto,

tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação (Espinosa, 2015, EIII, PII, esc., p. 247).

filósofo holandês encontra um erro nas filosofias da moral até então elaboradas, que, ao perseguirem uma suspensão dos afetos, sob a capa do crime, vício ou pecado (conforme sua filosofia penda para o direito, a moral e a teologia), há aí de pronto o desenho tênue de uma tentativa de deontologia. Sob essa exigência, a emenda do intelecto por ele mesmo seria impossível, pois este, doente desde o princípio, só poderia ser remediado por uma causa ou potência externa. A primeira postura metodológica que deflagra o tratamento da emenda é a atitude de “não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las [segundo suas causas]. Assim, não encarei os afetos humanos [...] como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem” (Espinosa, 2009, TIE, p. 8). Num segundo momento, essa cura avançará, já no terreno coletivo, na tentativa de articulação de uma só mente (*una veluti mente*), ou seja, no esteio de uma multidão em uma ideia verdadeira, que seja a compreensão de si mesma, pois mesmo a população mais insurgente não pode atentar “contra o eterno decreto de Deus, que está inscrito na natureza universal e que respeita à ordem de toda a natureza” (Espinosa, 2009, TP, p. 23). A emenda não é apenas epistêmica, mas atinge um significado político, daí seu papel decisivo de operador orgânico na filosofia espinosana.

Isso nos guia a mais uma camada de complexidade, agora sob a simultaneidade. Uma rede de correlações entrelaça hilaridade e carícia com melancolia e dor, e sua compreensão é necessária para que se entenda o jogo de forças em questão e também como nesse arranjo o favorecimento das paixões alegres deve ser obtido.

Inserido no circuito afetivo humano pelos sentimentos suscitados e adjacentes ao cômico, o riso, expressão no corpo de um contentamento que envolve a mente, não é uma qualidade ou um estado em si, que deva ser almejado como uma meta ou escopo. Ri-se de situações, acha-se graça e se inventam anedotas e blagues sobre um determinado assunto, e mesmo o risível de hoje pode se tornar ofensivo amanhã, isso quando não ocorre que um fato hilário simplesmente esmaça até se tornar anódino ou que um episódio ou pessoa séria venha, quando contemplada em outra época e cenário por outro público, ganhe uma graça inesperada. O ridículo é *passagem*, estado transitório da impotência ao aumento de ânimo, processo que também pode se dar em sentido contrário; com efeito, “a noção de passagem indica ainda que a essência de uma coisa singular passa por mudanças – há mudanças *na* essência dela – porém ela não se transforma em outra – não há mudança *de* essência” (Chauí, 2016, p. 327, grifos da autora). O riso enquanto expressão da *hilaritas* operaria como emenda quando se encarrega de aumentar a potência do sujeito hilarizado, aumentando também a sua perfeição porventura diminuída pelos afetos tristes que a podem assolar. Mas como o riso poderia emendar corpos e mentes quando, por exemplo, sabemos que o cômico também traz em si o escárnio e o ódio, como numa gargalhada que tripudia e humilha? Não há como conceber uma *emendatio* com efeitos adversos ou colaterais, ou ainda uma *emendatio* que fosse imperfeita ou que trabalhasse pelo próprio malefício. Ecoando uma função instrutiva nas paixões, uma observação já anteriormente registrada pela medicina cartesiana, Chauí avalia que

porque por natureza necessariamente somos ativos em algumas coisas e passivos noutras e a força de uma paixão pode superar a de muitas ações, a razão busca o que é útil também numa paixão. É assim que

a dor, paixão triste, pode ser útil, e a esperança, paixão alegre, pode ser má, ou que aquilo que a razão julga ser mau, como a comiseração, pode ser útil para uma convivência benigna entre os que vivem sob as paixões. (Chauí, 2016, p. 455).

Deste modo, se queremos encontrar o sentido de emenda no riso, será primeiro por considerá-lo um ato e um fato naturais; fato esse que, atravessado por uma teia de afetos dos mais variados graus, tem seu valor medido segundo sua utilidade na cadeia causal da Natureza e conforme as relações que estabelece entre indivíduos e da(s) comunidade(s) deles consigo mesma(s) e com o mundo compartilhado.

Mesmo que seja utilizado para fins nocivos, o cômico não necessariamente é um padecimento que diminui o grau de perfeição dos indivíduos. Em contrapartida, o ridículo não se associa estritamente à Felicidade, tampouco é um afeto alegre em si mesmo. Muitas vezes, o risível é causa de muitos padecimentos. Há que se buscar num gesto tão natural e, ao mesmo tempo, tão particular e peculiar os traços da genuína *hilaritas* identificada por Espinosa como uma alegria equilibrada. O riso não é dos temas mais estudados pela filosofia tradicional, nem mesmo à época de Espinosa, mas encontra uma análise que se aproxima desse sentido de emenda nos ensaios de Bergson.

A ligação entre Bergson e Espinosa não é arbitrária, tampouco casual. Uma série de pontos em comum aproxima e anima ambos os autores e suas respectivas filosofias, malgrado a distância de séculos dos dois. No comentário de Deleuze acerca do método bergsoniano de filosofar sobressai de antemão uma dificuldade que por si só parece inviabilizar a tarefa: a duração simultaneamente fluida e espacializada e, em conjunto, a polaridade de imagem-lembrança e a percepção-imagem, evocam o cartesianismo mais tradicional e não deixam margem para um diálogo espinosista. Todavia, o que parece abismo, de perto, é apenas sombra. Deleuze chama a atenção para o fato de que no desenvolvimento lógico do bergsonismo “devia-se reencontrar o ponto de convergência dessas linhas e restaurar os direitos de um novo monismo” (Deleuze, 2012, p. 63), muito embora, deve-se esclarecer,

esse monismo não é equivalente ao que Espinosa entende por Substância ou Natureza. Bergson se aproxima mais de uma experiência direta e sincrônica da mente senciente com a materialidade do mundo, fundante em relação a uma razão calculista e lógica, em que opera analogamente à ciência intuitiva espinosana: basta observar que, “quando a lembrança se atualiza, ocorre que sua diferença de natureza em relação à percepção tende a apagar-se: há somente, e só pode haver, diferença de grau entre as imagens-lembranças e as percepções-imagens” (Deleuze, 2012, p. 63), o que corrobora a tese da imanência das linhas convergentes, explicitando que se trata de um dualismo de segunda mão, secundário, que só emerge quando vislumbrado sob os outros dois gêneros de conhecimento ou os três primeiros modos de percepção; uma vez que “quando nos falta o método da intuição, permanecemos forçosamente prisioneiros de um misto psicológico mal analisado [...] [e por isso] o ponto de unidade deve dar conta do misto *pelo outro lado* da viravolta da experiência, se não confundir com ele na experiência” (Deleuze, 2012, p. 63, grifos do autor). Os dois autores comungam de uma necessidade de ligação de corpo e mente com o todo do mundo (também ele composto de matéria, de outros corpos e outras mentes)², e o que veremos mais adiante acerca do riso, manifestação corpórea e externa da *hilaritas*, reclama desde já uma continuidade natural da experiência movente, sendo o cômico uma ruptura em meio a esse fluxo duracional. Contudo, a pressa não é necessária.

Também a aproximação de Bergson à gnosiologia de Espinosa não é das mais retilíneas. Como conciliar o filósofo que mais dedicou sua reflexão à afetividade conciliando a exigência bergsoniana de que a comicidade

2 “Há tão somente um tempo (monismo), embora haja uma infinidade de fluxos atuais (pluralismo generalizado) que participam necessariamente do mesmo todo virtual (pluralismo restrito) [...] Em suma, não só as multiplicidades virtuais implicam um só tempo, como a duração, como multiplicidade virtual, é esse o único e mesmo Tempo” (Deleuze, 2012, p. 72). Quando fala em Tempo, Duração ou Uno, aqui grafados em maiúsculas para melhor salientar seu peso conceitual, Bergson utiliza a mesma artimanha retórica usada por Espinosa ao manejar vocábulos que carregam sentidos muito cristalizados e sólidos, caros à tradição filosófica, como Deus, Natureza, Substância etc.

é condicionada à supressão das emoções? É preciso ponderar, no entanto, que, da mesma maneira que Espinosa não defende a ataraxia, à maneira de um estoicismo ortodoxo, como única via de moderação das paixões, também Bergson não fará do cômico uma experiência puramente racional. Rir não é calcular, representar, inferir ou classificar, e, embora Bergson advoque uma *anestesia momentânea do coração*, com o escopo de dirigir o riso à *inteligência pura* (Bergson, 2018, pp. 38-39), paradoxalmente ele também pontuará que *o riso tem necessidade de eco* (Bergson, 2018, p. 39). Uma aproximação oblíqua da filosofia de Bergson com o pensamento espinosano é justamente pela via do comum: ao que uma multidão (*multitudo*) comunga da comicidade, descobre-se que “o riso esconde um entendimento prévio, eu diria quase uma cumplicidade com outros ridentes, reais ou imaginários” (Bergson, 2018, p. 39) Os exemplos de uma mecanicidade que fere a espontaneidade da duração e que por isso se torna digna de paródia estão ligados especialmente ao teatro de *vaudeville*³, atividade que envolve uma fruição coletiva.

A *hilaritas* desponta como uma resposta do corpo e da mente à necessidade de correção desse movimento maquinal. Tem a função de um alarme. Como tal, não demanda uma percepção atenta ou um juízo calculado, mas advém de uma aderência primeira, pela via da intuição, do sujeito com o estofo material do mundo em que está mergulhado. É antes pela intuição, pela imanência da mente (em todas as suas faculdades, como a imaginativa, receptiva, racional, judicativa etc.) que “longe de recompor o sentido a par-

3 O caso exemplar é a mímica de dançarinos, uma vez que a música é alijada do espetáculo: “basta que tampemos os ouvidos ao som da música em um salão de dança, para que imediatamente os dançarinos nos pareçam ridículos” (Bergson, 2018, p. 39). O mesmo exemplo pode ser transposto para um texto em que há repetição de frases fora de contexto (como no caso de comediantes que se valem do recurso do bordão), ou inversão de sílabas ou palavras num texto (nos trocadilhos). Como no exemplo dos dançarinos, tais casos mostram, seja pela repetição, seja pela inversão, como um mecanismo se insere artificialmente num contexto de espontaneidade e, nessa ruptura, provoca o riso e desencadeia a comédia. Esses arranjos maquinais que produzem o cômico desempenham para Bergson o mesmo papel de limitação e obstrução da matéria bruta e do tempo espacializado.

tir de sons ouvidos e de imagens associadas, *instalamo-nos de súbito* no elemento do sentido e, depois, em certa região desse elemento. *Verdadeiro salto no Ser*” (Deleuze, 2020, p. 48, grifos do autor e nossos), salto que é índice da imanência total, segundo se compreende da leitura do comentário deleuziano, entre o sujeito que é depositário das imagens e a duração que faz presente e passado coexistirem em trilhos não apenas paralelos ou justapostos, mas síncronos, como que entrelaçados. Se, por um lado, o cômico não pode redundar no estupor histriônico de alguém que gargalha e pilheria inebriado das próprias emoções desgovernadas, por outro ele exige essa imanência de princípio, da habitação de um mundo captável pela intuição e reconhecível pela duração, que, uma vez maculado por uma ruptura ou contraído pelo fracionamento de seu fluxo normal, reclama a emenda para se readequar. É o que ocorre, por exemplo, num sujeito ou situação que julgamos *sem graça*. Neles, o movimento se mecaniza pois cada uma de suas etapas parciais, sejam impulsos ou resultantes dos mesmos, e toda a cadeia motriz envolvida se tornam previsíveis em seu funcionamento maquinal, como um conjunto de engrenagens aprisionadas num arranjo tão justo que impediria qualquer improvisação ou adaptação a uma situação imprevista ou adversa.

O que não tem graça pode, no entanto e paradoxalmente, despertar um senso cômico quando justamente não é tomado isoladamente, mas inserido como uma falha ou anomalia no fluxo normal da duração, justamente por sua estranheza e alijamento. Como a fala insistentemente repetida de um bordão, ou a repetição sempre anunciada de chavões, ou a estereotipia e a caricatura. Se a graça e o belo são vislumbrados pela desenvoltura como cada movimento seu prepara o subsequente, para isso tendo de retomar toda a preparação anterior, fluindo sem obstáculos pela duração, vemos que os movimentos repetitivos, bruscos e inadequados não têm graça “porque cada um deles se basta a si próprio e não anuncia os que lhe se seguem. Se a graça prefere as curvas às linhas quebradas é porque a linha curva muda de direção em cada momento, estando cada nova direção indicada na precedente” (Bergson, 1988, pp. 17-18). O filósofo ainda reforça: a graça ainda se tece no ritmo e no compasso, justamente o que falta ao maquinal. Desde já, portanto, traçamos uma linha demarcatória entre a graça e o risível.

Com o fim de emendar, só é possível rir do que perdeu ou nunca teve graça, que sempre atravancou - de forma metafórica e análoga, mas, sem perder o referencial bergsoniano, também concreta - a criatividade e inventividade naturais da duração.

Não basta apenas gargalhar e tripudiar, embora muitas vezes seja uma reação inevitável. Porém, nos textos do autor dos *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* lemos que o riso desencadeado por uma situação cômica tem uma função censora ou corretora dirigida a um ato mecânico, repetitivo e automático, o que, dentro da filosofia bergsoniana, significaria uma ruptura com a dinâmica da duração e da natureza, e, no ponto de vista social, apontaria para uma ruptura ou quebra na coesão de um mundo compartilhado. O risível precisa ser satirizado para que restaure sua espontaneidade e se integre novamente à natureza. Para ser emenda, deve ser depurado de qualquer conotação cínica⁴. Do contrário, tal hilaridade seria apenas um

4 *Cínico* aqui diz respeito ao sentido moderno do termo, associado ao deboche, ao sarcasmo e ao descaramento, sem remissões ao cinismo clássico de Diógenes, cuja posição é simetricamente contrária à do significado contemporâneo. Esse cinismo do qual buscamos afastar a comicidade se aproxima do que Sloterdijk concebe como *razão cínica*: espécie de *materialismo pantomímico, encarnação prática ou baixa teoria*, encontra seu significado mais lato no adjetivo alemão *frech*, insolente, mas que também pode denotar, num viés afirmativo, “corajoso, ousado, vivo, destemido, indomado, ávido etc”. Trata-se de uma comicidade inconveniente, próxima não só ao chiste, mas ao ataque injurioso e à pândega, como fica claro nas atitudes de Diógenes, registradas pelos historiadores, perante os oradores e políticos em sua época. Apesar do tom insolente, Sloterdijk não deixa de notar um movimento filosófico oculto pelas posturas grotescas e pelos insultos gratuitos: “Para o filósofo, homem do amor pela verdade e da vida *consciente*, vida e doutrina devem estar em harmonia. [...] Todavia, se o filósofo é convocado a viver na própria pele o que ele diz, sua tarefa é, num sentido crítico, bem maior: dizer o que ele vive. Desde sempre, toda idealidade deve se materializar e toda materialidade deve se idealizar a fim de que sejam reais *para nós*, que somos criaturas intermediárias” (Sloterdijk, 2012, pp. 153-154, grifo do autor). A razão cínica operaria como uma crítica da razão pelo irracional, o qual, ao se introduzir como elemento estranho e invasor, modera a própria autoridade do *logos*. Mas no que essa atitude retificadora se distanciaria do conceito bergsoniano do riso e da teoria das paixões de Espinosa? Vejamos o que afirma Sloterdijk ao distinguir entre a risada diabólica (cínica em sentido moderno) e a risada estática: “A risada diabólica contém em si a energia da des-

gatilho acionado de fora, e o sujeito paciente de tal afeto não conseguiria, pelo esforço da própria mente, elaborar e concatenar ideias verdadeiras.

Enquanto atividade racional voltada ao aumento da potência, explica-se o que Bergson quer dizer ao afirmar que o riso exige uma certa suspensão da emoção, uma vez que nossas considerações sobre o cômico a partir do senso comum e de um uso vulgar (tomados aqui numa acepção negativa) presumem inicialmente uma amplificação e um excesso de uma emoção prazerosa, desencadeada por um sentimento jocoso, e que facilmente escapa ao controle da razão. Ora, pensar a *hilaritas* dissociada do entusiasmo e de uma diversão frívola é considerá-la não como um processo reativo de afetividade em regime de *alterius juris*, mas como uma capacidade para o cômico que nasce dentro do próprio ridente, de uma disposição de forças para, ao mesmo tempo em que acusa a mecanização da vida por uma observação racional, também dispor da própria intuição da duração para perseverar no afeto alegre. No *TIE* Espinosa constata, ao fundamentar um método racional para o conhecimento, que “a forma do pensamento verdadeiro deve situar-se nesse próprio pensamento, sem relação com outros, e não reconhece o objeto como causa, mas deve depender da própria potência e natureza do intelecto” (Espinosa, 2023, *TIE*, p. 119), ou seja, a risada não deve expressar o deleite do sujeito diante de uma situação que lhe causa desprezo ou desdém, pois esse deboche nada mais seria senão um padecimento; pelo contrário, deve exprimir sua potência ao corrigir as imperfeições das ideias que lhe jorram pela imaginação. Trata-se não de rir *de* algo, de alguém, desta ou daquela situação, sob esta ou outra imagem, na forma depreciativa

truição, o tilintar de vidros estilhaçados e o estrondo de paredes a desmoronar; é uma risada má sobre ruínas. Ao contrário, na risada positiva estática, atua a energia de uma afirmação desconcertada. Ela parece, a despeito de toda a sua selvageria, contemplativa, celebrativa” (Sloterdijk, 2012, p. 205). No registro espinosano prevalece, segundo as análises que desenvolvemos até aqui, o segundo sentido, visto que, na risada diabólica e mais alinhada ao sentido atual de cinismo, impera uma desregulação de paixões predominantemente tristes, como o Ódio, o Desprezo, a Aversão, o Escárnio, o Despeito, a Inveja, para nos atermos aos exemplos mais imediatos.

do sarcasmo, mas sim *rir com* outrem, articulando e coadunando potências. Trata-se, a rigor, de recuperar um sentido positivo da própria experiência do senso comum, solo no qual emerge, se assenta, se move e se nutre a filosofia, à maneira do que Merleau-Ponty caracterizava como o pré-objetivo e pré-tético em suas primeiras obras e como quiasma e Carne nos textos tardios. A concepção bergsoniana carrega um viés terapêutico e vigilante, conforme observa Prado Júnior: “*Primum ridere, deinde philosophare*, rir da filosofia – tudo está claro e o riso exprime uma forma de apreensão imediata do aberrante, intuição e sinal de alarme, que serve para indicar a necessidade do trabalho retificador do terapeuta” (Prado Júnior, 2000, p. 135, grifos do autor). O ato de rir *da* filosofia não é crítica demolidora disfarçado de blague, desdém ou descrédito negacionista que lança mão do escracho como distração, mas é um ato dúplice e reversível, é também um rir *com a* filosofia, uma visão retificadora e atenta do real que nasce com o aumento progressivo de potência da *hilaritas*, e nas mesmas palavras de Prado Júnior, assume uma função normalizadora, em que “o senso comum delimita o campo do ‘razoável’ em filosofia” (Prado Júnior, 2000, p. 135), mas que não se entenda essa normalização como imposição de um padrão que serviria de critério para o anômalo e o patológico em detrimento do normal⁵, mas sim um expediente para que se evite a *hybris* filosófica, *elogio da humildade do pensamento, atestado de modéstia*, nas próprias palavras de Prado Júnior, tal qual deveria

5 O texto completo de Prado Júnior trata especificamente das relações da filosofia com o senso comum, que é pejorativamente retratado como “não-filosofia” ou uma cultura ou conjunto de práticas associadas ao vulgar. O que o filósofo brasileiro defende, no entanto, é a ideia de uma comunidade primordial de seres humanos e saberes compartilhados e transmitidos, com o fito de instruí-los na lida com o mundo, e que inclusive pode e deve ser enriquecido com os saberes advindos da ciência e da própria filosofia. O que é patológico (e índice da *hybris* epistêmica) é a filosofia do que ele chama de *racionalismo hiperbólico*, uma *hybris especulativa* cujos expoentes seriam o cartesianismo, o idealismo subjetivista e a filosofia transcendental (Prado Júnior, 2000, p. 111), tomados grosso modo como exemplos unicamente ilustrativos. A patologia (ou loucura) é o uso do idealismo filosófico como alienação, isto é, o agenciamento de seus *topoi* na construção de uma teoria que visa neutralizar e invalidar qualquer traço do senso comum, colocando-o na rubrica do vulgar e do fantasioso – indigno de qualquer tratamento filosófico.

ser a modéstia manifestada por Tales diante do deboche da jovem trácia que presenciou sua gafe. Nesse contexto, ao não sucumbir à *hybris*⁶, a filosofia do cômico reconhece seus limites ao mesmo tempo que compreende suas virtudes. Há, portanto, uma potência na humildade e uma impotência no despeito. Quem gargalha apenas por deboche e sarro na verdade só padece, o histrionismo nada mais é senão efeito de afetos tristes. O entristecido, ao jugo de causas externas, não consegue operar a emenda, e por vezes pode ser um instrumento de tirania.

Deve-se fundamentar uma espécie de *riso racional*, um cômico enquanto dinamização de potência, a fim de que esse veio de *hilaritas* leve a um aumento de força do intelecto. A teoria bergsoniana do cômico ecoa as propriedades do intelecto tais como enunciadas no *TIE*: uma vez que “ele percebe as coisas não tanto sob a duração quanto sob algum aspecto de eternidade e em número infinito”, a percepção de um movimento ou comportamento maquinal só pode ser constatada quando se tem um conhecimento prévio da cadeia causal onde tal mecanismo ocorre; destacando-se a situação ridícula do pano de fundo de uma duração por ela mesma interrompida, e assegurando-nos de que “[o intelecto] forma as ideias positivas primeiro que as negativas”, a mente não padece de um surto hilariante, como ocorreria no mais vulgar dos sarcasmos ou na mais agressiva das ironias, nem mesmo se enganaria ou deliraria, o que nos leva à conclusão de que “as ideias que formamos claras e distintas parecem seguir-se da necessidade sozinha de nossa natureza, de tal maneira que parecem depender absolutamente de

6 Em última instância, a *hybris* da filosofia idealista alienante sobrepõe os saberes científicos ao real, mas ao modo das falácias *ad baculum* e *ad verecundiam*, ou seja, pela força, evocando uma autoridade presumida dos saberes organizados sobre o saber vulgar. Se por um lado a experiência comum nada perde quando se deixa enriquecer pela aquisição do conhecimento científico – explicitado claramente por Prado Júnior, a fim de não se deixar nenhuma dúvida pendente – por outro, “o senso comum não tem que dar conta de seus pressupostos a uma instância *supostamente* anterior ou superior” (Prado Júnior, 2000, p. 119, grifo do autor). Entre filosofia e senso comum há antes e mais uma continuidade ziguezagueante, errante e difusa, do que uma clara e evidente rivalidade – o contrário, portanto, do que defendem as filosofias alienantes denunciadas por Prado Júnior.

nossa potência sozinha” (Espinosa, 2023, TIE, p. 145)⁷, e o cômico, antes de nos ser impingido pelo funcionamento desordenado das coisas que percebemos e que nos provocam ou açulam, na verdade se dá exatamente de forma contrária: é nossa percepção ou intuição que, atenta à causalidade imanente da Natureza, manifesta o ridículo num movimento de busca da maior perfeição. E essa busca nada mais é que a *emendatio* da mente, à qual se poderia seguir concomitantemente a emenda da situação externa.

Mas que não se tome esta tarefa como fácil nem se acredite ingenuamente que o humor, seja ele físico, verbal, imagético, textual ou sonoro (nas suas mais variadas manifestações mercadológico-culturais), seja suficiente para combater os desdobramentos da tristeza, do medo e do ódio. Recuperemos as Proposições XII e XIII da Parte III. Deduzem ambas que “a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo” e, logo na sequência do mesmo raciocínio, que “quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas” (Espinosa, 2015, EIII, PXII e PXIII, p. 259). A sátira, enquanto imaginação, contra-ataca essas coações tristes. Hilaridade e carícia atuam numa estratégia de conservação e resistência às agressões da tristeza. O riso bergsoniano, ao captar uma ação ou ideia maquinais como movidas apenas por uma ramagem de causas inadequadas, ergue-se não só como correção censória, mas resposta para tal situação; não apenas reagindo e resistindo, mas atuando para que a perda da espontaneidade e o alijamento da duração natural sejam solucionados. Aquele que ri não reprova ou vitupera, ele *emenda*; e emendando os corpos e mentes inadequados, ele próprio consegue ter uma compreensão dos seus graus de ânimo.

7 Todas as referências desta página foram extraídas da mesma página 45 do TIE, correspondendo às propriedades IV, V e VI elencadas no parágrafo 108, conforme a edição referenciada na bibliografia. A opção de usar apenas uma imprensa única após as citações foi adotada por pura praticidade, a fim de não se poluir a construção do parágrafo e, conseqüentemente, tornar difícil a leitura do mesmo.

Mais do que isso: como já antes exposto em nossa análise acerca do *TIE*, a capacidade dos corpos e mentes de afetarem mutuamente retroalimenta o próprio fluxo de afecções, conforme demonstra a proposição XXX da Parte III: com efeito, “se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria conjuntamente à ideia de si como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria. Se, ao contrário, fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, inversamente contemplará a si próprio com Tristeza” (Espinosa, 2015, EIII, PXXX, p. 285), a correção operada pelo riso e a comicidade manifestam um viés duplice: a correção de um indivíduo, coisa ou situação que perde sua espontaneidade é tanto um ato triste, pois exprime a preocupação de que padece o cômico ao constatar uma ruptura do processo natural, e também uma alegria, ao se descobrir capaz de perceber e corrigir as falhas desse mesmo indivíduo, coisa e/ou situação. Trata-se de uma operação que não se reduz apenas ao campo do conhecimento, limitando a emenda à cognição, intelecção e compreensão da Natureza, mas que se coaduna com a dimensão ético-moral. Por isso o *TP* insistirá, em grande medida, não na condenação das paixões, mas em sua compreensão, e o uso do medo e da imaginação terão um papel decisivo na atuação do profeta conforme concebido pelo *TTP*.

Se, ainda na trilha desta Proposição, levamos em conta que “quem imagina que afeta outros de Alegria ou Tristeza é por isso mesmo afetado de Alegria ou Tristeza [...] [portanto] o homem é cômico de si através das afecções pelas quais é determinado a agir” (Espinosa, 2015, EIII, PXXX, p. 285), podemos adentrar o campo político através de uma *praxis do riso*, ainda mais se pensarmos a política enquanto *comédia* no sentido clássico e lato do termo: o riso é um ato político, exprime revolta e indignação quando afeta de tristeza, exprime potência e ânimo ao exprimir alegria. Se precisamos emendar a nós mesmos e ao tecido social, que se prefira o riso enquanto ação. Essa expressão de potência crescente e partilhada reativa o sentido benéfico do senso comum, enquanto manutenção de uma sabedoria concreta em relação ao mundo, anterior enquanto fundadora, em que “opondo-se a uma filosofia desmedida e arrogante, impondo seu próprio império, o senso comum pode afirmar que impõe a verdadeira e sã filosofia” (Prado Júnior,

2000, p. 110), uma filosofia da perseverança no ser, na manutenção da potência e na busca da felicidade como ligação e correlação ao Todo da Natureza.

O ato de rir ou de satirizar as diversas tiranias (sejam elas mais estritamente ligadas ao campo político, como na manutenção de instituições coercitivas ou nos regimes autocráticos, sejam mais próximas da mente, por exemplo, as crenças negacionistas, o fanatismo religioso, a superstição, a defesa da pseudociência etc.) não é mera reação ou desespero, mas um chamado coletivo para que se rearticulem os afetos com o objetivo de compreender a gama de padecimentos que tece toda e qualquer servidão. O riso é um ato político e nada é mais temerário para um tirano do que ver sua força corroída pelo ridículo ou de não ser levado a sério pelas massas que quer governar. Quando, pois, aliado à potência do *conatus* coletivo, dedicado a perseverar no ser e, conseqüentemente, proporcionando o aumento da perfeição individual e mútua, o riso pode atuar como uma das emendas mais potentes do aparato afetivo de sujeitos e sociedades. Nada é mais entristecedor, débil, previsível e monótono do que o Medo e Ódio, essa falta generalizada de graça que afeta corpos impotentes e mentes amarguradas.

COULD LAUGHTER MEND SADNESS?

ABSTRACT: This article focuses on laughter (as an expression of *hilaritas*) as a possible way to operate the Spinozan *emendatio*, in the sense of arranging the body and mind, through training and instruction provided by a confluence of joyful affects, towards the strengthening and growing maintenance of their capacity to act. However, why did we choose laughter, seemingly a more physical manifestation of hilarity, as the privileged point of analysis? This choice is justified through the interpretation provided by Henri Bergson in his essays on the comic. As satirical censure and an act of correction, the laughter observed by the French contemporary philosopher aims to restore the spontaneity of subjects that are detached from the duration and intuition of the world. To recover this intuitive creativity — which correlates with Spinoza's concept of happiness, the scope of the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, which is effectively fulfilled in the *Ethics*—is the goal of our study.

KEYWORDS: hilarity; Bergson; Spinoza; amendment; laughter; affectivity

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bergson, H. (1988) *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70
- _____. (2018). *O Riso: ensaio sobre a significação do cômico*. Trad. de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro.
- Bove, L. (2023) *A Estratégia do Conatus: resistência e afirmação em Espinosa*. Trad. de Bernardo Bianchi e José Marcelo Ramos Siviero. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.
- Chauí, M. (2016). *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, v.2.
- Deleuze, G. (2012) *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34.

- Espinosa, B. (2015) *Ética*. Trad. de Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.
- _____. (2023) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. de Samuel Thimounier. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2009) *Tratado Político*. Trad. De Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- Paula, M. (2017) *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EDUSP.
- Prado Júnior, B. (2000) *Alguns Ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra.
- Rezende, C. (2023) “Introdução ao *Tratado da Emenda do Intelecto*”. In: Espinosa, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. de Samuel Thimounier. Belo Horizonte: Autêntica.
- Sloterdijk, P. (2012) *Crítica da Razão Cínica*. Trad. de Marco Casanova et al. São Paulo: Estação Liberdade.

MISÉRIAS DE UM REI DEPOSTO: O *ENNUI*
NA APOLOGÉTICA PASCALIANA

Camila Lima de Oliveira
Doutora, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
limaolive.c@gmail.com

RESUMO: Pascal compara a condição humana à situação de um “rei deposto” (*un roi dépossédé*), um soberano que perdeu seu reino, do qual carrega apenas a reminiscência que revela a dualidade de sua natureza, simultaneamente grande e miserável. Nesse estado paradoxal, em que grandeza e miséria se entrelaçam, a reminiscência de um passado satisfatório e perfeito colide com imperfeições e frustrações do presente, colocando o ser humano em um dilema: a incapacidade de não desejar a verdade e a felicidade e a impossibilidade de alcançar ambas as coisas.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal; felicidade; *divertissement*; *ennui*.

INTRODUÇÃO

*Mais parmi les chacals, les panthères, les lices,
Les singes, les scorpions, les vautours, les serpents,
Les monstres glapissants, hurlants, grognants, rampants,
Dans la ménagerie infâme de nos vices,
Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde!
Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris,
Il ferait volontiers de la terre un débris
Et dans un bâillement avalerait le monde;
C'est l'Ennui! – l'œil chargé d'un pleur involontaire,
Il rêve d'échafauds en fumant son houka.
Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,
– Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!*

Charles Baudelaire

Em torno da noção de *ennui* gravita uma série de termos de fundamental importância para a apologia do cristianismo empreendida por Blaise Pascal: o repouso, o *divertissement*,¹ a vanidade, o vazio, o abismo e o verdadeiro bem. Ao desenvolver o fragmento Laf. 136, do maço VIII dos *Pensamentos*, intitulado *Divertissement*, Pascal agrupa todos esses conceitos, ficando ali explícito seu entrelaçamento.

Se nos ativéssemos a seu início, onde se encontra a célebre e comentada² constatação de que “toda a infelicidade do ser humano decorre de um

1 O termo *divertissement*, comumente vertido para a língua portuguesa como “divertimento”, “diversão” ou “entretenimento”, assinala, nos *Pensamentos* de Pascal, todo tipo de atividade desviante, que impede o ser humano de pensar em si mesmo e de tomar consciência da miserabilidade de sua condição. O *divertissement* pode ser tanto o que denominamos “distrações”, como jogar, viajar, conversar, dançar, etc., – em outras palavras, qualquer entretenimento –, quanto afazeres que poderiam ser vistos como “sérios”, “graves” e “relevantes”, tais como a investigação científica, a arte (música, dança, poesia, pintura, etc.), as atividades políticas e até mesmo a guerra.

2 No poema XXIII (*La Solitude*) dos *Petits Poèmes en Prose* (*Le Spleen de Paris*), escreve

único fato, que é de não saber ficar em repouso num quarto”³ (Pascal, 1963, Laf. 136, p. 516), não notaríamos, talvez, o sutil reflexo de alguns *Ensaaios* de Montaigne na composição dessa reflexão; essa influência se insinua notadamente com a alusão a um dos episódios da *Vida de Pirro*, de Plutarco (c. 46-c.120), que Montaigne retoma no ensaio intitulado *Da desigualdade que existe entre nós* (I, 42). O que o autor dos *Ensaaios* narra, lembrando o texto de Plutarco, é o seguinte:

[A] Quando o rei Pirro planejava entrar na Itália, Cíneas, seu sábio conselheiro, querendo fazê-lo sentir a inutilidade [vanité] de sua ambição, perguntou-lhe: “Pois bem, senhor, com que finalidade preparais esse grande empreendimento?” “Para tornar-me senhor da Itália”, respondeu ele [Pirro] prontamente. “Feito isso, e depois?” prosseguiu Cíneas. “Entrarei na Gália e na Espanha.” “E depois?” “Irei subjugar a África; e por fim, quando tiver colocado o mundo sob meu domínio, descansarei [je me reposeray] e viverei contente e a gosto.” “Por Deus, senhor”, voltou à carga Cíneas, “dizei-me a que se deve que não estejais desde agora em tal situação, se assim quereis? Por que não vos instalais, já nesta hora no lugar a que afirmais aspirar, e vos poupais tanto trabalho e risco que lançais entre duas?” (Montaigne, 2000, pp. 396-397).

Após essa narrativa, Montaigne faz uma citação pertinente de Lucrécio,⁴ outra de Cornélio Nepo, e encerra o referido ensaio. Pascal, ao

Baudelaire: “‘Presque tous nos malheurs nous viennent de n’avoir pas su rester dans notre chambre’, dit un autre sage, Pascal, je crois, rappelant ainsi dans la cellule du recueillement tous ces affolés qui cherchent le bonheur dans le mouvement et dans une position que je pourrais appeler *fraternitaire*, si je voulais parler la belle langue de mon siècle”. Madame de Sévigné comenta, numa carta de 29 de setembro de 1679, endereçada à filha: “Pascal dit que tous les maux viennent de ne pas savoir garder sa chambre. J’espère garder si bien ce jardin et cette forêt qu’il ne m’arrivera aucun accident” (cit. p. B. Beugnot, 1988, p. 57).

3 “Tout le malheur des hommes vient d’une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre”.

4 A citação é: *Nimirum quia non bene norat quae esset habendi/Finis, et omnino quoad crescat vera voluptas.*

evocar essa passagem dos *Ensaïos*, sucintamente diz: “O conselho que se dava a Pirro, de adotar o repouso que ele ia buscar através de tantos desgastes [*fatigues*], deparava com muitas dificuldades” (Pascal, 1963, Laf. 136, p. 516). O primeiro ponto a analisar nessa frase é o seguinte: se, para Pascal, o conselho dado a Pirro por Cíneas apresentava “muitas dificuldades”, devemos perguntar que dificuldades eram essas. Se quisermos partir do texto de Montaigne, a trilha que encontraríamos nos *Ensaïos* seria, em primeiro lugar, a ideia contida na citação de Lucrécio, feita logo após a narração do episódio da *Vida de Pirro*, segundo a qual devemos estabelecer um limite para os nossos desejos – e aqui encontramos uma lição montaigniana de teor estoico – e saber até onde vai o verdadeiro prazer. Partindo do que exprimem outros textos dos *Ensaïos*, o que Montaigne parece querer fazer notar, ao trazer essa pequena história, é que devemos ter comedimento com as nossas vontades, bem como com os nossos sentimentos, que muitas vezes nos conduzem para além de nós mesmos e nos “roubam a percepção e o exame do que é, para entreter-nos com o que será” (Montaigne, 2000, p. 20). No terceiro capítulo⁵ do livro I e no décimo capítulo⁶ do livro III, em especial, Montaigne explora bastante essas questões.

No ensaio *De poupar a vontade – De ménager sa volonté* (III, 10) –, encontramos reflexões que parecem complementar o sentido ou a lição que podemos extrair do diálogo entre Pirro e Cíneas. Nele, Montaigne fala de pessoas que não têm vida quando não estão em uma agitação tumultuosa [*sont sans vie quand [...] sont sans agitation tumultuaire*], que tais pessoas “[C] procuram o trabalho só para ter trabalho”, pois não conseguem reter-se, e que “[B] seu espírito procura descanso no movimento, como as crianças no berço” (Montaigne, 2001, p. 330).

“Aparentemente, é porque ele não conhecia bem os limites que se deve impor aos desejos e não sabia até onde vai o verdadeiro prazer” (Lucrécio, V, 1431). Montaigne, 2000, p. 397.

5 “Nossas afeições deixam-se levar para além de nós” [*Nos affections s'emportent au-delà de nous*].

6 “De poupar a vontade” [*De ménager sa volonté*].

Tais ideias de Montaigne parecem, por um lado, convergir bastante com a argumentação que Pascal procura desenvolver no fragmento sobre o *divertissement*; é preciso dizer, todavia, que as interpretações de ambos guardam suas diferenças. Em seu discurso, Montaigne usa certas fórmulas que não encontraríamos sob a pena de Pascal. Quando dá seus exemplos de “pessoas” que buscam a agitação, o movimento, e que são demasiadamente desejantes, cúpidas, que exercem com prodigalidade sua vontade, Montaigne isenta-se dessa categoria e faz questão de que essa isenção seja notada: “Assumo uma feição totalmente oposta. Fecho-me em mim mesmo, e habitualmente desejo frouxamente o que desejo, e desejo pouco; ocupo-me e atarefo-me da mesma forma: raramente e calmamente” (Montaigne, 2001, p. 330).

Quando afirma que o conselho que se dava a Pirro (de adotar o repouso que ele pretendia atingir através de tantos desgastes) deparava com muitas dificuldades, Pascal o faz tendo em mente não apenas o rei do Épiro nem somente sua “insaciável cupidez”. Para ele, os seres humanos, de modo geral, não podem buscar senão o movimento, a agitação, o tumulto ou, em última instância, o *divertissement*, pois quando se encontram em repouso são tomados pelo desprazer e pela infelicidade, que consistem na reflexão que têm ocasião de realizar sobre suas vidas e na visão mais franca, menos dissimulada e angustiante de seus próprios eus. Assim, o “sábio” Cíneas, quando pergunta a Pirro: “Por que não vos instalais, já nesta hora, no lugar a que afirmais aspirar, e vos poupais tanto trabalho e risco [...]?” (Montaigne, 2000, p. 397) – ou seja, “por que não adotais o repouso, em vez de ficar nessa agitação frenética?” –, testemunharia, aos olhos de Pascal, não ser tão sábio assim, pois negligencia algo fundamental, que é o fato de não só Pirro, mas qualquer ser humano ser incapaz de seguir o repouso: “Nossa natureza está no movimento; o pleno repouso é a morte” (Pascal, 1963, Laf. 641, p. 588).

Pirro teria uma argúcia maior que a de Cíneas ao reconhecer essa necessidade comum a todos os seres humanos. Mas seria ele, por isso, o verdadeiro merecedor do título de sábio, atribuído a Cíneas no relato de Plutarco, retomado por Montaigne? Também não, pois se falta razão a Cíneas

em seu questionamento da não adoção do repouso por Pirro, considerando que este poderia proporcionar satisfação para seu rei, é pertinente sua observação da “inutilidade (*vanité*)” das pretensões do monarca. Cíneas sabe que mesmo que Pirro conquiste tudo o que deseja ele será incapaz de dar-se por satisfeito e feliz; o que o rei desconhece, pois acredita piamente que quando obtiver tudo o que deseja, quando tiver conquistado o mundo todo, irá “repousar” e viver contente e a seu bel-prazer.

A busca do movimento, a não adoção do repouso, não parece ser, para Pascal, uma questão de opção, de escolha. O ser humano não sabe permanecer em repouso, e esse “não saber” não significa algo que ele não cultivou, que não quer, ou que não se pôs ainda em condições; esse “não saber” significa que ele é, por sua própria compleição natural, incapaz, que ele não pode permanecer em tal estado. É uma questão de condição essencial, como indica o fragmento Laf. 143: “Estamos repletos de coisas que nos lançam para o exterior” (Pascal, 1963, p. 519). Daí as diversas agitações às quais os indivíduos se submetem. Ao dizer que o conselho que se dava a Pirro apresentava “muitas dificuldades”, Pascal tem em mente tudo o que implica para nós a ausência de movimento: o repouso não nos conduz à felicidade, à tranquilidade, mas nos apresenta, antes, o estado de espírito mais difícil de ser suportado pelo ser humano: o *ennui*.

O ENNUI DE PASCAL

O *ennui*, enquanto um conceito que possui um sentido específico no léxico pascaliano, requer um esforço para compreendê-lo em seu contexto de emprego, afastando os sentidos que poderiam ser mais próximos e imediatos, como é o caso de possíveis equivalentes na língua portuguesa para o termo, como “angústia” e “tédio”. Considerando que estamos lidando com um texto do século XVII, não podemos nos ater aos sentidos que são mais próximos e familiares a nós contemporaneamente. Isso feito, temos então a tarefa de buscar as possíveis acepções desse *ennui* de que fala Pascal, a fim de o entendermos mais adequadamente.

Nos dicionários do período, encontramos as seguintes definições: “Ennuy”: “Incômodo, moléstia, ódio, descontentamento, desgosto, saturação, melancolia, tédio (*taedium*)” (Nicot, *Thresor de la langue française*, 1606); “Ennui ” : “s.m. Aflição, aborrecimento que algum fato provoca” (Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690); “Ennuy”: “s.m. Lassidão mental, causada por uma coisa que desagrade por ela própria ou por sua duração[...] Significa também, em termos gerais, aborrecimento, tristeza, desprazer, preocupação” (*Dictionnaire de l’Académie française*, 1ère ed., 1694).

As acepções da época, que caracterizam o *ennui* como aborrecimento (*fâcherie*), aflição (*chagrin*), preocupação (*souci*), descontentamento (*déplaisir*), são suficientes para nos impedir de reduzir sua compreensão, entendendo-o meramente como “tédio” e outros equivalentes. O *ennui*, como indicado acima, guarda uma estreita relação com outros termos centrais do pensamento pascaliano: o *divertissement* – pois é para escapar à sensação do vazio, suscitada pelo *ennui*, que o ser humano busca divertir-se,⁷ e é também o *divertissement* que impede a busca de uma saída sólida do *ennui*, pois o que a ação de *divertir* propõe é apenas uma solução temporária e superficial para um problema profundo, que se faz permanentemente presente⁸ –; o *reposo* – que faz emergir o *ennui*, pois o ser humano é incapaz de experimentar sem desprazer uma condição de quietude, a qual dá ensejo para que ele considere a si mesmo, contemple seu nada e suas insuplantáveis necessidades –; e a ignorância do *verdadeiro bem* (*vrai bien*), uma vez que, pelo seu desconhecimento, o ser humano tende a supor que encontrará a satisfação verdadeira e a felicidade real nas atividades às quais se dedica.

Pascal propõe que nesse impetuoso lançamento no exterior, nessa agitação tumultuosa, o ser humano pretende, ao mesmo tempo, buscar algo e se livrar de alguma coisa: buscar um remédio para as misérias sentidas e se

7 No sentido de desviar-se de si.

8 Nessa mesma direção, Jean Mesnard (1993, p. 192) apresenta o *divertissement* como “um meio de dissimular o vazio sem preenchê-lo”.

livrar da possibilidade de elas voltarem a se fazer notar, de voltarem a se impor à sua consciência. Buscas ambas elas vãs. Sendo o *ennui* uma condição essencialmente humana, ou, como diz Pascal, um estado próprio de nossa compleição⁹ na condição de corrupção, ele sempre estará pronto para se manifestar, especialmente nas ocasiões em que não estamos nos distraíndo, em que não estamos envolvidos em um *divertissement*.

VENENO OU ANTÍDOTO?

No fragmento Laf. 622, intitulado *Ennui*, Pascal cataloga assim o conjunto de sentimentos que o *ennui* reúne:

Nada é tão insuportável para o ser humano quanto estar em um pleno repouso, sem paixões, sem tarefas, sem *divertissement*, sem aplicação. Ele sente logo seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Instantaneamente sairá do fundo de sua alma o *ennui*, a escuridão, a tristeza, a aflição, o despeito, o desespero. (Pascal, 1963, pp. 586-587).

Acompanham a descrição pascaliana do *ennui* todas as sensações que com ele emergem, tudo o que advém com a impressão das nuances do nada. Mas se nenhuma outra sensação parece ser, para o ser humano, tão hostil quanto essa da manifestação de seu vazio interior, é justamente por seu caráter adverso, que provoca ódio (o termo *ennui* deriva do baixo latim *inodiō, inodiāre*), que o *ennui* pode ser interpretado como um aliado ou, por assim dizer, um coadjuvante da argumentação apologética de Pascal.

Após mostrar a inconsistência e a incapacidade da sabedoria profana – dos sábios, como Cíneas (e essa categoria também compreenderia os filósofos), e das pessoas comuns (*le commun des hommes*) – na tarefa de

9 A esse respeito, ver Telma Birchall (1993, p. 59).

garantir uma boa orientação no mundo quando se trata da busca do sumo bem (a filosofia estoica nos sugere o recolhimento interior para encontrarmos o repouso e a felicidade e a recomendação malogra: só encontramos motivo de insatisfação em nós mesmos; outros aconselham que recorramos ao exterior e busquemos a felicidade num *divertissement* e a alternativa também fracassa – vêm do exterior diversas perturbações, dentre elas as doenças, e não podemos evitá-las), Pascal pode afirmar que a felicidade não está nem dentro nem fora de nós, mas não nega, entretanto, que ela seja possível de ser alcançada. Ela existe e está, conforme diz, “dentro e fora de nós”, ou seja, em Deus (Pascal, 1963, Laf. 407, p. 549), cuja graça – ideia derivada da teologia agostiniana, que desempenha um papel fundamental no estado de corrupção da natureza, enquanto “um dom de Deus que, transmitido para o mais íntimo do homem (o coração), determina infalivelmente a vontade humana a se unir à divina” (Oliva, 2012, p. 39) – seria o único meio de ruptura desse dialeto de penas e frustrações no qual o ser humano se vê enredado, pois “quer seja atividade ou repouso, a vida, tal como a encara Pascal, se resume num processo muito simples: inelutavelmente ela desemboca no *ennui*” (Kuhn, 1969, p. 660).

Em Laf. 414, o *ennui* aparece como uma circunstância vantajosa para a manifestação dessa graça, encontrando, não obstante, o *divertissement* como entrave:

Miséria

A única coisa que nos consola de nossas misérias é o *divertissement*, e, no entanto, é a maior de nossas misérias, pois é isso que nos impede principalmente de pensar em nós, e que nos põe a perder insensivelmente. Sem isso estaríamos no *ennui*, e esse *ennui* nos impeliria a buscar um meio mais sólido de sair dele, mas o *divertissement* nos distrai [nous amuse] e nos faz chegar insensivelmente à morte (Pascal, 1963, p. 549).

A explicação da impossibilidade de o repouso ser assumido, embora desejado pelo ser humano, é feita com base na doutrina cristã de acordo com a qual natureza humana foi corrompida, passando a destoar de seu estado

originário. De acordo com o livro de *Gênesis*, Adão, o primeiro homem, fazendo uso de seu livre-arbítrio, apartou-se de seu criador, por seu orgulho e por crer-se senhor de si e dos privilégios que lhe eram atribuídos exclusivamente por sua consonância com Deus, passando a viver entregue a si mesmo e às suas próprias forças, ingressando num estado miserabilidade e impotência. Adão teria tido uma condição natural de grandeza, vivendo em harmonia com Deus, tendo acesso a uma verdade inequívoca e a uma felicidade certa, sem apresentar, em seu espírito, qualquer carência, visto que todas as suas necessidades eram supridas pelo ser que lhe deu origem. No entanto, o pecado o afastou de Deus; junto a esse afastamento, Adão viu nascer diante de si uma condição de miséria que lhe era, até então, desconhecida. O ato adâmico corrompeu sua natureza originária e afetou toda a sua descendência, isto é, toda a humanidade, que herdou as mazelas desse desditoso ancestral. Desse modo, Adão e seus descendentes passaram a carregar o sinal do pecado e tudo o que com ele advém: a perda da perfeição, marcada pela posse da verdade e da felicidade, e a ruptura do contato direto com Deus, que se tornou oculto (*absconditus*) aos olhos dos seres decaídos. Para que Deus volte a se mostrar para esses seres, é necessário que algo de caráter extraordinário, miraculoso, tenha lugar: a graça divina, expressa através da figura de Cristo, que por ter sido concebido sem pecado, segundo o dogma cristão, não foi maculado com a herança adâmica e, através de seu ato sacrificial, deu aos eleitos por Deus a chance de redenção.¹⁰

10 Pascal sintetiza esse ponto de vista no fragmento A. P. R., no qual a própria sabedoria divina comunica a existência dessas duas naturezas, a originária e a corrompida, e assinala as disparidades entre elas: “N’attendez point, dit-elle, ô hommes, ni vérité ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés et qui peut seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n’êtes plus maintenant en l’état où Je vous ai formés. J’ai créé l’homme saint, innocent, parfait. Je l’ai rempli de lumière et d’intelligence. Je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L’œil de l’homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n’était pas alors dans les ténèbres qui l’aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l’affligent. Mais il n’a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s’est soustrait de ma domination et, s’égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l’ai abandonné à lui, et révoltant les

A narrativa cristã da queda é lida de maneira lancinante por Pascal, ao conceber o ser decaído como um “rei deposto” (Laf. 116-117). Esse apelo à figura do *roi dépossédé* constitui um momento central da apologia pascaliana da religião cristã, pois essa imagem de um ser que em um momento desfrutava de um reino e em outro vê-se despojado de todos os seus bens concilia, de modo cabal, a *dignitas* e a *miseria hominis*, sintetizando a maneira como Pascal compreende a natureza humana, a saber, como uma natureza dupla, a um só tempo grande e miserável. Vivendo uma condição de miséria depois de ter experimentado uma condição de grandeza, da qual ainda carrega os vestígios e a lembrança, o rei deposto de Pascal estará condenado, por essa lembrança, a um estado de perpétua nostalgia e de constante insatisfação pela incapacidade de consolar-se com suas misérias presentes e de dar como esquecido o elevado estado em que se encontrava em sua condição passada. Essa reminiscência do reino perdido é o que desautorizará qualquer outra doutrina, além da cristã – única a conhecer nossa grandeza e nossa miséria –, a orientar a busca humana pelo verdadeiro bem.

Uma adaptação dessa temática para o cinema explicita exatamente o encadeamento pascaliano da busca humana do sumo bem, da necessidade da graça (manifestada sobretudo através da figura de Cristo, mediador da relação do ser humano com Deus e restaurador da condição de grandeza), da adoção do *divertissement* e da sensação de *ennui*. O cineasta Éric Rohmer (1920-2010), cujas obras abordam diversas questões do pensamento

créatures qui lui étaient soumises je les lui ai rendues ennemies, en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes et dans un tel éloignement de moi qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur, tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse. Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature” (Pascal, 1963, Laf. 149, p. 520).

pascaliano, estando no centro delas o tema da “Aposta” em Deus,¹¹ ilustra esse dilema exposto por Pascal no filme *Conto de Inverno* (1992),¹² que integra sua série de *Contos das quatro estações*.

No filme, a protagonista Félicie começa sua história vivendo um grande amor com Charles; os dois experimentam momentos da mais plena felicidade, vivendo de maneira imperturbável e harmônica, tendo o cenário de uma praia como seu paraíso particular. Num dado momento, Félicie comete um lapso (metáfora para a queda adâmica) que a afastará de Charles e impedirá, durante grande parte de sua trajetória narrada na obra, seu reencontro com ele. Daí em diante, ela guardará consigo apenas a lembrança (reminiscência) desse amor.

Impossibilitada de ter novamente a felicidade e o preenchimento interior, presentes no amor que experimentara outrora, Félicie vê-se descontente e frustrada, pois nada é capaz de assumir o lugar de Charles em seu coração nem de preencher o vazio deixado, por sua perda, em sua vida. Tendo perdido o amor verdadeiro, Félicie engata alguns romances, nos quais tenta satisfazer-se ora física, ora intelectualmente. Depois de tentativas vãs de encontrar contentamento em outras pessoas e coisas que não Charles – um longo período de *divertissement* –, Félicie surpreende-se numa situação irremediável de aflição e desprazer – em termos pascalianos, de *ennui*. Nesse momento em que se dá conta de que nenhum *divertissement* propiciará a felicidade e a completude que podia encontrar quando estava junto de Charles, um momento de conscientização do caráter insuperável do *ennui*, Félicie é conduzida por sua filha – desempenhando aí um papel de figura mediadora, assim como Cristo desempenhará para Pascal – a uma igreja, onde tem uma espécie de “iluminação” ou “graça”, que a faz perceber que nada poderá ocupar o lugar de Charles em sua vida e que apenas o reen-

11 Em *Minha noite com ela* (*Ma nuit chez Maud*), 1969, filme da série de *Contos Morais* de Rohmer, a “Aposta” de Pascal é discutida diversas vezes pelo católico Jean-Louis (Jean-Louis Trintignant) e o professor de filosofia Vidal (Antoine Vitez).

12 Maia Neto (1996) apresenta uma excelente leitura desse filme.

contro com esse amor poderá trazer de volta a satisfação e a felicidade que um dia conheceu; a partir daí, Félicie pode ter a esperança de reaver o que seria, para ela, seu “verdadeiro bem”.

A narrativa de Rohmer, embora se dê sob uma perspectiva contemporânea e secularizada (Charles, símbolo do amor e da felicidade que a personagem Félicie pretende reencontrar é um homem e não uma divindade, mas, sob um ponto de vista pascaliano, desempenharia o mesmo “papel” que o Deus de Pascal tem nos *Pensamentos*), ilustra bem a argumentação central da apologética pascaliana, segundo a qual trazemos conosco uma “imagem da verdade” e uma “ideia da felicidade” que se mostram de impossível alcance quando buscadas no mundo das concupiscências ou dos prazeres, quer sejam eles sensíveis (da carne) ou intelectuais (dos olhos¹³).

A história de Félicie mostra como o vazio exposto pelo *ennui*, apesar de capaz de conduzir ao desespero, seria uma situação facilitadora da graça, pois “é somente a partir da consciência profunda de nossa insuficiência que podemos esperar qualquer gesto de Deus” (Leopoldo e Silva, 2001, p. 38). Na apologética pascaliana, para triunfamos sobre o *ennui*, qualificado por Baudelaire como o “tirano do mundo”¹⁴, precisamos voltar nossa face para o abismo que nos consterna a alma e para a escuridão que nos envolve; só o enfrentamento dessas “trevas impenetráveis” (Laf. 400), entre as quais a luz divina brilha para aqueles que buscam encontrá-la, possibilita que a graça seja obtida. O *ennui*, segundo Pascal, é um estado que não pode ser superado sem algum tipo de auxílio extraordinário, pois está diretamente

13 A referência aos olhos, aqui, se deve ao papel que o sentido da visão exerce em todo e mais básico conhecimento, que, segundo uma tradição da qual Santo Agostinho faz parte, é também uma concupiscência. Ver, a esse respeito, Mesnard (1988).

14 O *ennui*, assim como outros temas dos *Pensamentos* de Pascal, como o abismo (*gouffre*), aparece com frequência sob a pena de Baudelaire. No poema “Une mort héroïque”, presente nos *Petits Poèmes en Prose (Le Spleen de Paris)*, o poeta caracteriza o *ennui* como “tirano do mundo”: “ Il ne connaissait d’ennemi dangereux que l’Ennui, et les efforts bizarres qu’il faisait pour fuir ou pour vaincre ce tyran du monde lui auraient certainement attiré, de la part d’un historien sévère, l’épithète de ‘monstre’...”. Cf. Baudelaire, 1926, p. 92.

relacionado com a reminiscência que todo ser humano traria em si, na condição de rei deposto: “Pois quem se acha infeliz por não ser rei senão um rei deposto?” (Pascal, 1963, Laf. 117, p. 513).

Assim como Félicie – a personagem de Rohmer, que conheceu o verdadeiro amor e a verdadeira felicidade – é incapaz de encontrar satisfação em experiências que não são equivalentes à vivência que teve com Charles, a qual ela traz na memória, no coração, o ser humano descrito por Pascal, que já possuiu um reino de beatitude e perfeição e tem dele a imagem, a ideia, não pode comprazer-se com as misérias de sua condição nem achar que essa grandeza passada encontra-se íntegra, absoluta, em sua natureza presente, depois de ter decaído desse glorioso império que lhe pertenceu.

Essa reminiscência ou, antes, essa ideia de que nos encontramos despojados de bens que nos puseram, em outro momento, em condições de excelência (pois desfrutávamos da certeza e da beatitude inequivocamente) é o que deve nos impedir tanto de adotar uma postura presunçosa, de supor que podemos erigir um novo reino nas atuais circunstâncias e usufruir de privilégios que já não estão em nossa posse, como assumir uma postura de conformação, de adaptação ou, tal como Montaigne, de indiferença (*non-chalance*) ante uma questão que deve ser vista como sendo de fundamental importância para nós, já que trata daquilo que deve ser, na vida, o nosso principal interesse, a saber, a felicidade.

A leitura pascaliana da filosofia se estabelece como um importante e original momento da história das ideias por afirmar, de modo categórico, que a concepção filosófica da vida frustra as mais básicas aspirações humanas: conhecer a verdade e alcançar a felicidade. Nenhuma doutrina seria capaz de satisfazer essas duas necessidades fundamentais do ser humano e por isso o saber filosófico não deve assumir uma prerrogativa em face do pensamento comum e da moral ordinária dos indivíduos, pois tanto um quanto outro tenderão sempre à parcialidade, a se constituir como uma meia-verdade e por isso fracassar. Esse fracasso mesmo mostra-se de suma importância para Pascal, pois a partir dessas experiências sem êxito, aquele que não busca a Deus ou que está ainda disposto a encontrar sua felicidade no âmbito dos

prazeres intelectuais ou dos sentidos, que é a quem Pascal visa, na Apologia, fica mais disposto a recorrer a outra instância e tentar buscar o verdadeiro bem fora e dentro de si mesmo. Com essa mesma intenção, a sabedoria divina no fragmento A. P. R instrui: “É em vão, ó, homens, que buscais em vós mesmos o remédio para as vossas misérias” (Pascal, 1963, Laf. 149, p. 520).

Aí reside todo o otimismo pascaliano. Pascal, que foi comparado por seu diretor espiritual a certos “médicos hábeis, que, pela maneira apropriada de preparar os maiores venenos, sabem extrair deles os maiores remédios” (Pascal, 1994, p. 128), que provou o extraordinário da experiência mística, instauradora de “certeza [...], alegria e paz” (Pascal, 1963, Laf. 913, p. 618), tem, afinal, a nos dizer que o *ennui*, assim como as situações mais desesperadoras da vida humana, só pode ser suplantado por um sentimento mais profundo e superior: a fé, na qual é possível encontrar alento, redenção e alegria.

WRETCHEDNESS OF A DEPOSED KING: THE ROLE OF *ENNUI* IN PASCALIAN APOLOGETICS

ABSTRACT: Pascal compares the human condition to the situation of a “deposed king” (*un roi dépossédé*) – a sovereign who has lost his kingdom, retaining only the reminiscence of it. This idea underscores the duplicity of human nature, great and wretched. In this paradoxical state, where greatness and wretchedness interconnect, the reminiscence of a perfect and fulfilling past collides with the imperfections and frustrations of the present, placing the human being in a dilemma: the incapacity to refrain from desiring truth and happiness, coupled with the impossibility of attaining both.

KEYWORDS: Pascal; happiness; *divertissement*; *ennui*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudelaire, C. (1926). *Petits poèmes en prose* (Le Spleen de Paris). Paris : L. Conard.
- Beugnot, B. (1988). “Apologétique et mythe moral: la méditation pascalienne sur le repos”. *Pascal, thématique des Pensées*. Paris : Vrin, p. 57-78.
- Birchal, T. S. (1993). “A marca do vazio: reflexões sobre a subjetividade em Blaise Pascal”. *Kriterion*, n. 88, p. 50-69.
- Brum, J. T. (2001). “Entre a filosofia e a fé (sobre ‘Pensamentos’ de Blaise Pascal)”. Rio de Janeiro: *Jornal do Brasil*, 08. set., Caderno Ideias, p. 6.
- Kuhn, R. (1969). “Le Roi dépossédé: Pascal et l’ennui”. *The French Review*, vol. 42, n. 5, p. 657-664.
- Leopoldo e Silva, F. (2001) “Fé e razão na apologética cristã de Pascal”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v 11, p. 29-44.
- Maia Neto, J. R. (1996). “Uma interpretação pascaliana do filme ‘Conte d’hiver’, de Éric Rohmer”. *Revista de teologia e cultura*, n. 2, p. 11-19.
- Mesnard, J. (1993). *Les Pensées de Pascal*. Paris : SEDES.

- _____. (1988). “Le thème des trois ordres dans l’organisation des Pensées”. *Pascal, thématique des Pensées*. Paris : Vrin, p. 29-55.
- Montaigne, M. (2000-2001). *Ensaïos*. Ed. Pierre Villey (vols. 1 e 3). Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004). *Essais*. Édition de Pierre Villey, revue par V. Saulnier, conforme au texte de l’exemplaire de Bordeaux. Paris : PUF.
- Pascal, B. (1963). *Pensées. Œuvres complètes*, préface d’Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éd. du Seuil.
- _____. (1994). *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*. Original inédit. Texte établi, présenté et anoté par P. Mengotti-Thouvenin et J. Mesnard. Paris : Declée de Brower.
- Oliva, L. C. G. (2012). “A noção de graça em Blaise Pascal”. *Cadernos Espinosanos*, 26, 25-45.
- Plutarque. (1951). “Vie de Pyrrhus”. *Les Vies des hommes illustres I*. Paris : Gallimard.
- Rohmer, É. (1992). *Conto de inverno*. Compagnie Éric Rohmer (CER)/Les Films du Losange/Canal+, França.

LEI E EDUCAÇÃO: EM DEFESA DA LIBERDADE

Lucas Santos Pessoa

Mestrando, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil

lucas.santospessoa21@gmail.com

RESUMO: O presente artigo visa argumentar que a lei e a educação, em John Locke, em alguma medida se complementam para ceifar a possibilidade de opressão, objetivando garantir a liberdade política dos indivíduos contra a dominação. Para efetivar esse objetivo, duas obras serão fundamentais: o *Segundo tratado sobre o governo* e *Alguns pensamentos sobre a educação*. Com base na primeira, buscaremos analisar as circunstâncias que resultaram na renúncia da liberdade por parte dos indivíduos, para associarem-se em sociedade sob a proteção da lei – o que implica a necessidade de examinar o estado de natureza e o estado de guerra; na segunda, buscamos investigar a preocupação empregada pelo inglês no cuidado para que as crianças não se tornem opressoras. Com isso, esperamos contribuir com os futuros pesquisadores do pensamento político e educacional de Locke, de modo a demonstrar um possível meio de relacionar esses dois aspectos da filosofia do pensador inglês.

PALAVRAS-CHAVE: Arbitrariedade; Educação; Locke; Lei; Liberdade.

O presente artigo visa argumentar que a lei e a educação, em John Locke, se complementam em alguma medida, visando ceifar a possibilidade de opressão, aspirando garantir a liberdade política dos indivíduos contra a dominação arbitrária. Compreende-se que a teoria política do filósofo é uma luta contra a arbitrariedade, de modo que a liberdade possa ser assegurada. Portanto, cabe analisar qual o papel da lei e da educação para efetivá-la.

Inicialmente, será pertinente examinar a afirmativa de que a teoria política do inglês visa combater a arbitrariedade. Para tanto, recorreremos ao *Primeiro tratado sobre o governo*, no qual existe um grande esforço e atenção para combater a teoria de Filmer, o qual advoga uma legitimidade natural dos monarcas em governar segundo seu arbítrio, possuindo uma espécie de poder absoluto sobre outrem, ao passo que nega a liberdade enquanto condição natural do ser humano. Além disso, utilizaremos o *Segundo tratado sobre o governo*, tendo em vista explicitar o conceito de liberdade política, o qual reforça que ninguém deve estar submetido aos desejos alheios, assim como às vontades inconstantes de outra pessoa, reafirmando a luta empregada no *Primeiro tratado* contra a dominação.

Após esse primeiro movimento, será imprescindível explicarmos o que levou os homens a saírem do estado de natureza para se associarem à sociedade civil. No estado em tela, existe a recorrente possibilidade dos direitos inerentes à condição humana, ocasionando a dificuldade para exercê-lo. Em razão disso, será fundamental analisar o que Locke entende por estado de natureza e quais os inconvenientes que nele reinam. Posto que a possibilidade de o estado de guerra ser deflagrado consiste em uma das debilidades do estado de natureza, haja vista que evitá-lo é uma das razões para a formação do estado civil, será pertinente examiná-lo. Com esse percurso, acreditamos ser suficiente para evidenciar a íntima relação entre a lei e a liberdade.

Contudo, apesar dos esforços empregados pelas normas aspirando conservar e garantir a liberdade em sociedade, é perfeitamente concebível que ela não dispõe de uma eficácia perfeita. Em outros termos, as regras não

evitam que uma ação contra a liberdade alheia seja executada, o que resulta na possibilidade de ela ser ceifada. Por esse motivo, pressupomos que existe a necessidade de um outro elemento que vise complementá-la, pretendendo, tanto quanto seja possível, garantir que os indivíduos possam gozar de sua condição enquanto seres livres em sociedade.

Qualificamos a educação, por seu turno, como sendo o complemento das normas. À luz disso, somos direcionados à obra *Alguns pensamentos sobre a educação* ambicionando averiguar o tratamento que Locke dá para a educação das crianças, especificamente sobre sua preocupação para que o opressor não seja criado, isto é, o esforço que deve ser empregado pelos pais para evitar seu desenvolvimento.

Portanto, defendemos que as leis visam combater o opressor já formado, enquanto a educação anseia que ele não crie raízes, ou seja, que a raiz da opressão não tenha uma gênese. Assim, enfrentar o cerne do problema é a melhor maneira de combatê-lo. Com isso, esses dois elementos da filosofia lockiana andam em vias estreitas com a pretensão de garantir a liberdade dos indivíduos.

LOCKE CONTRA A ARBITRARIEDADE

“Em toda teoria política de John Locke corre um poderoso argumento contra a arbitrariedade” (Halldenius, 2003, p. 261, tradução nossa)¹. É com essas palavras que Haldennius inicia a introdução do seu artigo, intitulado *Locke and the Non-Arbitrary*. Não é difícil entender essa forte afirmativa, pois, se lembrarmos a empreitada que Locke se propunha no *Primeiro tratado sobre o governo*, podemos compreendê-la, qual seja, a recusa da possibilidade de alguém ser naturalmente submetido ao arbítrio de outrem.

¹ Texto no original: “*Throughout John Locke’s political theory runs a powerful argument against arbitrariness*” (Halldenius, 2003, p. 261).

No capítulo I da referida obra, é demonstrado a escravidão como sendo uma condição vil e deplorável, ao passo que o *Patriarcha*, de Robert Filmer, é considerado um texto que pretende persuadir os homens de sua condição enquanto escravos. Locke apenas considerou o discurso proferido por Filmer como sendo sério em virtude dos aplausos que ele recebeu, já que, se não fosse isso, ele deveria ser encarado como um “exercício de engenho”, igual ao daquele que escreveu o “Encômio de Nero” (Locke, 2020, *Primeiro tratado*, § 1, p. 203, grifo do autor).

Segundo o inglês, todo o sistema de Filmer se encerra nas seguintes ideias, a saber: “*Todo governo é uma monarquia absoluta*. E a proposição em que alicerça todo o seu sistema é: *nenhum homem nasce livre*” (Locke, 2020, *Primeiro tratado*, § 2, p. 205, grifos do autor). Na verdade, essa concepção é defendida por bajuladores que sustentam que os reis possuem algum tipo de direito divino ao poder absoluto, ao passo que, para advogar tal doutrina, negaram à humanidade o direito à liberdade natural (Locke, 2020, *Primeiro tratado*, § 3, p. 205). Locke nos explica que, para Filmer, os homens não nascem livres pelo simples fato de serem submetidos aos pais. A essa autoridade, o autor do *Patriarca* denomina de régia autoridade, autoridade paterna e direito de paternidade. Contudo, o que chama a atenção de Locke refere-se ao fato de que Filmer não explica o significado dessa autoridade, algo que deveria ser expresso logo no início de sua obra, uma vez que é a partir de tal noção que se espera sustentar toda a autoridade dos príncipes e a obediência dos súditos. O primeiro a receber esse poder teria sido Adão e, conseqüentemente, todos os príncipes seguintes o receberam por serem herdeiros diretos. Em outros termos, os monarcas estariam legitimados a governar de maneira absoluta, posto sua linhagem direta com Adão.

A questão é: até onde se estende esse poder, visto que não temos uma conceituação explícita da referida noção? Com a inexistência de uma descrição do que seria a autoridade paterna, o inglês se propôs a determinar seu conteúdo a partir dos diversos trechos espalhados no *Patriarca*. Em seus termos,

Portanto, tal *autoridade paterna* ou *direito de paternidade*, na acepção de nosso A., é um inalterável direito divino de soberania, mediante o qual um pai ou um príncipe detém um poder absoluto, arbitrário, ilimitado e ilimitável sobre as vidas, liberdades e propriedades de seus filhos e súditos, de tal modo que lhe é facultado apossar-se de tais propriedade ou aliená-las, vender, castrar ou fazer o uso que desejar de suas pessoas, pois que são todos seus escravos e ele, o senhor ou proprietário de tudo quanto há, sendo sua ilimitada vontade lei para os demais (Locke, *Primeiro tratado*, § 9, p. 212-213, grifos do autor).

O excerto possibilita vislumbrar que estariam sendo conferido poderes ilimitados ao pai e, em consequência, aos príncipes, colocando em risco o direito que cabe aos indivíduos de gozarem de suas propriedades, como é o caso da liberdade. Entretanto, Locke afirma que Filmer não teria dado provas suficientes para comprovar a suposta autoridade absoluta de Adão e, por conseguinte, dos monarcas. Na verdade, ele se utilizaria daquilo que o inglês chamou de “meio raciocínio”, pois evoca apenas uma parte das citações, isto é, aquelas que são pertinentes para sua argumentação. Por exemplo, quando as Escrituras afirmam “honra a teu pai e a tua mãe”, Filmer convenientemente suprime “[...] e tua mãe.”

Assim, Locke advoga que a liberdade é natural à condição humana, de modo que ninguém é obrigado a submeter-se a outra pessoa, ou seja, não é natural alguém estar sob à vontade arbitrária de outrem. Para que alguma submissão deste tipo possa ser considerada verdadeira e legítima, somente a declaração expressa do próprio Deus para realizá-la; é o que se torna evidente no § 67 do *Primeiro tratado*, a saber:

O homem dispõe de uma *liberdade natural*, não obstante tudo quanto nosso A. afirma convictamente em contrário; pois todos aqueles que compartilham a mesma natureza comum, as mesmas faculdades e poderes, são iguais por natureza e devem participar dos mesmos direitos e privilégios comuns, até que se produza uma designação manifesta de Deus, que é *Senhor de tudo, bendito para sempre*, a demonstrar a supremacia de alguma pessoa particular ou que, por seu próprio consentimento, um homem consinta em submeter-se a um superior (Locke, *Primeiro tratado*, § 67, p. 272, grifos do autor).

Uma vez que os indivíduos compartilham de uma mesma natureza, tal como das mesmas faculdades e poderes, é permitido notar que não é viável que alguém possa ter mais direito de que outrem e, nesse sentido, não é legítimo submeter outrem aos seus desejos caprichosos e arbitrários. Em termos muito semelhantes, Locke explicita o que compreende por liberdade em sociedade já em uma das suas obras mais conhecidas: *Segundo tratado sobre o governo*. No capítulo IV, ele afirma que

O primeiro ponto a ser observado sobre o conceito de liberdade política diz respeito ao fato de que o indivíduo somente tem obrigação de estar submetido ao poder legislativo que ele mesmo consentiu. Da mesma forma, a lei à qual ele deve obediência refere-se àquela que é promulgada pelo órgão competente para tal fim. Ainda, no conceito em quadro, o filósofo deixa claro que ninguém deve estar sujeito à vontade inconstante de outrem, assim como submeter-se à arbitrariedade alheia.

À vista disso, é possível notar que Locke rejeita a concepção de que a liberdade não é natural à condição humana. Com isso, cabe compreender quais os meios empregados pelo filósofo para assegurar e conservar a liberdade. Portanto, no próximo tópico será importante compreender o que levou os homens a saírem do estado de natureza para associarem-se à sociedade política, ou seja, quais as debilidades do referido estado que impossibilitaram o pleno desfrutar das suas propriedades, como é o caso da liberdade. Assim, inicialmente começaremos pela descrição empregada no *Segundo tratado* sobre o estado de natureza e o estado de guerra.

LEI E LIBERDADE

Delimitado o campo de investigação, no capítulo II do *Segundo tratado*, Locke explica que o estado de natureza “[...] é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas de modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem” (Locke, 2020,

Segundo tratado, § 22, p. 401-403). No estado de natureza os sujeitos possuem uma perfeita liberdade para regular suas ações, não estando submetidos à vontade alheia nem à dominação arbitrária e inconstante de outrem. Sendo um estado em que todos são livres, ninguém é obrigado a seguir os desejos de outra pessoa, ao passo que lhe é facultado agir tendo somente a lei de natureza como regra.

Além disso, outro aspecto deve ser levado em consideração, qual seja, a igualdade reinante perante os homens em tal estado. Sendo o caso, cabe a cada um estar com a responsabilidade para executar a lei de natureza, posto que, em estado de natureza, todos podem punir aquele que transgrediu a regra vigente (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 7, p. 385). Assim, como todos são iguais, ninguém possui mais direito do que outro, estando na mão de cada um o poder para punir aquele que infringiu a lei de natureza. É o que nos lembra Várnagy ao afirmar que, “no estado de natureza, um homem tem direito a julgar e castigar quem não respeita a lei natural, tornando-se o transgressor um perigo para a humanidade” (Várnagy, 2006, p. 59). Posto que a execução da referida lei é direito e dever de todos, eles poderão limitar a ação de outrem caso o sujeito seja o transgressor da lei vigente, dado que a paz é algo que está no horizonte desta ação.

Em vista do poder que cada um possui, surge uma questão: se no estado de natureza todos são livres, iguais, juízes e executores da lei de natureza, por qual motivo abririam mão desses direitos para associarem-se à sociedade política e estarem sob um governo? Em outros termos, se a liberdade é um direito natural à condição humana, de modo que os homens podem agir tendo somente uma norma como impedimento, visto que não devem obrigação a outrem, o que os levariam a abrir mão desta condição, conforme se submetem ao governo civil? Quais circunstâncias os levariam ao estabelecimento do pacto social? A respeito disso, Locke explica que

[...] embora tivesse tal direito no estado de natureza, o exercício do mesmo é bastante incerto e está constantemente exposto à violação por parte dos outros, pois que sendo todos reis na mesma proporção que ele, cada homem um igual seu, e por não serem eles, em sua

maioria, estritos observadores da equidade e da justiça, o usufruto que lhe cabe da propriedade é bastante incerto e inseguro. Tais circunstâncias o fazem querer abdicar dessa condição, a qual, conquanto livre, é repleta de temores e de perigos constantes (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 123, p 495).

Apesar da liberdade ser natural à condição humana, seu pleno exercício é incerto, já que todos estão imersos em incertezas e inconvenientes. Por outra forma, existe frequentemente a possibilidade de o indivíduo sofrer opressão por parte de outrem, o que torna o pleno exercício da sua condição enquanto ser livre algo incerto. Como alguns não são plenos observadores da lei de natureza², ainda que ela possa ser conhecida por todos mediante a razão, uns objetivam prejudicar a vida e a liberdade dos demais, o que acarretaria no estado de guerra. Em razão disso, Locke alega que

[...] aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto põe-se consequentemente em *estado de guerra* com ele, devendo-se entender isso como a declaração de um propósito contrário à sua vida, pois há razões para se concluir que aquele que pretenda colocar-me sob seu poder sem meu consentimento haverá de usar-me como bem lhe aprouver quando o conseguir, e também me destruir se tal for seu capricho. Pois ninguém pode desejar *ter-me em seu poder absoluto*, a menos que seja para obrigar-me, pela força, àquilo que contraria meu direito à liberdade, ou seja, para fazer de mim seu escravo. Estar livre de tal força é a única garantia da minha preservação, e a razão leva-me a enxergar um inimigo de minha preservação naquele que desejaria tomar de mim a liberdade que a assegura; de modo que aquele que procure *escravizar-me* colocar-se-á, por tal ato, em estado de guerra comigo (Locke, *Segundo tratado*, § 17, p. 396, grifos do autor).

O excerto é longo, mas ilustra que a tentativa de usurpar a liberdade alheia seria uma declaração de guerra para com o alvo deste ataque, à medida que submeter alguém aos seus desejos arbitrários e inconstantes é razão

2 Para compreender melhor a noção de lei da natureza, consultar o tópico sobre a lei natural em Sousa (2021).

pela qual o estado de natureza não é seguro para que seja viável desfrutar de seus direitos fundamentais. Várnagy afirma que por duas fontes de discórdia o estado de guerra se desencadeia, a saber:

[...] a primeira, que alguns ‘irracionais’ tentem se aproveitar dos outros, pois os homens não são perfeitos; a segunda, os conflitos entre duas ou mais pessoas, nos quais não há uma terceira parte, um juiz ou um árbitro, motivo pelo qual vencerá o mais forte e não o mais justo (Várnagy, 2006, p. 63).

Por conseguinte, para conservar seu direito natural e evitar o estado de guerra, a sociedade civil é constituída. Em outros termos, a luta contra a dominação caprichosa e instável é o motivo pelo qual a sociedade é formada, tendo em vista que os membros desta comunidade possam desfrutar de suas propriedades com segurança, tais como a vida, liberdade e bens. Em razão disso, evitar que o estado de guerra³ seja concretizado é o motivo que leva os homens a se unirem em sociedade, abandonando o estado natural (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 21, p. 400).

Segundo Locke, o principal objetivo que levou os seres humanos a se unirem em sociedade e se submeterem a um governo é preservar suas propriedades⁴, uma vez que existem certos fatores no estado de natureza que impossibilitam o seu pleno desfrutar. Em vista disso, três inconvenientes são enumerados: “em primeiro lugar, carece de uma *lei estabelecida*, fixa

3 Para Hobbes, por outro lado, a formação da sociedade política tem por finalidade sair do estado de guerra, visando a conservação e uma vida melhor do indivíduo. Nas palavras do autor, “o fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens” (Hobbes, 2004, p. 141).

4 O termo propriedade, em Locke, pode ser entendido em dois sentidos: no primeiro, que podemos denominar por sentido restrito, o termo refere-se aos bens materiais, tais como terras e dinheiro; o outro, o sentido amplo, cobre a vida, a liberdade e a saúde.

e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum enquanto padrão da probidade e da improbidade, e medida comum para solucionar todas as controvérsias entre eles (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 124, p. 496, grifos do autor). Apesar da lei de natureza ser clara e inteligível a todos os seres racionais, ela é negligenciada, uma vez que os homens são levados a seguir seus próprios interesses, de modo que não conseguem reconhecê-la como uma norma que deve ser seguida em seu caso particular. Aqui podemos notar que a falta de uma lei é um dos motivos para a instabilidade no estado de natureza. A segunda carência é a falta de um juiz conhecido e imparcial, o qual teria a autoridade para julgar e resolver todas as controvérsias, tendo como base uma norma estabelecida. Como todos são iguais e livres, estando em cada um o poder para executar a lei de natureza, não existe ninguém que esteja acima de outrem, da mesma forma que não há um órgão capaz de julgar todas as possíveis discórdias. Consequentemente, cada um será juiz e executor da sua própria causa, o que pode levá-lo a agir com base em suas emoções. A terceira, por fim, reside no fato de que inexistente um poder que possa sustentar as sentenças justas proferidas pelo juiz, haja vista que ninguém aceitará facilmente as punições impostas.

Como os homens estão imersos em inconvenientes, dado o uso irregular e incerto do poder que a cada um é confiado, isso leva à impossibilidade de se ter um pleno desfrutar de suas propriedades:

[...] é isso que leva cada qual a renunciar a seu poder individual de castigar para que este passe a ser exercido por um único indivíduo, designado para tal fim entre eles – e segundo as regras que a comunidade, ou aqueles por ela autorizados para tal fim, concordem em vigorar (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 127, p. 497).

Em acordo com essa ideia, as regras devem ser estabelecidas de igual maneira para que todos possam entendê-las e conhecê-las, visando poder exercer sua liberdade ao ter em vista a norma vigente. Pode-se questionar que as leis são entraves para a liberdade, assim como é defendido pela tradição liberal. Segundo os adeptos desta corrente de pensamento, as leis seriam

limitadoras⁵ da liberdade. Locke, por outro lado, entende que as leis visam preservar a liberdade, não limitá-la, pois “[...] a lei, em sua verdadeira concepção, não é tanto uma limitação quanto a *direção de um agente livre e inteligente* rumo a seu interesse adequado, e não prescreve além daquilo que é para o bem geral de todos quantos lhe estão sujeitos” (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 56, p. 433, grifos do autor). A lei não visa limitar a liberdade, haja vista que sua finalidade é buscar aquilo que é melhor para todos. Por isso, o fim a ela incumbido não pode ser entendido como uma espécie de restrição, mas deve ser compreendido nos termos de conservação e ampliação, posto que, segundo o inglês, a liberdade somente pode existir onde há lei.

Ainda sobre a importância atribuída às leis, no capítulo VI do *Segundo tratado*, intitulado *Do poder paterno*, é discutida a questão do poder dos pais sobre seus filhos. Na referida discussão, dois pontos importantes são expostos: em primeiro lugar, a liberdade de agir conforme sua própria vontade está baseada no fato do indivíduo ser possuidor de razão, de modo que ele possa ser capaz de conhecer as leis e poder seguir livremente, dentro do espaço concedido por ela. Nas palavras de Locke,

[...] a *liberdade* do homem e a liberdade de agir conforme sua própria vontade *baseiam-se* no fato de ser ele possuidor de *razão*, que é capaz de instruí-lo sobre a lei pela qual ele se deverá governar e de fazer com que saiba até que ponto pode dar-se à liberdade de sua própria vontade (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 63, p. 438, grifos do autor).

5 Segundo Sousa, o modo como Locke entende o emprego das leis é compatível com a tradição republicana, ou seja, as leis visam garantir a liberdade, diferente da tradição liberal, que vê nas leis um modo de restrição da liberdade. Nos termos deste comentador: “É esse, de fato, o papel atribuído por Locke à lei, que é tomada como um instrumento para a garantia e ampliação da liberdade, em consonância com o valor central à tradição republicana, e não como um instrumento de imposição de restrições e impedimentos à liberdade, como decorre da tradição liberal” (Sousa, 2021, p. 31). Sobre a aproximação de John Locke à tradição republicana, consultar Sousa (2021).

Neste sentido, agir em liberdade é seguir aquilo que a razão estabelece com base no conhecimento das leis. Com isso, podemos perceber que ser livre está estritamente ligada às normas, posto que, como já foi pontuado, a lei serve para conservar e ampliar a liberdade a que todos têm naturalmente direito. Isso pode ficar relativamente claro se refletirmos o que aconteceria se vivêssemos em um estado no qual fosse consentido agir sem qualquer tipo de restrição. Não precisamos ir muito longe para imaginar que o caos e a instabilidade reinariam.

Contudo, é importante levar em consideração que, apesar de as crianças nascerem racionais, isso não significa que elas nasçam em pleno uso dessa faculdade. Essa questão nos leva ao segundo ponto do capítulo, a saber: como os filhos são gerados, ou seja, não foram criados perfeitos em razão e meios para sobreviverem, cabendo aos pais educar e suprir as necessidades das crianças durante o tempo em que forem imperfeitas. Isso se deve ao fato de que, se forem abandonadas a seguir em liberdade irrestrita antes que possam desfrutar do pleno uso da razão, a qual deve ser seu guia, estaríamos atirando-as entre os animais e abandonando-as a uma condição inferior à de um homem (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 63, p. 438-439). É nisto que consiste a autoridade que os pais possuem sobre seus filhos, ou seja, governá-los em seu estado de minoridade até que possam ser guiados pela razão⁶ e, desta forma, atingirem o estado de liberdade, uma vez que estão capacitados em conhecer as normas às quais estão sujeitos.

Levando em consideração as debilidades circundantes ao estado de natureza, como o fato de não existir uma lei conhecida e estabelecida para todos, mas também a força que Locke atribui à lei como um mecanismo para salvaguardar a liberdade dos homens, podemos supor que as regras ob-

6 Yolton, no *Dicionário Locke*, afirma que o inglês dedica uma certa atenção, em algumas seções de *Dois tratados*, à liberdade das crianças. Em seus termos, “elas nascem livres, assim como nascem racionais, mas liberdade e racionalidade têm que ser desenvolvidas” (Yolton, 1996, p. 148). Ou seja, o fato de os infantes nascerem como seres livres e racionais não implica seu pleno exercício, necessitando de um certo desenvolvimento para que, de fato, os indivíduos possam atingir a liberdade e o estágio de racionalidade.

jetivam ceifar a chance de abuso, tanto quanto for possível, se observarmos que a inexistência de uma lei conhecida por todos torna o estado de natureza um campo de incertezas para o pleno gozo das propriedades. Em outros termos, é o reino da probabilidade de opressão, onde todos estão sujeitos a serem subjugados por seus semelhantes. Neste sentido, “a *liberdade* consiste em estar livre de restrições e de violência por parte de outros, o que não pode existir onde não existe lei” (Locke, 2020, *Segundo tratado*, § 57, p. 433, grifos do autor). Destarte, é notório que a liberdade pressupõe a existência das leis, assim como uma formação que direcione os futuros adultos a serem plenos observadores dos ditames da razão, de modo que seja viável conhecer as normas sob as quais vivem.

Contudo, algo que merece atenção é o que nos lembra Udi⁷, ao afirmar que “não há nenhuma obra em que Locke trate os dois assuntos em conjunto, e os seus tratados políticos e pedagógicos não se referem abertamente um ao outro” (Udi, 2015, p. 6, tradução nossa)⁸. Isto é, uma vez que não existe uma obra na qual Locke descreve abertamente a relação entre política e educação, como podemos estabelecer uma possível relação? Sobre isso, Nascimento aponta que Locke não visou escrever uma teoria que o inserisse na História da Educação, ou mesmo na Filosofia da Educação. Segundo esse comentador, a questão é tornar a educação algo elementar para a construção de um caminho que seja mais seguro para a realização dos preceitos estabelecidos em sua teoria política (Nascimento, 2014). Desta maneira, “qualquer estudo feito sobre o pensamento educativo de Locke deve considerar esse fator como preponderante, até porque um projeto político necessita de um educacional que tenha em vista a constituição de um sujeito

7 Em seu artigo *John Locke y la educación para la propiedad*, Juliana Udi entende que o conceito de propriedade é a noção que permite estabelecer a relação entre a proposta política e educacional de Locke. Sobre isso, consultar Udi (2015).

8 Texto no original: “*No hay un Trabajo en el que Locke trate conjuntamente ambos temas y sus tratados políticos y pedagógicos no remiten de manera manifesta los unos a los otros*” (Udi, 2015, p. 6, tradução nossa).

que está por vir” (Nascimento, 2014, p. 254). Em outros termos, aquilo que Locke propõe no *Segundo tratado* necessita de uma educação que direcione os indivíduos a realizá-lo.

Tendo em vista a necessidade de os pais serem os protetores e guias das crianças em sua infância até que possam atingir o pleno uso da razão e, deste modo, serem livres, analisaremos *Alguns pensamentos*⁹, no tocante ao ponto em que Locke visa evitar que o opressor seja desenvolvido. Em outras palavras, buscaremos explicitar a preocupação empregada pelo inglês no que diz respeito a certas práticas das crianças que, se não combatidas, podem torná-las opressoras. Essa noção, em alguma medida, seria o complemento à finalidade da lei em tentar, tanto quanto possível, evitar que exista a possibilidade de arbitrariedade e dominação por parte de outrem. Ainda que a lei seja instituída para combater tal mal, sempre vai existir a eventualidade de surgirem novos opressores, os quais, em algum momento, podem vir a ter êxito em suas empreitadas. Atacar a gênese do problema é a alternativa para combatê-lo e, desta forma, garantir os direitos cabíveis à condição humana.

EDUCAÇÃO CONTRA A OPRESSÃO

A educação proposta¹⁰ na referida obra atesta a preocupação do

9 A edição utilizada para o presente artigo consiste em uma versão em *E-book*, a qual não dispõe de páginas. Em razão disso, citaremos a obra em questão da seguinte maneira: nome do autor, ano de publicação e parágrafo.

10 Segundo Santos, *Alguns pensamentos* é marcado por duas fortes características: “A primeira delas é que se trata de uma obra sem muitas elaborações teóricas ou conceituais que, no extremo, caracteriza-se muito mais como uma espécie de roteiro educacional do que propriamente algo que se aproximaria de um tratado de educação. [...] A segunda apresenta uma tensão constante interna entre uma visão tradicional de educação, baseada na disciplina, no castigo, no hábito, na surra, num currículo preciso, no controle, numa epistemologia interna, por um lado, e numa perspectiva mais aberta, na relação do corpo com a alma, com maior leveza de conteúdo, no saber prático e virtuoso, no lúdico, na autonomia ética que leva em conta também o desejo da criança, por outro” (Santos, 2021, p. 211-212).

inglês em formar a mente e o corpo das crianças. Em virtude disso, o texto se inicia com a seguinte frase, a saber: “mente sã em corpo são – trata-se de uma descrição breve, mas completa, de um estado feliz neste mundo” (Locke, 2019, § 1). À vista disso, percebe-se que Locke não negligencia o cuidado do corpo como uma das etapas da formação da criança, sendo o estágio de preparação para o desenvolvimento do espírito. Segundo ele, “aquele que não orienta o seu espírito de forma inteligente nunca tomará o rumo certo; e aquele cujo corpo é doente e débil nunca poderá avançar num bom caminho” (Locke, 2019, § 1). Desta maneira, é notório que a educação em *Alguns pensamentos* possui duas partes, ambas de vital importância para o desenvolvimento da criança, uma vez que não basta possuir um espírito desenvolvido, é imprescindível que o corpo seja, tanto quanto possível, saudável ou pelo menos não doentio.

À vista disso, a parte inicial do texto é dedicada a indicar medidas que podem ser tomadas pelos pais sem a necessidade de um médico, tendo como principal finalidade o fortalecimento do corpo dos infantes. Para exemplificar isso, o inglês recomenda não vestir as crianças em demasia objetivando protegê-las contra o frio, seja no inverno ou no verão. Ao habituar-se a seguir tal conduta, os pais estariam fortalecendo as crianças, dando-lhes a capacidade de suportar o frio e as possíveis variabilidades de temperatura. Deste modo, um corpo preparado seria capaz de resistir às contingências da vida (Locke, 2019, § 5).

Outra recomendação é para que os infantes andem ao ar livre com frequência e que se afastem o máximo possível do fogo, seja no inverno ou no verão (Locke, 2019, § 9). O que está em jogo na primeira etapa da formação é fortalecer o corpo para que ele possa obedecer e executar as ordens do espírito. Deste modo, Locke se detém inicialmente em fazer recomendações para que as crianças se desenvolvam com corpos saudáveis, para seguirem de maneira vigorosa em sua constituição.

Após as devidas considerações para conservar o corpo, o passo seguinte é elevar o espírito da criança, de modo que ela esteja disposta, em qualquer ocasião, a não assentir em nada que não esteja em acordo

com a dignidade e excelência de um ser racional (Locke, 2019, § 31). Portanto, é perceptível a importância atribuída por Locke para uma boa formação do corpo, tal como da mente, visto que uma má orientação do espírito levará a criança a nunca tomar o rumo certo; ao passo que aquele que dispõe de um corpo frágil nunca poderá avançar em um bom caminho (Locke, 2019, § 1).

Tendo isso em vista, a formação dos homens deve ser pautada na rejeição de vontades cruéis e na submissão à razão, seguindo aquilo que esteja em consonância com a dignidade de uma criatura racional, pois, segundo ele, “o grande erro que observei no modo como as pessoas educam as crianças é não terem o cuidado suficiente com elas na altura certa; não saberem formar os seus espíritos na disciplina, habituando-as a submeterem-se à razão na idade em que são mais dóceis e mais flexíveis” (Locke, 2019, § 34). Dessa maneira, é preciso iniciar a educação dos jovens o mais cedo possível, dando a devida atenção para que ações cruéis e maléficas não se propaguem. Como a infância é o momento em que são mais flexíveis e dóceis, é a época apropriada para incutir no espírito das crianças aquilo que as influenciará por toda a vida, ao passo que tais ensinamentos serão internalizados, tornando-se naturais.

Morgado defende que a própria educação lockiana é direcionada para o uso da razão por parte dos indivíduos e, conseqüentemente, para a liberdade¹¹. Em seus termos,

[...] o propósito da educação para a liberdade é a educação para a razão, para o desenvolvimento da razão. Só assim poderá ser um agente livre, um cidadão livre, um homem livre. Em termos gerais, pode dizer-se que só assim teremos uma sociedade de cidadãos livres, responsáveis e vigilantes contra a tirania (Morgado, 2019, p. 11).

11 Morgado ainda aponta para o fato de que “não existe uma sociedade livre sem homens e mulheres livres. E uma educação para a liberdade é incompatível com a inflamação do desejo de dominar os outros” (Morgado, 2019, p. 35).

Como aquilo que vai influenciar a criança, quando adulta, advém da educação¹², por exemplo, a recusa das paixões, ao passo que se submete à razão, é patente a preocupação do autor para com a formação na idade adequada, de modo que seja incutido nas crianças, desde a mais tenra idade, aquilo que vai influenciá-las em toda sua vida. À vista disso, é importante ter cuidado para que os desejos e vontades dos infantes não se sobressaiam aos ditames da razão. Segundo o autor de *Alguns pensamentos*,

[...] amam os filhos, é o seu dever; mas muitas vezes amam os seus defeitos com as suas pessoas. Não se deve contrariar as crianças, dizem. É preciso deixá-las fazer a sua vontade em tudo, e como durante a infância não são capazes de grandes vícios, os pais pensam que podem tolerar sem grande perigo as desobediências e converter em brincadeira a bela perversidade que creem adequada à idade da inocência (Locke, 2019, § 34).

Não ter a devida atenção para com a formação da criança pode reforçar suas inclinações a querer dominar outrem, dado que elas são ensinadas a seguir seus desejos e vontades, pois “[...] nenhum destes animais é tão voluntarioso, tão fogoso ou tão ávido de conquistar o governo de si próprio e dos outros como as criaturas humanas” (Locke, 2019, § 35). Em virtude disso, deve ser empregada uma certa atenção para que a criança não seja formada com base na submissão aos seus desejos¹³. Se assim forem criadas, os

12 Locke afirma que “as mais pequenas e insensíveis sensações que recebemos na infância têm consequências muito significativas e duradouras. Acontece aqui o mesmo que sucede nas fontes de alguns rios, onde uma hábil aplicação da mão altera as águas flexíveis por canais que as fazem tomar um rumo completamente contrário” (Locke, 2019, § 1).

13 Locke alerta que nas crianças existem as necessidades naturais e as necessidades da fantasia, sendo importante que os pais saibam distingui-las. Em seus termos, “são necessidades verdadeiramente naturais aquelas contra as quais a razão apenas, sem nenhum outro auxílio, é incapaz de defender-nos ou impedir que nos perturbem. [...], mas seja qual for a complacência que possam vir a exigir às necessidades da natureza, o mesmo não ocorre com as necessidades da fantasia. Estas nunca devem ser satisfeitas, nem se deve sequer permitir que as crianças as mencionem” (Locke, 2019, § 107).

maus hábitos as acompanharão quando chegarem à fase adulta. Neste estágio não há mais espaço para retirar os vícios cruéis que foram cultivados ao longo da infância, posto que criaram raízes firmes. Por esse motivo, os pais somente podem lamentar por sua própria falta de atenção para com os filhos, visto que se não habituaram as crianças, desde cedo, a seguirem aquilo que é ordenado pela razão, não há motivos para se surpreenderem por elas continuarem a fazer as mesmas coisas na fase adulta, pois “se de facto habituaram a criança desde a alfofa a fazer a sua vontade em todas as coisas, por que se surpreendem que ela deseje e se esforce para fazer o mesmo quando está na idade das calcinhas?” (Locke, 2019, § 35).

Sendo o caso, para conter os impulsos de suas vontades, as crianças precisam desenvolver sua virtude, a qual, segundo Locke, possui seu fundamento na recusa de suas inclinações. Em suas palavras,

O grande princípio, o fundamento de toda a virtude e mérito, está no facto de o homem ser capaz de recusar a satisfação dos seus próprios desejos, de contrariar as suas próprias inclinações e seguir unicamente aquilo que a razão lhe dita como o melhor, embora o incline noutro sentido (Locke, 2019, § 33).

Isso significa que o desenvolvimento da virtude¹⁴ está diretamente ligado à rejeição dos apetites, assim como a submissão aos ditames da razão, algo indispensável para que a pessoa possa ser considerada livre. Para conter, em alguma medida, a tendência em querer dominar seu semelhante, é elementar que a criança consiga desenvolver sua virtude, no sentido de ser capaz de recusar-se a satisfazer todas as suas vontades que não foram aprovadas pela razão. Sem isso, as crianças podem tornar-se escravas dos seus

14 Conforme explica Locke, a virtude é ao mesmo tempo a coisa mais difícil e essencial da educação. Em seus termos, “é, pois, a virtude, e apenas a virtude, a única coisa difícil e essencial na educação, e não uma petulância ou qualquer ligeiro progresso na arte de sair-se bem” (Locke, 2019, § 70).

desejos, além de utilizar outras pessoas como meios para satisfazer seus próprios interesses. Lago explica que

o que interessa é inculcar princípios, formar hábitos que continuarão exercendo seu benefício pelo resto da vida, tendo em vista um homem virtuoso e não um escravo ou um libertino. Que o homem tenha, desde cedo, o domínio sobre suas inclinações, saiba resistir a inoportunidade do prazer ou da dor conformando-se ao que dita a razão, fazendo deste hábito os verdadeiros fundamentos da felicidade e do bem viver (Lago, 2002, p. 98).

Isso, claramente, expressa que as crianças não podem ser formadas tendo como base o desenvolvimento e fortalecimento das suas inclinações ou mesmo sendo reféns dos seus desejos caprichosos, o que pode resultar em seres dispostos a fazer tudo para realizá-los, inclusive submeter outrem ao seu poder. Desta maneira, Lago pontua muito bem, ao afirmar que “o homem que não tem domínio sobre suas inclinações, que não sabe como resistir à inoportunidade do prazer ou da dor presente, é escravo da vontade e ávido em conquistar o governo dos demais” (Lago, 2002, p. 98). Reforçando essa ideia, Androne afirma que,

Educação significa disciplina, o bem moral está intimamente ligado a uma certa recusa em se entregar livremente aos próprios desejos. É necessário que uma criança seja ensinada a dominar e conter seu lado instintivo, pois um homem é forte não se ele consegue dominar os outros, mas seus próprios instintos (Androne, 2014, p. 76, tradução nossa)¹⁵.

Além disso, Locke alude para outro ponto que deve ser reprimido antes que sejam criadas raízes profundas. Sobre isso, aponta que as crian-

15 Texto no original: “*Education means discipline, moral good is closely linked to a certain refusal to freely indulge in one’s own desires. It is necessary that a child should be taught to master and contain his instinctual side, as a man is strong not if he manages to dominate others, but his own instincts*” (Androne, 2014, p. 76).

ças se sentem inclinadas a maltratar todos os seres que estão em seu poder. Por exemplo, muitas vezes atormentam e tratam cruelmente os passarinhos como uma forma de prazer (Locke, 2019, § 116). Avistado isso, é recomendado que se tenha vigilância neste quesito, de modo que se as crianças sentirem inclinação para esse gênero de crueldade, é preciso ensinar-lhes o hábito contrário. Essa praxe de querer açoitar os animais pode torná-las duras e cruéis em relação aos homens, posto que “aqueles que se satisfazem a fazer sofrer, a destruir as criaturas de uma espécie inferior não estão preparados para serem compassivos ou benignos com as criaturas da própria espécie” (Locke, 2019, § 116). Com isso, alerta-se para os perigos de permitir que as crianças cometam atos cruéis aos animais, podendo tais ações se estender às pessoas.

Por esse motivo, a criança, segundo Locke, deve ser educada desde o início a sentir repulsa em causar dano a si própria ou atormentar qualquer ser vivo, e deve ser ensinada a não danificar e destruir seja o que for, a menos que seja para a conservação e vantagens de alguma outra criatura mais nobre. Com isso, é possível vislumbrar que a educação lockiana dedica uma certa atenção à formação de homens que não busquem atormentar qualquer criatura viva, inclusive seus próprios semelhantes.

O prazer em destruir as coisas sem objetivo, e mais particularmente em fazer sofrer, não é outra coisa senão uma inclinação adquirida, já que é algo estranho à natureza. Locke registra que “as pessoas estimulam as crianças a bater e a rir quando fazem mal aos outros ou veem o que sofrem; e para firmá-los nesta disposição têm o exemplo da maioria das pessoas que as rodeiam” (Locke, 2019, § 116). Consequentemente, é imprescindível remediar esses feitos cruéis por parte das crianças no momento em que aparecerem, estimulando-as para uma tendência contrária, ou seja, um comportamento que as leve à bondade e à compaixão para com seu semelhante.

O filósofo entende que um modo para despertar os sentimentos de humanidade e mantê-los nas crianças é torná-las habituadas a serem corteses na linguagem e no modo de agir em suas relações com os inferiores e pessoas de condições humildes. Ainda, acrescenta que é

fundamental que elas sejam corrigidas e habituadas a formar uma conduta afável, cortês e afetuosa na relação com os homens que estão em uma categoria inferior. É preciso ensiná-las que a sua condição afortunada não as coloca em relação de superioridade para com os demais, visando a que as crianças tenham respeito pela natureza humana. Logo, é indispensável ensinar-lhes a serem bons e mostrarem-se compassivos e doces para com os homens (Locke, 2019, § 117).

Se, por outro lado, for permitido que as crianças se portem de maneira grosseira e dura para com outrem, tendo como justificativa os títulos dos seus pais, será desenvolvido o seu orgulho natural, de modo que elas sentirão menosprezo por aqueles que não são tão afortunados quanto elas. Diante disso, o inglês questiona qual será a conclusão mais provável, ao que responde: Tornar-se-ão opressores e cruéis (Locke, 2019, § 117). Ressalta-se a urgência de ter atenção para com essas práticas e atitudes de superioridade, haja vista que é importante reprimir esses atos no momento em que surgirem. Portanto, elucidam-se as consequências da negligência sobre tal aspecto, o que pode resultar em pessoas que procuram dominar e ser opressoras de maneira arbitrária.

Claro, ainda que a proposta educacional de Locke vise conter o opressor ao passo que deve ser preservada a virtude, é importante destacar a limitação de *Alguns pensamentos*, uma vez que essa obra não constitui um tratado educacional, o qual visa fornecer educação igual a todos. Como aponta Udi, “enquanto a educação dos filhos de proprietários é tratada em detalhes em *Alguns pensamentos sobre a educação*, a dos filhos de não proprietários – assalariados, desempregados e marginalizados – é apenas mencionada no *Ensaio sobre a lei dos pobres*” (Udi, 2015, p. 17, tradução nossa)¹⁶.

No texto *Ensaio sobre a lei assistencial*, Locke busca apresentar medidas que poderiam, se aplicadas, fornecer trabalho aos pobres e combater

16 Texto no original: “Mientras que la educación de los hijos de propietarios es tratada en detalle en *Algunos pensamientos sobre la educación*, la de los hijos de los no propietarios – trabajadores asalariados, desocupados y marginales – aparece, apenas sugerida, en el “*Ensayo sobre la ley de pobres*” (Udi, 2015, p. 17).

a vagabundagem e mendicância. Segundo o autor, existem três tipos de pobres. Os que não podem fazer nada para se sustentar; os que, apesar de não poderem se sustentar inteiramente, possuem a capacidade para fazer alguma coisa neste sentido; por fim, os que podem trabalhar, mas que por algum motivo escolhem não o fazer (Locke, 2007, p. 228-229). No decorrer do texto, é chamada a atenção para o fato de que “os filhos de operários costumam ser um fardo para a paróquia, pois normalmente se mantêm em ociosidade, de modo que também seu trabalho é em geral desperdiçado ao público até alcançarem doze ou catorze anos de idade” (Locke, 2007, p. 236). Observa-se que a ociosidade das crianças é considerada um desperdício de trabalho, e não como um tempo voltado para a educação, no sentido de formar um indivíduo autônomo, tal como é visto em *Alguns pensamentos*.

Nesta perspectiva, nas partes em que Locke menciona a educação voltada para os pobres, não possui qualquer menção a ideia de conter a inclinação das crianças a querer dominar seu semelhante. Consequentemente, surge a seguinte questão: não poderiam existir possíveis opressores advindos da classe dos pobres? Tal questão se deve à seguinte razão: quando Locke descreve que a criança possui a tendência a querer dominar seu semelhante, ele não especifica qual tipo de criança seria, por exemplo, as que fazem parte da classe dos proprietários ou dos pobres. Neste sentido, pode-se entender que essa é uma inclinação da criança de modo geral, não de um grupo específico. Se isso for verdade, como conter essa propensão advinda das crianças pobres? De acordo com Nascimento, “como pode ser observado, o *Ensaio sobre a lei assistencial* tem como preocupação central acabar com a mendicância e a pobreza via trabalho. Estabelece, para as crianças, a educação para o trabalho e a moral cristã como elementos disciplinadores” (Nascimento, 2018, p. 95). Neste sentido, seria a moral cristã o meio pelo qual as más inclinações das crianças seriam contidas? Uma vez que essa moral tenha sido observada, seria ela suficiente para que as pessoas possam conviver em sociedade¹⁷ de maneira harmônica? Sem muito detalhamento ou atenção para

17 Nascimento explica que, “No *LA (Ensaio sobre a lei assistencial)* ele argumenta que

com a educação das crianças pobres, tais questões surgem. Ainda que *Alguns pensamentos* possa contribuir para que os filhos dos proprietários, para utilizarmos os termos de Udi, não se tornem opressores da classe dos pobres, as recomendações presentes em tal texto possuem sua limitação, pois, como já mencionamos, não são direcionadas a todos.

À vista disso, *Alguns pensamentos* possui certas limitações, posto que, apesar de formar pessoas para o cultivo da virtude e negação da inclinação a querer dominar e oprimir outrem, seus ensinamentos não estão à disposição de todos, uma vez que não é direcionado aos pobres, por exemplo. Assim, a educação voltada para a classe pobre consiste exclusivamente em ensinamentos de um ofício e a disciplina por meio da moral cristã, o que, talvez, possa conter as más inclinações dos indivíduos, de modo que possam viver em sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude do que foi exposto, tornou-se possível vislumbrar que a afirmativa da comentadora Halldenius, de que o pensamento político de Locke é uma argumentação contra a arbitrariedade, é plausível, na medida em que as leis e a educação podem ser entendidas como mecanismos que visam combater a arbitrariedade e, conseqüentemente, garantir a liberdade.

Claro, alguns podem argumentar que as leis são consideradas como restrições à liberdade. Contudo, como sustenta Haldennius, Locke parece não estar preocupado com a ausência de restrições, mas com a ausência de restrição arbitrária e de vontade arbitrária¹⁸. O que está em jogo é notar uma

devem ser construídas escolas operárias para os filhos dos pobres para que estes aprendam um ofício; contudo, sugere também que as crianças sejam obrigadas a frequentar a Igreja aos sábados, para que esta instituição religiosa promova a educação moral destes infantes, de tal modo que a moral cristã corrija-os para o convívio social” (Nascimento, 2015, p. 22).

18 “It seems reasonably clear that Locke is not really concerned with absence of restraint as

certa preocupação do inglês em evitar que a arbitrariedade ganhe força, ao passo que resulte na submissão de um indivíduo às vontades inconstantes de outrem. Se tal subjugação ocorrer, a liberdade será inevitavelmente posta em risco, uma vez que a qualquer momento ela poderá ser ceifada.

Com isso, as normas visam, tanto quanto possível, garantir os direitos naturais à condição humana. Apesar disso, sua eficácia não é perfeita, o que pressupõe a necessidade de outro elemento que possa complementá-la, objetivando efetivar o fim a ela designada. Por esta razão, a educação é o possível meio que visa combater o problema em questão, pois enfrentar sua gênese é a melhor maneira para combatê-lo.

À vista disso, é possível notar que Locke atribui um forte dever às leis, sendo elas o mecanismo pelo qual busca evitar a possibilidade de ofensa à liberdade alheia, enquanto que a educação objetiva, em alguma proporção, que o opressor não seja formado, ou seja, busca eliminar os traços da dominação, ao passo que conserva a virtude. Enquanto as normas lutam contra o indivíduo opressor já formado, a educação luta para que tal ser não crie raízes, isto é, que ele não tenha uma gênese. Portanto, em alguma medida, esses dois aspectos da filosofia lockiana se complementam com um objetivo, qual seja, o de evitar a possibilidade de dominação arbitrária e garantir a liberdade tanto quanto seja possível.

such, but with the absence of arbitrary restraint and of arbitrary will, whether it results in actual restraint or not” (Halldenius, 2003, p. 263).

LAW AND EDUCATION: IN DEFENSE OF FREEDOM

ABSTRACT: This article aims to argue that law and education, in John Locke, to some extent complement each other in order to remove the possibility of oppression, with the aim of guaranteeing the political freedom of individuals against domination. To achieve this goal, two works will be fundamental: The *Second Treatise on Government* and *Some Thoughts on Education*. Based on the former, we will seek to analyze the circumstances that resulted in individuals renouncing their freedom in order to associate in society under the protection of the law - which implies the need to examine the state of nature and the state of war; in the latter, we will seek to investigate Locke's concern that children do not become oppressors. With this, we hope to contribute to the work of future researchers of Locke's political and educational thought, in order to demonstrate a possible way of relating these two aspects of the English thinker's philosophy.

KEYWORDS: Arbitrariness; Education; Locke; Law; Freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Androne, M. (2014). "Notes on John Locke's views on education". *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, [S. l.] v. 137, pp. 74-79.
- Haldenius, L. (2003). "Locke and the non-arbitrary". *European Journal of Political Theory*, London, v. 2, n. 3, pp. 261-279.
- Hobbes, T. (2004). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda.
- Locke, J. (2007). *Ensaio políticos*. Goldie, Mark (org.). São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2019). *Alguns pensamentos sobre a educação*. Trad. Madalena Requiça. 1ª ed. Lisboa: Edição 70.

- _____. (2020). *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Lago, C. (2002). *Locke e a educação*. Chapecó: Argos.
- Morgado, M. (2019). “Introdução”. In: Locke, J. *Alguns pensamentos sobre a educação*. Trad. Madalena Requixa. 1ª ed. Lisboa: Edição 70.
- Nascimento, C. L. L. (2015). Introdução. In: Nascimento, Christian Lindberg Lopes do. *Ciência e religião nos escritos educacionais de John Locke: a formação moral da criança*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, 2015. pp. 21-28.
- _____. (2014). Locke e a formação do gentleman. *Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, [S. l.], v. 1, n. 2, pp. 239-256.
- _____. (2018). “Locke e o direito dos pobres”. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, pp. 89-106.
- Sousa, R. R. de. (2021). *Liberdade Política e Liberdade Religiosa: ensaio sobre a concepção republicana de John Locke*. 1ª ed. São Paulo: Almedina.
- Santos, A. C. (2021). *John Locke político: a marca da tolerância*. São Paulo: Edições Loyola.
- Várnagy, T. (2006). “O pensamento político de John Locke e o surgimento do liberalismo”. In: Boron, A. (org.) *De Hobbes a Marx*. São Paulo: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo, pp. 45-79. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/04_varnagy.pdf.
- Udi, J. (2015). “John Locke y la educación para la propiedad”. *Contraste. Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, v. XX, n. 1, pp. 5-25.
- Yolton, J. W. (1996). *Dicionário Locke*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

O GOVERNO DAS PAIXÕES: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE DESCARTES E ESPINOSA

Daniela Mordoch¹

Graduanda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

dani.mord@usp.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é explicitar alguns pontos de aproximação e divergência entre Descartes e Espinosa no que diz respeito ao governo das paixões. Para tanto, utilizaremos alguns artigos do Tratado das paixões, que fundamentarão a análise cartesiana de império da vontade sobre as paixões a partir da condução da razão. Como contraponto, trataremos principalmente das proposições 7, 8 e 14 da parte IV da *Ética* de Espinosa, na medida em que propõem uma moderação da força dos afetos baseada na própria potência da mente, que se apresenta também enquanto afetividade. Dessa forma, a partir de uma crítica a Descartes, será possível constatar as inovações de Espinosa, principalmente por seus estudos sobre os afetos e, portanto, sobre as paixões.

PALAVRAS-CHAVE: Afetos; Paixões; Espinosa; *Ética*; Descartes; História da Filosofia Moderna.

¹ Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de iniciação científica, processo nº 2023/03543-7.

I INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo expor e problematizar a relação entre Descartes e Espinosa no que tange à moderação das paixões (ou dos afetos). Se, por um lado, é amplamente sabido que o pensamento cartesiano ainda estava, de certo modo, imbuído na tradição filosófica – com relação à reversibilidade², ao mecanicismo e à vontade livre –; por outro lado, parece difícil afastar o estigma atribuído à sua figura e aos seus pensamentos de sua contribuição original. Mesmo assim, cabe aqui, sumariamente, apresentar alguns pontos de convergência e outros de afastamento entre o pensamento cartesiano e o espinosista, principalmente no que diz respeito a como nos guiarmos frente às paixões, deixando claro que certas leituras privilegiam um certo distanciamento, enquanto outras, uma proximidade quase que total.

Tendo isso em vista, num primeiro momento será abordado o *Tratado das paixões*, de Descartes, juntamente das correspondências entre o filósofo e a princesa Elisabeth, visando não à explicação fisiológica ou anatômica do humano, mas sim à problemática de como a união substancial complexifica a questão das paixões.

Já num segundo momento, será tratada a *Ética* de Espinosa para explicar quais são as suas semelhanças e diferenças em relação a Descartes,

2 Aqui, a noção de reversibilidade diz respeito à ação no corpo ser sempre uma paixão na alma e a paixão no corpo ser sempre uma ação na alma. Isto é, como defende Chauí: “a tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde parte uma operação; a paixão, ao termo onde a operação incide. Eis por que se fala na paixão da alma como ação do corpo e na passividade corporal como ação da vontade e da razão. A um corpo ativo corresponderia uma alma passiva. A uma alma ativa, um corpo passivo” (Chauí, 2011, p. 89). Logo em seguida, Chauí (*Ibidem*, p. 147) afirma que essa noção de reversibilidade, bem como a de hierarquia na relação entre mente e corpo, aparecem com o advento do cristianismo e prolongam-se nos filósofos modernos, com exceção de Espinosa, que captou corpo e mente com iguais fraquezas e forças, sem que o corpo fosse visto como destruidor do espírito ou, por outro lado, como precisando ser reprimido ou dominado pelo espírito.

dessa forma, procuramos circunscrever como tais afastamentos apontaram para uma nova forma de pensar, distinta das anteriores.

II AS CORRESPONDÊNCIAS COM ELISABETH E O *TRATADO DAS PAIXÕES*

Anos antes de elaborar o *Tratado das paixões*, Descartes manteve uma correspondência com a princesa Elisabeth da Boêmia que abarcava temas diversos, e, dentre eles, alguns fundamentais para a nossa pesquisa, tais como a discussão sobre as paixões e o tema da união entre o corpo e a alma. Em outras palavras, a questão que orienta boa parte das cartas é: como alma e corpo se relacionam, dado que uma substância é imaterial e inextensa e, a outra, material e extensa? Tal ligação não é nada clara e, mesmo após os escritos cartesianos, ainda restam dúvidas sobre o tema. Por isso, selecionamos apenas alguns pontos de tais cartas a fim de que possamos nos situar quanto à questão da administração das paixões para Descartes.

Diante disso, as paixões serão trabalhadas aqui não pela distinção entre as substâncias cartesianas, mas sim por sua união³, que já havia sido colocada em certos termos na *Sexta Meditação*. Como Descartes afirma no artigo 136 do *Tratado das paixões*:

De resto, para suprir aqui em poucas palavras tudo quanto se poderia acrescentar no tocante aos diversos efeitos ou às diversas causas das paixões, contentar-me-ei em repetir o princípio em que se apoia tudo o que escrevi, a saber, que há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo (Descartes, 1996, p. 199-200).

3 Como defende Érico Andrade (2017, p. 59), o ser humano é o resultado da união, sendo que, a partir de uma análise metafísica, é possível separar corpo e mente, mas na análise antropológica, não, pois Descartes não teria pensado o ser humano em função do dualismo substancial, senão enquanto apenas fundamentado por uma investigação da razão.

Do mesmo modo, Érico Andrade explica brevemente que “as paixões são irreduzíveis do ponto de vista de sua intencionalidade às propriedades do corpo e da alma, tomados separadamente” (Andrade, 2017, p. 60), bem como também Jean-Marie Beyssade, citando o artigo 137 do *Tratado das paixões*, enfatiza a importância das paixões nessa relação entre corpo e alma:

Mas a paixão é por natureza dada à alma na medida em que está substancialmente unida ao corpo. (...) E a alma que o experimenta interiormente é naturalmente incitada pela paixão “a consentir e contribuir para ações que possam servir para preservar o corpo ou para torná-lo de alguma forma mais perfeito” (Beyssade, 2001, p. 343).

Assim, é nessa interação corpo-alma que Descartes afirma que as paixões da alma também são um bem para o corpo e tendem à conservação e mesmo à perfeição deste, o que mostra a contribuição de ambas as substâncias para a condição humana das paixões, e não apenas da alma ou do corpo isoladamente.

Porém, antes de abordarmos especificamente as paixões, cabe avisar que a discussão sobre o dualismo cartesiano é complexa, mas que podemos sumarizar seus elementos centrais para o presente artigo por meio da posição, que endossamos, de Marilena Chaui, segundo a qual:

Ora, o homem só pode ser uma ideia confusa, pois, sendo um composto e união de substâncias incomunicáveis, sua ideia não pode ser tomada pelo prisma da independência ou da distinção, mas da relação entre heterogêneos ou realidades diferentes. Em outras palavras, podemos ter uma ideia clara e distinta da alma e uma outra, igualmente clara e distinta, do corpo, porém a união de ambos é uma ideia obscura e confusa, uma vez que não há como explicar racionalmente que matéria e espírito estejam unidos para formar uma substância composta. Esta é, no fim das contas, menos um conhecimento racional e muito mais um dado da experiência, uma vez que não podemos negar que *sentimos* a união de nosso corpo e de nossa alma. Todavia, justamente por ser uma experiência e um sentimento, a união substancial

é *constatável*, mas não uma ideia racionalmente *demonstrável* (Chaui, 2011, p. 75, grifos da autora).

De fato, a união não é demonstrável, mas, como sugere Andrade:

(...) o sucesso na explicação das paixões que caracterizam o ser humano não depende do conhecimento claro e distinto da interação do corpo com a mente, mas, pelo contrário, a explicação da interação depende do entendimento das paixões. Essa hipótese acentua que Descartes pensa a união com base nas propriedades que dependem dela porque existem apenas por causa dela, as paixões, e para cuja explicação o conhecimento claro e distinto do *cogito* não contribui de modo absoluto. Ou seja, ainda que não seja possível explicar em termos metafísicos como duas substâncias distintas podem interagir de acordo com o conhecimento dessas duas substâncias isoladamente, é possível explicar, com base nas paixões, como essa interação ocorre em outro nível de abordagem (...), a moral, e será desenvolvida no *Tratado das paixões* (Andrade, 2017, p. 66).

Com isso, torna-se explícito que a questão gira em torno da moral e de uma análise antropológica, ligada com o sensível e com a experiência, o que nos permitirá, em primeiro lugar, destrinchar alguns pontos da relação entre o corpo e a alma quanto às paixões e, finalmente, investigar um pouco mais acerca de como viver bem com elas, objeto de interesse primário das correspondências com Elisabeth, e, conseqüentemente, do *Tratado das paixões*.

Como consta no artigo 19 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 143-144), num sentido geral, as paixões são percepções da alma que podem ter duas causas: algumas, a alma, outras, o corpo. As que têm a alma como causa são aquelas percepções das nossas vontades, imaginações ou dos pensamentos que dela dependem, e podem ser chamadas de paixões porque, por mais que do ponto de vista da alma seja uma ação de querer, pensar, imaginar algo, pode-se também dizer que é nela uma paixão perceber que quer, isto é, a alma não pode impedir-se, no momento em que quer, de perceber que quer (Cf. Jaquet, 2013, p. 58). Por conta disso, são ditas paixões na medida em que a alma é simultaneamente o paciente e o agente, mas não

podem ser consideradas assim “no sentido forte” (Cf. *Ibidem*), pois como, para Descartes, a percepção da vontade e a própria vontade são uma coisa só, podemos considerá-la uma ação da alma.

Assim, por outro lado, no sentido estrito do termo⁴, as paixões têm como causa a ação do corpo, aspecto que permite a correspondência entre ação e paixão, na medida em que apenas está em pauta uma mudança de perspectiva acerca de um mesmo acontecimento: “A paixão designa a mudança vista da perspectiva do sujeito no qual ela ocorre, do paciente que é movido e comovido. A ação designa a mudança vista da perspectiva do sujeito que faz que ela ocorra, o agente que move e comove” (Jaquet, 2013, p. 58).

Portanto, como aparece logo no artigo 1 do *Tratado das paixões*, Descartes define que “o que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito” (Descartes, 1996, p. 133), e, posteriormente, no artigo 2, explica que “devemos pensar que aquilo que nela [na alma] é uma paixão é comumente nele [no corpo] uma ação” (*Ibidem*, p. 134), o que nos faz compreender que paixão e ação são descritas como reversas, e não como elementos concomitantes numa relação – o que é paixão na alma, é ação do corpo, e vice-versa.

Além disso, é importante destacar que a afirmação de que a *causa* das paixões na alma é a ação do corpo nos remete a um debate⁵ – que será retomado aqui posteriormente – sobre a própria causalidade daquilo que acontece em nós, de nossos sentimentos, percepções etc. No caso de Descartes, a paixão

(...) é uma realidade física quanto a sua causa, o que permite compreender por que, em última instância, Descartes se aplica em ex-

4 Como pontua Lebrun nas notas (Cf. Descartes, 1996, p. 147) a respeito da definição de paixão no sentido estrito, que é apresentada a partir do art. 27.

5 No que cabe aqui, propomos um debate com Espinosa, que entenderá a causa das paixões de outra forma.

plicar as paixões como físico. A paixão implica a compreensão das funções do corpo e de seus movimentos. No sentido mais preciso e determinado, as paixões da alma são causadas pelo movimento dos espíritos animais, essas pequenas partículas sanguíneas peneiradas pelo cérebro, as quais se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado. No artigo 27, Descartes define exatamente as paixões como “percepções ou sentimentos ou emoções da alma que se referem particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortificadas por algum movimento dos espíritos” (Jaquet, 2011, p. 58-59).

De um lado, é importante ressaltar que explicar as paixões a partir do aspecto físico não deve limitá-las a isso, já que embora exista

uma correspondência biunívoca entre uma paixão ou estado mental e uma reação fisiológica do organismo – como esboça o estudo de Juliana Pinheiro (2012, 168-170), que mostra uma relação entre as reações físicas e paixões a elas associadas –, isso não significa que a explicação da paixão possa se esgotar na descrição fisiológica do mecanismo orgânico, que pode desencadear uma paixão, como se essa descrição fisiológica pudesse ser condição necessária e suficiente para explicar a experiência subjetiva das paixões (Andrade, 2017, p. 90).

Assim, ainda que a agitação dos espíritos cause as paixões, é apenas pela consideração e avaliação da alma sobre os objetos apresentados a ela que será possível julgá-los como bons ou maus. Em outras palavras, pelo artigo 52 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 165-166), as paixões também são despertadas por diversos objetos que podem nos beneficiar, prejudicar ou, em geral, nos ser importantes: não são, portanto, mero mecanismo fisiológico, mas sim uma percepção e uma consideração da alma sobre os objetos⁶.

6 Como afirma Denis Kambouchner: “Descartes admite vários casos de excitação das paixões (...). De modo mais geral, elas são excitadas pelo surgimento de um objeto ou por um acontecimento externo que é percebido pela alma quase ao mesmo tempo em que tem um efeito sobre o corpo. (...) [Quando] há representação de um objeto, um determinado

Porém, de outro lado, é igualmente necessário pontuar que a descrição física das paixões tem completa relevância para Descartes e para sua filosofia: tratar como físico é, conforme o prefácio dos *Princípios da Filosofia* (Cf. Descartes, 1997, p. 22), inserir o estudo científico da natureza inteira, desde o exame mais geral do universo até o mais particular da Terra e dos corpos. Assim, tal como tudo, as paixões são parte integrante da natureza, o que nos permite submetê-las a leis, como mostra sua própria causa física: a ação do corpo. Com isso, Descartes, de um modo engenhoso e como “o primeiro dos espinosistas” (Cf. Jaquet, 2011, p. 51), não busca atacar as paixões e a natureza humana, mas sim entender e desvelar os mecanismos naturais que as explicam, isto é, suas primeiras causas. Como ele escrevera, em 1649, ao abade Claude Picot: “meu desígnio não foi explicar as paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente como físico” (Descartes *apud* Jaquet, 2011, p. 50), o que revela uma preocupação de cunho científico para com seu objeto de estudo, fundamental principalmente para a época, que, tomada pela tradição, ridicularizava ou temia as paixões. Assim,

Descartes reintegra as paixões na natureza humana sem vituperá-las. Elas não são más em si mesmas, mas têm um lugar no seio da instituição da natureza. Elas assumem um papel decisivo na conservação da união da alma e do corpo. Com efeito, incitam a alma a querer as coisas para as quais elas preparam o corpo. Têm, portanto, um uso que ‘consiste em dispor a alma a querer as coisas que a natureza dita nos serem úteis e a persistir nessa vontade; como também a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-las, dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas’ (*Paixões da alma*, parte II, art. 52). Descartes dirá, aliás, que elas ‘são todas boas por natureza’ e que não há ‘nada a evitar senão seu mau uso ou seu excesso’ (*Paixões da alma*, parte III, art. 211) (Jaquet, 2011, p. 53-54).

pensamento que a alma tem ou pode ter sobre esse objeto adquire um peso adicional que o torna mais considerável, particularmente quando apresenta uma ação a ser realizada. Pode-se afirmar que o impulso da paixão nem sempre deve ser seguido, mas deve ser sempre considerado” (Kambouchner, 2018, p. 14).

Com isso, é justamente por não explicar as paixões como um filósofo moral, mas sim como um físico, que Descartes poderá, no entanto, pensar sobre a moral⁷. Ou seja, é com seus estudos teóricos e com seu entendimento autêntico que a importância das paixões e suas implicações para uma vida boa pode ser pensada. Nesse sentido, pelos artigos 40 e 41 do *Tratado das paixões*, dado que a função principal das paixões é “orientar a natureza humana a agir em sintonia com suas próprias necessidades” (Descartes, 1996, p. 155), nossa alma dispõe a querer o que nos é útil e a ação conjunta do corpo e da alma, guiada pelas paixões, remete à preservação e a intenção de um bem, o que nos leva à implicação da moral:

Mas, dado que essas paixões não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral (*Ibidem*, p. 205)⁸.

Desse modo, a moralidade recai sobre as ações, incitadas pelo desejo e corroboradas pelas paixões, o que nos permite compreender que, embora as paixões sejam boas em si mesmas, a principal questão é como reagimos moralmente diante delas, se nossa ação é virtuosa ou não, e não uma tentativa de eliminar⁹, recusar ou até mesmo “etiquetar” as paixões, como se fosse possível aplicar uma técnica geral de regulamentação ou de classificação. O que nos resta, portanto, é buscar apenas administrar ou

7 Vamos levar em conta o que a nota 2 do art. 141 do *Tratado das paixões*: “Vê-se também no que é perigoso falar de *uma* Moral de Descartes: os preceitos podem diferir segundo as condições em que o problema é colocado” (Descartes, 1996, p. 203). Ao mesmo tempo, é importante destacar, por exemplo, sua moral provisória (ou, mais precisamente, moral por provisão), que considera os fundamentos da construção de uma ciência que leve a verdades indubitáveis.

8 Conforme o artigo 144 do *Tratado das paixões*.

9 Como Andrade (2017, p. 95) pontua, a ética cartesiana se afastaria de uma posição estoica.

redirecionar os excessos dessas paixões, para que possamos conviver melhor com elas.

Para tanto, é preciso esclarecer o funcionamento interno da administração das paixões e também suas estratégias. Em primeiro lugar, a vontade infinita e livre possibilita, por meio do entendimento, um redirecionamento ou uma orientação das paixões. Porém, deve-se notar que a vontade precisa reconhecer seus próprios limites, principalmente no que diz respeito a seu poder sobre as paixões, isto é, por mais que ela seja infinita quanto à capacidade de querer, ao mesmo tempo ela é atingida pelo corpo e pelas percepções da alma. Sendo assim, ao unirmos o que acabamos de explicar sobre o funcionamento da vontade com as estratégias para administrar ou “controlar” as paixões, temos três argumentos importantes: a) retomando o primeiro ponto, Jaquet explica que a alma, com sua vontade infinita, possui um poder absoluto e direto sobre suas ações e vontades, mas não o tem diretamente sobre suas paixões; ela pode

vencer paixões fracas, mas não pode superar as grandes “senão depois que a emoção do sangue e dos espíritos se apaziguou” (art. 46). (...) Se a alma, uma vez desencadeada a paixão, só tem um poder indireto sobre o corpo, ela pode, todavia, chegar a um controle absoluto sobre suas emoções. É o que evidencia o art. 50: “não há alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir um poder absoluto sobre as paixões”. A correspondência entre um movimento da glândula e um pensamento é uma instituição da natureza, de modo que o medo na alma dispõe o corpo a um movimento de fuga, mas pode ser modificado pelo hábito e pela indústria, a fim de que, por exemplo, à cólera, à qual se junta naturalmente um movimento da glândula que impele os espíritos animais em grande quantidade para o braço a fim de bater, seja associado outro movimento, como a retenção. O exercício e o direcionamento de que são dadas ilustrações no artigo 50 podem assim modificar o curso dos espíritos animais e permitir adquirir um poder absoluto sobre as paixões. Esse império da alma é em realidade um império sobre o corpo, seja no caso do movimento voluntário ou no caso do controle das paixões pelo exercício e o hábito (Jaquet, 2011, p. 61-62).

Dessa forma, Jaquet aponta o hábito e a indústria como elementos estratégicos para a condução da alma a um poder absoluto das paixões, principalmente por poderem associar um movimento já natural a um outro direcionado, ou melhor, por serem capazes de converter um movimento ligado a uma paixão em outro. Nesse sentido, b) Descartes desenha um pouco dessa estratégia no artigo 45 do *Tratado das paixões*:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga (...) (Descartes, 1996, p. 157).

Assim, é considerando as razões, os objetos ou os exemplos da paixão que poderemos incentivar uma em detrimento de outra, e não pela simples vontade. É o entendimento, enquanto uma faculdade da razão, que limita e conduz as ações da vontade, para que se possa administrar as paixões de forma mediada. Mas isso fica mais claro com o último ponto argumentativo: c) o de Andrade, que diz em seu livro:

Essa administração será caracterizada neste capítulo por dois pontos. Por um lado, ela consiste na dosagem de uma paixão por meio do estímulo a outra paixão. Por outro, ela se caracteriza como uma ação de pulverização das paixões por meio do estímulo a outros objetos ou situações que despertam as paixões (Andrade, 2017, p. 61).

Para compreendermos essas duas estratégias, devemos, antes de mais nada, notar que não há antagonismo entre paixão e razão:

As paixões não impedem o ser humano de se orientar pela razão em busca de uma vida boa. Pelo contrário, as paixões podem contribuir

para uma vida boa quando o que elas intencionam é dosado na medida certa. Isso pressupõe que a prescrição da dosagem certa é feita pela razão, visto que ela ajuda a precisar a medida do remédio (*Ibidem*, p. 98).

Tendo em vista a compreensão da administração das paixões tal como uma prescrição de um remédio que poderia dosar melhor nossas emoções¹⁰, Andrade explica que é a razão que prescreverá essa dosagem, a partir de justificativas que orientem a vontade a acatar a crença num determinado objeto, em detrimento de outro que seja imediato. Ou seja, pode ser que estejamos diante de uma situação em que algo nos apareça como bom imediatamente, mas é com a razão que nossa vontade poderá ser estimulada e orientada para outros objetos que nos guiam à felicidade, mesmo que seja num prazo maior. Assim, a mente apresenta para si mesma outros caminhos que podem acarretar novas paixões ou que podem moderar ou *planificar* uma já existente (Cf. Andrade, 2017, p. 97-98) e, caso a vontade siga os conselhos da razão¹¹, estaremos diante de uma boa vontade, o que de certo modo retoma a carta de 1 de setembro de 1645, entre Descartes e Elisabeth: não é “de opinião que devemos desprezar inteiramente, nem até mesmo que devemos nos isentar de ter paixões; basta submetê-las à razão” (Descartes, 1989 *apud* Jesus, 2016, p. 97).

Nesse sentido, é com vistas à felicidade e à boa vida que organizamos nossas paixões e avaliamos racionalmente se se adequam ou não a essa finalidade. A partir de um exercício prático, a generosidade mostra-se como uma paixão fundamental na ética cartesiana, já que é ela quem descreveria melhor um bom uso da vontade pelo ser humano, uma firme e constante resolução de empreender e executar as coisas segundo o julgamento do que é melhor (Cf. Descartes, 1996, art. 153, p. 215), o que lhe permite ser o critério moral das ações humanas e a reguladora das paixões, servindo de remédio

10 A administração das paixões também é importante para Espinosa – o que será destacado posteriormente –, e alguns dos remédios apresentados por Andrade terão sua convergência com o pensamento espinosano.

11 Pois não basta apenas reconhecer as razões, e sim agir de acordo com seus conselhos.

contra seus desregramentos e excessos¹² (Cf. *Ibidem*, art. 156, p. 216). Assim, o generoso é senhor de suas paixões, sendo capaz de estimar a liberdade e o império absoluto de si próprio, de determinar o bom uso das paixões, de ter a confiança dos outros em sua virtude e de sentir em si mesmo a vontade de usar bem seu livre arbítrio (Cf. *Ibidem*, art. 158, p. 217). Para tanto, são as virtudes, ou hábitos da alma, que a dispõem a esses e tantos outros pensamentos e que estimulam o exercício em nós da paixão e da aquisição da virtude da generosidade¹³.

Sendo assim, agora podemos esclarecer as duas estratégias salientadas por Andrade: por um lado, é possível dosar as paixões estimulando uma outra que seja mais cabível e condizente com o contexto, levando em conta a vida boa; por outro, elas podem ser dosadas ampliando os objetos que despertam interesse da vontade humana, para que se evite a concentração num único objeto ou numa situação, o que poderia ocasionar um arrependimento ou uma diminuição de saúde (Cf. Andrade, 2017, pp. 100-101). Como a ética cartesiana se move na prática, buscaremos alguns exemplos:

12 Em suma, um remédio geral é mencionado no artigo 211 do *Tratado das Paixões*: “Mas o que se pode sempre fazer em tal ocasião, e que eu julgo poder apresentar aqui como o remédio mais geral e o mais fácil de praticar contra todos os excessos das paixões, é, sempre que se sinta o sangue assim agitado, ficar advertido e lembrar-se de que tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões empregadas em persuadir o objeto de sua paixão lhe pareçam muito mais fortes do que são, e as que servem para dissuadir muito mais fracas. E quando a paixão persuade apenas de coisas cuja execução sofre alguma delonga, cumpre abster-se de pronunciar na hora qualquer julgamento e distrair-se com outros pensamentos até que o tempo e o repouso tenham apaziguado inteiramente a emoção que se acha no sangue” (Descartes, 1996, p. 239).

13 Como assinala Lebrun na nota do artigo 161, “além de seus aspectos intelectual e volitivo, a generosidade é também uma paixão: a regularidade do curso dos espíritos que a opõe às paixões-vícios não a subtrai às leis do fenômeno passional” (Cf. Descartes, 1996, p. 219). No entanto, segundo Andrade (2017, pp. 127-129), sendo a generosidade a única paixão que tem valor ético por si própria (por ter atitudes sempre moralmente corretas, que servem de critério ético para identificar a moralidade das ações humanas), ela é tida como a melhor forma de limitar a vontade, buscando de fato o que conduz à felicidade.

- 1) O artigo 45 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 157), citado acima, já delinea que, em relação ao medo – excesso da covardia –, a melhor saída é suprimi-lo e estimularmos em nós a audácia, preservando nossa saúde; para tanto, não basta querer fazê-lo, mas precisamos das justificativas ou de objetos que nos convençam de que o perigo não é tão grande, os quais devem ser apresentados pelo entendimento. Assim, é nutrindo outros sentimentos¹⁴, outras razões e situações que podemos fazer irromper outra paixão, que sobrevirá àquela anterior.
- 2) A partir da primeira de todas as paixões, a saber, a admiração, o artigo 76 do *Tratado das paixões* (Cf. *Ibidem*, p. 173) aponta para a necessidade de evitar seu excesso, sendo necessária a dosagem pela razão; isto é, precisamos que nos apresentem uma multiplicidade de objetos que sejam capazes de despertar nossa admiração, e não uma única coisa que concentrará toda essa paixão: “mas não há outro remédio para impedir o admirar excessivo senão adquirir o conhecimento de muitas coisas e exercitar-nos na consideração de todas as que possam parecer mais raras e mais estranhas” (*Ibidem*).

Desse modo, no primeiro caso a estratégia da moderação se dá a partir da conversão do medo em outra paixão, para que não nos paralisemos frente às situações da vida; porém, no segundo caso, não se trata de uma conversão, e sim de uma apresentação de outros objetos alternativos, para que a paixão não se concentre em um único. Tais exemplos nos mostram como é importante a moderação ou a administração das paixões, ao mesmo tempo em que revelam a dificuldade de reconhecermos o limite entre uma paixão saudável e uma obsessão. Por isso, reforçando o caminho de seguirmos os conselhos do entendimento, Andrade afirma: “a razão governa as paixões, na medida em que indica os caminhos que podem desviar a atenção

14 Como “a vergonha de uma fuga injustificada, que em vez de trazer a glória seria motivo de um sentimento de pesar” (Andrade, 2017, p. 104), algo que surge para motivar a permanência da audácia.

que o ser humano confere a certos objetos, apresentando alternativas para que ele exerça outra paixão mais consoante com sua felicidade a longo prazo” (Andrade, 2017, p. 107). No mesmo sentido, na carta de 18 de maio de 1645, Descartes escreve a Elisabeth:

(...) as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas que as comuns), sua razão permanece sempre sua mestra e faz que as afecções lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nesta vida (Descartes *apud* Andrade, 2017, p. 107).

No fim das contas, aparece como “soberano remédio contra as paixões” (Descartes, 1996, art. 148, p. 208) o exercício da virtude, que, em Andrade, é indicado como a generosidade¹⁵, sendo o resultado, pela firme e constante resolução de bem usar a livre disposição da vontade (Cf. *Ibidem*, art. 153, p. 215), de fazermos todas as coisas que julgamos serem as melhores; com isso, a alma se satisfaz e se contenta, e é tão feliz que nem os mais violentos esforços da paixão podem perturbar sua tranquilidade.

III A ÉTICA E SUAS RELAÇÕES COM DESCARTES

Tal como no tópico destinado a Descartes, aqui também cabe indicar que serão apresentados somente alguns pontos de convergência e de contraste, principalmente em relação às paixões (ou, no caso, aos afetos), não sendo possível abarcar o conjunto da obra de Espinosa. Inicialmente, serão pontuadas algumas diferenças fundamentais entre os pensamentos cartesiano e espinosano, mas, não havendo uma ruptura total entre eles, também serão marcadas, posteriormente, certas aproximações e nuances, o

15 Anteriormente, apontamos que Jaquet sugere o hábito como um elemento de poder absoluto diante das paixões; isso retorna aqui, já que a generosidade pode ser vista como um hábito.

que permitirá matizar a pretensa incompatibilidade entre os filósofos.

Em primeiro lugar, o pensamento espinosano já é diferente do cartesiano em seu pressuposto, na medida em que não parte de duas substâncias (a pensante e a extensa), mas sim apenas de uma: Deus, sendo a alma (ou melhor, a mente) e o corpo apenas modos ou expressões singulares de atributos dessa única substância. Em outras palavras, Deus é causa de si próprio, é a substância¹⁶, enquanto mente e corpo são efeitos imanentes Dele. A partir disso, a proposição 5 da parte I da *Ética* afirma: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (Espinosa, 2015, p. 51), e como, pela proposição 11 (Cf. *Ibidem*, p. 59), Deus é a única substância e consiste em infinitos atributos, então não há mais nada que possa se autoproduzir e que não esteja já em Deus.

Tendo isso em vista, somos modos dos infinitos atributos de Deus, dentre eles a mente e o corpo, que, também diferentemente de Descartes, não formam o composto da união substancial, não são dispostos hierarquicamente e nem são reversíveis, mas, ao contrário,

pela primeira vez em toda a história da filosofia, corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a mente (na paixão) nem a alma comanda o corpo (na ação). A mente vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua mente (Chauí, 2011, p. 89).

Isso porque Espinosa parte da proposição 7 da parte II da *Ética*: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (Espinosa, 2015, p. 135), isto é, como a mente é ideia do corpo (Cf. *Ibidem*, E II, prop. 13, p. 149) e também é ideia da ideia do corpo, ou, em outras

16 A substância e a causa de si são melhor explicadas a partir da parte I da *Ética*, principalmente nas definições 1 a 5 (Cf. Espinosa, 2015, p. 45) e nas proposições 1 a 18 (Cf. *Ibidem*, p. 49-83). Em uma palavra, a substância é aquilo que é em si e concebido por si.

palavras, a consciência das afecções do corpo – de seus movimentos, suas ações, mudanças e sua relação com outros corpos –; como ela é a atividade de pensar o corpo, será ativa ou passiva juntamente com ele. Mais ainda: o corpo e a mente são equivalentes, correspondentes; são uma só e mesma coisa, porém explicadas de duas maneiras: uma com relação à extensão e a outra com relação ao pensamento. Assim, embora “mente” e “corpo” sejam modos de atributos distintos, não devem ser pensados como separados, e sim como uma unidade psicofísica, pois todas as relações e atividades que produzem as afecções corporais se realizam como ideias afetivas, aumentando ou diminuindo nosso *conatus*, isto é, nossa potência interna de agir e viver¹⁷. Portanto, é a partir dessa correlação, desse concerto entre a mente e o corpo, que nos movemos e nos esforçamos para perseverarmos em nossa própria existência.

Diante disso, é possível notar que tanto Descartes quanto Espinosa pensam numa dimensão psicofísica, que abarca tanto corpo quanto mente (ou alma), com a importância das paixões ou, de um lado, o *conatus* e, de outro, a conservação do corpo. Inclusive, o próprio uso cartesiano de afetos da alma ou emoções coincide, de certa forma, com a significação espinosana de afeto, este que, de caráter inovador, não atribui tal termo a uma disposição, a um sentimento ou estado da alma – como a tradição filosófica o fizera –, mas sim a uma realidade corporal e mental, tendo em vista que o indivíduo é complexo¹⁸. Porém, ao mesmo tempo em que Descartes e Espinosa se aproximam no que tange ao uso do conceito de afeto, há também uma utilização

17 Em outras palavras, pela proposição 7 da parte III da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 251), o *conatus* é a potência interna, a força de afirmação de nossa essência e existência, e é indestrutível por natureza (apenas o que é externo pode destruí-la). Corpo e mente, portanto, são *conatus*, bem como paixões e ações, efeitos da causalidade adequada ou inadequada, também o são (Cf. Chauí, 2016, p. 174 e 318). Igualmente, como Laurent Bove (2023, p. 23) apontará, *conatus* é essa essência singular atual e produtiva, que se esforça para afirmar absolutamente sua existência ou para exprimir totalmente sua causa.

18 Além disso, em Espinosa, o afeto pode ser aplicado a animais ou a um corpo político, o que é muito mais complexo.

própria da *Ética* espinosana, na qual os afetos podem ser ativos ou passivos, sendo que o termo “paixão” apenas designa uma causa inadequada do que se passa em nós. Ou seja, em Espinosa, toda paixão é um afeto, mas nem todo afeto é uma paixão.

Mais do que uma diferença terminológica, a discriminação entre um afeto e uma paixão revela um ponto-chave nos pensamentos cartesiano e espinosano: para Descartes, a causa das paixões, no sentido estrito, se dá pela ação do corpo, isto é, “pelo movimento dos espíritos animais, essas pequenas partículas sanguíneas peneiradas pelo cérebro, as quais se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado” (Jaquet, 2011, p. 58).

Já em Espinosa, o corpo não é causa das paixões, pois “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)” (Espinosa, 2015, p. 241)¹⁹, isto é, como o corpo é um modo da extensão e a mente é um modo do pensamento, um não pode sofrer os movimentos do outro, o que é garantido pelas proposições 2 e 3 da parte I da *Ética*²⁰ (Cf. *Ibidem*, p. 49). Assim, Espinosa percebe a incomunicabilidade dos atributos e defende que a causa das paixões (pensando em afetos passivos, e não nos afetos em geral) está fora do corpo e se dá pelas ideias inadequadas, ou seja, quando a mente é causa inadequada, parcial, obscura do que se passa em nós; quando os afetos não se explicam somente por nossa natureza, mas dependem também de causas exteriores, conforme as definições 1, 2 e 3 da parte III da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 237). Isso se dá porque somos seres finitos e “somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras” (*Ibidem*, E IV, prop. 2, p. 385), o que nos deixa dependentes do externo. De outro lado, a ação se dá por nossa capacidade integral de respondermos por nossos

19 Conforme a proposição 2 da parte III da *Ética*.

20 Proposição 2: “Duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum”; e Proposição 3: “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (Espinosa, 2015, p. 49).

afetos, isto é, quando somos internamente determinados pela nossa essência e somos causa adequada – e, por isso, produzimos ideias adequadas –; quando os afetos e nossos esforços seguem apenas da necessidade e do entendimento de nossa natureza, nós os chamamos de ativos (Cf. *Ibidem*, p. 237)²¹.

Desse modo, tanto na paixão quanto na ação, o corpo nunca é causa, o que leva Espinosa a se afastar da concepção cartesiana, que “crê que a mente pode ser afetada pelo corpo” (Jaquet, 2011, p. 63) e que revela a aporia de sua filosofia – que já atormentava a princesa Elisabeth –, baseada na ficção da glândula pineal como conectora da alma e do corpo:

tendo demonstrado que a alma não causa movimentos no corpo (uma substância não age sobre outra de natureza distinta da sua), Descartes é obrigado a afirmar que, por meio da vontade, a alma pode alterar a direção e a velocidade desses movimentos, alterando o que se passa nela mesma, isto é, suas próprias paixões; e depois de demonstrar que o corpo não causa pensamentos na alma, é obrigado a afirmar que o corpo pode imprimir impressões da alma, determinando seus sentimentos (Chauí, 2011, p. 75).

Mesmo com a diferenciação de ambos em relação à causa das paixões

21 Conforme a definição 2 da parte III da *Ética*. Explicando melhor, a nota 7 de Chauí afirma: “Causa inadequada é a causa parcial de alguma operação ou de algum acontecimento, isto é, aquela que não pode responder pela operação realizada ou pelo acontecimento, não oferecendo a razão total dos efeitos produzidos, pois estes também dependem de outras causas exteriores ao agente, que não é causa integral deles. Causa adequada é aquela cujos efeitos podem ser plenamente conhecidos por ela mesma porque ela os causa integralmente a partir de sua própria natureza, isto é, responde inteiramente pelas operações, ações e acontecimentos. Na causa inadequada, o efeito não depende somente da natureza ou potência do agente, enquanto na causa adequada depende inteira e exclusivamente da própria natureza ou potência do agente. Quando se realiza inadequadamente, o conatus é passivo; quando adequadamente, é ativo [...]. Também é enfatizado por Espinosa que a inadequação se refere ao corpo e à mente por inteiro, assim como a adequação se refere a eles por inteiro. Isso significa que é impossível uma mente ativa e livre num corpo passivo e servil e vice-versa” (Chauí, 2002, p. 12-13).

– que caracteriza, de fato, uma originalidade no pensamento de Espinosa –, cabe destacar a importância que esses dois filósofos dão aos afetos (utilizando o vocabulário espinosano) e seus remédios: não à toa, Jaquet afirma que “Descartes é penetrante porque é, no fundo, o primeiro dos espinosistas” (Jaquet, 2011, p. 51), na medida em que considera as paixões como objetos naturais de estudo e busca, assim, descobrir seus mecanismos, causas, sintomas etc. Do mesmo modo, Espinosa também propor-se-á a compreender os afetos como uma ciência, mas, no seu caso, como um geômetra, que considera “as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos” (Espinosa, 2015, p. 235)²², isto é, não como vícios da natureza, e sim como propriedades que lhe pertencem, tanto quanto o calor, o frio, o trovão e outros fenômenos naturais (Espinosa, *Tratado político*, cap. I, §4 *apud* Jaquet, 2011, p. 55). Assim, o método geométrico é empregado porque

somente a matemática mostra como o entendimento, apenas com sua vis nativa, sem passividade, opera livremente com as noções. Nela, ao mesmo tempo em que produz as ideias, o entendimento vê a verdade delas impor-se a ele, pois a produção apreende-as em sua gênese. As noções matemáticas contêm nelas próprias o conhecimento de suas causas ou razão total, atestando-se, assim, sua necessária verdade (Chauí, 1970, p. 30).

Com isso, em sua *Ética*, Espinosa busca a causa eficiente²³, isto é, a causa produtora das coisas, pois ela permitirá a compreensão e o conhecimento de sua definição perfeita, de seus efeitos e suas propriedades. Se, por um lado, portanto, Jaquet ressalta que “o projeto de fundar uma ciência das paixões é comum aos dois autores, de modo que Descartes pode assu-

22 Conforme o prefácio da parte III da *Ética*.

23 A questão da causalidade é um ponto importante para distinguir a noção de liberdade em Espinosa e Descartes. Enquanto para o primeiro só há causa eficiente e é sendo causa adequada dos afetos que nos tornamos livres, para o segundo a ação livre é guiada por uma causalidade de tipo teleológica no campo da moral.

mir o papel de predecessor” (Jaquet, 2011, p. 57), por outro, Chaui objeta que “embora Descartes tenha buscado uma ciência dos afetos – ou seja, tenha procurado conhecê-los e explicá-los por suas primeiras causas e como governá-los –, não realizou seu intuito” (Chaui, 2011, p. 114)²⁴, com o que conclui:

os vituperantes, os eminentíssimos e o celeberrimo Descartes não souberam definir o objeto *affectus*, pois *ninguém* determinou sua natureza, origem e força, assim como *ninguém* determinou o que pode a mente humana para moderá-lo. A redefinição do objeto passa pela distinção entre *imperium* e *moderatio*. Ou seja, todos (a maioria, os eminentes, Descartes) buscam o *império* dos homens sobre seus afetos, mas ninguém explicou qual a potência da mente humana para *moderá-los* (*Ibidem*, p. 115, grifos da autora).

Assim, segundo Chaui, ao contrário da busca de um império sobre os afetos, Espinosa se lançará sobre a moderação das paixões – ou melhor, da força de nossas paixões. Para tanto, o filósofo criticará a correspondência que Descartes faz entre potência da mente e poder absoluto da vontade, afirmando que o poder da mente só pode ser visto enquanto a sua própria potência de pensar. Em outras palavras, essa diferença se dá pela “articulação entre *absolutum imperium* e vontade livre ou livre arbítrio, de um lado, e entre *moderatio* e inteligência ou razão/reflexão, de outro” (Chaui, 2002, p. 14)²⁵.

24 Como Jaquet afirma: “Em realidade, o que Espinosa reprova em Descartes é ter desconhecido a potência da mente e sua verdadeira natureza. Se Descartes se engana sobre a causa das paixões é porque ele crê que a mente pode ser afetada pelo corpo. (...) Se Descartes se engana sobre os remédios para as paixões, imputando à alma o poder de agir sobre o corpo e de adquirir, se bem conduzida, um poder absoluto sobre as paixões, é porque crê que podemos voluntariamente juntar movimentos do corpo a julgamentos firmes e determinados da alma. Descartes não sabe o que pode a mente, e todos os seus erros concernentes à causa e ao remédio das paixões provêm disso” (Jaquet, 2011, p. 63).

25 Para Espinosa, a liberdade não corresponde ao livre arbítrio da vontade, mas à autodeterminação do agente em conformidade com sua essência (Chaui, 2011, p. 69).

Para Espinosa, não existe um império absoluto da vontade sobre as paixões porque a vontade não é, como acreditava Descartes, uma faculdade absoluta de querer e não querer²⁶, mas sim a volição singular que afirma ou nega, que é o mesmo que as ideias e o intelecto, o que é explicado na parte II da *Ética* pelas proposições 48 e 49 e suas demonstrações (Espinosa, 2015, p. 215-219). Separar a vontade do intelecto seria imaginar a existência de um “poder voluntário que age contingentemente” (Chauí, 2002, p. 24), que escolhe entre os vários possíveis num mar de contingências, como se fosse livre. Porém, os afetos não dependem da nossa vontade de querer ou não querer, e, por isso, não podem ser submetidos a ela, como acreditavam os estoicos, ou, em certo sentido, Descartes (como pontua Espinosa no prefácio da parte V da *Ética*):

Ora, visto que a uma vontade qualquer podemos juntar um movimento qualquer da glândula e, conseqüentemente, dos espíritos, e visto que a determinação da vontade depende só de nosso poder; portanto, se determinarmos nossa vontade por meio de juízos certos e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de nossa vida, e se juntarmos os movimentos das paixões que queremos ter a esses juízos, adquiriremos um império absoluto sobre as nossas Paixões (Espinosa, 2015, p. 521).

Igualmente, nas próprias palavras de Descartes, “não há alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir um poder absoluto sobre as paixões” (Descartes, 1996, arti. 50, p. 161), isto é, apesar da alma ter apenas um controle indireto sobre o corpo, pode ter um poder absoluto sobre suas emoções (Cf. Jaquet, 2011, p. 61).

Estando claro que para Descartes há um império da vontade sobre as paixões, podemos dar continuidade à crítica de Espinosa a partir de seu pensamento sobre a moderação da força dos afetos passivos. Em primeiro

26 Para Espinosa (2015, p. 215), a faculdade absoluta de entender, desejar, amar etc. seriam fictícias ou entes Metafísicos, universais, que formamos a partir dos particulares apenas.

lugar, é preciso lembrar que eles são causados por uma inadequação, uma parcialidade da nossa mente; portanto, não devemos buscar tal moderação na dominação do corpo, e sim na determinação interna da própria mente, ou seja, em sua potência para conhecer verdadeiramente as causas, relações e conexões das coisas, pois é assim que a ideia adequada nasce. Com isso, em vez de a mente formar imagens a partir da experiência vaga e imediata, do contato com os acidentes, ela poderá conhecer adequadamente a “gênese necessária das essências das coisas singulares e de suas relações necessárias” (Chauí, 2002, nota 14, p. 18). Esse movimento é extremamente importante para a moderação dos afetos, sua reinterpretação e compreensão e para a passagem da paixão à ação, ou, em outras palavras, da servidão à liberdade, tendo em vista que

A servidão é definida por um negativo: impotência humana (*humanam impotentiam*) para impor medida (*moderandis*) e freio (*coërcendis*) aos afetos. Em lugar de submetê-los, o homem está submetido (*obnoxius*) a eles. (...) Em outras palavras, estar sob o poderio da fortuna é estar submetido às forças dos afetos. Observemos desde logo que Espinosa não diz ‘estar submetido aos afetos’ e sim estar submetido às *forças* dos afetos, pois tanto a servidão como a liberdade não se referem à presença ou ausência de afetos e sim à força deles. Esse ponto é de extrema relevância porque a crítica de Espinosa à tradição estoica e a Descartes se refere, entre outros aspectos, ao fato de que não fizeram a distinção entre afetos e força dos afetos, supondo por isso que o *imperium* seria exercido sobre os primeiros, quando, na verdade, se exerce sobre as segundas e é isso exatamente o que significa *moderatio* (*Ibidem*, pp. 29-30).

Partindo disso, adentramos a concepção espinosana de moderação dos afetos já destacando uma inovação muito relevante dentro da história da filosofia: para Espinosa, diferentemente, por exemplo, do pensamento estoico, a força de um afeto não pode ser amenizada pela razão enquanto conhecimento verdadeiro; melhor dizendo, só o pode caso entendamos o conhecimento enquanto um afeto, como uma razão afetiva, o que é apresentado pelas proposições 7, 8 e 14 da parte IV da *Ética*.

Para explicar melhor, partiremos da proposição 7, que inicia a discussão afirmando que “um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (Espinosa, 2015, p. 389), ou seja, o conhecimento verdadeiro *enquanto tal* não seria capaz de interferir na força ou na existência de um afeto, mas, completando com a proposição 14, “apenas enquanto é considerado como afeto” (*Ibidem*, p. 399). Isto é explicado pela proposição 8, que afirma: “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômnicos” (*Ibidem*, p. 391). Esta passagem é fundamental, pois é capaz de corresponder razão e afetividade, já que:

- 1) Dado que “bem” é tudo aquilo que aumenta ou favorece nossa potência de agir, e “mal” é tudo aquilo que diminui ou coibe nossa potência de agir, entende-se que os afetos de Alegria, por esta ser a passagem a uma perfeição maior, correspondem ao bem, enquanto com a Tristeza é o contrário;
- 2) Como a Mente é o mesmo que a ideia do Corpo, então, do *afeto* de Alegria ou Tristeza segue-se a *ideia* de Alegria ou Tristeza;
- 3) E a Mente não é só ideia do Corpo e suas afecções, como também é a ideia da própria Mente (ou seja, é ideia da ideia do Corpo – é consciente de si). Por isso, ter afetos de Alegria ou Tristeza corresponde a ter conhecimento desses afetos – apenas é acrescida a consciência deles.

Em suma, essa passagem é concluída por Espinosa da seguinte forma: “Ora, esta ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a Mente está unida ao Corpo (*pela Prop. 21 da parte 2*), isto é (...), esta ideia na verdade não se distingue do próprio afeto, ou seja (*pela Definição geral dos Afetos*), da ideia da afecção do Corpo, a não ser pelo só conceito” (*Ibidem*, E IV, prop. 8, p. 391-393), ou, explicado por Chauí:

(...) a única distinção entre a afecção de alegria e a ideia do bom ou a de tristeza e a ideia do mau é o fato de que os conceitos de bom e

mau designam a consciência que temos desses afetos e, como tais, não se distinguem da própria mente ‘senão pelo conceito’, ou seja, por uma distinção de razão e não por uma distinção real (Chauí, 2016, p. 417).

Logo, fica claro que há uma identidade ontológica entre afeto e conhecimento, já que este é a consciência, a reflexão, a ideia da ideia dos afetos. Dessa forma, o afeto se mostra como um ponto-chave, pois, quando Espinosa afirma que, ao conhecer clara e distintamente, a mente é determinada pelo afeto a pensar nas coisas conhecidas e com as quais ela se contenta, isso significa que, por um lado, o afeto determina a mente a pensar nessas coisas, e, por outro, que ela também se alegra com isso. Esse vínculo permitirá, portanto, um aumento do *conatus*, de modo que compreendamos o que desejamos e desejamos porque compreendemos. Em outros termos:

A possibilidade da ação reflexiva da mente encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo da alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. A essência da mente, escreve Espinosa, é o conhecimento, e quanto mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude (Chauí, 2011, p. 99).

Porém, no debate com Descartes²⁷, entendemos, que, enquanto para este o exercício ou a prescrição da razão persuade a vontade a conduzir e submeter as paixões²⁸, para Espinosa a razão, como vimos, não tem poder

27 Vale sublinhar que para Descartes também há uma exigência de compreender as paixões e buscar remediá-las, além delas serem importantes para a conservação e utilidade do composto alma-corpo. Contudo, nosso objetivo, nesse ponto do presente artigo, exige demarcar como cada um deles entende o poder sobre as paixões, ou seja, explicitar aquilo que os diferencia, em vez de indicar os pontos que os aproximam.

28 Como destaca Andrade: “Com essa motivação Descartes escreve à rainha Elisabeth que ‘(...) as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas que as comuns), sua razão permanece sempre sua mestra e faz que as afecções lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nesta vida.” (Andrade, 2017, p. 107).

sobre as paixões enquanto tal, mas somente sob a condição de ser um afeto, até porque vemos a razão impotente quando percebemos o que é melhor a se fazer e mesmo assim agimos pelo pior (Cf. Espinosa, 2015, E IV, pref., p. 372). Por isso, quando o filósofo holandês traz a noção de ditames da razão, não é como se houvesse um ente externo que se ergue contra ou acima da natureza humana, mas sim somente quer dizer a própria condução do *conatus*, para que se torne, enquanto causa adequada, efetivamente o que ele é, o que sua potência para ser permite (Cf. Chauí, 2016, p. 423). Em outros termos, a razão é a própria virtude ou potência da mente que se realiza juntamente do desejo, do *conatus*, havendo uma identidade entre potência afetiva e potência intelectual.

Sendo assim, a tarefa da razão deve ser avaliar quais afetos aumentam e diminuem o *conatus*, buscar fortalecer os primeiros e afastar os segundos, além de constituir uma rede de afetos que estabilizem e reorganizem as imagens confusas vindas do exterior. Isto é, se por um lado, nem sempre o desejo vindo do conhecimento verdadeiro é mais forte que os outros – como nos mostram os desejos obsessivos, por exemplo –, o que resulta na percepção de que apenas nossa vontade não é suficiente para moderar os afetos; por outro lado, uma rede de afetos ativos e potentes e a compreensão da origem, força e derivação dos afetos são necessárias para a diminuição da força das paixões, para que não preponderem sobre nós.

Com isso, o escólio da proposição 20 da parte V (Cf. Espinosa, 2015, pp. 547-551) é capaz de explicar o poder que a razão tem sobre a força dos afetos: quanto mais conseguirmos tornar nossas paixões claras e distintas, menos passivos seremos e mais os afetos ativos, seguidos do conhecimento, prevalecerão; também, ao separarmos o afeto dos pensamentos da causa externa (imaginada confusa e parcialmente), conseguiremos uni-lo sistematicamente ao conhecimento verdadeiro de suas causas e efeitos. Por fim, já que a mente percebe as múltiplas relações do corpo com seu exterior, quanto mais causas houver, mais distribuído será o afeto entre elas, o que inibirá uma possível obsessão passional (isto é, a concentração em apenas uma parte do corpo), bem como dificultará a imaginação de uma coisa como

totalmente indeterminada, como afirma a proposição 6 do livro V da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 531).

Como vimos anteriormente, Andrade pontua os remédios para a administração das paixões, segundo Descartes, e, curiosamente, eles são similares, em certo sentido, aos propostos por Espinosa, como a apresentação de outros objetos para que não fiquemos concentrados em apenas um (gerando uma obsessão); e a transformação de uma paixão em outra (como se pode ver, em Espinosa, pelo exemplo da esperança sendo estabilizada e ultrapassada pelas paixões de segurança e contentamento). Mas também vimos que há diferenças cabais entre os dois filósofos, como no que tange à causa das paixões, à condução da razão a fim de moderá-las, à liberdade (ou a vontade e o livre arbítrio) e, portanto, à própria relação que devemos ter com elas, o que leva à seguinte conclusão espinosana:

A reflexão como interiorização e interpretação das causas reais e do sentido verdadeiro da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade. Espinosa define a liberdade humana a partir da noção de causa adequada, portanto, quando somos causa interna plena e total do que se passa em nós, quando o que somos, fazemos, desejamos e pensamos são idênticos. A liberdade, por conseguinte, não é um ato da vontade como livre arbítrio, mas a ação que decorre necessariamente de nossa essência ou de nosso ser. Liberdade e necessidade não se opõem, mas se definem reciprocamente: são a afirmação da autodeterminação do agente quando sua ação exprime aquilo que ele necessariamente é por essência (Chauí, 2011, p. 100).

IV CONCLUSÃO

Apesar de haver muito mais pontos a serem levantados e discutidos em relação a Descartes e Espinosa, coube aqui apresentar alguns dos mais gerais e importantes para a questão presente, isto é, para a administração ou moderação dos afetos. Ambos trazem concepções inovadoras, à sua maneira, e desafiam uma certa tradição filosófica, mas é dentro do bojo

de cada pensamento que encontramos particularidades fundamentais: em Descartes, o encabeçamento do movimento de afastamento de uma noção que repele as paixões e sua tentativa de submetê-las por meio da razão e da vontade; em Espinosa, o reconhecimento do engenho cartesiano, mas, ao mesmo tempo, um salto qualitativo importantíssimo, reconhecendo outra causa das paixões e, com isso, uma nova busca de moderá-las – ou melhor, de dosar suas forças –, que se funda na identidade entre razão e afeto.

Com isso, mostramos, entre encontros e desencontros, que tanto Descartes quanto Espinosa buscaram abordar e estudar essa esfera das paixões, que é complexa e delicada, mas, ao que parece, foi o segundo que se atreveu a penetrar na natureza dos afetos, apresentando uma nova forma de enxergar a relação tanto com nós próprios quanto com o mundo.

THE GOVERNMENT OF THE PASSIONS:
ENCOUNTERS AND DISAGREEMENTS BETWEEN
DESCARTES AND SPINOZA

ABSTRACT: This article aims to explore the similarities and differences between Descartes and Spinoza's views on governing the passions. The analysis will draw on articles from the *Passions of the Soul* to support the Cartesian perspective that the will should control the passions by the guidance of reason. As a counterpoint, this text will focus on propositions 7, 8, and 14 of part IV of Spinoza's *Ethics*. These propositions suggest moderating the force of the affects based on the power of the mind itself, which is also presented as affectivity. Through a critique of Descartes, Spinoza's innovations will be explored, particularly his studies on the affects and passions.

KEYWORDS: Affects; Passions; Spinoza; Ethics; Descartes; History of Modern Philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, É. (2017). *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- Beyssade, J.-M. (2001). "L'émotion intérieure chez Descartes". In: *Études sur Descartes: L'histoire d'un Esprit*. Paris: Éditions Du Seuil.
- Bove, L. (2023). *A estratégia do conatus: afirmação e resistência em Espinosa*. São Paulo: Editora Politeia.
- Chauí, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo. 226 páginas. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.
- _____. (2002). *Imperium ou moderatio?*. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, série 3, v. 12. n. 1-2, p. 9-43. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/645/523>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2024.

- _____. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Descartes, R. (1996). *Discurso do método; Meditações: Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.
- Jaquet, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. São Paulo: Autêntica.
- Jesus, P. B. M. (2016). “Descartes e a correspondência com Elisabeth: os antecedentes do *Tratado das paixões*”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 84-100. Disponível: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12536>. Acesso: 07 de fevereiro de 2024.
- Kambouchner, D. (2018). “Oublier Descartes? Les passions de l’âme et les théories modernes des émotions”. *Auc Philologica*, n. 3, pp. 11-22.
- Pinheiro, J.S. (2012). *Anatomia das paixões. A concepção somatopsíquica de Descartes e sua relação com a medicina*. Belo Horizonte, 216 páginas, Tese de Doutorado UFMG.

MARILENA CHAUI: PENSAMENTOS, AFETOS
E ANÁLISE DA OBRA

Rodolfo Alves de Macedo,
Mestrando, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, Brasil
rodolfo.macedo95@gmail.com

BREGANTINI, Daysi (Org.). (2020). *Marilena Chaui: pensamento, afetos e análise da obra*. São Paulo: Cult.

Acredito que tenha sido em meados de 2014 quando tomei conhecimento sobre a pessoa de Marilena Chaui. Naquele tempo eu ainda estava iniciando a graduação em Pedagogia e não possuía um amplo referencial de teóricos e intelectuais. Lembro-me de ter recebido um vídeo seu que viralizara na época. A partir desse episódio, descobri o calibre da filósofa, seu currículo invejável, sua vasta e profunda obra de Filosofia e seu engajamento político.

O vídeo em questão tratava de um debate de lançamento do livro *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma* (2013), organizado pelo sociólogo e cientista político Emir Sader.¹ O evento ocorreu em 13 de maio de 2013, na sala Adoniran Barbosa do Centro Cultural São Paulo (CCSP). O vídeo fora recortado e expunha somente a fala de Chaui, que

¹ Disponível na íntegra em: <https://www.youtube.com/watch?v=FeP4rWeozdw>. Acesso em: 12 jun. 2024.

tratava da classe média, e viralizara devido à sua fala afiada, enérgica e incisiva, em que afirmara odiar tal classe, fato este que gerou más interpretações e/ou críticas negativas² e, com isso, acabou atijando o ódio da classe média contra a esquerda.

Porém, este é somente um episódio (infeliz e menor) na longa trajetória intelectual de Marilena Chaui, autora reconhecida, consagrada e premiada nos círculos acadêmicos. Dentre suas obras, destacam-se os dois volumes de *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, o primeiro publicado em 1999, e o segundo, em 2016.

Pessoalmente, acredito ser de suma importância a urgência por reconhecermos e celebrarmos os nomes de grandes personalidades e pensadores brasileiros. Como forma de celebrar a contribuição de Chaui para o pensamento filosófico, foi organizado por Daysi Bregantini – formada em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), editora e diretora responsável pela Revista Cult – o livro *Marilena Chaui: pensamento, afetos e análise da obra*, publicado em 2020 pela editora Cult, que será aqui resenhado.

Com 136 páginas, a obra em questão possui uma breve apresentação acerca de Marilena Chaui (1941-) – filósofa que tem a USP como *Alma mater* e professora emérita da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas na mesma universidade (FFLCH-USP) –, em que consta esta ser a primeira personalidade da Coleção Cabeça de Mulher, que será dedicada a intelectuais de grande relevância; seguinte à apresentação, possui variados artigos de autores que em algum momento estudaram com Chaui. Em cada um, buscam exprimir-se a respeito da importância do pensamento original da filósofa. Também contribuíram com textos seus filhos Luciana e José Guilherme, e seu neto Diego, que expõem seu lado de mãe e avó. No total, somam-se onze textos. O livro possui também duas listas, uma com as obras

2 Ver Renato Santos de Souza, “Desvendando a espuma: o enigma da classe média brasileira”, *Portal Geledés*, 25 nov. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/desvendando-a-espuma-o-enigma-da-classe-media-brasileira-por-renato-santos-de-souza/>. Acesso em: 12 jun. 2024.

publicadas por Chauí, e outra com os prêmios e honrarias recebidos. Um ponto adicional da obra fica por conta de fotografias pertencentes ao acervo pessoal de Chauí, e que agora estão disponíveis ao público, além de possuir também um ensaio fotográfico por Pio Figueiroa.

O primeiro texto da obra, “Professora, intelectual e filósofa”, é de Sérgio Cardoso, doutor em Filosofia e professor. Neste capítulo, Cardoso inicia por lembrar o principal trabalho de Chauí: seus estudos de reinterpretação da filosofia de Espinosa, dedicados ao longo de anos e sistematizados na já citada obra *A nervura do real*. Conforme apontado pelo título do capítulo, Cardoso destaca três aspectos de Chauí: enquanto professora, foi responsável por formar muitos outros intelectuais de nossa geração, tendo como um ensinamento a ideia de que qualquer filosofia não é um sistema de pensamento erigido fora do tempo-espaço, e sim histórico e socialmente situado. Portanto, na análise de qualquer obra, deve-se tomá-la não somente pelo seu conteúdo e pela forma estrutural do texto, mas conhecer os aspectos externos de sua produção. Outro aspecto sobre Chauí abordado por Cardoso é sua atuação como intelectual e filósofa engajada. Para além de intelectual acadêmica, Marilena Chauí também é conhecida por sua atuação no debate público, como aquele citado no segundo parágrafo deste texto, sempre em defesa da democracia, do exercício da cidadania, das humanidades e do ensino público.

O segundo artigo, “Democracia: entre infortúnio e boa sorte”, muito bem elaborado por Olgária Matos, doutora em Filosofia pela USP e professora titular na mesma instituição, aborda a relação que Chauí mantém com os pensamentos do antropólogo Pierre Clastres e do filósofo Étienne de La Boétie. Ao pensar no Estado, Chauí nos guia pela relação entre a democracia e o totalitarismo, pois mesmo em sociedades democráticas pode surgir a tirania. A História nos fornece amplo material de exemplificação.

O próximo capítulo, “A espinosana, o cristão e a alegria”, é do professor e filósofo Juvenal Savian Filho. Sob orientação de Marilena Chauí, o autor, interessado na filosofia de Boécio, encontra em seus apontamentos um novo referencial teórico (Espinosa) responsável por sua “virada episte-

mológica”, isto é, uma significativa ampliação de seus horizontes de estudo e de pensamento, pondo em perspectiva seus questionamentos acerca de metafísica e transcendência. Aqui, encontra também uma “ética da alegria”, mesma alegria que encontra no trabalho com Chauí.

No texto “Uma pensadora ativista da cultura”, a professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e doutora em Filosofia pela USP Sílvia Faustino de Assis Saes disserta sobre dois trabalhos de Chauí que considera complementares: os livros *Cidadania cultural: o direito à cultura e Simulacro e poder: uma análise da mídia*, ambos de 2006. Saes os considera complementares na medida em que, no primeiro, Chauí defende a tese da cultura como um direito, como um exercício da cidadania e, portanto, os cidadãos como dotados do direito de produzir cultura e consumir os bens culturais, de possuir formação cultural; já no segundo, aponta para a mídia como um sistema de produção com vistas ao controle social, impedindo, assim, o exercício da cidadania cultural. Tal proposta se dá a partir de recusas, como a de recusar o Estado como sujeito e produtor de cultura, posto que, visto dessa forma, enquanto organização da burguesia, o Estado produziria formas e conteúdos culturais, isto é, uma cultura oficial, determinada pelos grupos dirigentes; ainda há a recusa da tradição populista de cultura, que a separa entre cultura de elite e cultura popular; por último, a recusa do neoliberalismo, que reduz o papel do Estado aos interesses do mercado. Segundo Saes (2020, p. 53), ambas as obras se conectam pois “[...] precisamos entender nossa posição diante do funcionamento da mídia para que possamos viabilizar a luta por uma cidadania cultural plena e capaz de ultrapassar criticamente o estabelecido pela força das aparências [...]”.

No artigo seguinte, “Espinosa na universidade brasileira”, Luís César Oliva, doutor em Filosofia pela USP e membro do Grupo de Estudos Espinosanos coordenado por Chauí, comenta sobre a influência do filósofo holandês e como Chauí o incorporou a seu regime de leituras, tendo posteriormente elaborado uma tese de doutorado e outra de livre-docência sobre Espinosa. Atormentada por uma culpa cristã, a jovem Marilena Chauí che-

ga ao curso de Filosofia buscando uma resposta para seus questionamentos existenciais. E não somente no curso em si, mas a partir de seu contato com a filosofia de Espinosa. Antes do doutorado, elaborou sua dissertação de mestrado sobre o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, mas é com Espinosa que encontra respostas para seus questionamentos, tendo nele uma chave de leitura, inclusive para compreender aspectos do Brasil, entendendo a sociedade brasileira como possuidora de um caráter autoritário e com um ideário teológico-político. Além disso, dado seu extenso trabalho com Espinosa, Chaui tornou-se uma referência no pensamento do filósofo, tendo formado diversos pesquisadores e alcançado reconhecimento internacional.

Seguindo, o artigo de Henrique Piccinato Xavier “Histórias da sexualidade à brasileira” disserta sobre o livro de Chaui *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, de 1984. O objetivo aqui é questionar se tal obra, frequentemente citada, possui contribuições para o atual debate sobre gênero e sexualidade. Para isso, Xavier a situa entre duas outras de obras: *História da sexualidade I* (1976) de Michel Foucault, e *Problemas de gênero* (1990), de Judith Butler. Como uma história geral da sexualidade, a obra de Chaui também se volta para o cenário brasileiro, trazendo problemáticas como feminicídio e aborto, entre outros temas, mas sobretudo a sexualidade das mulheres e sua repressão. Repressão essa que não atinge somente as mulheres, mas também homens heterossexuais e de sexualidades dissidentes. Nela, Chaui opera com Freud e Foucault. Com Foucault, discute a categoria de repressão; com Freud, as simbolizações conscientes e inconscientes. Além disso, estabelece diálogos com outras referências como Melanie Klein, Félix Guattari e Margareth Mead. Assim, vemos que, dado o conteúdo abordado e o ano de publicação, a obra de Chaui antecipou, nos anos 1980, um tema que viria a estar em voga a partir dos anos 2000 com a teoria *queer*.

No texto de Homero Silveira Santiago, “O autoritarismo nosso de cada dia”, o foco está concentrado em tema recorrente nos escritos de Chaui: o autoritarismo. Santiago reconhece três inovações no pensamento de Chaui para a compreensão do fenômeno. A primeira inovação seria a recusa de identificar no Brasil um autoritarismo como “desejável” ou

como “inevitável”; por outro lado, busca compreender o país positivamente, não sob aquilo que nos falta, mas o que o constitui e como daí o autoritarismo se origina. A segunda inovação se dá na substituição da categoria de autoritarismo por *sociedade autoritária*, pois tal autoritarismo não seria imposto exclusivamente pelo Estado, mas encontra raízes no corpo social. A terceira inovação é compreender o autoritarismo como uma singularidade, um “efeito determinado de uma causa determinada, que produz uma formação social determinada e é por ela incessantemente reproduzido” segundo Santiago (2020, p. 93), causa essa denominada por Chaui como *fundação*, não como fato do passado, mas ato de instituição política do poder. Portanto, considera-se autoritária a sociedade em que o poder interrompe um trabalho de mediação de conflitos e os suprime mediante o uso da violência.

A seguir, Tessa Moura Lacerda, no artigo “Pelos olhos de Marilena (notas sobre *A nervura do real*)”, tece breves comentários sobre o *magnum opus* de Chaui. Imenso em seu tamanho e conteúdo, Chaui elabora nos dois volumes de *A nervura do real* um extenso e profundo estudo sobre a *Ética* de Espinosa; no primeiro volume, discorre sobre a parte I; no volume 2, as partes II, III, IV e V. Lacerda também aponta que na leitura da obra encontra-se aquele elemento pedagógico característico de Chaui, como um traço de suas aulas, em que guia o leitor como por uma caminhada.

A partir desta parte da obra resenhada, encontram-se os textos dos filhos e do neto de Marilena Chaui. Nos artigos “Minha mãe, Marilena”, “Uma mulher solar” e “Uma avó extraordinária”, elaborados por seu filho José Guilherme Chaui-Berlinck, sua filha Luciana Chaui e seu neto Diego Chaui Berlinck Sanchez, respectivamente, cada um dos autores traz uma perspectiva afetiva diferente dos autores anteriores devido à proximidade de vínculo familiar que possuem. Aqui, trazem múltiplos olhares: da mãe, avó, professora, dona de casa e amiga. Das memórias contam causos, expressam admiração e respeito pela pessoa corajosa, forte, inspiradora e exigente, mas ao mesmo tempo acolhedora, que os criou.

Por fim, os relatos que foram aqui resumidos sobre múltiplos aspectos em torno de Marilena Chaui são apenas uma fração da potência de seu pensamento, importância e influência na filosofia brasileira. Como professora, formou uma legião de intelectuais que hoje se encontram espalhados pelas universidades. Além disso, ganhou o mundo, sendo reconhecida com títulos de Doutora *Honoris Causa* por universidades brasileiras e estrangeiras. Dito isso, o conteúdo do livro em questão, trabalho conjunto e colaborativo organizado por Daysi Bregantini, corresponde ao proposto em seu título, mas, além disso, reconhece o esforço de uma vida dedicada à Filosofia. Por isso, o recomendamos a todos seus admiradores, que encontrarão nesta obra uma homenagem em formato de livro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bregantini, Daysi (Org.). (2020). *Marilena Chaui: pensamento, afetos e análise da obra*. São Paulo: Cult.

PELA MEMÓRIA DE UM PAÍ[S]: GILDO MACEDO
LACERDA, PRESENTE!

Tessa Moura Lacerda
Editora: Aretê

“*Pela Memória de um pai[s]: Gildo Macedo Lacerda, Presente!* traz o terceiro elemento da história de amor de Mariluce Moura e Gildo Lacerda. A professora de filosofia da USP e pesquisadora Tessa Moura Lacerda era ainda um feto enquanto seus pais viviam o terror nas mãos da ditadura. Seu livro, prefaciado por Marilena Chaui, traz quatro ensaios que, escritos de forma fluida e pungente e escorados em obras de Bertolt Brecht, Sófocles e Jeanne Marie Gagnebin, entre outros, abordam temas como a necessidade da edificação de uma memória sobre alguém que não se conheceu, a subjetividade de uma criança marcada por uma trágica ausência e a monstruosidade da negação dos rituais fúnebres pela ditadura.” A questão que move a narrativa testemunhal é a ideia de que a história singular de pessoas atingidas diretamente pela violência do Estado ditatorial brasileiro é atravessada pela história política do país, uma história desconhecida das novas gerações. O testemunho é reivindicado como gênero filosófico de escrita para dar a conhecer uma história negada por boa parte da sociedade brasileira ainda hoje.

ENSAIOS SOBRE DEMOCRACIA: DESCRIÇÕES DE UM CORPO DESPEDAÇADO

Silvana de Souza Ramos

Editora: Politeia

“Ciente de que a presença da voz feminina ainda não foi assimilada no interior das democracias modernas, Silvana de Souza Ramos pesquisou por mais de uma década o tema da democracia para, aqui, dar conta não apenas da matéria em questão, mas também da perspectiva de onde ela pensa e escreve. Valendo-se de autores do passado e do presente, aborda o contraste com outras formas de governo, o papel do conflito na democracia moderna, a experiência brasileira e os traços gerais da filosofia política de Lefort. Por fim, tece reflexões sobre a recente tentativa de golpe de Estado no Brasil em 8 de janeiro de 2023 e encerra, assim, seu ciclo atual de investigações sobre o tema”.

MARX E SPINOZA: O FIO VERMELHO DA TRANSFORMAÇÃO

Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

Editora: PUC-Rio, Selo Interseções

Apresentação de Renato Lessa: “Este belo livro representa uma contribuição maior e substantiva ao entendimento das possíveis afinidades eletivas entre o jovem Marx e segmentos da obra de Spinoza. Julgo que seja o que de melhor temos entre nós, como produto da reflexão de autores brasileiros a respeito do assunto.

Além de demonstrar conhecimento e erudição invulgares no tratamento dos textos de Marx e Spinoza, o autor dialoga com vasta fortuna crítica, ao incorporar em sua argumentação os principais intérpretes dos autores mencionados. Em adição à própria interpretação que propõe, o texto dá acesso à referida fortuna, abrindo novos horizontes de reflexão sobre as obras de Marx e de Spinoza.

De modo persuasivo, Bernardo Bianchi indica a presença de Spinoza em importante mutação na reflexão de Marx, entre 1840 e 1845, na qual observa-se a passagem de uma perspectiva mais diretamente política para outra dotada de características “universalizantes”, tendo como eixo fundamental o tema da emancipação humana e social. Mais do que tentativa de elucidação de um episódio no terreno da “história das ideias”, o esforço do autor possui a marca da indagação filosófico-política, o que permite passar da consideração de um problema filosófico-historiográfico a uma questão de ordem mais geral e, mesmo, crucial, qual seja a da relação política e filosófica que se pode estabelecer entre lógica política – sempre referida ao contingente – e dinâmica emancipatória – necessariamente vinculada à vigência invisível de horizontes móveis. É sobre tal aporia constitutiva da tradição da filosofia política – entre o imperativo da contingência e a alucinação da universalidade – que o texto de Bernardo Bianchi se move. Com qualidade, coragem e pertinência invulgares.”

PREMIAÇÕES

O livro *Introdução à história da filosofia, vol.3: Apatristica – Introdução ao nascimento da filosofia cristã*, da professora Marilena Chaui e publicado pela Editora Companhia das letras, foi laureado com o Prêmio Jabuti em duas categorias: Filosofia e Divulgação científica.

SUMMARY

PRESENTATION 7

ARTICLES

SCHMITTIAN USES OF SPINOZAN CONCEPTS: 15

A CASE OF THE METHOD OF A FORGER

Francisco de Guimaraens e
Maurício de Albuquerque Rocha

EQUALITY AND FREEDOM. 37

FRANCISCUS VAN DEN ENDEN AND BARUCH SPINOZA

Gonzalo Ricci Cernadas

SERVITUDE AND ORGANIZATION: AN APPROXIMATION OF 61

SPINOZA AND CRITICAL ORGANIZATIONAL STUDIES

Marcus Vinicius Soares Siqueira

LABOR AND LIBIDO: IMPERIAL PROCESSES OF 89

VALUATION IN A SPINOZIST LANDSCAPE

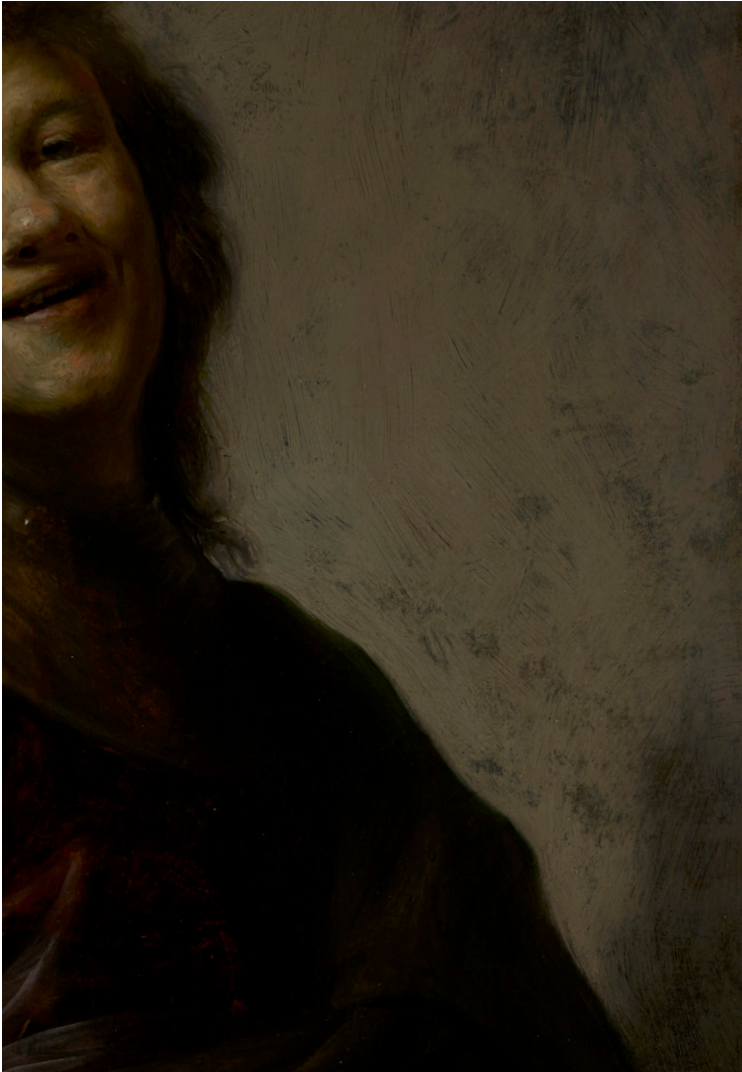
Leon Farhi Neto

COULD LAUGHTER MEND SADNESS? 123

José Marcelo Siviero

- 145 WRETCHEDNESS OF A DEPOSED KING: THE ROLE OF ENNUI IN
PASCALIAN APOLOGETICS
Camila Lima de Oliveira
- 163 LAW AND EDUCATION: IN DEFENSE OF FREEDOM
Lucas Santos Pessoa
- 189 THE GOVERNMENT OF THE PASSIONS: ENCOUNTERS AND DISA-
GREEMENTS BETWEEN DESCARTES AND SPINOZA
Daniela Mordoch
- REVIEW
- 219 MARILENA CHAUI:
THOUGHT, AFFECTS AND ANALYSIS OF THE WORK
Rodolfo Alves de Macedo
- 227 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651