Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

ENTRE
SERVIDÃO E LIBERDADE

Homero Silveira Santiago

Trabalho apresentado ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Univer-
sidade de São Paulo para
obtenção do título de livre-
docente na disciplina Filosofia
Geral.

São Paulo, 2011.

Índice

<i>Prefácio</i>	4
1. Adorno, Auschwitz e a esperança na educação	14
2. Tem-se a polícia que se merece	25
3. O filósofo espinosista precisa criar valores?	53
4. Filosofia e forma textual nos <i>Ensaio</i> s de Bacon.	76
5. Os excessos da identidade: Bento XVI e a questão da tolerância	88
6. Superstição e ordem moral do mundo	100
7. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri	135
8. Por uma teoria espinosana do possível	148
9. Lutar hoje	161
10. Deleuze leitor de Masoch: da sintomatologia à ética	172
<i>Apêndice</i> . Cartão-postal de Nietzsche sobre Espinosa	186
<i>Bibliografia</i>	191
<i>Resumo / Résumé</i>	200

“É necessário conhecer tanto a potência quanto a impotência de nossa natureza.”
Espinosa, *Ética*.

“É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle.”
Deleuze, “Controle e devir”.

Prefácio

Entre servidão e liberdade. Todos os nossos problemas residem sob essa preposição que delimita um espaço de transição, movimentação entre duas categorias algo dúbias, equívocas, precisamente porque termos extremos de que lançamos mão mais por conveniência que entendimento. O problema é desvendar um pouco o que acontece, o que se pode e não se pode entre os dois.

Postas as coisas assim, a lembrança de Pascal faz-se logo irresistível, pois como ninguém explicitou ele a necessidade de levar a sério meio, o “entre-dois”. A crer nas análises de Henri Gouhier,¹ das considerações de suas pesquisas sobre o vácuo até as preocupações apologéticas, Pascal serve-se de um esquema triádico em que o entre-dois é um elemento tão importante quanto os extremos. Modo de pensar, de analisar que surge com inigualáveis clareza e profundidade no conhecido pensamento sobre a “desproporção” de um homem situado entre os dois abismos que lhe foram dados pela natureza.² Mas esse esquema de pensamento funciona também, e talvez devamos dizer que funciona primordialmente, como um esquema para a ação, preparando o lugar da intervenção apologética. É entre uma coisa e outra que tudo se passa, e dessa perspectiva o meio é não só tão importante quanto os extremos como se salienta sobre eles. É o reconhecimento das contrariedades, e portanto o reconhecimento do entre-dois como condição humana, que abre a apresentação do projeto apologético em Port-Royal, dando seu ponto de partida;³ igualmente, é a convicção de que se precisa alcançar o meio que indica o tom apropriado ao discurso, nem muito alto, nem muito baixo.⁴

O meio, para Pascal, assume tamanha relevância porque é nele que se dá a verdadeira conversão, a verdadeira transformação, possível por não estarmos afundados em nenhum dos abismos, convivendo inelutavelmente com ambos. Estamos entre extremos, é aí que o pensamento tem de se virar para entender o que somos e poder agir sobre o que seremos. Longe de constituir um campo estático, é lugar de passagens e mudanças. O que se revela cabalmente pelo termo que Pascal selecionou para nomear o maço integrado pelo pensamento sobre a desproporção humana: *Transição*. Palavra a ser frisada, pois que remete ao núcleo de uma problemática ética da maior importância e

¹ Cf. Gouhier, *Blaise Pascal*, p. 60 e seg.

² *Pensamentos*, frag. 199.

³ Idem, frag. 149.

⁴ Idem, frag. 130.

que não é exclusividade pascaliana. No essencial, reconhecemo-la também em Espinosa – o que demonstra de uma vez por todas que não é mister esposar o credo do jansenista para reconhecer que ele toca um problema real e de grande profundidade acerca de nossa natureza.

* * *

A ideia de transição é fundamental para o projeto ético espinosano e vincula-se à questão dos variáveis graus de perfeição ou potência de nossa natureza. O verbo *transire* e o substantivo *transitio* conhecem um uso frequente nas partes III-V da *Ética*, em contextos relevantes.⁵ Os afetos primordiais de alegria e tristeza são *transitiones* entre graus diversos de perfeição; e nesse sentido todo afeto é passagem, transição; a inteira vida tem a forma de incessante trânsito para lá e para cá, a ponto de Espinosa afirmar peremptoriamente que “vivemos em contínua variação”.⁶ Quer dizer, em nossa vida afetiva tudo é questão de graus, proporções e correlações, aumentos e diminuições; ela desconhece estados, ou não os conhece senão patologicamente, anomalmente. A transição constitui o fundo de nosso ser. Num trecho da *Ética* em que insiste que alegria e tristeza não são coisas nem entes, nem a própria perfeição nem a própria imperfeição, mas ambas *transitiones*, Espinosa lança mão de uma fórmula elucidativa: o afeto de tristeza, ele diz, não é senão um ato de passagem, um *actus transiendi*.⁷ Analogamente, que o nosso ser é um *esse transiendi*. Invariavelmente posto no meio, sempre entre dois pontos. E não poderia ser diferente, uma vez que se radica todo ele no *conatus* e em *acta transiendi*; uma vez que é *desejo*. Nosso ser, nossa essência é esse complexo que reúne “todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com a sua variável constituição”.⁸

Desejo é intrinsecamente movimento. É a força motriz que subjaz nossas passagens e inclui ainda a consciência delas; não por acaso, é nele que os problemas desvelados pelo conceito de superstição, como à frente apresentados, encontram toda a sua amplitude, sua plena significação, fincados como estão na própria constituição de nosso ser, na própria estrutura do nosso desejo. Tudo se decide aí, mas não de maneira simplória. É necessário conferir o devido peso à brevíssima descrição da condição humana que Espinosa dá no apêndice da *Ética I*; e sem esquecer que, se lá ela serve de

⁵ Cf. Michel Gueret, André Robinet, Paul Tombeur. *Spinoza. Ethica*.

⁶ *Ética*, V, prop. 39, esc.

⁷ Idem, III, def. dos afetos, 3.

⁸ Idem, III, def. dos afetos, 1.

fundamento à dedução da superstição, igualmente poderia servir à dedução da liberdade, pois é a partir da mesma condição que se vai numa ou noutra direção. “Todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto cômnicos.” Há de origem uma coisa finita, um apetite, um *esse transiendi* ao qual se ajunta o saber, a apercepção, a consciência de seus movimentos, de suas transições. Somos cômnicos disso, portanto desejantes. Todavia, em simultâneo a clausula da ignorância nativa determina que não somos cômnicos de algo, das causas das coisas; principalmente, temos de dizer em respeito ao uso do fundamento no apêndice, não somos cômnicos das causas de nossos desejos. Junto à consciência, dá-se uma região do não-sabido, da não-consciência ou inconsciência, que põe todo o enigma de nosso ser desejante em face do mundo. Por que quero isso e não aquilo? Porque me surge como útil, decerto. Porém, sabe-se, não desejamos algo porque é útil; pelo contrário, é porque desejamos que algo nos surge como útil. Mas por que primeiramente queremos a coisa que, num segundo momento, aparecerá como útil? Certamente cada um de nossos impulsos tem causa; não obstante, em regra, a ignoramos. Ao querer, uma pessoa normalmente sabe que quer e sabe o que quer, mas quase nunca sabe por que quer o que quer. Trata-se de uma ignorância que, em algum grau, acompanha todo querer e que se explica pelo enraizamento profundo desse querer no ser mais íntimo de cada um; o qual está enraizado num mundo que o ultrapassa infinitamente, sendo imperscrutável em todos os seus meandros.

Somos ignorantes e desejantes, e isso é crucial para a complexidade de nosso ser, em sua totalidade. Fossemos só ignorantes, estaríamos próximos da vida animal, quicá da mineral; pois com certo abuso podemos dizer que um verme bem como uma pedra também ignoram, só que justo por não desejarem não produzem superstição. Fossemos só desejantes, nada ignorássemos, o verdadeiro seria para nós como um instinto, jamais se desejaria isso ou aquilo, mas só o realmente melhor, com base firme no conhecimento das causas. Não. A humanidade depende inextricavelmente da amarração górdia, no ser do homem, de ignorância e desejo, certa ignorância e certa inconsciência combinadas com certo saber e certa consciência em variada proporção mas sempre indissociáveis. É um nexo capital na *Ética* e ao qual pouco se chama a atenção, talvez devido ao receio, de resto compreensível, do uso da palavra “consciência”. Nesse caso, basta não substancializá-la, não a querer remetendo a uma interioridade. Também a

consciência, aquela envolvida no desejo, é um fenômeno do meio, que relata algo de nossas relações com o real e depende igualmente de uma graduação.⁹

Como ignorância e desejo não se separam, inconsciência e consciência também não. E por isso ainda, gostaríamos aqui de conceber servidão e liberdade como, em certo sentido, inseparáveis. Sentido que provavelmente não esgota as noções, mas que não deixa de exprimir uma verdade. É preciso desontologizar, desestatificar, por assim dizer, essas categorias; restituir-lhes o sentido que pode emergir a partir do entre, do campo das transições e da perpétua variação. Um mesmo movimento pode assumir direções opostas, um mesmo ser desejante pode mover-se numa ou noutra direção, e com os termos servidão e liberdade designamos as correlações desse movimento, a sua dinâmica; não coisas ou entes ou estados absolutos. Tomá-las à guisa de absolutos é erro simétrico a crer que as noções que usamos para pensar as coisas possam encontrar seu correspondente nas próprias coisas. Servidão e liberdade são como termos que usamos para indicar certa predominância na direção assumida por um desejo, portanto certa estruturação momentânea de um ser, conforme haja predomínio do rebaixamento ou do aumento de sua potência. Entre um e outro há diferença decisiva de grau, proporção, não de natureza. Tanto servidão quanto liberdade radicam-se na mesma busca do útil, na mesma natureza desejante. *Ex natura nostra libertas & servitudo*, e por isso temos a obrigação de pensar ambas, conjuntamente, como parte de nós e sem exclusivismos fáceis.

* * *

Tudo depende do desejo, da natureza em geral e da nossa natureza em particular. Só que essa certeza não pode fazer as vezes de panaceia. O desejo é um terreno de tensões; campo em que as partidas são jogadas, as apostas são feitas, sem ganhos nem perdas garantidos. Ao contrário do que vez ou outra parece imaginar um correntio para

⁹ Deus, as coisas, nosso próprio ser, não poderiam ser diversos; portanto, o que é crucial mudar em vista da felicidade é a nossa relação com o que existe; se há uma lição a tirar da noção espinosana de *emendatio*, esta é a principal. Conforme a quinta parte da *Ética*, é o que faz toda a diferença na determinação da superioridade do sábio perante o ignorante. Este é agitado pelas causas exteriores, desconhece o contentamento e é “quase íncio de si, de Deus e das coisas”; em troca, aquele conhece o contentamento, pouco se perturba e é “côncio de si, de Deus e das coisas” (prop. 42, esc.). Frise-se que a diferença é de grau, não absoluta. Nem o ignorante é completamente inconsciente (Espinosa diz “quase”) nem o sábio é completamente consciente (diz-se que ele é “dificilmente” perturbado, não que nunca o seja). Graduação que fica ainda mais clara quando o filósofo nos explica que aquele cujo corpo é dependente do exterior, como o de um bebê, tem uma mente que é “quase nada (*nihil fere*) cônica nem de si, nem de Deus, nem das coisas”; quem possui o corpo apto ao múltiplo, em troca, tem uma mente “muito cônica de si e de Deus e das coisas” (prop. 39).

o qual a mera liberação do desejo é o visto de entrada para a melhor das vidas, Deleuze e Guattari perceberam bem que a compromisso com a imanência não salva ninguém de antemão, não afiança a liberdade mais que a servidão. Os campos de concentração, as piores formas de opressão foram produzidos pelo mesmo desejo que movimentou as revoluções e inventou tenazes formas de resistência. Naturalmente, sempre. E daí declararem o serproblema maior da filosofia política entender por que, como reconheceu Espinosa, “os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação”.¹⁰

Na situação torta aí identificada vem uma mostra expressiva de quantas agruras o nosso desejo pode reservar-nos. Pensando em nossa tese, está aí um efeito maior da superstição. O que é superstição? É a servidão tornada sistema. Não é um preconceito nem um conjunto de preconceitos, não é redutível a credices ou superstições, não é falsa consciência nem ignorância, não é tristeza nem medo. Superstição é o nome que se pode dar ao que emerge a partir do momento em tudo isso se sistematiza; ao que resulta da elevação desses elementos a uma forma de sistema que explica, estrutura, organiza o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nova vida. Superstição é sistema da servidão. O seu segredo é a passagem do ocasional, fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que ela consegue precisamente pelo desprezo à variação, pela rareação das transições, pela supressão do meio; no limite, ela acaba com a história para que seu império seja o mais perfeito, o mais perene possível. Sua forma acabada é o fatalismo, a ser compreendido no sentido preciso de mistificação das tensões, enrijecimento do mundo, esgotamento do novo, ontologização da liberdade e felicidade (só no além, o paraíso, o pós-revolução, o pós-reformas), da servidão e infelicidade (tudo neste mundo, nesta condição hodierna), da consciência (um dado substancial), da ignorância (que ou não poderia ser minorada ou, pelo contrário, seria facilmente superável).

Gostaríamos de compreender o termo superstição nesse sentido amplo, que permita pensar da “ordem da vida comum” de que fala Espinosa até o campo de concentração, a obediência cega, o ódio ao diferente. Mas igualmente pensar os meios para seu enfrentamento. Reconhecido o seu segredo, o amortecimento da variação, e seu

¹⁰ Deleuze & Guattari, *Anti-Édipo*, p. 46: “Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição (...). Eis por que o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’.”

efeito maior, o fatalismo, o primeiro gesto de luta só pode consistir, sem ilusões, no restabelecimento da variação, o retorno ao meio e às tensões, de modo tal que até o reencontro da servidão natural, isto é, restituída a seu lugar no vai e vem de nossa potência, já seja um ganho.

Ora, os homens lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade. Mecanismo terrível, sobretudo por sua eficácia. Não se pode negá-lo. Mas cabe a pergunta: será essa a única dimensão possível para avaliar a situação? A ênfase sobre um aspecto não precisa ser exclusivista a ponto de impossibilitar todas as outras perspectivas. Certo que os homens, no final das contas, combatem pela servidão. Mas só o pior fatalista concebe, geralmente porque lhe interessa, contas findas. Para nós, elas nunca estão terminadas. O que mais interessa é o in-fieri do cálculo; e nesse entanto, os homens lutam efetivamente pela liberdade, mesmo que não por uma liberdade efetiva. É uma distinção importante, similar àquela que encontramos na *Ética* entre dizer que todos buscam o útil, efetivamente, e começar a se preocupar em certo ponto em perguntar o que é “efetivamente útil (*revera utile*)”.¹¹ Seja como for, notável é que em nenhum momento Espinosa retire da base da virtude o mesmo esforço pelo útil, quer se movimente através da liberdade, quer descambe pela servidão.

Em suma, queremos aqui frisar que tão necessário quanto afirmar que os homens em certas circunstâncias produzem servidão como se buscassem sua liberdade, é ver que nas mesmas circunstâncias eles buscam sua liberdade mesmo que produzindo a servidão. E nenhuma das pontas pode ser abandonada, ao custo de entrarmos no terreno daquela meia-sabedoria denunciada por Pascal (e de que logo falaremos), que periga acantoar-se numa unilateralidade, numa unidimensionalidade que chega ser tão perversa quanto a própria superstição ao abraçar, por vias outras, um sentimento da fatalidade, um senso excepcionalmente aguçado para ver tudo de um só ponto de vista.

Nem otimismo nem pessimismo, só pensar sem cessão à unilateralidade, não importa qual. E voltar a acreditar, reencontrar uma fé que a fatalidade, venha de onde vier, rouba-nos.

* * *

O traço mais ousado e fascinante da apologética de Pascal é também o mais problemático. Apologia e jansenismo seriam compatíveis? O empenho, no caso da

¹¹ *Ética*, IV, prop. 18, esc.

salvação, serve para algo? De um lado, está a “opinião apavorante” dos calvinistas, “injuriosa a Deus e insuportável aos homens”, que estabelece uma vontade divina absoluta que não leva em conta a previsão nem de méritos nem de pecados; de outro, o erro inverso dos molinistas, que excluem a intervenção de qualquer vontade absoluta no que se refere a salvação ou perdição, que ficam portanto na inteira dependência da vontade humana.¹² Entre esses extremos Pascal se equilibra; nem dados lançados de uma vez por todas nem um xadrez em que a vitória só depende do mérito jogador. E não é nada fácil manter o equilíbrio tendo de permanecer fiel à predestinação do Agostinho lido pelo Jansênio. Como a corda bamba se resolve teologicamente e quais suas implicações para o jansenismo pascaliano, pouco interessa aqui.¹³ Importante é que daí resulte a própria possibilidade e pertinência da apologia, isto é, do empenho humano em dar bom rumo a coisas que não estão totalmente em seu poder e tampouco fogem completamente a sua alçada, ainda que por ignorância. Ouçamos a conclusão de Pascal. “Que todos os homens do mundo estejam obrigados, sob pena de danação eterna e pecado contra o Espírito Santo irremissível neste mundo e no outro, a crer que estão nesse pequeno número de Eleitos para a salvação dos quais J.C. morreu e a ter o mesmo pensamento de cada um dos homens que vivem sobre a terra, por mais que alguns sejam maus e ímpios, enquanto lhes resta um momento de vida, deixando o discernimento dos Eleitos e dos reprovados no impenetrável segredo de Deus.”¹⁴

Por isso a apologia tem lugar; mais, por isso ela constitui uma obrigação. Dificilmente haverá melhor forma de lidar com uma determinação inapreensível, com um mundo que nos ultrapassa, dado antes de chegarmos e que continuará quando partirmos. Estamos obrigados a crer em nós, abraçando o pensamento da terra e esquecendo o juízo final. A apologia precisa restaurar o campo de tensões, repor contrariedades e paradoxos que não podem restar camuflados, resgatar o antagonismo entre altos e baixos, descobrir o terreno certo em que agir. Só assim ela pode ter algum sentido, isto é, alguma eficácia, ainda que não haja garantias de êxito.

Para tanto, um de seus primeiro gestos é a revisão dos pontos de vista imperantes, lançando em suspeita os inteligentes que caçoam e desacreditam do mundo e dos homens. Sob certa perspectiva, as opiniões do “povo” são “muito sãs”; por exemplo, “ter escolhido o divertimento, e a caça de preferência à presa. Os meio-sábios zombam

¹² Cf. *Escritos sobre a graça*, em *Œuvres complètes*, pp. 312-313.

¹³ Para uma discussão do problema, ver Gouhier, *Blaise Pascal*, p. 159 e seg.

¹⁴ *Escritos sobre a graça*, apud Gouhier, *Blaise Pascal*, p. 161.

disso e triunfam mostrando a esse respeito a loucura do mundo, mas por uma razão que eles não penetram”.¹⁵ Raciocínio idêntico ao que encontramos estendido nas célebres linhas sobre o divertimento. “Eis tudo que os homens puderam inventar para se tornar felizes, e aqueles que, a respeito disso, bancam os filósofos e acreditam que o mundo é bem pouco razoável se passa o dia a correr atrás de uma lebre que não gostariam de ter comprado, não conhecem nada da nossa natureza. Essa lebre não nos garantiria contra a visão da morte e das misérias que nos desviam dela, mas a caça sim, nos garante.”¹⁶

Os meios sábios, sublinhemos, “não conhecem nada de nossa natureza”; noutras palavras, a meia-sabedoria é uma ignorância total. Que seja posta de lado, portanto, em benefício de uma sabedoria do meio que pode ao menos, como faz Pascal, discernir um aspecto verdadeiramente imanente do desejo pelo bem, pelo útil; não tanto nos resultados quanto em sua própria atividade; menos a presa que a perseguição, menos o prêmio que o jogo; pensando em nosso último capítulo, vem a tentação até de dizer: menos o gozo ou o prazer que o desenvolvimento produtivo de um campo imanente do desejo. Pascal é grande porque a apologia é como sua caçada, a corrida atrás de uma lebre, a graça, que só pertence a Deus. Não obstante, ele nisso se empenha com todas as suas forças. Não apenas sugere a aposta, como ele próprio aposta, equilibrando-se, na própria incerteza; a apologética tem de fazer como o povo faz todo dia, sanamente: “trabalhar pelo incerto, ir pelo mar, caminhar sobre uma prancha”.¹⁷

Essa aposta nos dá um modelo, não único mas excepcional, de uma atitude valente contra o fatalismo e os extremos absolutos. Similar àquela que buscamos discernir, nos textos que seguem, ao falar de possível. Trabalhar pelo incerto, com a certeza de que esse trabalho vale a pena. Um ato de fé? Sim. Por que não? Tem-se fé em tantas coisas, por que não assumir a mais importante? Uma crença no mundo como aquela que Deleuze dizia nos faltar¹⁸ e cujo reencontro deve ser a primeira das tarefas da filosofia. Ou ainda, convicção em nossas possibilidades, como recentemente, pouco antes da morte e já certo de sua proximidade, cobrou o historiador Tony Judt: “Não precisamos acreditar que nossos objetivos estão destinados ao êxito. Mas precisamos ser capazes de crer neles”.¹⁹

¹⁵ *Pensamentos*, frag. 101.

¹⁶ *Idem*, frag. 136.

¹⁷ *Idem*, frag. 101.

¹⁸ Deleuze, “Controle e devir”, p. 218.

¹⁹ Judt, *O mal ronda a terra*, p. 167.

Esse tipo de aposta, fé, crença, esperança, convicção, seja qual o nome se der a isso, é condição de toda virtude. E só há virtude no meio.

Sobre os textos

Os textos aqui coligidos resultaram de motivações diversas, desde o acaso da descoberta de uma questão até a encomenda pura e simples, a maioria vem de intervenções em colóquios; sua produção se estende por um período de mais ou menos cinco anos, entre 2005 e 2010, e ao início de cada um o leitor encontrará informações sobre sua proveniência. Embora independentes em sua elaboração, acreditamos que todos se dirigem ao terreno que tentamos atrás delimitar e o afronta à sua maneira. Insistamos: cada um à sua maneira, sob uma perspectiva própria e sem a obrigação da sistematicidade. O fato de estarem aqui agrupados sob um mesmo título deve-se bem menos à atuação de um desígnio geral prévio que lhes presidisse a elaboração que ao ajuizamento necessariamente posterior, permitido só pela releitura, que pensa ter reconhecido neles a persistência de uma mesma problemática. Se com acerto ou com erro, caberá leitor avaliar.

Foi por conta dessa história do material que decidimos preservar-lhe o formato de origem. Apenas as devidas revisão textual e uniformização bibliográfica, sem acréscimos nem cortes dignos de nota. O procedimento foi seguido, alerte-se, inclusive no concernente a trechos que se repetem de um texto para texto. Revendo o material pareceu-nos que perderiam algo com a supressão dessas repetições. Primeira, teriam traída a sua autonomia original; segundo e principalmente, perderiam a capacidade de dar a ver um aspecto que pensamos não ser despido de interesse, o trabalho em andamento: tateios, tentativas, descobertas, e inevitáveis repetições. Poderíamos justificar a opção simplesmente alegando que isso se deve a um apego ao estilo de Bacon (ver o capítulo 4) e não seria de todo falso. No entanto, mister é dizer que nos moveu sobretudo a crença de que as essas passagens repetidas não constituem meras repetições, visto que seu valor estrutural no interior dos textos altera-se. Tomemos a liberdade um único exemplo, com o caso mais notável da passagem do apêndice da *Ética I* em que Espinosa afirma que os homens poderiam ter destruído a superstição e cogitado algo novo. Ela surge primeiro num texto dedicado mormente ao *Tratado da emenda do intelecto* e serve à compreensão, por analogia, de um aspecto da narrativa ali apresentada; em seguida, a passagem é analisada inserida totalmente em seu contexto,

no correr do próprio apêndice; por fim, seu teor passa a ganhar autonomia e presta-se à consideração mais geral do conceito de possível, tanto com referência ao próprio espinosismo, quanto em contraste com outra filosofia. O propósito de apresentar esse desenvolvimento foi que nos pareceu suficiente para justificar, em derradeira instância, a manutenção das repetições. Temos certeza de que isso desgostará por vezes o leitor, mas ao menos contamos com sua benevolência relativamente à opção.

Uma última advertência no tocante à forma dos textos. Ao revisá-los, buscamos seguir quanto possível as regras do recente acordo ortográfico. Por antecipação, pedimos desculpas pelas falhas remanescentes. Passar a desconhecer a correção da própria língua, com quase quatro décadas de vida, é mais que só um sentimento desagradável, é também uma deficiência difícil de ser sobrepujada, não obstante as melhores intenções.

Nota bibliográfica

No decurso dos capítulos, as referências bibliográficas são abreviadas, fornecendo apenas o indispensável para que cada título possa ser localizado na bibliografia final, que recolhe as referências completas de todas as obras citadas.

Alguns textos não trazem remissão a páginas porque retirados de arquivos disponíveis na internet sem paginação. Os respectivos endereços estão indicados na bibliografia e ao leitor bastará, para eventual conferência, a utilização do recurso de busca de palavras.

Por fim, no caso das obras de Espinosa, as traduções listadas na bibliografia constituíram um ponto de partida e foram várias vezes modificadas, o que nos pareceu desnecessário informar a cada ocasião. As remissões são, como é mais conveniente, à divisão interna das obras; exceção feita ao caso do *Tratado teológico-político*, em que a página indicada é a da edição de Gebhardt.

Adorno, Auschwitz e a esperança na educação *

Justifica-se, em desobediência à mais elementar convenção, contabilizar para um século pouco menos de oitenta anos? Gostemos ou não, o conhecido ajuizamento de Eric Hobsbawm acerca da brevidade do século XX possui ao menos o mérito de recordarmos que o tempo que se estende e que serve de base às medições nem sempre coincide com o tempo intensivo dos acontecimentos. Ainda que mutilado de duas décadas, o século passado concentrou uma miríade de experiências humanas que persistem em desafiar a nossa compreensão, quer pela velocidade dos fatos, quer pelo seu poder de repercussão. Em especial, o “breve século XX” durou o suficiente para dar lugar a um dos mais marcantes fenômenos da história humana.

A ascensão da extrema-direita na Europa do entreguerras conduziu ao poder, entre outros, o general Franco (na Espanha), Benito Mussolini (na Itália) e, sem dúvida o maior expoente dentre os líderes totalitários do último século, Adolf Hitler, que assumiu o governo de uma Alemanha, a da República de Weimar, ainda manchada pelo fracasso na Primeira Guerra e as pesadas reparações que lhe foram impostas, minada pela hiperinflação e socialmente convulsionada. Segundo o referido historiador, o ocaso do liberalismo deveu-se principalmente ao “colapso dos velhos regimes, e com eles das velhas classes dominantes e seu maquinário de poder, influência e hegemonia.”¹ Esta vigorosa substituição do sistema de controle e dominação políticas até aqueles dias vigentes, embora mais aguda em alguns países que em outros, decerto exigia importantes transformações nas formas tradicionais de condução do poder. Fiquemos com o exemplo do nazismo. O novo regime soube aliar a suas estratégias políticas os mais modernos meios de comunicação, o cinema, o rádio, além daquilo que estava à época prestes a firmar-se no coração do sistema capitalista como detentor de penetração social e força nunca antes vistas: a publicidade, a propaganda, a indústria cultural.

A ponderar com justiça, não vai nessa renovação dos meios inteira originalidade nazista. A mesma época outros chegaram igualmente a perceber a necessidade de uma

* Publicado nos *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, nº 6, 2005, pp. 111-122.

Uma versão em espanhol, sob o título “Adorno, Auschwitz y la esperanza en la educación”, foi publicada em *Configuraciones formativas IV: Poder y formación*, org. de José Ezcurdia, Guanajuato (México), Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 17-29.

¹ Hobsbawm, *Era dos extremos*, p. 129.

“reformatação” da política e a efetuaram, com maior ou menor êxito.² O traço realmente peculiar ao regime hitlerista é que a novidade prestou os melhores serviços ao que havia de mais antigo, aquela barbárie ininterrupta produzida pela história em todas as épocas e para a qual o *Angelus Novus* de Klee, convocado por Walter Benjamin, não nos deixa esquecer.³ Como se um segredo milenarmente velado tivesse desde sempre aguardado a oportunidade dos novos meios para vir à tona e fazer-se ouvir com retumbância. O breve século foi palco perfeito para a irrupção brutal da longa história subterrânea. A peculiaridade e a importância do nazismo está em promover a convergência das coisas dando forma a um fenômeno que pode ser qualificado (e os termos devem ser bem calibrados segundo suas várias possibilidades de sentido) de excepcionalmente ordinário.

O que temos nós a aprender com a experiência nazista? Muito, certamente, em todos os aspectos. No entanto, o ponto capital é que, para quem está preocupado em impedir tanto a repetição dessa experiência quanto o alastramento de suas desastrosas emulações, *mais importante que aprender é ensinar*.

Não é sem razão que Adorno inicia um de seus mais conhecidos ensaios, significativamente intitulado *Educação após Auschwitz*, com uma asserção categórica, simples e curta, mas repleta de implicações: “a exigência de que Auschwitz não se repita é primordial em educação.”⁴ A educação para um mundo que destrua de vez o fantasma de Auschwitz ou ao menos esteja pronta a resistir-lhe bravamente, a educação como garantia de emancipação individual. Com isso Adorno nunca se preocupou tanto como depois da experiência da Segunda Guerra, ainda que à época suas conclusões teóricas apontassem para a inexorabilidade do que chamou “mundo administrado”, o produto acabado do processo de esclarecimento que paradoxalmente ocasionara um regresso de enormes proporções e franqueara o surgimento do nazifascismo.

Ora, o problema vem justamente aí. O simples cotejo entre o diagnóstico de um livro como a *Dialética do esclarecimento*, escrito com Max Horkheimer, e o empenho adorniano em discutir uma educação emancipadora desemboca necessariamente em algumas dificuldades de grande monta: o processo que levou ao nazismo era mesmo inexorável, segundo a marcha histórica? quais as possibilidades de evitar-se uma repetição da barbárie nazista? a educação é capaz de tanto? Não temos ilusões de

² Ver o estudo de Wolfgang Schivelbusch, *3 New Deal*.

³ Benjamin, “Sur le concept d’histoire”, IX.

⁴ Adorno, “Educação após Auschwitz” em *Palavras e sinais*, p. 104.

responder a essas interrogações, quiçá irrespondíveis. Não é sem interesse, todavia, aprofundá-las, ao menos o bastante para delinear um campo em que possam ser entendidas em sua complexidade e a partir do qual não nos seja inteiramente vedado colimar, se não um meio de nos esbaldarmos no otimismo (quase sempre um erro teórico), ao menos uma alternativa a um pessimismo que periga tornar-se paralisante. Uma esperança?! Por que não? Mesmo que seja raro, nem sempre o que assim designamos é apenas um urubu pintado de verde

* * *

A *Dialética do esclarecimento*, é sabido, não é um livro de fácil leitura. É como se o esforço habitualmente exigido pelos grandes textos chegasse ao limite no caso do livro de Adorno e Horkheimer. O mais relevante porém é que essas dificuldades são sintomáticas e revelam muito da amplitude e seriedade do tema e de sua motivação, sumariamente o beco em que se metera a humanidade com o episódio da Segunda Guerra. A obra de 1947 denuncia a profunda desesperança de seus autores (e também a esperança ingênua de outros) nos rumos da civilização; destino sintetizado na tese central de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”.⁵ A *Dialética* traça o retrato sombrio do mundo em que a realização de certas premissas do esclarecimento, o *progresso*, deu lugar a seu reverso, à reificação e ao domínio absoluto da razão instrumental, o *regresso*. Na ciência, na moral, na arte, revelaram-se o positivismo, o formalismo ético e a indústria cultural; a história conheceu a tragédia nazista e o horizonte da humanidade esclarecida descobriu o seu poder de autodestruição; daí a última frase do ensaio inicial sobre o *Conceito de esclarecimento* enunciar sem rodeios a contradição: “o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas.”⁶ As dificuldades expositivas que complicam a leitura, portanto, arraigam-se no próprio cerne do conteúdo do livro e na inevitabilidade do processo denunciado. Adorno e Horkheimer fazem seu ponto de partida retroceder às primeiras passadas da civilização ocidental, aos textos homéricos, e terminam por concluir que a modernidade, época de plena realização do processo de esclarecimento, vê este transmutar-se em trevas – com o que radicalizam a trilha aberta por Max Weber, cujas investigações acerca da racionalização buscava “dar conta dos aspectos históricos-desenvolvimentais” desse fenômeno, o que segundo um estudioso

⁵ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 15.

⁶ Idem, p. 52.

equivale a dizer que seu interesse estava “focalizado no fenômeno enquanto um processo, especialmente como um processo de longa, ou melhor, longuíssima duração, pois que remonta, nos seus limites, aos primórdios da civilização.”⁷

O escopo da obra de Adorno e Horkheimer é demonstrar o predomínio da razão instrumental, definitivamente moldada pelo positivismo e desdobrada na busca exclusiva da aplicabilidade técnica, nas esferas científica, moral e artística. A ciência foi absorvida pela razão instrumental; a moral, conforme o ensaio sobre a *Juliette* de Sade, dominada pela razão e pelo instinto de autopreservação; por fim, o ensaio sobre a indústria cultural mostra a disseminação na arte da lógica da mercadoria e da imitação esquemática. A verdade, a justiça e o gosto orientados exclusivamente pela instrumentalidade destruíram a capacidade crítica do sujeito. Todas essas esferas são dominadas por uma racionalidade equivalente ao poder e à autopreservação selvagens, uma razão que virou arma e que destruirá definitivamente a humanidade, aquela mesma possibilitada pelas Luzes.

A unidimensionalidade do processo de esclarecimento tal como caracterizado pela *Dialética do esclarecimento* permite-nos compreender a *petitio principii* por ela própria confessada logo em sua abertura: “se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor”⁸. No mundo confinado à razão instrumental, os autores defrontam-se com o ingente paradoxo de levar a cabo uma crítica radical da razão e inevitavelmente servirem-se desta mesma razão; como se o máximo esforço continuasse sempre, apesar de tudo, um pouco leal ao oponente. A saída possível, a única minimamente decente, torna-se então a da negatividade conceitual e do afastar-se do “pensamento cegamente pragmatizado” denunciado no prefácio.

Exatamente nesse ponto e a esse respeito – a radicalidade crítica extremada e algo paradoxal – vem ao caso ressaltar e aprofundar um aspecto extremamente problemático.

A certa altura de seu estudo sobre Frankfurt, Martin Jay descreve com precisão o beco em que se alojara a *Dialética do esclarecimento* (nisso êmula da própria humanidade que ela analisa) e como aí acantoados os autores perigavam perder todas as

⁷ Leopoldo Waizbort, “Introdução” a Max Weber, *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*, p. 28.

⁸ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 12.

perspectivas de práxis, sobretudo a política: “A alienação do homem em relação à natureza, tão decisiva na atual crise da civilização ocidental, aparece como uma tendência quase irreversível. Num aforismo consagrado à filosofia da história, Horkheimer e Adorno rejeitam explicitamente os postulados otimistas do cristianismo, do idealismo hegeliano e do materialismo histórico. A esperança numa situação melhor, se não é inteiramente ilusória, depende menos aqui da existência de uma garantia qualquer que da negação decidida das condições existentes. Nesse estado de coisas, a razão não pode propor nenhuma práxis precisa que pudesse contribuir com essa luta.”⁹

O espinhoso relacionamento entre teoria e práxis constitui um dos prismas mais interessantes para uma leitura da *Dialética do esclarecimento*. Se a Teoria Crítica é “uma teoria que atribui à verdade um núcleo temporal, em vez de opô-la ao movimento histórico como algo de imutável”¹⁰, necessariamente também é uma teoria que, de uma forma ou de outra, negando ou afirmando, tem de ver-se com a práxis, e no seu sentido mais amplo, isto é, não reduzida apenas à política.

Num texto de Adorno dos anos 60, portanto contemporâneo da *Dialética negativa* e duas décadas posterior à *Dialética do esclarecimento*, encontramos valiosos subsídios para avaliarmos o problema. Nas *Notas marginais sobre teoria e práxis*, está o filósofo às voltas com as dificuldades de uma teoria coagida a negar a práxis coisificada do “mundo administrado”, e que se vê conduzida à contradição de fugir da práxis sem poder dela isentar-se por completo: “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis”. Adorno não nega toda práxis, apenas aquela repressora do sistema capitalista. Uma renovada aliança entre a teoria e uma práxis que não a do trabalho talvez pudesse dar à luz um novo conceito de práxis como promessa de liberdade e reconciliação. “Dever-se-ia formar uma consciência de teoria e práxis que não separasse ambas de modo que a teoria fosse impotente e a práxis arbitrária, nem destruísse a teoria mediante o primado da razão prática”¹¹.

Ora, com Adorno o processo de coisificação perde seu lastro histórico específico – abstração, ilusão necessária do modo de produção capitalista, e portanto uma época determinada – e é conduzido aos confins da civilização ocidental e seu primeiro sistematizador, Homero. Nesse contexto deve ser situada a práxis que emerge das *Notas*. “A práxis nasceu do trabalho (...) O fato de se originar do trabalho pesa muito

⁹ Martin Jay, *L'imagination dialectique*, p. 301.

¹⁰ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 9.

¹¹ Adorno, “Notas marginais sobre teoria e práxis” em *Palavras e sinais*, p. 204.

sobre toda práxis. Até hoje, acompanha-a o momento de não-liberdade que arrastou consigo: que um dia foi preciso agir contra o princípio do prazer a fim de conservar a própria existência”¹². Único elemento de integração sistêmica, a práxis do trabalho tem de ser vigorosamente negada por Adorno, rejeição simultânea, por isso mesmo, da crença no “caráter imensamente progressista (...) da separação entre teoria e práxis.”¹³ Ao passo que esta se entrega quase sempre ao sistema, é naquela que se vai procurar, mesmo que o encontro seja duvidoso, a inutilidade, a recusa em contribuir para a tranquila reprodução do sistema. Por esse mesmo movimento, negador da práxis, o filósofo entende e critica o desprezo pela teoria vindo da parte dos bonachões que galhardamente se gabam de “práticos”.

Aonde desembocará a filosofia adorniana, em especial aquela expressa na *Dialética do esclarecimento*? Na não-participação entendida como recesso da práxis coisificada e na busca de uma *inutilidade* que oferece o derradeiro reduto à esperança de resistência mediante a fuga decidida ao horizonte sistêmico. Por isso, insurgindo-se contra a mais simplória práxis política, Adorno condena os que a ela aderem alegando a “desculpa de que, contra a totalidade bárbara, somente surtem efeito ainda os métodos bárbaros”.¹⁴ E não precisamos aqui imaginar como “métodos bárbaros” somente aqueles aos quais com naturalidade qualquer um ajuntaria o adjetivo; de certo modo toda práxis configura-se como barbarismo, ainda mais a política, pois no instante mesmo em que se age no interior do sistema sacrifica-se o indivíduo em prol deste mesmo sistema. A radicalização adorniana culmina, perto do final do ensaio em vista, na identificação do maior de seus paradoxos como um dos efeitos da “vida danificada”. “Quem imaginar que, enquanto produto desta sociedade, está livre da gelidez burguesa, nutre ilusões sobre o mundo bem como sobre si mesmo; sem essa gelidez, ninguém mais poderia viver.”¹⁵ A afirmação é forte. A coisificação, e sua extensão prática, é condição da própria existência no interior da sociedade. No fundo, o abrigo teórico almejado por Adorno é ilusório, embora conscientemente ilusório, pois o mundo administrado perfez todos seus fins. O paradoxo da teoria apresenta-se no descompasso entre viver no grau máximo da coisificação e ao mesmo tempo manter-se lúcido a ponto de reconhecê-lo. Eis o reverso da moeda: a denúncia impiedosa também é, forcemos um pouco o tom, como uma ilusão necessária. Daí o desespero constituinte de uma filosofia que faz as

¹² Idem, p. 206.

¹³ Idem, pp. 212-213.

¹⁴ Idem, p. 214.

¹⁵ Idem, p. 224.

vezes de mensagem lançada ao mar dentro de uma garrafa; de uma teoria que, pretendendo-se portadora duma última parcela de práxis não-coisificada, resistente na não-participação, lúcida relativamente ao mundo a sua volta tanto quanto à necessidade de tatear o paradoxo de sua própria condição, encurrala-se na inutilidade; trabalho inútil que se lhe tornou essencial, à guisa de condição de sua própria decência.

Significativamente, no caso adorniano a consciência dessa situação é tarefa vizinha à da denúncia do mundo administrado. Tergiversá-la seria contribuir nefastamente com tal mundo e alargar-lhe as garras; pois, alerta muito sério, “quando a práxis encobre com o ópio do coletivo sua própria e real impossibilidade, é ela que se torna ideologia”.¹⁶ “Não participar é a primeiríssima medida a ser tomada se eu não quiser que se reproduza no decurso da vida das ideias a estrutura coisificada do curso do mundo (...). A não-participação não garante nada (como o ensaio), mas é pré-condição cujo desrespeito é mortal. (...) É claro que Adorno sabe disso tudo, que se deve ao mundo congelado pelo capital a alienação que cavou um abismo entre teoria e prática (...) a única prática seria a da crítica que, sendo um saber negativo, nem que quisesse poderia transmitir o vírus da positividade capitalista para a futura ordem socialista, como de fato estava ocorrendo à vista de todos que acompanhavam a tragédia stalinista.”¹⁷

O mundo definitivamente administrado, a práxis impossível, a arte domesticada, o afastamento da política. Devemos nos refugiar na pura negação e aí resistir? Mas nem mais o refúgio espiritual é possível, onde fincar os pés para a operação de uma crítica radical da razão que não abra mão dessa mesma razão? O impasse é cruel e semelhante àquele que se apresentava na *Dialética do esclarecimento*, no prefácio da edição de 1969: “crítica da filosofia que é, não quer abrir mão da filosofia”¹⁸. Como recusar e ao mesmo tempo agarrar-se àquilo que se recusa? Por vezes fica a impressão de que a “resignação” weberiana encontrou a sua forma apenas mais aguda, e por certo mais justificada em virtude dos tempos, no pensamento de Adorno. Menos porque o filósofo de Frankfurt permaneça impassível, pelo contrário, ele respeita os rumos da Teoria Crítica e segue denunciando cada nova forma de opressão, e mais porque o diagnóstico invariavelmente aponta para a inutilidade completa de toda resistência, principalmente a política, sempre a colaborar com o sistema na observância das regras de seu jogo.

¹⁶ Idem, p. 226.

¹⁷ Paulo Eduardo Arantes, *O fio da meada*, pp. 190-191.

¹⁸ Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 10.

Desnecessário inventariar aqui todas as decorrências da atitude adorniana; apontemos somente uma, de efeitos nefastos, que nos leva a reencontrar o tema da educação. Ao negar a política, Adorno de um modo ou de outro assume uma posição aparentemente (e só aparentemente, antecipe-se) conservadora. Detectando o malogro inevitável de toda ação, é com se condenasse o indivíduo à impassibilidade e ao desespero; sem eficácia, a crítica insiste e, no entorno do paradoxo, apenas contempla uma sociedade que caminha para a realização plena da barbárie. Perante esse negro panorama, os homens podem ainda esperar algo? Ou será que “a esperança é a primeira que morre”, como afirma um samba nada dodecafônico de Wilson Baptista?

* * *

Todo o movimento argumentativo adorniano num ensaio como *Educação após Auschwitz* ostenta forte vínculo com outros trabalhos, anteriores e posteriores; por isso mesmo o frankfurtiano não poderia deixar de bater-se lá com problemas já identificados, especialmente na *Dialética do esclarecimento*. Mas não surgirá nenhuma novidade ao transitarmos da grande narrativa à consideração circunscrita de um terreno como o da educação? As portas continuam todas inapelavelmente trancadas? Ora, depois de lermos os textos que Adorno dedicou à tarefa de ensinar, e que foram coligidos por Gerd Kadelbach sob o título *Educação e emancipação*, sobrevém uma dúvida, pois fica a impressão de que as coisas são um pouco diferentes: nem tudo parece perdido de uma vez por todas, e o pessimismo não faz sucumbir por inteiro o ânimo do autor. Ali Adorno pensa ser possível “indicar possibilidades concretas de resistência”,¹⁹ que poderiam vir através da educação, da formação cultural e até mesmo, o que não deixa de ser algo estranho provindo de um pensador sempre desconfiado em relação aos meios de comunicação, o uso planejado da televisão. Para alcançar a “desbarbarização do campo”, por exemplo, objetivo educacional dos mais urgentes na opinião do filósofo, não se pode confiar apenas na escola básica; alternativas são bem-vindas e mesmo necessárias: “uma seria – estou improvisando – que se planejassem programas de televisão que atendessem aos pontos nevrálgicos desse estado específico de consciência.”²⁰ Curiosa sugestão, sem dúvida, ainda mais, reiterar-se, vindo de quem vem. Adorno então estaria acedendo, digamos assim, aos instrumentos da modernidade e vislumbrando alguma luz, tênue mas a indicar certas possibilidades? Um novo

¹⁹ Adorno, “Educação após Auschwitz” em *Palavras e sinais*, p. 122.

²⁰ Idem, pp. 111-112.

paradoxo surge e em certa medida assemelha-se àquele identificado no prefácio da *Dialética do esclarecimento* do qual já falamos. Como nosso fim não é compor respostas mas iluminar problemas, gostaríamos de apenas sugerir um ponto de vista possível que possa desemaranhar o difícil novelo que envolve as propostas educacionais de Adorno e a coerência, equilibrista, entre um pessimismo agudo e a efetividade da preocupação educacional.

Se nos remetermos ao prefácio do organizador das conferências e debates radiofônicos de Adorno em torno do tema da educação, descobrimos uma pista interessante: o empenho adorniano voltado para a difusão da educação política importa na identificação desta a uma “educação para a emancipação”.²¹ Em busca de um pouco mais de precisão, podemos encontrá-la num trabalho da época do exílio americano: os estudos sobre a personalidade autoritária. Neles, na apresentação do problema que deu as linhas mestras da pesquisa, cogita-se o pretendido (é a “hipótese” do grupo de pesquisadores) desvendamento da “mentalidade” ou “espírito” de um “indivíduo potencialmente fascista”, ou seja, detentor de uma “estrutura”, termo do próprio Adorno, “particularmente suscetível à propaganda antidemocrática”.²² Mais à frente, ainda na apresentação do problema, esses mesmos dados são apontados como um relevante fator de diversificação entre os indivíduos, uma vez que entre estes os há mais ou menos *suscetíveis* à propaganda antidemocrática, às tendências que beiram o fascismo ou preparam o assentimento a suas teses principais.²³

Correta a hipótese – e o resultado final da pesquisa aponta sua comprovação – seria possível delinear a dita personalidade autoritária e a potencialidade para o desenvolvimento de tendências autoritárias presentes nos mais variados traços da vida social. Daí uma questão: inversamente, detectados os traços principais da personalidade autoritária, não se poderia de posse desse mapa criarem-se formas de resistir à suscetibilidade ao antidemocrático e ao autoritarismo? A resistência se daria sobretudo pela educação, pela formação; por meio delas é que se poderia fundamentalmente combater o germe do autoritarismo. Eis a preocupação central de uma educação após Auschwitz e que subjaz boa parte dos textos adornianos sobre o tema da educação e de sua função emancipatória possível; nexos sugerido por uma conferência de 1959 que alude explicitamente à detectada personalidade autoritária e à suscetibilidade ao

²¹ Gerd Kadelbach, “Prefácio” a Adorno, *Educação e emancipação*, p. 9.

²² Adorno, *The authoritarian personality*, p. 149.

²³ Idem, p. 153.

fascismo, “Pesquisas feitas nos Estados Unidos revelaram que esta estrutura da personalidade não se relaciona tanto assim com critérios econômicos-políticos. Ela seria definida muito mais por traços como pensar conforme as dimensões de poder – impotência, paralisia e incapacidade de reagir, comportamento convencional, conformismo, ausência de autorreflexão, enfim, ausência de aptidão à experiência. Personalidades com tendências autoritárias identificam-se ao poder enquanto tal, independente de seu conteúdo. No fundo dispõem só de um eu fraco, necessitando, para se compensarem, da identificação com grandes coletivos e da cobertura proporcionada pelos mesmos.”²⁴

O trecho é elucidativo. A personalidade autoritária não é uma decorrência imediata das condições econômicas, políticas e sociais (embora não esteja de todo desgrudada delas, já que nosso autor não nega o vínculo); antes se indica um desprendimento que conduziria o tema da personalidade a uma espécie de psicologia da civilização, a qual “engendra por si mesma o anticivilizatório e o reforça progressivamente”, sugere Adorno remetendo a obras de Freud, *O mal-estar na civilização* e *Psicologia de grupo e a análise do ego*.²⁵ Poder-se-ia pensar que a barbárie nazista é fruto exclusivo da hiperinflação, do desemprego e da gama de convulsões de Weimar. Ora, também disso, mas não só, nem sequer principalmente. O vínculo entre a personalidade autoritária e as condições econômicas e políticas indicam importantes liames entre a vida social e o indivíduo, não se pode contudo, de modo algum, reduzir a existência de um cidadão que assente ao nazismo às condições históricas da República de Weimar. A *Dialética do esclarecimento*, ao fazer retroceder o esclarecimento e seus necessários passos regressivos até a epopeia homérica, aponta as dificuldades da passagem sem mediações entre a “mentalidade”, o “espírito” e as condições materiais da vida social. De alguma forma, na personalidade autoritária está em jogo a própria *civilização* que propiciou, traíndo as suas promessas e no mesmo movimento em que dizem ter ela produzido o sujeito, o surgimento de um “eu fraco”.

Parece aqui podermos entender um pouco da paradoxal confiança adorniana na educação como emancipação, no uso até de instrumentos da mesma modernidade que favoreceu o nazismo. Existiria uma maneira de agir sobre aquela dita “susceptibilidade” ao autoritarismo e isso tem de ser feito; mais ainda, é esta a tarefa crucial da educação: se não cortar pela raiz o mal de Auschwitz, no mínimo dificultar a ação eficaz das

²⁴ Adorno, “O que significa elaborar o passado” em *Educação e emancipação*, p. 37.

²⁵ Adorno, “Educação após Auschwitz” em *Palavras e sinais*, p. 105.

causas que permitiram o seu aparecimento. Há solução para o paradoxo? Fechadas as portas, dominante o pessimismo, é razoável ainda apostar fichas na educação? Até certo ponto sim, por difícil que seja manter qualquer otimismo diante dos diagnósticos adornianos. Talvez ainda se possam apostar algumas fichas numa práxis emancipatória que não colabore de imediato com o sistema na medida em que seu raio de ação não toque diretamente o sistema, mas se dirija primeiramente ao *indivíduo*. Somos dirigidos, com isso, ao final do texto, programático em muito aspectos, acerca das tarefas educacionais determinadas pela experiência de Auschwitz. Vale a pena a citação: “Temo que as medidas que pudessem ser adotadas no campo da educação, por mais abrangentes que fossem, não impediriam que voltassem a surgir os assassinos de escritório. Mas que haja pessoas que, subordinadas como servos, executam o que lhes mandam, com o que perpetuam sua própria servidão e perdem sua própria dignidade; que haja outros Bogers e Kaduks, contra isso pode-se fazer alguma coisa pela educação e pelo esclarecimento.”²⁶

A educação se fadará à derrota, sem dúvida, se utópica e ingenuamente quiser trombar de frente com o mundo administrado da barbárie de escritório e burocratizada, mas terá uma chance caso volte-se para o indivíduo. Dificilmente o ensino reverterá os passos da civilização que em simultâneo progride e regride, sempre poderá todavia combater no indivíduo a suscetibilidade a essa barbárie ou então a gélida capacidade de indiferença. Nunca haverá inteira garantia contra o recrudescimento dos campos de concentração, a cicatriz de Auschwitz não desaparecerá jamais, os educadores poderiam contudo educar de modo tal que esses campos, se reaparecidos, não mais dispusessem, ao menos não com tanta facilidade, de algozes nem sentinelas.

²⁶ Idem, p. 123.

Tem-se a polícia que se merece*

“Para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. (...) Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer.”

Kant.¹

“O que era doce fica amargo, azeda e cai de podre. A gente, que atua lá na ponta da cadeia de decisões, colhe o fruto podre e faz o que pode para digerir. Por isso, talvez seja mentira dizer que só há ambivalências nos salões da corte. Elas estão por toda parte. E estão aqui entre nós. E dentro de nós, em mim e em você.”

Luiz Eduardo Soares,
André Batista, Rodrigo Pimentel.²

São caprichosos os caminhos da leitura. De alguns livros esperamos muito e a decepção nos fustiga; de outros, lidos ao sabor das ocasiões e como se por falta de coisa mais urgente, talvez mesmo pela ausência de maiores expectativas, sobrevém uma grande surpresa, capaz de nos fazer interrogar-nos o que seria passar sem conhecê-los. São textos que, a salvo do peso das pré-concepções, oferecem-nos a oportunidade de repensar velhos assuntos ou então descobrir novos que nunca haviam despertado a nossa atenção.

Para nós, enfileira-se na última série o estudo de Jean-Marc Berlière, escrito em colaboração com Laurent Chabrun, sobre *Os policiais franceses sob a ocupação*. À primeira vista (aquela que amiúde engana), o historiador e professor, interessado no

* Publicado nos *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, nº 9, 2006, pp. 123-153.

¹ “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento’?” em *Textos seletos*, pp. 104-106.

² *Elite da tropa*, p. 38.

universo policial e autor de vários textos sobre o assunto, teria apenas feito um acréscimo ao importante ramo da bibliografia historiográfica francesa cujos títulos e subtítulos seguem na maioria das vezes uma fórmula fixa: fulano ou sicrano, isso ou aquilo sob a ocupação e/ou Vichy. Componentes de uma seção obrigatória em toda estante de história contemporânea, esses trabalhos debruçam-se sobre fatos que, notórios embora noutras paragens, não dispensam um reavivamento de memória para o leitor brasileiro.

Em setembro de 1939, a invasão da Polônia pelos alemães conduz França e Grã-Bretanha a declararem guerra à Alemanha de Hitler; eclode assim a Segunda Guerra Mundial. Em 13 de maio do ano seguinte, a partir da Bélgica ocupada, os blindados nazistas atravessam as linhas francesas ao norte; um mês depois, em 14 de junho, ao cabo de um avanço fulminante, os alemães entram vitoriosos em Paris, declarada cidade-aberta e abandonada pelo governo; a França derrotada solicita um armistício. Na imediata sequência desses acontecimentos, em que se inclui a célebre conclamação à resistência de De Gaulle, a partir de Londres, o território francês é partido em duas zonas: uma, que inclui Paris, fica sob ocupação alemã; outra, dita “França livre” ou “zona livre”, sob controle de um novo governo sediado na cidade de Vichy e presidido por um alto oficial francês, o marechal Pétain – arranjo único entre todas as nações ocupadas pela Alemanha ao longo da guerra na Europa. A administração de Pétain perdura até agosto de 1944, quando a liberação de Paris entre os dias 19 e 25 possibilita a organização de um governo provisório que congrega todos os grupos que haviam resistido tanto à ocupação quanto a Vichy e sobre o qual paira a autoridade de De Gaulle e dos comunistas.

Tais acontecimentos estão na origem de um dos mais negros episódios da história francesa, cuja memória é “viva, dolorosa, a ponto de constituir um verdadeiro problema de sociedade”.³ Trata-se do *colaboracionismo*, mácula infinitamente pior que o destroçamento em poucos meses das armadas do orgulhoso “vencedor de Verdun” que em 1919 sentia-se vigoroso o suficiente para impor todas as suas vontades à Alemanha derrotada. Sumariamente: no geral, os franceses não só acatam o revés, a ocupação e a divisão do país, como passam a colaborar ativamente com o esforço de guerra alemão mediante reparações, transferências de recursos, fornecimento de produtos e mão-de-obra; em especial, os franceses implantam e fazem executar a política alemã de

³ Berlière, *Les policiers français sous l'occupation*, p. 11.

perseguição aos judeus, lutam ferrenhamente contra os comunistas e todos os franceses que se insurgem contra o novo arranjo de coisas. Pétain reúne em torno de si parte considerável da classe política da França, sobretudo os grupos de direita e extrema-direita até ali atuantes, legal ou clandestinamente. Uns aderem por afinidade com o ideário nacional-socialista, outros por realismo político, muitos com planos de promover uma grande “revolução nacional” que pusesse fim à IIIª República francesa (nascida em 1870) e ajustasse o país aos novos tempos de governos autoritários sob ascendência alemã: em troca da preciosa colaboração com o ocupante, a França esperava merecer um lugar de destaque no mapa-múndi redesenhado a porrete por Hitler e que, então tudo levava a crer, duraria muito tempo.

É a esse período que se dedica Jean-Marc Berlière, tratando do papel da polícia no esforço colaboracionista (ou umas poucas vezes na resistência a ele), tanto na zona ocupada quanto na França livre. Seria, dizíamos, só mais um título a integrar-se a uma extensa bibliografia, não fossem duas particularidades que realçam o interesse da obra e, não tememos ajuizar, inserem-na a um campo de questões bem mais amplo que aquele restrito por seus limites temporais.

O primeiro traço singular do trabalho provém diretamente de seu objeto de estudo, a polícia, cuja natureza é de per si atravessada pela especificidade. Executores da lei, personificação mais imediata da força coercitiva do poder constituído e legítimo (veremos as complicações deste adjetivo), a que devem servir zelosamente sem motivações políticas, os policiais encontram-se por todo o período de ocupação numa condição dúbia, entre obediência e traição. Por força dos deveres intrínsecos ao ofício, de um momento para outro e sem muita opção, ser um bom policial passou a significar ser um competente colaboracionista, pois executor das leis antissemitas, anticomunistas, antirresistentes em vigor no país. “Quaisquer que fossem suas motivações, o problema deve-se ao fato de que os poderes dos policiais, suas prerrogativas, seu *savoir-faire* profissional, deram às ordens que recebiam uma eficácia de consequências dramáticas. Um carteiro resistente, um professor indiferente, um merceeiro colaborador, o operário de uma fábrica que trabalha para os alemães não tiveram tanta influência sobre o destino de seus contemporâneos. Toda ação dos policiais, mesmo realizada com repugnância, fez-lhes alimentar a máquina de moer.”⁴

⁴ Idem, p. 253.

A segunda das mencionadas particularidades tange ao ineditismo do material analisado no livro. Como se depreende da bibliografia arrolada ao final do volume, não são poucos os estudos dedicados à polícia francesa e a sua situação entre 40-44; o de Berlière, porém, foi o primeiro a ter tido pleno acesso aos arquivos do processo de depuração da polícia organizado nos momentos que se seguiram à liberação. Sob o apoio desses documentos, nos quais o autor frisa podermos encontrar de tudo mas só raramente a verdade direta, a obra ganha imenso em acurácia nas questões e em poder de convencimento; os processos permitem ao historiador, em particular, instalar-nos na intimidade de anos sombrios e demasiadamente humanos: o colaboracionismo não é enxergado só de cima sob a perspectiva de seu maquinário, mas deparamos homens, mulheres, dúvidas, certezas, heroísmo e vergonha. Dotado de um tino algo detetivesco, um pouco ao modo do perspicaz Maigret, a apresentação dos processos e a reconstituição deles por Berlière tem o dom de nos revelar não um culpado, mas um enorme drama, atravessado por vários dramas individuais.

Tudo pode parecer não mais que uma questão histórica, só que aqui a história desborda para o presente. Será preciso insistir que não há exagero na qualificação do colaboracionismo como um “verdadeiro problema de sociedade” na França, drama longo nos efeitos e que ronda o presente? O mais tardio documento repertoriado por Berlière é de 1973;⁵ até os anos 80 os livros de história do secundário francês silenciavam a convocação de Vichy para a repressão antisemita;⁶ em março de 2004, quase ontem, os jornais franceses noticiavam o processo aberto contra o ex-ministro gaullista Maurice Papon por ostentar em público a “legião de honra” – a mais alta honraria da República Francesa – que lhe fora cassada na década de 90 após a condenação (10 anos de reclusão) por cumplicidade em crimes contra a humanidade, devido a seu papel na deportação de judeus ao longo da ocupação. Em definitivo, a história não é o terreno do “aconteceu, pronto, acabou”; temas como o colaboracionismo, muito menos. Por isso mesmo é grande o desafio imposto a todo esforço compreensivo, que deve precaver-se de esclarecer os fatos pelos seus fins, expediente que trai “uma concepção trágica e não histórica da História”.⁷ Berlière admite ter escrito um livro de “*paradoxos*”,⁸ e se quisermos entendê-los a primeira atitude é nos cuidar contra “toda confusão cronológica”, “toda redução maniqueísta e

⁵ Idem, p. 75.

⁶ Idem, p. 315.

⁷ Idem, p. 298.

⁸ Idem, p. 101.

simplificadora”. Invocando Paul Ricoeur, o historiador nos convida a respeitar o “futuro do passado”, a “restituir a *incerteza do futuro* a atores que não podiam imaginar a sequência de uma história que *nós* conhecemos mas que, evidentemente, escapava-lhes.”⁹ Ora, tomados os devidos cuidados, não é impossível que a verdade surja, pondera-se; não sem ressalvar, contudo, que ela “não é necessariamente aquela que se espera”.¹⁰

* * *

Na zona ocupada, todo o aparato policial, efetivos e infra-estrutura, é colocado à disposição dos alemães, que designam oficiais para os postos de comando e supervisão do trabalho; na região parisiense, ademais, está presente a Gestapo, capaz de aterrorizar os policiais franceses não menos que os “fora-da-lei”. Já na zona livre o desenrolar dos acontecimentos que estabelecem a cooperação com os nazistas é bem mais tortuoso, assumindo a forma do que Berlière denomina o “paradoxo de Vichy”.

Governo títere e cuja margem de ação depende do arbítrio do ocupante, torna-se questão de honra para Vichy firmar sua soberania, agir autonomamente no pouco que ainda está sob seu poder, sobretudo a polícia e a justiça. Daí uma obsessão particular, recorrente em vários documentos e declarações. É imperativo ao projeto de “revolução nacional” excluir da sociedade francesa os “elementos de desordem” e “decadência” característicos da III^a República e “responsáveis pela derrota”;¹¹ porém, não sendo o nacionalismo artigo em falta naquele governo, não é menos imperativo que os franceses sejam julgados em tribunais franceses, já que seria deveras humilhante ver alemães desempenharem o papel de guardiões da ordem.¹² Boa parte dos esforços do novo governo são então envidados para essa tarefa; e com isso paradoxo: para “provar sua soberania” e demonstrar seu valor, “o Estado francês ia constantemente reivindicar o exercício autônomo da repressão mesmo que ela servisse aos interesses do ocupante!”.¹³ Papel que, por seu turno, era impossível desempenhar sem largar a alguns paradoxos derivados.

O primeiro passo a se mostrar necessário foi uma renovação da polícia; esta no entanto não podia ser tão radical quanto se desejava. Mesmo em tempos de “revolução”,

⁹ Idem, p. 78.

¹⁰ Idem, p. 19.

¹¹ Idem, p. 22.

¹² Idem, pp. 30, 33.

¹³ Idem, p. 23.

é pouco conveniente revolucionar a polícia – e o leitor logo perceberá a recorrência dessa questão. Parecia óbvio a membros de Vichy que pouca confiança se podia depositar sobre uma polícia republicana “gangrenada pelo sindicalismo” e que – sumo pecado! – fora leal ao governo esquerdista da Frente Popular (meados da década de 30) combatendo as milícias de extrema-direita; “polícias eleitorais” sob organização e controle dos municípios. Por outro lado, um expurgo imediato e profundo perigava resvalar na completa desestabilização da força e, conseqüentemente, no comprometimento de um valioso instrumento de poder. Contas feitas, é preciso compor com a antiga polícia e transformá-la aos poucos, deixando claro que “novos tempos” haviam chegado. A polícia é então nacionalizada (o que, diga-se, era uma antiga reivindicação sindical) e verbas substanciais lhe são destinadas; reaparelhamento, novos efetivos, aumentos de salários, inéditas perspectivas de promoções, reforço do espírito militar já dominante em razão da presença de muitos ex-combatentes nas fileiras da corporação; oferecendo-lhes uma carreira atraente, a polícia busca recrutar “jovens (...) sãos, corretos e sem ligações políticas” que pudessem constituir um “corpo de elite” guiado pelo profissionalismo, o dever e a disciplina.¹⁴ O mais impressionante em tudo isso é que de maneira geral, tirante um ou outro aspecto menor como a adoção de um novo uniforme que traía sua inspiração nos correlatos alemães e italianos, o projetado por Vichy é a instalação do que podemos entender genericamente como uma “polícia moderna”, em moldes não muito diferentes daqueles que ainda hoje obcecamos inúmeras mentes. O razoável sucesso do empreendimento demonstrar-se-á, dramaticamente, pela eficácia dos policiais na luta incessante contra os “comunoterroristas” e na perseguição aos judeus – dos 76000 judeus deportados para a Alemanha ao longo da ocupação, 90% foram detidos por franceses.¹⁵

É essa polícia, ou se se quiser “polícias”, pois cabe ter em conta as diferenças entre as zonas livre e ocupada bem como aquelas interiores à própria corporação; é essa polícia que ao fim da ocupação será chamada a responder por seus atos. Já nos primeiros momentos da liberação, policiais colaboradores são aprisionados, alguns executados em rito sumário, registram-se casos de linchamento; de toda parte surgem vozes que exigem a depuração profunda dos quadros policiais. Entretanto, como a história não se deleita com a variedade, muitos também se opõem a esses planos, tendo em vista uma dificuldade semelhante a que afligira Vichy. Tal como o governo anterior

¹⁴ Idem, pp. 24-26.

¹⁵ Idem, p. 247.

não dispensara os efetivos republicanos, o novo governo pós-liberação não pretende dispensar uma polícia que, embora maculada, era ainda um imprescindível instrumento de poder. A certa altura, o território francês está dominado pelas milícias que haviam resistido e então fazem valer sua própria justiça; mais que tudo, De Gaulle teme o inédito poder dos comunistas. Nessas circunstâncias, o restabelecimento da ordem e da legalidade cobra uma polícia forte e respeitada; não parece ser boa hora para depurá-la e, ponto nevrálgico, pôr em questão o dever de obediência aos poderes constituídos, precisamente o que se buscava reafirmar. Muito pelo contrário, em vez de depuração o governo provisório quer erguer o moral dos policiais, salientando sempre que possível o papel deles na liberação de Paris. Um comunicado de 24 de agosto de 1944, por exemplo, vem conclamá-los em termos que buscam exatamente recompor a atmosfera de legalidade: “Após terem levado durante vários dias a vida de *partisans*, combatentes e heróis, é preciso que amanhã vocês estejam prontos a voltarem a ser os fiadores da ordem pública, os defensores das instituições republicanas. Preparem seus uniformes, preparem-se; amanhã vocês reaparecerão aos olhos da população parisiense e aos olhos dos exércitos aliados aureolados por uma glória que jamais a polícia parisiense conheceu.”¹⁶ Ora, se Paris noutros tempos já valera uma missa, por que a França não valeria meias verdades? Omitia-se, com efeito, o fato de que a polícia da região parisiense só bandeara em peso para a resistência quando a derrocada dos ocupantes alemães mostrara-se inevitável; muitos inclusive o fizeram, confessadamente, a fim evitar represálias pelo passado duvidoso. Em suma, os termos laudatórios constituem o signo de uma equação, ou de um pacto, mais ou menos simples. Nove fora, o governo provisório precisa da polícia para estabelecer e exercer seu poder e a polícia precisa do novo governo para limpar sua imagem.

O problema é que a manutenção da ordem, em nome da qual muitos escamoteios são ordinariamente perpetuados, não é motivo suficiente para aplacar um ódio todo natural que, finda guerra, os resistentes e a população dirigem à polícia. Não bastassem os alemães, ainda se devia temer enfrentar franceses? O peso da questão pode ser medido pela lembrança de que muitos resistentes comunistas admitiam não pensar duas vezes para matar um policial, ao contrário do que se passava relativamente a um soldado alemão: ao passo que este poderia ser um operário, um camarada, aquele era sem a menor dúvida um traidor.

¹⁶ Idem, pp. 39-40.

No jogo das pressões, por fim, vencem os defensores da depuração que deveria livrar a polícia dos maus elementos; pesa nessa “vitória” o fato de, em certo momento, os próprios membros do governo se terem apercebido que um processo organizado poderia servir para barrar a vingança a trouxe-mouxe da parte dos justiceiros de plantão, ainda de posse do armamento da época de resistência.

* * *

Efetivamente houve depuração na polícia francesa. Nosso autor insiste nisso com enorme constância. Talvez ainda em razão das idas e vindas e reticências que a precederam, talvez pelo esquecimento oficial que se abateu sobre os acontecimentos, inclusive com o recurso à censura, talvez pela ocultação dos autos até data recente; quiçá por tudo isso com o tempo formou-se o que o autor denuncia como um “mito”: ou não teria havido depuração ou ela não teria passado de uma armação que, se muito, atingiu uns gatos pingados de baixa hierarquia. Nada mais falso, ele rebate. Não só houve depuração como, Berlière o demonstra documentos à mão, ela foi ampla e envolveu um enorme número de policiais, caracterizando-se às vezes pela crueldade, muito frequentemente pela incoerência, repleta de “aberrações”, uma verdadeira “loteria” que agiu ao sabor das comissões – “não passamos na mesma comissão”, explica um praça condenado enquanto que seu colega de ronda, acusado pelos mesmíssimos crimes, fora absolvido.¹⁷ Muitas das regras básicas do direito foram violadas; em particular, numa espécie de emulação do estilo da antiga Inquisição ibérica, os processos corriam no escuro, sem que os acusados tivessem acesso aos autos e portanto à inteireza das acusações que lhe eram imputadas. Não bastasse isso no âmbito administrativo em que se decidiam afastamentos, aposentadorias, supressão de vencimentos, no judiciário, para onde um processo podia ser eventualmente mandado, somava-se o dado pitoresco, digno de humor negro, de que vários policiais fossem julgados por magistrados que haviam atuado nos anos de guerra fazendo valer a lei de então; particularmente revelador é o caso de um agente cujo caso estava nas mãos do mesmo juiz que endossara os mandados de prisão que ele executara e pelos quais era julgado.¹⁸

Entretanto, os problemas da fase de instrução e julgamento não foram os piores; pressupunham outros e sobretudo o mais espinhoso: julgar quem? Ou seja, era

¹⁷ Idem, p. 262.

¹⁸ Idem, p. 169.

imprescindível definir “colaboração”. Em junho de 1944 uma portaria estipula que “colaboracionistas” foram os que “por seus atos, escritos ou atitude profissional” favoreceram a ação inimiga ou contrariaram o esforço de guerra da França e seus aliados ou atentaram contra “as instituições constitucionais ou as liberdades fundamentais”.¹⁹ Não vem ao caso saber se a definição servia ao enquadramento de outros funcionários, o certo é que a instituição policial desafiava a sua razoabilidade. Com efeito, não menos que a totalidade dos policiais nela se encaixaria: agentes repressores por profissão, para eles não carecia querer colaborar, o posto já se encarregava de lhes tornar imediatamente colaboradores. Ainda pior, o favorecimento à ação inimiga, o atentado ao esforço de guerra francês e às liberdades fundamentais não se deram, em larga medida, senão pelo respeito às “instituições constitucionais”, ou seja, a aplicação de certas leis da III^a República (veremos à frente isso) e, antes de tudo, dos termos do armistício assinado e aprovado em 1940 por um governo de franceses que, pese embora acusado de vergonhoso e indigno da pátria, não virá nunca a ter sua legalidade posta em questão.

Ora, logo se torna claro a muitos membros do governo provisório que a só obediência, e principalmente a obediência à legislação de um governo legal como o de Vichy, não poderia constituir de per si um crime. Ressalvas, portanto, se fizeram necessárias. Em novembro de 44 reconhece-se que “não há crime nem delito (...) quando os fatos não comportam (...) senão a estrita execução (...) de ordens ou instruções recebidas (...) ou só o cumprimento de obrigações profissionais, sem participação voluntária num ato antinacional”. Exceção que todavia não pode ser abusada, pois prossegue o mesmo documento: “as leis, decretos, regulamentos, ordens ou autorizações da autoridade de fato (...) não poderiam justificar os atos de colaboração quando o réu tinha *a faculdade de se subtrair à execução deles* por sua iniciativa pessoal ou quando sua responsabilidade ou sua autoridade moral eram tais que sua recusa teria servido à nação.”²⁰

Faculdade, ato voluntário, iniciativa pessoal. Tais noções que começam a surgir aqui e ali nos documentos oficiais produzidos para orientar a depuração deixam entrever perfeitamente o terreno escorregadio em que nos situamos. É bem o ponto em que, falando bom português, a porca torce o rabo. Na contramão da almejada objetividade do direito que julga atos e atribui culpa ou responsabilidade, o que estará em questão ao

¹⁹ Idem, p. 47.

²⁰ Idem, pp. 47-48.

longo das tratativas serão prioritariamente as *intenções*. Que seja uma só ação ou duas de mesmo teor, os executantes serão julgados menos por elas que por suas motivações. Aos depuradores caberá o exercício de uma espécie de desvendamento das almas, arvorando-se na posição de introspectivistas que se devem introduzir na mente alheia e lá discernir as vontades, as iniciativas, os motivos animadores que poderiam determinar toda a diferença entre o mero cumprimento do dever sem mais e o cumprimento do dever com algo mais. Tem então início a caçada de signos visíveis da intimidade insondável dos homens. Um zelo excessivo, um almoço com um alemão, uma boa ficha ou uma promoção, um comentário infeliz – tudo pode vir a compor o “algo mais”. Tal aspecto será reforçado pelos critérios mais tarde estabelecidos pelo ministério do interior a fim de padronizar os procedimentos: ter “abertamente manifestado” opiniões colaboracionistas, ter feito “propaganda” de ideias totalitárias ou traído “admiração” pelo governo.²¹ Que tais atitudes pudessem ser um meio de adaptar-se a uma situação que, não sendo fácil para nenhum francês, era particularmente espinhosa para os policiais, eis uma possibilidade real, mas pouco levada em conta no afã de investigação das mentes alheias e de suas intenções secretas. Evidentemente nesse estado de coisas torna-se fundamental a coleta de depoimentos e testemunhos que pudessem comprovar uma culpa, por assim dizer, espontânea; também este recurso, porém, carecia de inteira eficácia. Do lado das vítimas, não era fácil identificá-las e, no caso particular dos crimes antissemitas, havia o detalhe macabro da falta de vítimas para testemunhar: dos 76000 judeus deportados para a Alemanha só uns 1000 retornaram e ainda não estavam claros em 44, 45, os contornos da “solução final” nazista. Do lado dos próprios policiais, vários processos revelam os traços impiedosos do cada-um-por-si ou da maquinação; num universo profissional corporativo dominado pela hierarquia, foi comum picuinhas e desavenças progredirem para a intriga, fosse da parte dos que se mostrando confiáveis buscavam camuflar as próprias faltas, fosse da dos interesseiros que logo compreenderam que afastar do serviço um chefe era abrir caminho para a própria promoção.

É praticamente impossível fornecer um panorama da totalidade do processo de depuração destrinchado por Berlière ao longo de mais de três centenas de páginas – mas isso também seria de pequeno interesse. Importante é salientar um traço geral que nunca se ausenta dos fatos e dos documentos e torna manifesta a complexidade do assunto,

²¹ Idem, pp. 62-63.

todo permeado de paradoxos e ambiguidades que não devem em momento algum serem menosprezados por quem quiser se formar um juízo acerca desses eventos e de seus ensinamentos. Trata-se do fato de que a depuração deu lugar a um amplo questionamento acerca da atividade policial e, ao fim e ao cabo, a certa “estigmatização do que constituía até então os valores fundamentais de uma profissão”;²² algo que decorre diretamente da suposição de que, mesmo em condições adversas, restaria sempre uma “faculdade” de se furtar à obediência, às ordens que exigiam colaborar com o inimigo. A depuração, sob certo aspecto, é um grande questionamento do dever de obediência e, por conseguinte, uma brutal “inversão de valores” da lógica do ofício policial, de uma cultura policial canonicamente baseada na obediência, na disciplina, no apolitismo que mandava executar com eficácia as ordens de não importa qual governo estabelecido.²³

“Não se pode dizer que esse policial era colaborador, mas um pouco disciplinado demais”.²⁴ A observação, colhida de um dentre tantos dossiês deixa enxergar perfeitamente o que se repete a todo momento: quando o cumprimento do código penal torna-se um crime, a displicência é bom sinal; uma ficha ruim cheia de advertências pode indicar a clarividência de alguém que se recusava a seguir à risca ordens espúrias, e assim por diante. Ao longo da ocupação e do poder de Vichy, os policiais franceses encontravam-se num mundo às avessas e muito poucos souberam percebê-lo. Pudera! Por dever, cabe ao policial servir à legalidade; o problema surge quando tal legalidade é considerada por muitos ilegítima. Como decidir? A ideia de manutenção da ordem, ostensiva no universo policial, perde de pouco em pouco toda sua clareza em virtude da suspeição que recai sobre a própria “ordem”, pouquíssimo tempo depois de sua glorificação pela “revolução nacional” de Vichy. Este governo fora especialmente hábil ao conservar parte importante da legislação da III^a República, a concernente a estrangeiros e comunistas em primeiro lugar, o que lhe dava meios legais de perseguição; habilmente se produziu e reproduziu “uma ilusão de continuidade” que não poupou a maioria dos policiais, que afinal de contas continuaram a fazer o mesmo trabalho de antes. O exemplo da situação dos comunistas é particularmente loquaz a esse respeito e evidencia todos os empecilhos à esquadrinhatura fácil e rápida dos heróis e vilões do período.

²² Idem, p. 17.

²³ Idem, p. 79.

²⁴ Idem, p. 17.

Nos últimos anos de guerra, em razão do esforço resistente do Partido Comunista Francês, os termos “comunista” e “patriota” são praticamente assimilados, de modo que perseguir um comunista constituía um ato notoriamente antinacional – na compreensão, é lógico, dos franceses que venceram os alemães. Nem sempre, porém, fora assim. Em 23 de agosto de 1939, Stálin e Hitler assinam o pacto de não-agressão que franqueará a entrada dos alemães na Polônia e pouco depois, em 30 de novembro, a invasão da Finlândia pelos soviéticos. No mesmo dia da invasão do território polaco, a França declara guerra à Alemanha, mas sob oposição do PCF, que passa a denunciar uma guerra “imperialista” feita “com peitos franceses e capitais anglo-saxões” “contra o povo alemão”,²⁵ observando assim rigorosamente as ordens de Moscou; em consequência direta da oposição ao esforço de guerra francês, o partido é banido e vota-se uma legislação anticomunista. Ou seja, pelo menos até junho de 40, quando se instala o governo de Vichy, a repressão aos comunistas é realizada sob a égide de leis da IIIª República e contra pessoas que, longe de figurarem como patriotas, são dadas por antinacionais. Apenas em junho de 41, com a invasão da URSS pelos nazistas, o PCF finalmente liberado das correntes moscovitas engaja todas as suas forças na resistência e seus membros assumem o papel dos “patriotas” que serão louvados após a liberação. Ora, não é difícil imaginarmos que o discernimento dessas etapas não fosse nada simples para os policiais nem para os depuradores, pesando ainda o fato de que dentre estes últimos encontrava-se um bom número de comunistas. Nessa medida, não há por que duvidar da sinceridade da explicação, exemplar sob todos os aspectos, de um policial julgado em 1947 pela prisão de 37 comunistas: “era difícil a policiais que não tinham cérebros superiores”, alegava, “entender que, no espaço de quinze dias, as pessoas que eles prendiam tinham se tornado mais patriotas que eles...”²⁶

Enfim, para complicar um pouco mais as coisas, o questionamento da obediência cega e a fundamentação do fato colaboracionista em signos visíveis mostrava-se particularmente ineficiente para servir ao julgamento daqueles poucos que se libertaram da “ilusão de legalidade” e mais cedo ou mais tarde aderiram à resistência, mas que, por ordem dos próprios agrupamentos, permaneceram em suas funções policiais – naturalmente mais valia um bom informante que só mais um combatente. Como restar na polícia e ser digno de confiança, sobretudo para ter acesso a informações preciosas para os resistentes, sem se envolver, por mínimo que fosse o envolvimento, na repressão

²⁵ Idem, p. 142.

²⁶ Idem, p. 79.

empreendida pelo inimigo? Nem sempre foi fácil à hora da depuração desvendar e comprovar esse jogo duplo; o sigilo absoluto que lhe era imprescindível fazia que as ações resistentes fossem desconhecidas dos colegas e, para piorar, não era incomum que vários dos chefes que poderiam depor a favor de policiais infiltrados estivessem mortos.

* * *

Nem são poucas as revelações, nem é pequena a riqueza do estudo de Jean Marc Berlière. Já não digo o questionamento convincente da tese da inexistência da depuração na polícia ou a extensa lista de pormenores acerca da instrumentalização dos franceses pelos nazistas ou por franceses de orientação de extrema-direita nos anos de chumbo da Segunda Guerra. Toca aos historiadores a justa avaliação desse material e inclusive, se me permito o impressionismo, o erro ou acerto na insistência em denunciar a cegueira e as maquinações do PCF, como reles marionete soviética. Por vezes Berlière deixa ao leitor a sensação de excessivo rigor relativamente aos comunistas, com o que vem a indagação: a mesma “desconfiança do futuro” demandada pelo historiador não deveria ser concedida àqueles que, sem embargo do ofuscamento acarretado pelas diretrizes moscovitas, não se eximiram depois de uma luta encarniçada em que eram eles geralmente que primeiro tombavam, vítimas preferenciais dos pelotões de fuzilamento acionados por vingança a cada soldado alemão morto; combatentes sem farda, milicianos sem exército e ao largo do direito de guerra (para saber o que isso significava à época, pode-se ver o último episódio do belo *Paisà* de Rossellini; para saber o que ainda significa, basta ler o que os jornais noticiaram e noticiam de Guantánamo ou Abu Ghraib)?

Seja como for, quaisquer dúvidas que se possam tecer, há um ponto forte no livro a merecer o mais destacado relevo. Diz o autor que o trabalho do historiador “inscreve-se na encruzilhada de duas pesquisas: a do sentido, a da verdade”.²⁷ Pois é a contribuição que traz à primeira, sob o apoio rigoroso da segunda (*aos arquivos!*, já era a lição nietzschiana), que torna *Os policiais franceses sob a ocupação* uma peça excepcional a atizar a reflexão moral e política.

Por que os policiais cederam em grande parte à colaboração com o ocupante ou à execução do programa do governo de Vichy? Ei-nos em face de um velho tema que, sempre reaparecido, dá pano para as mangas. Enunciemos nos seguintes termos: até nos

²⁷ Idem, p. 19.

parece compreensível que uns poucos indivíduos, sob a guia da demência passageira ou da maldade congênita, uma vez arvorados nas cúpulas governamentais, deem-se ao trabalho de planificar a desgraça alheia. Porém, quem são os executores de suas mais sórdidas ordens? É deveras mais palatável a ideia de uma personalidade monstruosa, essencialmente má, digamos Hitler, que o fato de que uma porção de homens iguais a nós, nossos vizinhos ou colegas, ponha-se no papel de carrascos. Ora, pela própria natureza de sua função, pouco importa em que Estado, os policiais são fortíssimos candidatos ao posto de algozes, à menor deriva autoritária; mas vem aí o problema: será crível a suposição de que, no caso francês que nos ocupa, milhares e milhares de homens tenham de uma hora para outra, no repente de poucos dias, revelado sua verdadeira face malfeitora?

A leitura de Berlière interdita-nos essa facilidade explicativa. Os processos e documentos tortuosos, mesmo inflados de todo tipo de interesses escusos, permitem concluir que, à exceção de um punhado de indivíduos de genuíno caráter autoritário – em sentido lato, sem precisões – e quase sempre conscientemente afinados com o ideário nazifascista já desde antes da guerra; afora estes que eram de fato muito poucos, a maior parte dos policiais franceses compunha-se de homens razoavelmente zelosos da lei e da profissão (“sou policial de ofício...”, ouve-se amiúde); profissionais que mereceram o respeito da III^a República e que haviam mesmo servido por certo período ao governo da Frente Popular, de que faziam parte inclusive os comunistas; agentes da ordem cujo principal inimigo ao longo da década de 30 eram justamente os grupos de extrema-direita que, a exemplo do que ocorrera na Alemanha e na Itália, buscavam firmar-se e ascender politicamente mediante ações criminosas e a disseminação do terror. O caso, porém, é que nada disso serviu de vacina contra o colaboracionismo. É claro que mais uma vez aqui ressurgem os problemas de definir “colaboração” e discriminar os seus aspectos ativos ou passivos – e talvez em lugar de afirmar que os policiais se tenham tornado colaboradores, mais exato seja dizer que tenham sido tornados colaboradores. É por aí que entra em cena a “sinistra indiferença” que lubrifica toda máquina autoritária. Esta é a justificativa, com efeito, da maioria dos que vão aos tribunais depuradores.

Sua função, explica um policial que durante a ocupação estava instalado num alto posto, era apenas a de “conselheiro técnico” que recebia as ordens e devia “traduzir as

instruções em circulares ou em meios, em vista de uma aplicação prática”.²⁸ Quase todos invocam a hierarquia, o cumprimento das ordens superiores e das leis. E é fato que alguns dos que permaneceram em suas funções tinham até esperanças de que, quando da liberação, seriam reconhecidos pelo empenho em ter mantido a ordem pública e a legalidade em tempos tão difíceis, em particular perseguindo o “inimigo” comunista (assim declarado pela IIIª República, não esqueçamos); com a consciência tranquila de quem só fez servir à lei, só teve “por brevíários o código penal ou o código de justiça criminal”.²⁹ O exemplo mais acabado dessa atitude pode ser encontrado no processo de Jean François, da Direção de Polícia Geral, que recebe em outubro de 1940 a incumbência de organizar o registro de estrangeiros e judeus da região parisiense.³⁰

Nem cinismo nem maldade nem remorso nas impassíveis palavras desse funcionário que alega que fazia um “serviço de escritório” e assim se justifica: “tentei fazer as coisas andarem normalmente...”, que “se passassem na ordem...”.³¹ Normal e ordenadamente, sob seu comando prepararam-se milhares e milhares de fichas coloridas (perto de 600.000), conforme a região parisiense em que habitava o registrado, e que podiam ser consultadas por nome, nacionalidade, rua, bairro; o material permitia ao mesmo funcionário enviar aos nazistas, com regularidade ditada por superiores, trens abarrotados de judeus, sempre em correto cumprimento do cronograma estabelecido pelas autoridades de ocupação. Alguma ação mais enérgica poderia trair a alegação de absoluta indiferença? Não, argumenta ele. Os pequenos contratempos da função explicam comodamente os fatos: os imperativos dos prazos de entrega, por exemplo, já que às vezes “os internos da zona livre” não chegavam em “número suficiente” e era necessário revelar certo desvelo; quando se tem “um trem de 200 internos”, ao passo que se deveria “ter, três dias depois, um trem de 1000”, o fichário é usado com avidez, mas só nessas eventualidades.³² O argumento da indiferença burocrática não era desprezível, e tinha valor na defesa dos acusados. O funcionário protagonista de nossa ilustração teve o processo judicial arquivado e a punição disciplinar recebida foi posteriormente revista. Porventura só estivesse ele no lugar errado na hora errada; além do que jamais pertencera ao serviço ativo e – justifica um relatório da justiça – “não se lhe pode imputar nenhuma detenção pessoal”; condenável é tão-só o fato de ter

²⁸ Idem, p. 209.

²⁹ Idem, p. 96.

³⁰ Cf. idem, p. 224 e seg.

³¹ Idem, pp. 235, 242.

³² Idem, p. 240.

assegurado a administração de suas funções sem “enérgicos protestos”.³³ Apatia que nos pode parecer tenebrosa, mas que por si só dificilmente caracterizaria um crime de grande monta. A impressão explica-se mais pelo contraste entre o propósito de “fazer as coisas andarem normalmente” num período que os livros escolares gostam de pintar como o exato antípoda da normalidade do que por um juízo isento das mais fáceis retrospecções.

No entanto, a indiferença, o profissionalismo ao pé da letra, o pouco discernimento, constituiriam causa suficiente para os atos durante a ocupação e teríamos de resumir a “colaboração” a uma pecha fácil e cabível apenas a uns poucos? Isso também é impossível, e só um ideário um tanto canhestro poderia renegar de todo, nesse concernente, a retrospecção; como tudo no mundo, há a fácil e rasteira ao lado de uma ponderada e mais difícil. A história e os cortes temporais que ela envolve não podem constituir o terreno do vale-tudo. Berlière é particularmente enfático ao mostrar (e de minha parte não receio dizer “demonstrar”) que é despropositado cogitar um “mecanismo perverso” que transforma funcionários pacatos e apáticos em antirresistentes, anticomunistas, antissemitas. Duas séries de argumentos precisam ser aqui mobilizadas.

Em primeiro lugar, são inúmeros os casos de funcionários civis e de policiais que mesmo sem aderir à luta armada dos resistentes fizeram o seu possível para barrar a carnificina. Na questão específica da deportação dos judeus, o historiador nos propõe comparar a atitude do chefe dos fichários parisienses “à atitude dos policiais do serviço correspondente da polícia de Nancy que fizeram de tudo, sob o risco de sua própria liberdade, para salvar os israelitas da cidade.”³⁴ Apoiando-se em estudos sobre o governo nazista, ele argumenta: “as administrações não são grandes máquinas em que os homens seriam apenas engrenagens passivas e intercambiáveis: o amor ao trabalho bem feito coexiste aí com a faculdade de dizer não. (...) A irresponsabilidade individual engendrada pelo parcelamento das tarefas é um argumento falacioso.”³⁵ Assim, os autos dos processos de depuração vistos sob uma boa lupa analítica atestam que a base da defesa de quase todos (sumariamente, pôr-se na condição de simples funcionário cumpridor de ordens mas sem deixar de frisar que vez por outra ajudava algumas pessoas relaxando o trabalho) em verdade é contraditória, pois demonstra que “eles

³³ Idem, p. 245.

³⁴ Idem, p. 234.

³⁵ Idem, p. 349.

possuíam sim uma margem de manobra, um poder de iniciativa e intervenção”, a qual porém só é lembrada para se esquivarem às sanções pós-liberação.³⁶

A segunda série de argumentos refere-se ao que podemos identificar como um zelo todo especial dos policiais no exercício de suas funções. Eles “raramente exerceram de modo totalmente desinteressado, totalmente ‘inocente’, a ‘delegação de poder’ que comportava vantagens desejadas.”³⁷ Num tempo de instabilidade e novas urgências trazidas pela ordem do dia, a eficácia podia ser muito bem retribuída; uma boa “coleta” de judeus ou comunistas convertia-se em prêmios ou promoções, carreiras deslanchavam – e isso para ficarmos nos limites da lei, já que o leitor saberá estimar a extensão dos casos de corrupção num regime de ares policialescos. Mas outros fatores devem ser ajuntados; tal zelo exige mais que a humana ambição tão ordinária. Havia na corporação uma aguda “sensibilidade xenófoba” que vinha de antes mesmo da guerra. Uma circular ministerial de 38 já a incentivava a “uma ação metódica, enérgica e pronta a fim de livrar nosso país dos elementos indesejáveis”. No concernente ao antissemitismo, este contava com grande penetração na sociedade francesa e a instituição policial não era exceção. Dentre outros exemplos, Berlière relata que n’*A polícia parisiense*, revista ilustrada do sindicato dos policiais, era comum a presença de textos antissemitas e, em 37, ela chegou a publicar um artigo apologético com numerosas fotografias louvando “a Alemanha nazi, seus campos da juventude, sua polícia, sua SS eficaz e moderna”.³⁸ Tão importante quanto o traço antissemitico, havia ainda o ranço anticomunista ou anti-esquerdista, uma das mais fortes tradições incrustadas na instituição policial, que, “em nome da manutenção da ‘ordem pública’ e da repressão das ‘perturbações’”, costumeiramente se batia com os partidos de esquerda quando de greves ou manifestações,³⁹ traço só agravado pelo forte traço militar da disciplina e da organização impostas aos policiais. O levantamento da ação policial num reduto operário como Boulogne é a esse respeito revelador. Sob o governo da esquerdista Frente Popular (“frente crapular”, denegriam), os policiais anticomunistas teriam sofrido várias “humilhações” e “afrontas”: greves e ocupações, desfiles e a Internacional entoada nas ruas. Nesse clima, a proscrição do PCF em setembro de 39 deve ter surgido a muitos como a um policial de Boulogne que resume assim seu sentimento: chegara finalmente a hora da “revanche”. A combinação de anticomunismo

³⁶ Idem, p. 237.

³⁷ Idem, p. 350.

³⁸ Idem, p. 222.

³⁹ Idem, p. 202.

e patriotismo (os comunistas são acusados precisamente de “atividade antinacional”) promoveu uma perseguição tenaz e que só fez tornar-se mais eficiente a partir de junho de 40, quando “as circunstâncias autorizam métodos até então proscritos”.⁴⁰

Mas então, em vista dessas conclusões, teremos de afirmar que os policiais que colaboraram – e foram muitíssimos – o fizeram de próprio talante? Também não. Vemo-nos retornados à interrogação já avançada: quem foram os colaboradores e por que colaboraram? Parece impossível acusar todos os policiais, parece impossível desculpá-los todos; é bem pouco consistente a tese da deliberada intenção, menos ainda a da indiferença geral. Contorna-se, dessa forma, um campo opaco atravessado de incertezas. E paradoxos.

Ora, essas idas e vindas e viravoltas que nos perturbam e chegam até a nos fazer no meio do livro indecidir sobre questões que pareciam fechadas não deverão ser inteiramente estranhas a quem já experimentou a potência do estilo pascaliano, de que Berlière se aproxima em mais de um aspecto. Assim, certa objetividade bem calibrada por quantidade de citações evoca algo das *Provinciais* e seus efeitos mais notáveis: é só dar livre voz aos personagens de um grande engodo que eles se traem por si sós, sem a necessidade da sobreposição de um juízo condenatório e, por definição, destoante; construída com arte, a narrativa por si só permitirá ao leitor chegar a suas conclusões. O mais importante, nisso tudo, é jamais perdermos de vista que estamos a falar de um livro que o próprio autor admite um livro de paradoxos; o encontro com Pascal aqui não se resume à arte da elaboração, toca antes o mais profundo dos ensinamentos que o leitor saberá tirar desse estudo. Pode-se dar conta de efeitos tão díspares? Qual razão torna compreensível a paradoxal condição dos policiais franceses sob a ocupação? Uma primeira chave é a compreensão da natureza da instituição policial e de seus vínculos com o que podemos designar sua causa: a *sociedade*. É preciso sempre ter em conta a qualificação já mencionada do colaboracionismo como um “problema de sociedade”. Fórmula que ganha uma amplidão toda particular quando, perto do fim de seu estudo, Berlière assevera que as responsabilidades de cada policial “não devem dissimular as da sociedade francesa em seu conjunto”.⁴¹ Não foi à toa que falamos, atrás, em paradoxos derivados.

Os filósofos de antanho costumavam dizer que tudo que havia no efeito estaria de uma forma ou outra na causa. É um pouco assim que se deve encarar a questão. Não

⁴⁰ Idem, pp. 203, 212.

⁴¹ Idem, p. 351.

sendo a polícia uma instituição criada em simultâneo a Adão, Eva e o restante do mundo, ela foi inventada e reinventada pelos homens através dos tempos e por isso, presume-se, carrega a marca da sociedade humana que lhe deu forma. Tem-se “a polícia que se merece”,⁴² “cada país tem os policiais que merece”.⁴³ Essas observações de ex-policiais devem nos abrir os olhos para um dado fundamental na avaliação do papel desempenhado pelos policiais franceses sob a ocupação: o fato de serem justamente policiais *franceses*. Isso não quer dizer que a polícia francesa em geral colaborou com o ocupante porque os franceses em geral colaboraram. Nosso autor não é dado a esse tipo de causalidade chã, mesmo porque o “colaboracionismo”, se já é uma pecha simplória para uns milhares de homens alocados numa instituição, com mais forte razão o seria aplicado a milhões, a toda uma população. Num caso como noutro, pode-se e deve-se presumir uma variedade enorme de posicionamentos, avessos à catalogação superficial. Berlière é bem mais sutil; ele nos faz ver – se o leitor nos permite a expressão, em benefício da justeza do sentido – que o buraco é mais embaixo.

Os policiais franceses, entre o armistício que se parte a França em zona livre e zona ocupada, em junho de 1940, e a liberação, em 1944, estão postos numa encruzilhada. Obedecer ou desobedecer? Eis todo o seu drama moral e inclusive existencial, digamos isentando a palavra de outras conotações senão a mais crua: tanto uma quanto outra opção implicava graves riscos. A encruzilhada não era, contudo, para os nela postos, tão nítida. E aí surge todo o problema. Num documento oficial de agosto de 1943 preparado pelo comando das forças francesas que de fora do país resistem a Vichy e à ocupação, o impasse encontra uma solução simplória com a alegação de que “há casos em que o dever de obediência deve ceder perante o dever puro e simples e se mudar em dever de desobediência.”⁴⁴ O que muitos franceses esperavam de sua polícia era a desobediência às ordens, a revolta contra o ocupante alemão e contra um governo francês ilegítimo. Auspício cuja naturalidade, vista a seis décadas de distância, chega a ser banal; mas que no calor da hora não poderia encontrar senão pouco respaldo da parte de uma corporação a que sempre se ensinou como valor supremo exatamente a *obediência* – ao governo, ao sistema, à ordem pública, ao manda-chuva do momento. O que comumente uma sociedade cobra de seus policiais é a obediência irrestrita e irrefletida. Como, ainda que por uma única e excepcional vez, esperar o inverso? O que

⁴² Idem, p. 347.

⁴³ Idem, p. 351.

⁴⁴ Idem, p. 43.

fundamentaria a esperança nesse gesto, meio alquímico, que metamorfosearia a obediência em desobediência sob o patronato do mesmo dever? Haverá deveres e deveres? Como decidir por qual se orientar?

O princípio explicativo dos tantos paradoxos vivenciados pelos policiais franceses sob a ocupação tem um nome preciso e constrói-se ao longo de todo o livro de Berlière; a única razão que parece capaz de nos restituir o sentido dessa experiência histórica e principalmente humana chama-se “*cultura da obediência*”.

* * *

A guerra, a proscrição do PC, o armistício, Vichy, a resistência, as leis antissemitas, a liberação... A fim de justificar seu papel e suas ações ao longo de um lustro agitado e repleto de mudanças rápidas e severas, os policiais invocam quase que de uma só boca o *dever de obediência* que lhes prendiam ao poder estabelecido e sua condição de profissionais prontos a servir todo governante. Nas declarações que variam em torno desse argumento de base não haveria por que identificar uma falseta – até porque seria coletiva e concertada demais. Ao cabo da leitura dos fragmentos dos processos de depuração oferecidos por Berlière, somos tomados pela estranha sensação de que quase nada poderia ser diferente e que a “crise” – se é que a palavra se aplica – não passa de um evento com fortes raízes na normalidade, ou seja, esta parece ser a causa suficiente daquela. Com um pouco de imparcialidade, conclui-se que a polícia francesa em verdade não mudou, mudaram os tempos, mudaram os mandantes.

Como talvez seja o caso de quase toda polícia, a francesa estava alicerçada sobre uma forte e onipresente cultura da obediência. Um mundo em que obedecer as ordens sem discutir era parte, dizia um policial, dos “hábitos normais”;⁴⁵ e em que a disciplina, fala outro, constituía “uma coisa sagrada”,⁴⁶ sendo as relações humanas atravessadas pela estrita hierarquia, facilitada pela praxe da grande presença de ex-combatentes; composição que, não menos, favorecia o surgimento de um notável maniqueísmo (típico de conflitos bélicos) a dividir o mundo em bons e maus e ver o trabalho policial como um combate, cada operação como a batalha de uma guerra – a da segurança pública e manutenção da ordem. Nesse universo policial, o legalismo e o apolitismo serão grandes virtudes; o valor máximo é a obediência e um verdadeiro culto é devotado à

⁴⁵ Idem, p. 171.

⁴⁶ Idem, p. 168.

ideia de preservação da “ordem”, ainda que essa noção um tanto vaga fique à mercê do conteúdo que lhe é impingido pelo governo do momento.

Só a saliência dessa cultura da obediência parece tornar compreensível o porquê da “colaboração” da polícia com o governo de Vichy ou com o ocupante alemão. Em certo sentido, ela “colaborou” com autoridades constituídas como “colaborou” com o governo esquerdista da Frente Popular. As aspas no verbo devem marcar bem que, embora possamos de hoje delimitar resultados sensivelmente diferentes para a ação, no fundo há aí certa univocidade inegável. Ela colaborou, obedeceu a tais governos, e de um caso para outro é difícil encontrar uma transformação da natureza da corporação; bastou um processo de afastamento dos entraves que cerceavam a plenitude do ideal da obediência, da ordem e da boa polícia. Para usar o linguajar dos nossos dias, um trivial processo de otimização da eficiência policial – algo que não chega nem a diferir muito do que tantas vozes defendem hoje a cada vez que um crime, por qual motivo for, galga às manchetes: “deixa o pessoal trabalhar em paz”. Ora, também Vichy não pedia à polícia coisa diversa daquilo que outros governos pediam; em contrapartida, oferecia-lhe o que muitos governos a ela recusam: a racionalização e unificação do comando, aparelhagem moderna, verbas, efetivos, prêmios pela eficiência. Há aqui, decerto, o pormenor capital da “exceção”, do desembaraço legal que permitiu a muitos policiais agir sem freios servindo-se de métodos brutais. Porém, ainda nisso, trata-se de um caso curioso e exemplar de normalidade “exagerada” – no mesmo sentido em que na depuração, na falta de crimes mais concretos, pôde-se acusar um policial de “zelo exagerado” no cumprimento das ordens;⁴⁷ como já vimos ser dito de outro que era “um pouco disciplinado demais”.

Servir-se de pequenas ilegalidades para melhor fazer valer a lei e a ordem é uma das mais antigas e disseminadas tradições da cultura policial, um integrante perene de sua ambiência. Os depoimentos são suficientemente claros. “Quanto às brutalidades policiais, são coisas de todos os tempos e de todas as polícias. Isso não mudou.”⁴⁸ “Disseram-me: é normal, o pau de arara (*le passage à tabac*)... não há o que fazer com os homens, eles têm o hábito, não fazem tanto por mal, são acobertados.”⁴⁹ Fulano “tem hábitos militares, é um pouco truculento...”.⁵⁰ Nos tribunais depuradores tais métodos serão às vezes deplorados, mas o questionamento – algo sintomático – derivará menos

⁴⁷ Idem, p. 274.

⁴⁸ Idem, p. 153.

⁴⁹ Idem, p. 157.

⁵⁰ Idem, p. 240.

da censura enérgica que da constatação de um desvirtuamento do emprego de procedimentos que, nas palavras do comissário que pede a pena de morte para um réu, “poderiam passar para presos de direito comum”, mas que inadvertidamente “foram empregados contra patriotas”; o problema todo é que haviam tratado “os patriotas como bandidos”.⁵¹ Parece que, afora o pormenor, grassamos na normalidade. Os policiais não mudaram seus hábitos, nem os que foram julgados nem os que julgaram.

Das repetidas constatações de fatos desse tipo é que vem a insistência de Berlière sobre a estigmatização dos valores policiais e a completa inversão da lógica da profissão policial ao longo da depuração. Com efeito, sob o precioso benefício da distância temporal, damo-nos conta que nos tribunais depuradores a própria natureza da instituição policial acabou por vir à baila e acompanhar cada um de seus membros ao banco dos réus. Não menos, porém, nem que apenas aos olhos da história, salienta-se toda a ambiguidade da comunidade que reservou a seus policiais esse papel.

A polícia não pode ser separada, por abstração, da sociedade que lhe deu uma forma tal que a relegou às piores mercês. Muitos dos paradoxos dessa história ganham sentido no momento em que a sociedade francesa alça à ré. Cada um tem a polícia que merece, e se pode dizer que os policiais correspondem às expectativas é somente porque havia expectadores. É razoável afirmar que o meio é incapaz de moldar uma personalidade, mas certamente ele pode tornar um homem incapaz de resistir às suas pressões. O que esperar dos policiais se alguns dos mais eminentes juristas franceses, com o advento dos estatutos sobre os judeus, passaram a ensinar “o direito antissemita nas faculdades de direito e comentavam-no como profissionais do ‘direito positivo’ nas revistas especializadas”?⁵² Qual “faculdade de se subtrair” poderia exercer-se com força quando todo o corpo social, esgarçado pelas circunstâncias, buscava reconstituir-se a todo custo? Nesses casos, a normalidade só pode reinstalar-se pelos “exageros”. A tortura, a selvageria que se abate sobre os resistentes por um desvirtuamento não era aquela mesma que a sociedade sempre aceitara, com maior ou menor naturalidade, aplicada aos “bandidos”? A imagem bergmaniana do “ovo da serpente” é aqui particularmente apropriada. Se a depuração em alguns momentos esmerou-se na crueldade vingativa e noutros fez vergonhosas vistas grossas, em parte isso parece ter-se devido ao atordoamento desgostoso de uma sociedade a contemplar-se em parideira de

⁵¹ Idem, pp. 81-82.

⁵² Idem, p. 49.

monstros, à uma “transferência de culpabilidade coletiva bem compreensível”.⁵³ A atuação da polícia durante a ocupação escancarava para a sociedade francesa alguns dos traços mais íntimos e desagradáveis desta mesma sociedade. A atuação da polícia e as expectativas da sociedade: sem juntar as duas pontas, e não se negar a enxergar certa reciprocidade causal, não se entende a excepcional normalidade imperante na França ao longo da guerra. Engrenagem que, por sua vez, depende de um último elemento, seu lubrificante, que é o formalismo da lei e das noções derivadas: ordem, disciplina, segurança pública, bem como uma visão, não menos formalista mas bem mais frouxa, do certo e do errado, dos bons e dos maus, de tudo que ressalta a partir da ideia, muito em voga sob o governo de Vichy, de uma ordem moral do mundo e da vida, cuja defesa parecia justificar toda sorte de barbaridade, física e jurídica – aos bons, às pessoas de bem: a paz, a justiça e a liberdade; aos maus, aos bandidos, o acosso, a porrada e o fuzilamento.⁵⁴

É nesse ponto, quem sabe, que a experiência histórica da polícia francesa assume maior relevância, podendo interessar mais que só aos franceses e aos historiadores. Ainda que esta série de acontecimentos guarde paralelo com vários outros, ela guarda peculiaridades que merecem reflexão. É discutível se a história, com vistas ao presente, pode ensinar algo no sentido mais estrito do termo, mas certamente ela pode nos despertar para uma quantidade de questões que merecem o mais vivo interesse e a séria consideração – e não só dos historiadores como de todos os que se preocupam com a construção de instituições democráticas.

* * *

Tornemos à mesma questão: os policiais obedientes poderiam ter desobedecido, poderiam ter agido de outra maneira? Poderiam, obviamente, mas tal desobediência, ainda mais se maciça, não poderia senão constituir um grande mistério. Para isso, a

⁵³ Idem, p. 53.

⁵⁴ A partição do mundo e da nação em bons e maus surge como necessária sob pelo menos dois aspectos. No plano emocional, aplaca as feridas de uma sociedade acossada pelo medo e fortemente cindida – nada como um monstro para reconstituir a coesão ilusória de uma comunidade! Já no plano político, é por essa mesma via que se preparam as intervenções salvíficas que justamente podem aplacar os efeitos do medo e da cisão.

Acerca disso, vale aqui a remissão a outra peça daquela extensa bibliografia francesa mencionada ao início: o estudo de Pierre Laborie sobre *L'opinion française sous Vichy*. Um país marcado pelos conflitos sociais, amedrontado e em crise de identidade, humilhado pela derrota militar, tenta recompor-se como pode, assumindo muitas vezes as perspectivas do ocupante e buscando a todo custo identificar culpados por sua penúria e sofrimento (cf. especialmente p. 69 e seg.). No que toca à opinião pública, as marcas do processo são o maniqueísmo, a estereotipagem e o recurso a uma “causalidade diabólica”; componentes de um mecanismo detalhadamente analisado pelo autor em suas etapas e consequências (cf. p. 132 e seg.).

cultura da obediência e da sujeição às ordens superiores tinha de ser completamente revertida; todo um grupo de homens teria de ter agido às avessas de todas as expectativas, de tudo aquilo para que haviam sido treinados e que neles se arraigara como *hábito* – mecânico, espontâneo, impensado. Não se trata nem de fatalismo nem de reflexismo pavloviano, só desconfiança quanto aos milagres. Os policiais franceses portaram-se tal como “tinham sido escolhidos, recrutados, formados. Tiveram atitudes conformes ao que sempre se esperara deles. Nem a formação recebida, nem a rotina cotidiana, nem a avaliação profissional, nem os valores que lhes tinham inculcado os haviam preparado para a própria ideia de um ‘dever de desobediência’. (...) *Nisso reside sem dúvida o revés mais espetacular da III^a República.*”⁵⁵ Noutros termos, a democracia (e em especial o governo da Frente Popular) não soube forjar-se uma polícia digna da democracia e capaz de defendê-la. Não se pode deixar de invocar aqui uma peculiaridade intrigante do caso francês quando posto em cotejo com outros da mesma época. Ao passo que, por exemplo, a polícia alemã do período foi montada por Hitler, que pôde livremente moldá-la no correr de anos, falamos de uma polícia forjada num regime de legalidade, e dita inclusive a única “que uma democracia poderia admitir (...) a dos crimes e delitos”;⁵⁶ polícia apolítica e cuja bíblia era o código penal, obediente; polícia que durante a crise, porém, revelou-se fatal à democracia. O que parecia ser sucesso, no interregno de dois ou três anos revelou-se um verdadeiro cancro.

Nas entrelinhas ou mesmo explicitamente nos processos e relatórios finais, discernimos a recorrência de uma concepção de liberdade que, por época da liberação da França, estava prestes a alçar à condição de moda intelectual; a ideia de que estamos condenados à liberdade e, mesmo sem querer, sempre escolhemos e temos assim de afirmar alguns valores, algumas opiniões; a liberdade como estado originário e inseparável de nós e que, inclusive, revelar-se-ia melhor nesses momentos de aguda perturbação, em que tudo podia se decidir entre a obediência ou a ruptura. Como algumas religiões que apostam suas fichas no convencimento pela desgraça (na hora da morte, apostam, todos chamaremos por Deus) essa liberdade fatal poderia descobrir-se e levantar-se das cinzas para impor-se absoluta nos momentos de crise, pelo que o heroísmo acaba sendo (como o santo para o crente) seu modelo mais natural.

Não falemos em geral; mas, ao menos no âmbito do estreito segmento de história humana de que ora tratamos, as coisas se passam de um modo bem diverso. Ele não

⁵⁵ Berlière, *Les policiers français sous l'occupation*, pp. 350-351; grifos nossos.

⁵⁶ Idem, p. 95.

permite concluir que em princípio estejamos condenados a coisa alguma. Contudo, se é que devemos estar vinculados a algum estado originário, seria bem mais à servidão e à obediência que à liberdade e à rebeldia, e mesmo a ideia de servidão voluntária já seria demasiado ousada, pois enfim pressuporia alguma vontade. Pelo contrário, a liberdade (e para não lavar as abstrações reconheçamos sob a palavra a alegada “faculdade de se subtrair”, a capacidade de ruptura com uma situação dada), tal liberdade está longe de ser primeira ou originária; surge mais como uma construção, uma conquista que cobra o esforço descomunal da desobediência – e esta cobra preparo: desobedecer exige saber desobedecer. A cegueira para esse aspecto de nossa condição parece ter sido um dos erros capitais dos que apregoavam uma polícia democrática imaginando que sua tábua de salvação seria apenas a lei, em desatenção a todas as possíveis incongruências da legitimidade ou legalidade.

A esse respeito, aliás, cremos que não seria desprovido de interesse um cotejo entre *Os policiais franceses sob a ocupação* e algumas das conclusões do conhecido estudo de Stanley Milgram sobre a *Obediência à autoridade*, com suas análises experimentais detalhadas do conflito entre a consciência individual e o imperativo da autoridade.⁵⁷ Para a psicologia social, a história bem documentada talvez possa servir como uma espécie de teatro (no sentido em que os palcos de dissecação se chamavam antigamente “teatro anatômico”) complementar ao laboratório, pois o que se perde em

⁵⁷ Milgram e sua equipe forjam o seguinte experimento. A partir de uma chamada em jornal convocam-se voluntários para um estudo, em laboratório, acerca da influência do castigo físico sobre o aprendizado. O voluntário assume a posição de “professor” e, a partir de uma cabine, aplica choques elétricos em um “aluno”, a cada erro deste. De acordo com o aumento dos erros, as descargas elétricas vão se intensificando, podendo alcançar o limite de 450 volts, descarga que, o voluntário é informado disso, é “extremamente intensa” e “perigosa”. O experimento, porém, é uma grande armadilha, pois o que se tem em mira não é o aprendizado. O que realmente interessa Milgram é saber até que ponto pessoas “normais” submetem-se à autoridade, no caso a do pesquisador que exige do “professor” a aplicação do castigo, assumindo para si a responsabilidade pelas consequências; o “aluno” é um ator que, embora não receba descargas, forja expressões de dor e desespero. A questão geral é: “como um homem se comporta quando recebe a ordem de uma autoridade legítima para agir contra uma terceira pessoa?” (Milgram, *Obediência à autoridade*, p. 22). Há toda uma série de variantes (proximidade entre professor e aluno, por exemplo), mas podemos deixá-las de lado aqui. O dado importante, e surpreendente, é os resultados indicarem um número considerável de pessoas (dentre os mais de 1000 sujeitos do experimento) que chega ao limite de descargas que poderiam provocar intensa dor e até a morte dos “alunos” (numa das variantes do experimento, o “professor” é advertido de que o “aluno” tem problemas cardíacos). “Muitas pessoas obedecerão ao pesquisador apesar dos pedidos veementes da pessoa que está recebendo choque, apesar de os choques parecerem uma experiência dolorosa, e apesar de as vítimas pedirem para abandonar o teste. Isto foi visto repetidas vezes em nossos estudos e tem sido observado em diversas universidades em que a experiência é realizada. É a extrema disposição dos adultos em cumprir quase todas as ordens de uma autoridade que constitui a principal descoberta do estudo e o fato [que] mais urgentemente requer uma explicação.” (pp. 21-22)

Sob esse aspecto, ainda, no âmbito das conclusões que o psicólogo julga pertinentes, a mais espantosa é a afirmação de que a maioria das motivações que possibilitam tal comportamento inesperado e, por assim dizer, “imoral”, enraíza-se em “princípios que governam a vida social normal” e dependem de uma estrutura fundamental dessa vida: a *obediência* (Milgram, “Préface à la deuxième édition française”, p. 8).

controle ganha-se em vivacidade; ainda mais quando se trata de transcrições de processos que permitem às vezes, como sugere Berlière, perscrutar os “estados de alma” dos implicados. De qualquer forma, a mais rápida comparação verifica uma convergência num ponto a nosso ver capital: obedecer é bem mais fácil que desobedecer e isso não depende fundamentalmente do caráter ou da má fé de cada indivíduo; pela simples razão de que as circunstâncias, mesmo sem acarretar a completa supressão das opiniões e pontos de vista, tendem a incapacitar a passagem da opinião à ação; ainda que conflituosa, não é impossível a compatibilidade entre uma determinada ação da parte do sujeito e a condenação moral dos motivos dessa ação pelo mesmo sujeito. Se este não é o único aspecto do problema, é pelo menos um dos mais relevantes. E com isso voltamos a insistir: a desobediência – caução para momentos cruciais em que os desmandos disseminam-se e é preciso decidir pelo mais difícil – exige um aprendizado, uma preparação.

* * *

Pode parecer um tanto extravagante a ideia de que se deveria ter ensinado policiais a desobedecer. E de fato é, desde que se queira nivelar por baixo o conteúdo do ato. Nem tanto, porém, se se entende por tal “desobediência” proteger o aparelho policial das armadilhas de normalidades duvidosas e sociedades atravessadas pelo medo e ressentimento. No limite, isso não quer dizer mais que construir uma polícia realmente democrática, de verdade, alertada contra os ovos de serpente que se chocam em toda parte às escondidas – seja no seio de um poder instituído, revestido de autoridade legítima, e que por isso se imputa o direito de pedir não importa o quê,⁵⁸ seja numa sociedade que à deriva cobra a seus policiais a perpetração de atrocidades.⁵⁹

⁵⁸ Quer dizer, uma instituição protegida do legalismo vazio e da propensão a obedecer a qualquer ordem só por dever relativamente à autoridade. De fato, uma das conclusões dos experimentos de Milgram acerca da estrutura da obediência é que “o fator decisivo” do comportamento de seus sujeitos “é a resposta à autoridade, e não a resposta a uma ordem particular para a aplicação de choques. (...) O que conta não é o que os professores fazem, mas para quem eles estão fazendo.” (*Obediência à autoridade*, p. 123)

⁵⁹ A ideia de que também a polícia precisa ser protegida da sociedade não é absurda, senão talvez à primeira vista. Já se disse que não há como desvincular a ação da polícia francesa do período de guerra e as expectativas de uma sociedade como aquela analisada por Laborie no estudo indicado. A razoabilidade do argumento pode ainda ser medida por um texto recente de Eugênio Bucci, “Como a violência na TV alimenta a violência real – da polícia”, que versa a nossa situação e lança uma questão de grande alcance, ainda que a partir de um foco restrito: quanto da violência de nossa polícia não é forjada pela própria sociedade? tal violência não é aguçada pela própria demanda social, especialmente aquela veiculada nos meios de comunicação?

Não se trata, longe disso, de tirar do livro de um estudioso da história da instituição policial um programa. O seu ensinamento – como pode ser o da melhor prática historiográfica – tem o corte do alerta e do chamado à reflexão. No fundo, o tema que daí sobe à tona é a relação entre essa instituição de peculiar natureza que é a polícia e um regime democrático; a incumbência, incontornável aos defensores da “democracia” (e que as aspas sirvam para marcar as diferentes acepções que a palavra pode assumir na boca de cada um), de dedicar-se com constância a uma instituição tradicionalmente vinculada apenas ao poder e a seus desmandos e que muitos chegam a pouco distinguir de um mero instrumento estatal de força e dominação de classe. Que a repulsa exista, é natural; a história da polícia, seu controle pelo poder, o justificam. Isso não justifica, porém, persistir no preconceito e em certa apatia mesmo depois das catástrofes. Isso não justifica, inclusive considerando o natural desejo humano de segurança, reduzir o sentido da própria ideia de polícia e dessa apetecida segurança, amesquinhando ambas.⁶⁰

A sombra da polícia francesa paira sobre todos que defendem ideais emancipatórios e cujo primeiro dever, no que concerne ao assunto, será desacreditar as ideias frequentemente vendidas de que a “boa” polícia, a polícia “moderna” resume-se à eficiência, à aparelhagem, à pura e truculenta rigidez com o crime, à manutenção a todo custo da “ordem pública”. Cedendo a essas vacuidades, cava-se a própria cova. Efeito simétrico ao que Berlière assinalava – voltemos a invocá-lo – como “o revés mais espetacular da III^a República”. Algo está errado, muito errado, quando a SS pode realizar à perfeição ideais que democratas imaginavam como sendo os seus. É a prova de que a democracia falhou cabalmente em sua tarefa mais urgente e inevitável, que é inventar novas formas de sociabilidade.⁶¹

A violência e a polícia são fenômenos humanos, sociais e devem ser pensados pela democracia. É uma grande lição do livro de Berlière. Se verdadeiramente tem-se a

⁶⁰ Não custa recordar que “polícia” provém do grego *politeia*, com toda sua gama de significações. É o que explica que o verbete “Polícia” da *Enciclopédia*, ao mesmo tempo, pudesse tratar de uma instituição vinculada à manutenção da ordem pública depois de abrir-se enfatizando o amplo sentido original vinculado à busca de “uma vida cômoda e tranquila”. Cf. Boucher d’Argis, “Police”.

⁶¹ E por vezes, mesmo em novos contextos, a falha persiste. Para nos limitarmos ao caso francês, é suficiente mencionar o ponto de vista de uma estudiosa que se propõe uma “abordagem histórica e filosófica” da polícia ao analisar a situação da corporação hoje na França: “Que a polícia seja um instrumento da política, isto não é novo. (...) O que é novo é que a demanda por segurança emane de pessoas de quem ela não era esperada. Estávamos habituados a que ela viesse da direita. Mas que os professores, desde os anos noventa, ou a esquerda, hoje, adiram a isso, surpreende.” Por outro lado, para completar a confusão e desafiar os esquemas prontos, é “o Sindicato nacional dos oficiais de polícia que deplora que se os considere ‘o último recurso de regulação social’ (...) que se peça a eles [os policiais] recriar o vínculo social.” Cf. Hélène L’Heuillet, “Une police à contre-emploi”.

polícia que se merece, cumpre fazer por merecer uma melhor; nada garante que a história será outra, mas também nada impede que seja diferente. Só a preguiça reflexiva fatalmente custa caro: ou o ridículo dos ideais democráticos ou a tomada para si de um programa próprio às forças antidemocráticas. Em suma, se a democracia não se encarrega de pensar a polícia, seus adversários nunca deixam de fazê-lo.

O filósofo espinosista precisa criar valores?*

Para o Luciano.

I

Nietzsche, como se sabe, em certo momento da vida chegou a ver Espinosa como um precursor. Num célebre texto de 30 de julho de 1881, anotado sobre um cartão-postal, ele exclama: “tenho um precursor e que precursor!”, dando medida do quanto, àquela altura, não apenas se identificava como fortemente admirava esse pensador holandês que é “o mais fora da norma e o mais solitário”, por isso mesmo “o mais próximo” de si.¹ Ainda que a partir de então vários outros textos e passagens de Nietzsche venham a criticar Espinosa,² a despeito das diferenças entre uma e outra filosofia, são de fato inegáveis alguns pontos de grande proximidade; o próprio filósofo alemão arrola alguns em que a convergência patenteia-se: fazer do conhecimento o mais potente dos afetos, negar o livre-arbítrio, negar a teleologia e as causas finais, negar a ordem moral do mundo, negar o mal.³

Seguindo nessa direção, pressupondo essas semelhanças no trabalho crítico, nosso propósito aqui é sugerir uma congruência mais entre Espinosa e Nietzsche no que se refere a um tópico específico que é a *tarefa de criar valores*. É um tema por excelência nietzschiano, evidentemente, e Espinosa está longe de formular qualquer coisa do gênero; pensamos no entanto ser possível estabelecer certo paralelismo entre algumas das exigências e expectativas que conduzem Nietzsche a determinar a criação dos valores como uma tarefa própria do filósofo do futuro e alguns passos da filosofia espinosana; congruência que se dá menos no nível das teses que no proceder, no tipo de

* Publicado na revista *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 30, nº 1, 2007, pp. 127-149.

Uma versão inicial foi apresentada no I Congresso Internacional Spinoza & Nietzsche, UFRJ-Maison de France, Rio de Janeiro, em junho de 2007. Uma versão em espanhol, sob o título “Spinoza, Nietzsche y la creación de valores”, foi publicada na revista *Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, Guanajuato (México), nova época, ano 2, nº 3, 2009, pp. 11-36.

¹ O texto e a tradução do postal encontram-se em nosso apêndice.

² Para uma consideração do conjunto dos textos de Nietzsche sobre Espinosa, consulte-se Giuseppe Turco Liveri, *Nietzsche e Spinoza*.

³ “Sua tendência geral”, afirma Nietzsche, é “idêntica à minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* – em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio —; os fins —; a ordem moral do mundo —; o não-egoísmo —; o mal —; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência.”

resposta a certas questões. Para tanto, cumpre advertir desde logo, teremos de iniciar já um pouco além no rol nietzschiano de encontros, acrescentando especialmente que Espinosa nega não apenas o mal como também o bem. Por ora, limitamo-nos a invocar as análises de Deleuze que, com razão, põe Espinosa “para além do Bem e do Mal”.⁴ É de suma importância salientar essa situação do espinosismo, uma vez que é do completo esvaziamento dos valores que a nosso ver surgirá, também nesse sistema, o problema de criar valores.

Nosso percurso constará, basicamente, de dois momentos. Primeiro, uma retomada muito esquemática do lugar da criação dos valores em Nietzsche e a posição dessa questão em Espinosa (quando, esperamos, deverá ficar claro o sentido da pergunta que intitula este texto). Em seguida, proporemos uma análise, num texto particular de Espinosa, do que se pode entender como criação de valores.

II

A morte de Deus, para Nietzsche, é “o maior dos acontecimentos” de sua época; prenúncio da iminência de uma “longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, (...) tal como provavelmente jamais houve na Terra”.⁵ Pudera! Com o óbito da divindade é o sustentáculo de uma civilização que vem abaixo ou ao menos é posto sob aguda suspeita; e daí a ascensão do *niilismo*, fenômeno contemporâneo à morte de Deus. “*Niilismo*: falta o fim; falta a resposta para o “Por quê”. O que significa *niilismo*? – *que os valores supremos se desvalorizam*.”⁶ A equação explica-se com relativa facilidade. Deus sempre foi o garante de nossos valores, de nossa moral; desde que o bom senhor se retira de cena, tais valores, tal moral balançam, caducam e terminam por ficar desacreditados. Com isso, desaparecem do horizonte ou entram para o rol das fabulações todas as velhas certezas que serviam para tranquilizar a existência, particularmente os fins e objetivos, os porquês.

Haverá, porém, duas formas de encarar esse *niilismo*, e portanto a morte de Deus. Uma *passiva*, outra *ativa*, como explica a sequência do fragmento póstumo que vem de ser citado. Numa via, o *niilismo* pode determinar apenas um “declínio e retrocesso da potência do espírito”; *niilismo* passivo que não enxergará mais que a ausência de fins, valores e porquês, sem ir além; é o *niilismo* próprio de um espírito “cansado”. Noutra

⁴ *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 233; *Espinosa. Filosofia prática*, p. 28.

⁵ *A gaia ciência*, §343.

⁶ *Sabedoria para depois de amanhã*, frag. 9[35], verão de 1887, p. 238; trad. modificada.

direção, é possível que o niilismo assuma uma forma ativa; nesse caso, será ele o signo da potência aumentada do espírito, um “sinal de *força*”; o espírito livre não ficará a lamentar o desaparecimento dos fins e valores, pelo contrário perceberá que não estavam mesmo à sua altura.⁷ Para o filósofo e o espírito livre, a morte de Deus e o niilismo podem tomar a forma de uma verdadeira iluminação, uma “nova aurora”; não que se possa aí estacionar, mas é que o horizonte “aparece novamente livre” e se pode zarpar para novas e perigosas viagens – com efeito, “nunca houve tanto ‘mar aberto’”.⁸

O panorama configurado pela morte de Deus e o niilismo é determinante para o filosofar nietzschiano. Não se passa incólume por tal evento, que vai estabelecer um novo tipo de trabalho, novas questões, novas exigências e, não menos, novas perspectivas. Quais? Podemos arrolar como das mais importantes tarefas determinadas ao filósofo que acata a orientação do tempo (Deus está morto) o cumprimento de uma exigência – a *crítica dos valores* – e com isso a abertura de uma perspectiva – a *criação de novos valores*. Convergência, no filósofo, de um passado e de um futuro, um olhar para trás e uma vislumbrar para frente; a grandeza do filósofo será justamente saber funcionar (emprestemos uma imagem do *Zarathustra*)⁹ à guisa de “ponte” entre os tempos.

“Necessitamos de uma crítica dos valores morais”, afirma a *Genealogia da moral*.¹⁰ Esta necessidade e o empenho em dar conta da tarefa é uma das marcas maiores da filosofia nietzschiana. Como o filósofo vai nos explicar, “à primeira vista”, a questão “parece ser algo isolado”; talvez se pudesse até criticar os valores, denunciá-los, tematizá-los, sem a partir daí abrir imensas perspectivas. Porém, aos seus olhos já não se trata apenas de desconfiança, suspeita, com relação aos valores; tudo isso “cambaleia a crença na moral”, mas é preciso ir além. Há uma “nova exigência”, apregoa-se, e a crítica deverá ser menos censura que compreensão. É nos meandros desse esforço compreensivo que surgirá o ineditismo do empreendimento. “Necessitamos de uma crítica dos valores morais”, já dissemos invocando a *Genealogia*; agora completemos: “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão”. Cumpre sublinhar essa operação crucial, sob que vai muito da novidade que o próprio Nietzsche se imputa: *indagar pelo valor dos valores*. O que é um valor? Sabemos todos, mais ou menos, o que é um valor, sabemos que temos valores e qual o papel deles na organização da vida

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ *A gaia ciência*, §343.

⁹ Cf. *Assim falou Zarathustra*, prólogo, §4.

¹⁰ *Genealogia da moral*, prólogo, §6.

e do mundo a partir da perspectiva de um determinado ser; o bom e o mau, por exemplo, são modos de valorar as coisas segundo uma determinada perspectiva. Sabe-se que o valor tem uma origem, tem uma história, mas que tal história acaba determinando muitas vezes a passagem de um valor, desde uma situação precisa, determinada, à condição de valor dotado de transcendência e acomodado num certo além ou mundo separado. Assim se erguem valores como Bem e Mal, que não vêm mais expressar nenhuma perspectiva mas valorar a tudo e a todos, não sendo porém, eles próprios valorados; pois, com efeito, uma das características da instituição de uma moral é o esquecimento do processo de formação dos valores e o surgimento deles como valores desde sempre existentes e para lá de toda determinação humana. Enfim, os valores são peças que organizam e se impõem ao mundo e aos homens; por isso mesmo não se poderia imaginar que eles fossem os produtos desse mundo e desses mesmos homens.

Aí entrará toda a genialidade nietzschiana, sua originalidade, ao pôr a funcionar uma genealogia e investigar quais as condições e circunstâncias do nascimento de um valor, qual seu desenvolvimento, suas modificações. Esse tipo de conhecimento nunca existiu, constata Nietzsche, mas é dele que precisamos. Uma arte histórica que tome os valores não como dados, entes naturais ou determinações divinas, mas produtos humanos dotados de uma história. Eis uma das possibilidades imediatamente abertas e exigidas pela emergência do niilismo; a possibilidade de avaliar o valor dos valores. Mas como? Quem fala em avaliação fala em metro avaliador, portanto num valor que valore o objeto em avaliação; desde porém que os próprios valores devem ser avaliados, qual poderá ser o fiel da balança nietzschiana? Os valores são interpretações; não correspondem a coisa alguma no mundo, portanto não se podem avaliar pelo metro tradicional do verdadeiro e do falso, pelo contrário, verdadeiro e falso são também eles valores e para não incorrer em petição de princípio o genealogista deve abrir mão dessa medida fácil. A novidade da operação exigirá um novo fiel, mais objetivo, numa palavra, a *vida*. Todos os valores deverão ser avaliados por este valor fundamental, a vida, e julgados conforme favoreçam ou entrem a vida. Na *Genealogia*, Nietzsche descreve assim o “problema”: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem,

sua certeza, seu futuro?”¹¹ Ideia seminal que uma anotação da mesma época do livro resume nestes termos: “Pelo que se medir objetivamente o *valor*? Somente pelo quantum de *potência intensificada e organizada*”.¹²

Eis que a questão dos valores, a “nova exigência de uma crítica dos valores” remete-nos não só ao passado como também ao futuro. O trabalho histórico, o trabalho crítico de compreensão e avaliação dos valores são “apenas precondições” da tarefa final que se impõe aos filósofos após a morte de Deus; a crítica “requer algo mais”, e este “mais” não é senão a exigência de criar valores, e dessa forma ultrapassar o niilismo. “*Os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘*assim deve ser!*’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano (...) estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo.”¹³ Se os fins e os porquês desapareceram, caberá àquele que ativamente compreende o evento niilista determinar outros; se os valores se desvalorizaram, cumprirá criar novos valores, moldar um novo mundo servindo-se de todos os meios, de todos os instrumento à disposição, inventando outros tantos.

Criar valores – mas quais? O metro da vida não pode ser subestimado na resposta. Ele constitui mesmo o fundo de uma resposta que no geral não pode ser senão indeterminada. Não sabemos quais valores se criarão, mas seguramente deverão ser valores, por assim dizer, valorosos a se medirem pelo seu poder de favorecer a vida, organizar e intensificar a potência do vivente. Desde que Deus morreu, os valores são interpretações, criações; então por que não criar novos, talvez até resgatar alguns renovando-os, contanto que sejam de utilidade à vida (organizem e intensifiquem a potência) em vez de entravá-la ou até renegá-la (intensificando a tristeza)? Esses novos valores talvez até venham a dar forma a uma nova moral; moral que, como toda outra, seja uma “semiótica dos afetos”,¹⁴ mas – inversão capital – que o seja dos afetos alegres, fortificantes de nosso ser; moral que se erga renovada e, particularmente, sem ilusões, isto é, que não vá buscar lastro e razões além das estrelas, mas que se sacrifique à terra, dizendo sim à vida.¹⁵ Deus morreu?! Nossas certezas balançaram?! Não se poderia tirar dessa morte o júbilo de uma nova existência? Uma nova aurora, a possibilidade de uma nova vida, e uma vida melhor?

¹¹ *Genealogia da moral*, prólogo, §3.

¹² *Sämtliche Werke*, frag. 11[83], 1887-1888, vol. XIII, p. 40.

¹³ *Além do bem e do mal*, §211.

¹⁴ *Idem*, §187.

¹⁵ Cf. *Assim falou Zaratustra*, prólogo, §4.

É a partir desse quadro sumário, pelo qual buscamos estenografar um movimento propriamente nietzschiano de exigências e perspectivas, que gostaríamos de tratar de Espinosa e, especificamente, da pertinência de falar de criação de valores no espinosismo.

Tanto Espinosa quanto Nietzsche esforçam-se numa análise crítica da moral e, em particular, dos valores; ambos terminam por asseverar a falsidade da concepção de valores transcendentais e, portanto, determinar a inexistência do que se poderia dizer uma ordem moral do mundo; por esta via, finalmente, ambos aportam numa situação de “nihilismo”, quer dizer, o resultado de suas análises críticas nos instalam num mundo em que os valores tradicionais se desvalorizam. No caso específico de Espinosa, tal afirmação decerto exige explicações. É evidente que ele não utiliza o termo “nihilismo” (e nem poderia, uma vez que, salvo engano, a palavra sequer existia); parece-nos o caso de perguntar, contudo, se não saímos da crítica espinosana à moral numa situação, num estado de espírito, muito próximos do nihilismo oitocentista. Pensamos, por exemplo, naquele que termina a leitura da parte I da *Ética* e sobretudo de seu apêndice, indubitavelmente o mais duro dos textos espinosanos contra o finalismo e os valores. É do finalismo que se originam nossos valores, ou preconceitos, sobre “bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiúra, e outros desse gênero”; noções que nada dizem de real, “são tão-somente modos de imaginar” que “não indicam a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação”.¹⁶ Ora, com que se depara o leitor? Exatamente a ausência de sentido provocada pela desvalorização dos valores transcendentais e de modo geral a supressão de qualquer além.

A sensação de torpor que pode tomar o leitor do apêndice não é injustificada nem fácil cessar a uma espécie de nostalgia do preconceito. Antes, é expressão sincera de um fato: a substância espinosana, à primeira vista, não nos oferece um mundo muito mais auspicioso que o mundo sem Deus. Tudo é necessário e determinado; não há livre arbítrio nem vontade livre (ou indeterminada ou que se pudesse indeterminar); não há causas finais; os seres reais são singulares e os universais não têm realidade; os valores (bem, mal, mérito, pecado etc.) são apenas noções que os homens se forjam e aplicam sobre as coisas. Deparamos com um mundo de que é retirado qualquer traço humano,

¹⁶ *Ética*, I, apêndice.

ambiente ermo despido de humanidade, que é e acontece a despeito de qualquer relação com o homem; nossas categorias e valores simplesmente nada exprimem de real e são sempre relativas: uma valoração das coisas que surge segundo o modo como cada coisa afeta cada homem segundo a constituição deste homem. Um mundo em que igualmente faltam os fins e os porquês.

Em Nietzsche, como assinalado, a ultrapassagem do niilismo é possível prioritariamente pela criação de novos valores a partir de outras bases que a transcendência. Dado isso, nossa questão é se o mesmo se passaria com Espinosa? Por extenso: o filósofo espinosista que promove uma análise dos valores e alcança um estágio que pode ser designado como de niilismo precisará, também ele, num segundo momento, criar ou forjar valores novos? E se sim, em que bases o fará? Após a crítica à moral, Espinosa chega a dar um passo semelhante ao de Nietzsche?

Cremos cabível uma resposta afirmativa. O filósofo espinosista terá como tarefa, uma vez feita a análise crítica dos preconceitos e da moral, a criação ou *instituição* (para usar um vocábulo mais próximo do universo espinosano) de novos valores que beneficiem a vida, isto é, favoreçam os encontros alegres e firmem-nos na busca da felicidade, que proporcionem o aumento de nossa potência. Mesmo que pouco importantes sob o prisma da realidade substancial, os valores terão um papel relevante a cumprir na constituição de um mundo humano, portanto no plano da realidade modal. É por essa via que nos parecem poder ser lidas algumas passagens espinosanas deveras curiosas em que, não obstante a tenaz denúncia do finalismo e da irrealidade de nossos valores (e sem arredar pé nisso), Espinosa procede à recuperação do que chama de “modelos” (*exemplares*), dos fins e dos valores. Um dos casos mais flagrantes é o da *Ética IV*, cujo prefácio – sem abrir mão de sustentar a irrealidade dos valores e dos modelos universais – propõe a retomada das noções de fim, bom, mau que haviam sido anteriormente expulsas do terreno filosófico. Num curto trecho de texto, estão a crítica e o resgate do que é criticado. Por que retomar tais noções após a destruição delas? Com que direito? É um passo necessário, isto é, sem o qual a economia do sistema não restaria ileso?

Deixando a *Ética* de lado para só retomá-la ao final, investiguemos tais questões e busquemos justificar o ponto de vista acima avançado a partir da análise de certas linhas mestras de um texto em que o filósofo, posto numa situação semelhante àquela da *Ética I e IV*, realiza um movimento que nos parece aproximar-se muito de uma criação de valores. Um texto significativamente belo, que relata nada mais nada menos que o início

do filosofar espinosano, pondo a instituição de novos valores como uma ponte entre um passado de decepção e a promessa de uma vida melhor: o início do *Tratado da emenda do intelecto*.

III

“Nossas facilidades (*Erleichterungen*) são aquilo por que temos de pagar mais duramente! E se queremos, depois, retornar à saúde, não nos resta nenhuma escolha: temos de nos carregar mais pesadamente (*schwer*) do que jamais estivemos carregados antes...”

Nietzsche.¹⁷

O *Tratado da emenda do intelecto* é uma obra de juventude que restou inacabada. Discute-se se se trata da primeira ou segunda obra de Espinosa bem como o motivo de seu abandono. Os primeiros parágrafos, que se servem da primeira pessoa do singular, apresentam uma narrativa da conversão à filosofia e naturalmente levantam o problema do possível caráter autobiográfico do texto. É uma questão controversa pela qual não nos interessaremos aqui; para nós importa que se trace o percurso de um indivíduo à filosofia, tanto faz se Espinosa, outra pessoa, ou um personagem fictício. O trecho é bastante conhecido (algumas das páginas mais famosas do espinosismo) e, até certo ponto, previsível nos seus componentes: a decepção com a vida comum e o que ela propõe como felicidade; incertezas, a decisão de indagar por um bem verdadeiro, o filosofar, e assim por diante.

Depois que a experiência me ensinou que tudo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil, como via que tudo que me provocava temor e que eu temia não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que [meu] ânimo era comovido por isso, decidi (*constitui*) finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar o ânimo; algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre (*in æternum*) o gozo de contínua e suprema felicidade.¹⁸

A partir desse primeiro parágrafo da obra podemos discernir três momentos estruturadores da narrativa; três etapas do percurso espinosano que vai da vida comum ao início do filosofar e que orientarão nossa análise.

¹⁷ *Humano, demasiado humano*, Segundo volume, em *Obras incompletas*, vol. I, p. 82.

¹⁸ *Tratado da emenda do intelecto*, §1. O “meu” entre colchetes vem da tradução holandesa; cf. a edição de Bernard Rousset.

1º) “Depois que a experiência me ensinou...”. Houve um ensinamento da experiência, tal ensinamento tem um “depois”, logo deve ter um “antes”. Qual o “antes”, qual o ensinamento? Como se dão as condições de possibilidade do decidir-se por filosofar (isto é, indagar por um bem verdadeiro)?

2º) “Decidi finalmente indagar...”. Entre o ensino da experiência e a decisão há um tempo, um intervalo (do “depois” até o “finalmente”), que é o do decidir-se, um processo de decisão cuja condição de possibilidade é anterior.

3º) Uma vez decidido a indagar por um bem verdadeiro, o protagonista busca e determina tal bem; este é descoberto, e mesmo que ainda não adquirido revela-se suficiente para o estabelecimento de um “fim” a determinar a via a ser seguida pelo filósofo.

* * *

O que permite a uma pessoa perguntar-se por um bem *verdadeiro*? Fundamentalmente a desconfiança de que os bens (e também os males) que lhe foram propostos sejam falsos ou pelo menos incertos. É exatamente isso o que a experiência permite a Espinosa ao ensinar-lhe a vanidade e futilidade de tudo, o vazio por trás das ideias de bem e mal; as coisas são boas e más apenas na medida em que nos afetam, já em si mesmas não são nem boas nem más; em resumo, “bem e mal não se dizem senão relativamente (*respectivè*)”.¹⁹ A experiência ensina a suspeitar da escala de valores da “vida comum”, faz caducarem tais valores e, assim, instala-nos desde o início para lá do bem e do mal.

Reiteremos: é a experiência que nos ensina isso tudo. Mas como a experiência consegue a abalar o sistema da vida comum em que estamos inseridos desde o nosso nascimento? Como chegar a suspeitar daquilo que sempre foi dado por verdade certa e inquestionável? Um rápido excurso pelo apêndice da primeira parte da *Ética* será aqui bastante esclarecedor.

O apêndice deseja convocar os homens a um “exame da razão”. Vem ao final da primeira parte da *Ética*, intitulada “De Deus”, e busca desmontar alguns preconceitos que poderiam, no dizer do autor, impedir a boa compreensão das teses até então demonstradas. São vários os preconceitos, explica-nos Espinosa, mas todos eles redutíveis a um único, qual seja: “os homens comumente supõem as coisas naturais

¹⁹ Idem, §12.

agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.”²⁰

Esse é o maior dentre os preconceitos humanos; um resultado, efeito de nossa imaginação. Consequentemente, fazendo jus à regra que manda “não caçoar, não lamentar, não detestar as ações humanas, mas entendê-las”, a análise espinosana vai buscar compreender a gênese de tal preconceito e como ele transforma-se em superstição, sem nunca esquecer porém que mesmo um preconceito tem causas naturais e seu desenvolvimento deve explicar-se pela natureza humana. Ora, no espinosismo nada surge do nada, tudo tem causa, inclusive os preconceitos, e nessa medida eles são fatos positivos e encontra sua razão de ser na medida em que produtos da imaginação humana. Como afirma o filósofo, “todos são por natureza propensos a abraçar” o preconceito, e o apêndice da *Ética I* será, por conseguinte, a investigação genética de um fato natural, a superstição.

Para apresentar a gênese do preconceito finalista, Espinosa parte de um fundamento que, no seu dizer, “deve ser admitido por todos”; um dado fundamental e universal que remete à condição primitiva dos homens: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.”²¹ A partir daí o apêndice apresenta um percurso dedutivo cerrado, permitindo ver como da situação originária dos homens chega-se ao preconceito e à superstição finalista. É um aspecto genial do texto. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura ou construtura (Espinosa usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Tudo isso ocorre com tais naturalidade e necessidade a partir da condição originária dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a tal construtura; senão por um milagre, ao que parece, homens preconceituosos, supersticiosos, lograriam dela furtar-se. Todas, mencionemos mais uma vez a dura constatação de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; nesse sentido, surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Não obstante, em meio à análise o filósofo não deixa de sugerir que há sim possibilidade de escapar ao sistema da vida finalista. Isso é possível, por assim dizer, de dentro; não por intervenção da razão ou da matemática (cuja “norma de verdade”, sabe-

²⁰ *Ética*, I, apêndice.

²¹ Idem, ibidem.

se, será louvada no mesmo apêndice), mas pela própria experiência de vida. Vejamos com isso aparece.

Estamos no âmago do finalismo. Quer dizer: concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus, que tudo dispôs em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. Este é nosso dever e daí um código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, caso contrário, castigado; e quanto mais culto e obediência, mais benefícios, quanto menos culto e obediência, mais castigos. Ora, porventura os homens até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse a desgraceira de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelos finalismo. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. Qual delírio? A demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem indistintamente ímpios e piedosos; igualmente, o fato de os bens serem angariados pelos mais vis dentre os homens. Ou seja, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo; todo dia, vai dizer nosso filósofo, *a experiência protesta*. E é tal protesto da experiência, da vida, que pode produzir certo abalo na construtura, pois capaz de ensejar a desconfiância quanto à validade do finalismo como sistema explicativo; um abalo, um chacoalhão que pode constituir a faísca de uma liberação.

E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes *mais fácil* pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa construtura e excogitar uma nova*. Donde darem por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana.²²

É bem verdade que no apêndice, como se percebe, o protesto da experiência não leva a lugar nenhum, ou melhor, conduz só ao aprofundamento da superstição com o aparecimento da ideia de que os fins divinos são insondáveis; Deus escreve certo por linhas tortas, se não lemos aí o belo plano que se realiza e só vemos incoerências, o problema é nosso. É o que se passa. Porém, na contramão dessa saída “mais fácil” igualmente lampeja uma possibilidade de liberação; algo mais difícil, sim, mas possível: “destruir toda essa construtura e excogitar uma nova”. Note-se bem que a questão se põe entre o *mais fácil* e o *mais difícil*, não entre o possível e o impossível. É *necessário*

²² Idem, ibidem; grifos nossos.

fazer algo; o que se vai fazer é outra história. Maximamente importante é que a partida seja reaberta, volte a ser jogada.

Por que é necessário fazer algo? Observemos que o protesto da experiência, o qual exige fazer algo, não é uma tese filosófica ou um despertar para a razão em meio ao preconceito; não, trata-se de um fato corriqueiro, cotidiano que produz uma desconfiança e mesmo uma desesperança quase triviais, bem humanas, *desde o interior do próprio preconceito*. É o desespero do homem piedoso em face de uma tragédia repentina que lhe testa as convicções; é a descrença que vai se insinuando numa pessoa cumpridora de seus deveres religiosos que, entretanto, não tem suas promessas atendidas e às vezes experimenta uma vida de agruras e misérias. Os revezes da fortuna, não raramente, amolecem os ânimos mais tenazes, frustrando sem dó todas as expectativas: faz-se tudo certo, e mesmo assim tudo dá errado. Duvidar, numa situação dessas, é absolutamente humano, e ninguém a isso escapa, inquebrantáveis que sejam os ânimos – “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”²³

Ora, quando nos sentimos abandonados e nossas certezas de vida se enfraquecem, algo precisa ser feito; no exemplo do apêndice, o que se faz é lançar mão da ideia de que os fins de Deus são insondáveis. Sendo o finalismo um sistema que explica o real, o que se tem de fazer é, por assim dizer, salvar os fenômenos, e por isso vem a ser necessária a clausula *ad hoc* da insondabilidade da vontade divina. A decepção, contudo, também pode nos levar noutra direção: a desconfiança relativamente ao código, aos valores que nos haviam sido dados; no limite, pode conduzir à destruição desse modo de vida finalista e, por que não?, à tentativa de forjar um novo modo de vida, indagando inclusive por um bem verdadeiro diferente daquele que se mostrou um engodo. Essa via não é trilhada no apêndice, mas ela surge inquestionavelmente como uma possibilidade.

Na sequência do trecho de que tratamos, o apêndice nos afirma que, em virtude do finalismo, a verdade poderia escapar para sempre aos homens, não fosse a matemática ter trazido uma “outra norma de verdade”; em razão disso é comum aventar-se que o caminho da filosofia, no espinosismo, só se pode dar pela matemática. Contudo, é preciso não esquecer a continuação da frase: “e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens *abrissem os olhos* para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao

²³ Mateus, 27, 46.

verdadeiro conhecimento das coisas.”²⁴ Talvez seja impossível conferir precisão a esse genérico “outras causas”, mas não é esse tampouco o nosso propósito; desejamos apenas incluir aí, nessas “outras causas”, uma experiência como aquela que abre o *Tratado da emenda do intelecto*.

A experiência que ensina a vanidade e futilidade das coisas, no *Tratado da emenda*, é como a experiência que contradiz a *fabrica* ou o sistema da superstição, no apêndice. É difícil dizer que a experiência ensine uma norma de verdade (como a matemática), mas nos dois casos importa é que ela nos force a “abrir os olhos” para a incoerência e quiçá a falsidade do sistema em que estamos e no qual acreditamos; e por um motivo muito simples: porque ele não dá conta, enquanto sistema, da própria experiência cotidiana, ou seja, a superstição falha, os ímpios são felizes, os piedosos são desgraçados, os “bens” levam à infelicidade, tudo é vão e fútil, etc. Esse descompasso perturba, faz duvidar, suspeitar e, no limite, ocasiona o surgimento de algo novo, a possibilidade, ao menos, de se construir algo novo. Um abalo (mais ou menos violento) na estrutura a que nos encontramos presos (e a consequente incerteza quanto ao futuro no interior dela) acarreta um desprendimento paulatino com relação a tal estrutura, que no *Tratado da emenda* tem o nome de “vida comum”. É desprendendo-se da vida comum e de seus grilhões que se pode colimar o novo. No apêndice se falava em “excogitar uma nova construtura”; no início do *Tratado da emenda do intelecto* encontramos, reiteradamente, a ideia de estabelecer um novo modo de vida, uma *nova vida* – a fórmula *novum institutum* se repete quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos (uma no §3, duas no §6, uma no §11). Com efeito, a preocupação em *instituir uma nova vida* é a grande preocupação do início do filosofar no *Tratado*.

* * *

Chegamos com isso ao segundo momento de nossa análise da narrativa do *Tratado da emenda*. Houve um abalo no sistema da vida comum; descobriu-se, pelas incoerências desse sistema, a sua convencionalidade; ele não nos propõe bens e males verdadeiros, em si, mas bens e males convencionais que só o são na medida em que nos afetam; e tanto mais facilmente quanto mais estejamos predispostos a isso. Essa brecha no sistema gera desconfiança e abre um campo para a mudança, para o novo. Abre uma

²⁴ *Ética*, I, apêndice; grifos nossos.

possibilidade, mas só isso não basta; no apêndice o mesmo ocorre e não dá em nada. É que é preciso, além de desconfiar da vida que se leva, *decidir* construir uma nova vida.

Decidir!? Não estávamos nós, com Espinosa, no terreno da pura determinação? Como agora conferir alguma relevância a tal noção que parece nos devolver ao livre arbítrio sempre dado, no espinosismo, como ilusório? Sim, é efetivamente uma questão de decisão. Embora seja este um dos pontos mais fascinantes do *Tratado da emenda*, não o trataremos por extenso; só algumas advertências que permitam a passagem para o ponto que nos interessa alcançar.

O tema da decisão no espinosismo é frequentemente visto como problemático, já que se trata de um universo sem livre arbítrio, sem livre vontade, e sem tudo que sói à gente ver implicado na ideia de decidir-se. É na medida em que tudo isso falta ao espinosismo, parece a muitos difícil pensar a decisão nesta filosofia. Entretanto, se buscarmos compreender o decidir-se em Espinosa não por aquilo que lhe falta, mas positivamente, talvez possamos ir mais longe. No nosso caso particular, o decidir-se caracteriza-se em primeiro lugar a partir do *ter-se de fazer algo*. Há um abalo na estrutura em que estamos, a do preconceito ou a da vida comum, somos coagidos a fazer algo, só que não necessariamente o mesmo: podemos forjar-nos os fins insondáveis da divindade ou podemos – é o caso do *Tratado da emenda* – pôr-nos a pensar, a filosofar. As determinações porventura sejam as mesmas, as respostas todavia podem ser bem diferentes, ainda que não menos determinadas. É por isso, ponto a nosso ver fundamental, que uma decisão pode ser pensada, constituindo objeto de reflexão.

Quer dizer, a decisão efetivamente é um problema num universo sem livre arbítrio; mas justamente isto é importante: é só num mundo imune ao livre arbítrio que ela é um problema real e, por isso, pode ser pensada; um processo determinado e passível de análise. Diferentemente do que ocorre quando se imagina um sujeito livre capaz de decidir qualquer coisa para lá de todas as determinações, caso em que a decisão não é problema simplesmente porque assume ares de mistério, um poço sem fundo; nessa circunstância, decidir, decidir por qualquer coisa será sempre algo fácil. Uma rápida comparação entre o *Discurso do método* e o *Tratado da emenda do intelecto* põe isso a limpo no que respeita à decisão de filosofar. São duas narrativas do início da filosofia, muitas semelhanças, mas quantas diferenças! Descartes, é notável, parece ter nascido para a filosofia e para ser Descartes; é *muito fácil* ser Descartes, e por isso o filósofo da dúvida nunca duvida realmente, jamais, de sua vocação. Tudo se passa como se os célebres sonhos de 10 de novembro de 1619 o tivessem feito sair da cama

no dia 11 pronto para mudar o orbe intelectual. Em se tratando de uma filosofia do livre arbítrio e em que a vontade livre é uma característica maior do homem (a marca do criador impressa na criatura), decidir por isso ou por aquilo não constitui nenhum grande problema. Há um parágrafo da primeira parte do *Discurso* que se nos afigura nesse concernente emblemático: “fui nutrido nas letras...”, começa o autor, arrolando todas as determinações de sua infância e juventude, para logo emendar: “... mudei de opinião”.²⁵ A mudança é rápida e fácil, sobrepondo-se o sujeito a toda e qualquer corrente impingida pela vida. Descartes não é um homem, é uma vocação que se realiza em plenitude. Por isso não há muito o que discutir acerca de sua decisão de filosofar.

No *Tratado da emenda*, pelo contrário, encontramos todas as dúvidas do mundo, e as dúvidas de todo mundo; incertezas, idas e vindas, passos para trás, percalços na realização do que se estabelece como escopo. Dos primeiros parágrafos da obra ressalta um homem, não um herói da modernidade filosófica; um homem que quer pouco, mas que só com muita *dificuldade* rumar para esse pouco. Por isso, também, o início do *Tratado* é tão rico; desde que o livre arbítrio sai de cena, a decisão não se separa mais do decidir-se; ela é um processo e, sobretudo, processo passível de análise. É exatamente o que Espinosa nos propõe ali, uma análise de seu próprio decidir-se pela filosofia, de um processo cujo tempo está bem marcado: não decidi pura e simplesmente, não há a imediatez do livre arbítrio – “decidi *finalmente*...”. Não cabendo aqui descer aos meandros dessa autoanálise, limitamo-nos a corroborar o ponto de vista com a prova da presença no *Tratado* de um metadiscurso que trabalha sobre hesitações e dúvidas reais, nunca dúvidas metódicas alavancadas só por uma vontade soberana.²⁶

§1: “depois que a experiência ensinou-me... e que vi... decidi finalmente...”

§2: “digo que *decidi finalmente*...”

§7: “continuando a refletir, cheguei a perceber que, na medida em que pudesse deliberar profundamente...”

§10: “não foi sem razão que usei estas palavras *na medida em que pudesse deliberar profundamente*...”

A decisão é um problema a ser meditado sempre, especialmente nos casos difíceis e sem cessão às facilidades. Decidir pelo mais fácil como os homens do apêndice é,

²⁵ *Obras*, vol. I, p. 67.

²⁶ Acerca da fórmula “dúvida real” aqui empregada em oposição a “dúvida metódica”, ver a passagem do *Tratado da emenda*, §77, sobre a ideia duvidosa e como eliminá-la: “Falo da verdadeira dúvida na mente, e não a que amiúde vemos ocorrer, a saber, quando uma pessoa diz, com palavras, que duvida, ainda que o ânimo não duvide; não cabe ao método emendar isto; cabe, antes, ao estudo da obstinação e de sua emenda.”

perante o ter de fazer algo, decidir não fazer muito senão dar livre curso às coisas, no caso os preconceitos; é meramente deixar-se levar e seguir o rumo ditado pela ignorância e servidão nativas. Por outro lado, decidir pelo mais difícil, transformar a si e à vida, é uma fonte de agruras, um passo inclusive violento: violência contra a vida comum que levamos e pela qual somos levados, violência de algo que vem de fora e que nos obriga a pensar, refletir, meditar, deliberar; em certo sentido, a violência de ir contra a nossa situação natural, já que “por natureza” estamos propensos a restar abraçados ao preconceito. Os termos de Espinosa no *Tratado da emenda* são fortes ao descrever a situação daquele que, decepcionado com os bens comuns, procura um outro; eles não nos permitem fazer pouco caso da dor acarretada pelo pensar no mais difícil. “Via-me, assim, rodear em extremo perigo e constrangido a procurar, com todas as minhas forças, um remédio, ainda que incerto; como um doente, atacado de fatal enfermidade, que antevê morte certa se não encontra um remédio, é constrangido a procurá-lo com todas as suas forças, mesmo que ele seja incerto, pois que nele está sua única esperança.”²⁷

Todo o ser do indivíduo, todas as suas forças mobilizam-se nessa esperança. Esperança de alcançar algo banal, muito simples, mas cuja busca revela toda a vitalidade da narrativa. Não esperança de uma ciência segura, não de uma revolução filosófica; apenas de “conservar o nosso ser”,²⁸ na metáfora médica, ou, no registro que nos é dado pela abertura do texto, esperança de chegar a gozar uma “suma alegria”, esperança de ser feliz, em resumo. A decisão pela alegria e pela busca da felicidade, a mais difícil das decisões, é como que o ato fundador do espinosismo. E é isso que nos encaminha para o terceiro momento da narrativa, ponto em que poderemos ver essa decisão, determinada, desdobrar-se numa criação de valores.

* * *

Uma suma alegria exige, antes de tudo, alegrar-se. Pergunta então inevitável: o que pode nos alegrar? Muitas coisas, indefinidas coisas, mas certamente não se incluirá aí algo que nos decepcione, e por consequência nos entristeça. Ora, o *Tratado da emenda* se abre pelo relato de uma decepção. Desde que nascemos, ou ao menos que nos damos por gente, a vida comum nos impinge a sua escala de valores: isso é um bem, aquilo é um mal; isso traz felicidade, aquilo conduz à desgraça. A vida comum liga-se inexoravelmente a um senso comum que mede e valora as coisas; e de nascença, sem a

²⁷ *Tratado da emenda do intelecto*, §7.

²⁸ Idem, *ibidem*.

menor opção, estamos mergulhados nesse senso como estamos na ignorância das causas. No sistema de vida em questão no *Tratado*, os maiores bens são a honra, as riquezas e a sensualidade (*libido*); são eles que sustentam a promessa de alegria e felicidade. Cumprem-na, porém? Não. É a decepção gerada por tal promessa incumprida, um engodo, a responsável pela deflagração ao início da obra de um processo de questionamento (tudo é “vão e fútil”) que perdura alguns parágrafos, modulados conforme o ajuizamento do indagador vai se firmando: talvez tais bens não sejam tão certos, talvez sejam incertos, talvez, por fim, sejam com certeza incertos, isto é, certamente decepcionantes ou “males certos”.²⁹

O percurso relatorativo, reiteremos, dura alguns parágrafos. O que no âmbito da narrativa espinosana deve ser entendido assim: a reavaliação não se dá num átimo; há uma reflexão sobre a vida e o futuro, ponderação de prós e contras que ensejam um verdadeiro embate interior. Todos me dizem que isso é um bem e todos buscam isso; estou descontente, acho que algo não é de fato um bem e vou atrás de outra coisa; mas, e se eu estiver enganado (já me enganei) e todos certos? Reflexões desse teor atravessam o espírito de Espinosa no início do *Tratado da emenda*; tanto que ele não consegue nem mesmo dar livre execução às suas próprias deliberações. Embora “percebesse claramente” quão decepcionantes são os bens que lhe são propostos, o narrador nos confidencia que “não podia depor toda avareza, sensualidade e glória”.³⁰ Trata-se do lugar comum ovidiano,³¹ decerto, mas recoberto de um sentido todo especial advindo do contexto. A luta interna só terá termo quando se der uma completa reversão dos bens comuns e dos valores a eles vinculados, uma reorganização numa nova escala de valores, a qual permitirá ao filósofo pô-los no devido lugar, não para largá-los de vez, mas para deles usufruir sem decepção. Percebe-se em ação aqui a estratégia da *moderação*: dar medida, revalorar. O que vai mudar não são os bens ou as coisas, e sim os valores conferidos a cada bem, a cada coisa e principalmente a nossa atitude perante eles. A intervenção da ideia de “bem verdadeiro” é que possibilitará isso; é por sua ação que se poderá determinar que “a busca das riquezas ou a sensualidade e a glória eram nocivos só enquanto procurados por si mesmos e não como meios para outras coisas”; e

²⁹ A análise que estima o valor dos bens comuns e do bem verdadeiro desdobra-se entre os §§2-7 e tem seus passos claramente pontuados: “... deixar o certo pelo incerto...” (§2); “... estaria deixando um bem incerto de sua natureza... por um outro incerto também, não todavia de sua natureza...” (§6); “... estaria largando males certos por um bem certo...” (§7).

³⁰ Idem, §10.

³¹ “Vejo o melhor e aprovo, sigo o pior”, *Metamorfoses*, VIII, 20, citado na *Ética*, IV, prop. 17, esc.

que, “em verdade, procurados só como meios terão modo (*modum*) e causarão muito pouco prejuízo; até, pelo contrário, conduzirão ao fim pelo qual são procurados.”³²

O surgimento do bem verdadeiro assinala o reescalonamento de todos os valores e um rearranjo das coisas. É uma reorganização ou reavaliação que assume um tom finalista; a noção de bem verdadeiro imporá moderação, modo, medida, estipulando às coisas um lugar de meio para atingir um fim determinado. Os parágrafos 12-13 acolhem o núcleo dessa operação e vale a pena citá-los em sua inteireza, pois é a reflexão sobre o sentido da estratégia neles presente que constituirá o cerne de nossas conclusões.

Só em poucas palavras direi aqui o que entendo por bem verdadeiro e, igualmente, o que é o sumo bem. Para que se compreenda isso corretamente, deve-se notar que ‘bem’ e ‘mal’ só se dizem relativamente (*respectivè*), visto que, segundo diversos pontos de vista [ou diversas relações, *secundùm diversos respectûs*], uma mesma coisa pode ser dita boa ou má; assim também com o ‘perfeito’ e o ‘imperfeito’. Efetivamente, coisa alguma, considerada só em sua natureza, pode ser dita perfeita ou imperfeita, principalmente depois que se chega a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza. Como, porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar aquela ordem e, entretanto (*interim*), concebe alguma natureza humana muito mais firme que a sua (*aliquam humanam suâ multò firmiorem*),³³ sem que nada pareça obstar a que ele venha a adquiri-la, o homem é levado a procurar os meios que o conduzem a essa perfeição; e assim a tudo o que pode ser meio para alcançá-la se chama ‘bem verdadeiro’; e o ‘sumo bem’ é gozar, se possível com outros indivíduos, daquela natureza. Mostraremos, no lugar próprio, que aquela natureza é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira.

No imediato início do parágrafo seguinte, afirmará Espinosa: “eis então o fim ao qual tendo”.³⁴

Como acatar, como entender esse movimento espinosano? Um passo desconcertante, é certo, o resgate de algo renegado por todo o espinosismo e com particular força no apêndice da *Ética I*; a retomada da finalidade e de toda a sua miríade habitual de noções adjutórias: meio e fim, modelos, valores como bom, mau, perfeito, imperfeito. E tudo isso, note-se, num trecho que inicia justamente reafirmando a relatividade de bem e mal, ensinamento da experiência que é crucial para o início do questionamento filosófico. De pecado da juventude certamente não se trata, pois é o

³² *Tratado da emenda do intelecto*, §11.

³³ Ou, conforme a tradução de Lívio Teixeira, “natureza humana superior”. Vale a pena recordar o campo de significação de *firmus*, *a*, *um*: firme, sólido, consistente, resistente, forte, vigoroso, saudável, constante, duradouro, invariável, poderoso. Ademais, observe-se que essa “alguma natureza humana muito mais firme que a sua (*aliquam humanam suâ multò firmiorem*)” é a confrontar com a passagem do apêndice em que os homens, diante de uma natureza que tudo lhes fornecia, “tiveram causa para crer em algum outro ser (*aliquem alium esse*)”.

³⁴ Idem, §14.

mesmíssimo passo, ou descompasso, presente no prefácio da *Ética IV*, em que se parte de uma crítica à ideia de modelo, retoma-se o essencial das críticas do apêndice aos fins e aos valores, e se termina estabelecendo um “modelo de natureza humana” como fim e, com isso, resgatando as noções de bom e mau, perfeito e imperfeito. Ora, tais movimentos paradoxais, em estreitos trechos, sem dúvida desconcertam; as viravoltas parecem estar mais para Pascal que para o pensar matemático espinosano. Busquemos compreender o que ocorre.

* * *

Há um resgate do finalismo, de algo dado por Espinosa como preconceito. Em particular, assistimos à retomada de valores que, sabemos, não contêm nenhuma realidade; bom, mau, perfeito, imperfeito e, levando a sério o metro espinosano (um modelo de natureza humana), todos os demais poderiam igualmente voltar à tona. Mas se tratará de uma simples retomada? Não, e este é o ponto capital. Após o ensinamento da experiência a retomada toma o feitiço de uma manipulação consciente do finalismo, possível porque desde sua abertura o *Tratado* justamente nos punha além do bem e o do mal em si.

O tornar-se filósofo, emendar-se e rumar para a liberdade não implica tanto parar de falar em bem e mal, meios e fins, mas forjar uma nova construtura, um novo instituto de vida que venha substituir a antiga. *Destrói-se construindo*, e tal construção também se aplica necessariamente aos valores e fins. Ainda que as noções de bem, mal, etc. nada digam da realidade, sabemos que organizam o real e por conseguinte a vida das pessoas, que dão os contornos do mundo humano. Isto corre, conforme o apêndice da *Ética* nos explica, necessariamente, determinadamente a partir de nossa condição nativa; os homens não escolhem forjarem-se valores e fins, fazem-no necessariamente. Ora, seria bem estranho então que a felicidade devesse passar pelo esquecimento de tudo isso que nos homens é necessário; nos termos do *Tratado político* espinosano, teríamos nesse caso menos uma ética que uma sátira.³⁵ O filósofo e sobretudo aquele que inicia na filosofia não pode esquecer o que é humano em seu novo modo de vida; ele *precisa* sim é fazer um uso consciente (isto é, com conhecimento de causa) disso que é humano e necessariamente humano: uma manipulação criativa, se se quiser, e especialmente sem ilusões.

³⁵ *Tratado político*, cap. I, §1.

A descoberta fundamental do início do *Tratado da emenda* é a convencionalidade dos bens, dos valores que nos são propostos. Abre-se dessarte um horizonte sem bem nem mal nem fins; onde tudo acontece segundo uma “ordem eterna”, segundo “leis imutáveis”, as quais porém não alcançamos; trata-se de um mundo que apenas acontece. Pode-se ficar assim? Não. Após a descoberta da relatividade ou convencionalidade dos valores e dos fins, será preciso restabelecer o bem, o mal, os fins; eles serão, decerto, tão convencionais quanto os anteriores, ou seja, tampouco vão remeter a algo de real; podem todavia tornar-se preciosos instrumentos no caminho da felicidade. Por pouco que nos descolemos do sistema da vida comum e descubramos sua artificialidade, de imediato abre-se para nós a possibilidade de uma *reorganização* da vida. Por que não propor então algo novo? E como todo o problema do *Tratado* desde o início é a felicidade (“o gozo de contínua e suprema felicidade”) por que não propor uma reorganização das coisas e da vida que favoreça ao máximo nosso caminho para a felicidade? Uma reorganização dos valores que favoreça os encontros alegres e o afastamento das tristezas?

É disso que se trata: *pôr ordem nos afetos*. É a operação executada pelo “modelo de natureza humana mais firme” e o “bem verdadeiro” dele decorrente assim que surgem na narrativa do *Tratado da emenda*; tolgem as dúvidas, dão um novo conteúdo aos valores, revaloram as coisas, estabelecem meios e fins; numa palavra: *ordenam*. E por isso mesmo falamos de um *verdadeiro* bem. A verdade do verdadeiro bem não está em corresponder a nada no real, mas em seu *poder ordenador* e no fato de não ser decepcionante; é a verdade de uma eficácia no alegrar, e efetivamente o Espinosa que inicia na filosofia alegra-se com a passagem de uma vida comum em que predominam as tristezas a uma nova vida em que podem predominar as alegrias. O bem verdadeiro é um metro que deriva de um fim, um modelo de natureza humana que nos impomos. O metro não é o da verdade das coisas mas do poder de produzir alegria. Os termos do texto não nos deixam enganar; nenhuma ilusão de que o bem verdadeiro seja algo real, uma coisa. Pouco antes de apresentá-lo, o texto reforça que bom e mau só se dizem “relativamente” e que as coisas podem ser boas ou más segundo vários pontos de vista; não se nega essa relatividade nem mesmo no momento de estabelecer um princípio e uma nova ordem: precisamente, o homem forja “alguma natureza humana muito *mais* firme que *a sua*”, ou seja, com relação, com respeito *a sua* natureza. Nada se fala em sentido absoluto ou acerca das coisas em si. O bem verdadeiro será, propriamente falando, uma relação: “tudo o que pode ser meio para alcançar” aquela natureza mais

firme “chama-se bem verdadeiro”; e podemos acrescentar, ainda que Espinosa não o faça: mal verdadeiro será o que atrapalha o nosso avanço rumo àquela natureza humana. Bem e mal são aqui lugares, relações, espaços nessa nova ordem que o iniciante se vai impondo. Ordem renovada que, cumpre repetir, permitirá organizar, moderar os afetos de forma que o iniciante possa alegrar-se. Não é à toa que Espinosa pondera que, segundo essa nova relação, mesmo aqueles bens decepcionantes como honras e riquezas poderão vir a ser procurados sem dano; com efeito, “procurados só como meios terão *modo (modum)*”, quer dizer, terão medida, estarão dentro de uma ordem que os medirá e avaliará, os *moderará*, e não serão mais buscados como “fins” em si mesmos.³⁶

Tudo isso, frise-se, é feito segundo um esquema finalista; numa manipulação desse esquema que sequer chega a invocar qualquer princípio racional. Pelo contrário, tornemos a insistir que, quanto à “ordem eterna” e às “leis imutáveis da natureza” mencionadas no mesmo parágrafo que nos apresenta o verdadeiro bem, Espinosa é incisivo ao afirmar que não chegamos a alcançá-las. Ora, podem-se tecer várias dúvidas se, no final das contas, o ganho não é bem magro. Elas não se sustentam, contudo, se soubermos apreciar o ocorrido. Pode parecer pouco, pode parecer que andamos, andamos e não saímos do lugar; mas a impressão é falsa. O maior dos acontecimentos – o da liberação pelo filosofar – começou a despontar, movido pela mais difícil das decisões – ser livre.

Continuamos com fins, com valores, com tudo isso; mas houve uma mudança na essência desses fins e valores. Antes eles eram simplesmente dados a nós; aconteciam simplesmente, ocorriam sobre nós e nos aprisionavam; agora, agora nós os forjamos, nós os fabricamos, reconhecemos a artificialidade deles e desta nos servimos sem estar a ela aferrados. Antes servíamos às coisas, agora as coisas nos servem. O que mudou, qual o resultado da passagem? A liberdade. Um lampejo inicial, quase imperceptível, mas já um primeiro passo: não somos servos, tornamo-nos agentes (ao menos nisso); não somos apenas determinados por tudo e a tudo, com relação a algo nós nos determinamos; relativamente a algumas coisas, a alguns aspectos de nossa vida, podemos agora afirmar que somos autônomos, ou seja, que nos regramos por nós mesmos, dando modo e medida a nós e a nossa vida. E isso nos alegra. É necessário tomar aqui muito a sério a ideia, presente na quinta parte da *Ética*, de um *poder de ordenar* as afecções, *potestas ordinandi*, que somos capazes de exercer quando não

³⁶ Cf. *Tratado da emenda do intelecto*, §11.

estamos por elas dominados,³⁷ por conseguinte, enquanto, em alguma medida, somos livres. A liberdade aqui se vincula ao que já dissemos sobre a decisão: o mais difícil é decidir fazer algo, algo novo, em vez de só deixar as coisas seguirem o seu curso, que nos arrasta para lá e para cá. Fazer algo é ser já, em alguma medida, livre; uma liberdade que se exprime como o exercício de um poder ou potência de determinar em vez de apenas padecer, que exprime-se especificamente como autodeterminação.

No caso do início do *Tratado da emenda*, como se percebe ao lê-lo junto do apêndice, logramos tal resultado utilizando os mecanismos do preconceito a nosso favor. É uma mudança de perspectiva, é verdade, mas não é somente uma mudança de perspectiva; é isto mesmo que determina toda a transformação que nos põe na via da felicidade; movimentação inseparável de uma liberdade de forjar-se modelos, fins, valores. Inverte-se destarte a direção das determinações e de pacientes tornamo-nos, em algo, agentes; antes só éramos determinados pelo que vinha de fora, agora há uma determinação em sentido contrário, de dentro para fora, que se deverá consumir numa vida nova, um *novum institutum*, para salientar a fórmula utilizada ao início do *Tratado* não menos que quatro vezes.

IV

Finalmente, retornemos a nossa indagação inicial: criam-se valores no espinosismo? Como adiantado, parece-nos justa uma resposta afirmativa. Visto que nada é bom ou mau em si, que a natureza não contém fins nem modelos de coisa alguma, conferir algum sentido, seja qual for, a essas noções será como criar, instituir, repor em uso convenções, modos de pensar humanos que são valores. Uma leviandade ou o equivalente, na filosofia, a uma licença poética? De forma alguma, pois não só se criam valores como é necessário criá-los. O mundo humano produz valores e ininterruptamente sem estes não pode assumir o estatuto de mundo *humano*; os homens formam-se valores naturalmente, determinadamente a partir de sua condição originária; o problema, nesse caso, não serão os valores, mas quais valores e qual o escopo deles; em certo sentido, o valor desses valores. Não há obra espinosana que deixe transparecer ilusões sobre valores absolutos; pelo contrário, afirma-se com ênfase que todo valor é relativo. Mas relativizar não implicará ficar sem quaisquer valores. Relativizar é, em

³⁷ *Ética*, V, prop. 10: “Durante o tempo em que nós não somos dominados pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo nós temos o poder de ordenar e encadear as afecções do corpo segundo uma ordem para o intelecto.”

primeiro lugar, perder ilusões, conhecer o que é um valor e qual seu lugar; segundo, autonomamente, forjar-se valores ou resgatar outros renovando-os. No fundo, é assim que se pode ler e interpretar o curioso movimento espinosano do proêmio do *Tratado da emenda do intelecto*.

Deleuze afirmava que Espinosa possuía uma “filosofia da vida”, e assim a definia: “ela consiste em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência.”³⁸ Correto, mas cumpre igualmente frisar que a esse trabalho crítico, que nos dá ciência de nossas condições e das ilusões de nossa consciência, é necessário seguir-se um trabalho de criação de valores e, portanto, de uma nova vida, ou novas vidas. O que será criar valores senão provar outras formas de vida, novas maneiras (de preferência alegres) de existir? Parece ser esta toda a preocupação do iniciante em filosofia no *Tratado da emenda*; e queremos insistir que não devemos enxergar aí um pecado de juventude: o filósofo maduro da quarta parte da *Ética* não fará coisa muito diferente, ainda que lá o movimento nos conduza por caminhos bem mais complexos que os do texto juvenil.³⁹

Dessa forma, toda a nossa questão pode esquadrihar-se assim: já que os valores são necessários, tratemos *nós* de forjá-los em vista da alegria e do benefício à vida. Poder fazê-lo talvez seja o mais difícil; mas *precisamos fazê-lo*. Se não o fizermos, se nos restringirmos ao mais fácil, o preconceito, a tristeza, a superstição e o seu lugar-tenente – o teólogo – o farão por nós. O resultado... Bem, será aquele que conhecemos há séculos e contra o qual sempre se bateram tanto Espinosa quanto Nietzsche.

³⁸ Deleuze, *Espinosa. Filosofia prática*, p. 32.

³⁹ A este respeito, em particular, convém observar que não desconhecemos as dificuldades que a aproximação entre Espinosa e Nietzsche impõe no momento em que passamos do plano do indivíduo (por onde inicia o *Tratado da emenda*) ao plano social. Com efeito, o iniciante do *Tratado*, após definir o “sumo bem”, é bem claro quanto à extensão do bem que procura: “faz parte de minha felicidade o esforçar-me para que muitos outros pensem como eu e que seu intelecto e seu desejo coincidam com o meu intelecto e o meu desejo (...); e depois formar a sociedade que é desejável para que o maior número possível chegue fácil e seguramente àquele objetivo” (§14). Esse aspecto social, se podemos assim dizer, da conversão filosófica espinosana (e que se revelará com toda força nas obras de maturidade) é reconhecidamente estranho à filosofia nietzschiana.

Filosofia e forma textual nos *Ensaio*s de Bacon*

Segundo um de seus mais célebres contemporâneos, o médico de Sua Majestade William Harvey, Francis Bacon jamais poderia ser considerado um grande filósofo. Um homem de “engenho e estilo” dignos de estima, sim, mas não um “grande filósofo”. E arrematava o doutor precisando a razão de seu diagnóstico: “ele escreve filosofia como um lorde chanceler”.¹

Pura maledicência cortesca de Harvey? Nem tanto. Uma dose de ferinidade se combina aí com a identificação de um aspecto que não passa despercebido aos leitores de Bacon: o mal-ajambramento de suas obras, especialmente quando em comparação com outros trabalhos de filósofos contemporâneos que costumamos dar por “grandes”. Que se cotejem o volume da *Grande instauração* e as *Meditações* ou a *Ética* e tudo fica claro. Inacabamento, repetições, autocentramento e incapacidade de consideração atenta dos argumentos alheios, frases de maior efeito que profundidade, conceitos mal explicados. Se é isso escrever como um lorde-chanceler é outra história; fato é que o caso nos dá a pensar sobre o imbricamento entre uma escrita, um estilo, e um doutrina. Haverá um único meio de expressão para a grande filosofia? Ou a sua grandeza poderia reconhecer-se precisamente na absoluta intimidade, reciprocidade entre o estilo e a doutrina, a ponto de uma frase ser capaz de revelar o cerne da própria filosofia em questão?

Tendo isso em mente é que desejamos abordar os *Ensaio*s de Bacon e sua significação filosófica, pensando-os em estreito vínculo com o restante da obra baconiana. Trata-se do primeiro trabalho do filósofo e, embora bastante modificado ao longo dos anos por acréscimos e rearranjos, quer-nos parecer que oferece desde a primeira edição alguns traços que vão persistir e lhe garantir um caráter invariante. Ora, que tipo de filosofia faz jus aos traços peculiares dos *Ensaio*s e que, portanto, é anunciada por eles? E não será justamente essa filosofia que exige um estilo todo particular? À primeira vista, os *Ensaio*s, como quase todas as obras de Bacon,

* Publicado nos *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 17, 2008, pp. 58-70.

Uma versão inicial foi apresentada no Colóquio Humanismos do Renascimento, Departamento de Filosofia-USP, São Paulo, em agosto de 2007.

¹ O testemunho é reportado por James Spedding em *The works of Francis Bacon*, vol. III, p. 515.

apresentam uma série de deficiências que podem funcionar como síntese de certas dificuldades que afligiriam a filosofia baconiana no plano da forma. A questão que se põe, contudo, é a seguinte: tais traços, em vez de defeitos, não poderiam ser considerados qualidades? Desde que ponhamos o acento sobre o esforço baconiano em produzir uma nova imagem da filosofia diversa daquela tradicional e reinante desde os gregos, os próprios critérios de avaliação não devem mudar e o que poderia ser deficiência à luz da sabedoria tradicional tornar-se, inversamente, qualidade sob o prisma da filosofia baconiana?

As três notas que se seguem buscam responder a essas indagações.

Composição e inacabamento

A redação dos *Ensaio*s prolonga-se por toda a vida de Bacon; a obra conhece três edições, sempre diferentes em sua composição: a primeira, de 1597, traz 10 ensaios; a segunda, de 1612, 38 ensaios; a terceira, por fim, de 1625, contém 58 ensaios. O longo processo de elaboração, que nos é possível acompanhar com certo detalhe², deixou suas marcas na obra. Variação nos temas, no estilo, na estrutura textual, nos pontos de vista que vão dos do jovem que dá seus primeiros passos aos do velho calejado nos negócios do mundo; contínua revisão dos textos antigos e inserção de novos materiais, quer citações (ao que parece, conforme o filósofo vai lendo coisas novas dela retira frases e exemplos), quer trechos inteiros (alguns significativamente derivados das novas condições de vida e da carreira do autor, de novos acontecimentos). Por exemplo, o ensaio “Dos conselhos”, da segunda edição, ganha um longo trecho na terceira que, a partir de casos contemporâneos, traz recomendações dignas de alguém que já passou pela chancelaria, caso que certamente não era o de Bacon quando da primeira redação. Os vários aspectos dessa transformação dos *Ensaio*s no correr dos anos, seu processo peculiar de composição, podem instruir-nos sobre o que desejamos reconhecer como uma espécie de modelo de obra baconiana ou, pelo menos, acerca de uma característica a nosso ver capital do processo compositivo de todas as obras baconianas: o *inacabamento* necessário.

A primeira ideia que nos fazemos de uma obra dita “inacabada” é que ela não foi terminada; podendo as razões variar desde o abandono puro e simples até a morte do autor. Não é esse, porém, o *inacabamento* que desejamos identificar nos *Ensaio*s. Muito

² Para a reconstituição da elaboração dos *Ensaio*s, ver Mario Melchionda, *Gli “Essayes” di Francis Bacon*, e sobretudo a nova edição canônica da obra por Michel Kiernan.

pelo contrário. Se cabe falar em inacabamento, este se deve não ao abandono, mas justamente ao trabalho contínuo sobre o material; não decorre da morte, mas antes a uma vida que se transforma com intensidade e não quer deixar de imprimir suas marcas sobre a obra. É um inacabamento pontuado por revisões, inserções; o texto é alterado conforme as mudanças na própria pessoa do autor, com os fatos e os cargos, com os estudos; acréscimos vão sendo feitos numa medida tal que, como sugerem alguns fragmentos, caso se alongasse a existência do filósofo, novos ensaios apareceriam.³

Isso tudo pode ser afirmado dos *Ensaio*s com certa segurança, uma vez que seu curso e suas alterações ao longo do tempo, como já observado, podem ser em boa parte reconstituídos. Porém, não seria o mesmo inacabamento uma característica generalizável, pertinente a todas as obras baconianas? Ora, gostaríamos de avançar a suposição de que praticamente todos os textos de Bacon conhecem inacabamento semelhante, não só os inéditos como também os publicados. Justificativas para a hipótese não são difíceis. Basta observar que todos os temas do *Do avanço do saber*, de 1605, são retomados e sobretudo expandidos ao longo dos anos e principalmente na versão latina, o *De augmentis scientiarum*, de 1623. O volume sobre a *Sabedoria dos antigos*, de 1609, deve ser encarado menos como um trabalho terminado que um momento, apenas cristalizado pela publicação, de uma ininterrupta atividade de interpretação alegórica dos mitos e fábulas antigos sempre praticada por Bacon, como o demonstram os sinais esparsos no *Do avanço do saber* e as derradeiras interpretações surgidas no *De augmentis*. Por fim, exemplo incontornável, o volume da *Grande instauração*, vindo a lume em 1620, é um caso acabado de obra inacabada, se o leitor nos permite dizer assim, a que o autor dedica quase 30 anos.⁴ Encontramos ali o rearranjo de praticamente tudo que o filósofo escreveu até 1620; para nem citar outros fatores, paradigmática é a combinação de quase todos os estilos até então experimentados: a segunda pessoa (a epístola dedicatória ou o *Do avanço do saber*, endereçado diretamente ao rei), a terceira pessoa (seja na inserção de um terceiro, como na *Redargutio philosophiarum*, seja no tratamento do próprio eu como um terceiro: *F.B. sic cogitavit*), o aforismo, o discurso aos filhos (como no *Temporis partus masculus*), etc.

³ Hoje, normalmente as edições do livro trazem o fragmento de um 59º ensaio intitulado “Da fama”; ademais, o estudo de Melchionda traz em apêndice fragmentos que possivelmente viriam a constituir outros ensaios.

⁴ Cf. carta de Bacon ao rei, 12-10-1620, *The Works of Francis Bacon*, vol. XIV, p. 120.

Talvez muito do que alguns leitores e até estudiosos identificam como mal-ajambramento dos textos baconianos (às vezes com certa razão) seja reflexo desse inacabamento necessário de uma obra sempre a ser feita, o que, por sua vez, remeteria a uma dificuldade de escrita que não temos dúvida em dizer *filosófica*, e a qual o próprio lorde chanceler não deixou de tocar numa carta de 1610: a cada alteração, algo novo surge, e por isso “nada está acabado até que tudo esteja acabado”⁵. Qual será o significado dessa confissão meio truista? Primeiramente, a certeza da amplitude de um projeto como o de nenhum outro homem, nada mais, nada menos que restaurar a condição adâmica;⁶ depois, ver-se tentado, e portanto forçado, a um trabalho quiçá infinito, qual exprimido nas promessas de obras, nas várias histórias planejadas, na ênfase no que está por fazer mais do que no já feito. Justamente, daí vem o inacabamento *essencial* daquilo que está sempre em andamento e que é, por isso mesmo, essencialmente sem fim. Cada obra de Bacon publicada é como o momento cristalizado de um processo; só que, invariavelmente, trabalho sempre destinado a ser logo retocado, revisto, repensando, aumentado, redirecionado. Isso não é exclusividade dos *Ensaio*s, reiteremos. Eles somente nos permitem, por sua trajetória peculiar (várias edições, manuscritos, etc.), apreendê-lo mais claramente e ter certeza de que seu itinerário não padece de gratuidade, constituindo antes expressão de um pensamento que dialoga incessantemente com a vida, com o mundo e que jamais se aquieta, reservando apenas injúrias aos que sonham com a perenidade. Se há ponto final, este vem só com a morte do autor, pois a obra é também uma vida.⁷

Arriscaríamos dizer que o que Bacon descobre no trabalho com seu texto (o que não quer dizer que ele se dê conta disso) é o inacabamento necessário de toda obra; um pouco como a literatura moderna descobrirá a obra sempre inacabada, um universo sempre em expansão – tenhamos em mente *Em busca do tempo perdido*: conhecemos o fim da obra, nada porém nos garante que deveria ser assim; o final da obra (tanto na forma quanto no conteúdo) corresponde ao fim da vida do autor, sendo apenas “o último estado de uma escrita interrompida”.⁸ A obra é o produto de toda a vida, de anotações,

⁵ “... after my manner, I alter ever when I add. So that nothing is finished till all be finished”. Carta de Bacon a Sir Tobie Matthew, 1610, apud Melchionda, *Gli “Essays” di Francis Bacon*, p. 32

⁶ *Novum organum*, II, 52.

⁷ Vem ao caso aqui recordar ainda que a obra possui também uma vida própria que independe da vida do autor e que, mesmo depois da morte deste, pode eventualmente garantir-lhe uma *imortalidade ativa*, diferente da de uma estátua inerte, mas capaz de “engendrar e lançar infinitas ações e opiniões nas épocas sucessivas” (*O progresso do conhecimento*, p. 95). É assim que, por sua vida própria, a obra pode dar lugar a uma sorte de ideal laico de imortalidade ou eternidade.

⁸ Pierre-Edmond Robert, “Des manuscrits par milliers”.

esboços, versões; de uma vida dedicada à redação de uma única obra. E seria o caso de perguntar se ao longo de toda sua vida Bacon não buscou redigir, também ele, uma única obra, a *instauratio magna*. É nossa opinião.

A opinião pode parecer um tanto abusiva e cronologicamente deslocada, e foi por que não deixamos de usar o verbo “arriscar”. De qualquer modo, gostaríamos ainda de reforçar o ponto de vista, observando que esse inacabamento essencial que descobrimos na composição dos *Ensaio*s encontra perfeita correspondência, cremos, nas próprias concepções teóricas de Bacon. A obra essencialmente inacabada é uma obra sem fim, sempre em *progresso*; e é este progresso – verdadeira chave da filosofia baconiana – que no final das contas determina o inevitável inacabamento da obra.

Tomemos o ensaio “Dos estudos”, que abre a primeira edição dos *Ensaio*s. Os estudos, afirma-se, “aperfeiçoam a natureza e são aperfeiçoados pela experiência, porque os talentos naturais são como plantas naturais, por necessidade, podadas pelos estudos; e estudos em si só dão orientações gerais, a menos que afiados pela experiência.” O vínculo estabelecido entre estudo e experiência nos leva a conceber uma situação peculiar: o estudo aumenta, cresce conforme o tempo, por isso é natural que o fruto do estudo, a obra, transforme-se com o tempo, incessantemente. É uma ideia ainda incipiente, pouco clara no ensaio, mas intuição de grande futuro na madureza de Bacon, especialmente na renovada concepção de lógica apresentada no *Novo órgão*on.

A lógica é instrumento do intelecto como o martelo é instrumento das mãos, e ambos podem progredir. Eis um dos traços mais fascinantes da filosofia baconiana. A lógica tradicional tratava do necessário, universal e eterno, e com isso permitia-se enunciar regras do pensamento correto que não admitem progresso nenhum – como observará Kant ao abrir a *Crítica da razão pura*, no essencial a lógica desde Aristóteles nunca deu “um passo atrás”, e ainda mais digno de nota seria o fato de que “não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, *acabada e perfeita*”.⁹ É contra esse tipo de acabamento que se ergue a lógica baconiana. Na medida em que nos reconduz às coisas e faz nossas noções comungarem com elas, podendo mesmo ser dita uma lógica do real ou concreta, a nova lógica baconiana se abre para o novo e renega a perenidade; é uma disciplina histórica, pois pode e deve progredir conforme mudam nossas relações com as coisas, a maior ou menor amplidão do mundo a que nos lançamos. Se antes os estudos comungavam com a experiência numa relação de recíproca implicação, no *Novo*

⁹ Kant, *Crítica da razão pura*, “Prefácio da segunda edição”, p. 15, B VIII; grifos nossos.

organon, com mais clareza, são a mente e as coisas que estão nessa relação. Leiamos o final do aforismo I, 130, e grifemos a tese fundamental: “nós que consideramos a mente não só nas suas faculdades, mas na sua união com as coisas, devemos afirmar que *a arte de descobrir pode crescer com o crescer das descobertas*”. É dessa maneira que o descobrimento do Novo Mundo pode determinar um novo patamar para o pensamento: não se pensa da mesma forma antes e depois da América; em vista de tal acontecimento, à lógica cumpre transformar-se. Ou seja, até ela pode ser dita inacabável, pois falamos de um processo que é o do próprio pensar humano, ele próprio inacabável.

Em conclusão, a verdadeira obra de pensamento é essencialmente inacabada porque o pensamento se transforma, cresce conforme as suas condições (a descoberta da América, as experiências, os cargos, os conhecimentos, etc.) e, principalmente, muda seus objetivos, seus fins. É destes que, agora, queremos tratar.

Os fins da obra

Cada homem tem suas questões, suas ambições, e ao preparar uma obra é natural que tudo isso surja e determine certos fins ao trabalho em execução. No caso de ser essencialmente inacabada, sua composição estendendo-se pela vida do autor, não será menos natural que as questões, os problemas, os objetivos que a animam passem por mudanças; no limite, cada fase da vida de um homem tem seus problemas, suas ambições, e estes podem impingir objetivos diferentes, a cada momento, para suas obras. Algo que se pode refletir até em pormenores como uma dedicatória. No caso dos *Ensaio*s, conhecemos quatro, uma para cada edição e uma que restou inédita. Estando no mundo, Bacon deseja a benevolência dos poderosos do mundo; como em todos seus trabalhos, é a eles que os *Ensaio*s serão dedicados, variando os homenageados, como indica Kiernan em sua introdução, conforme variam os interesses imediatos do autor. Exemplar é o caso do rascunho de uma dedicatória dirigida ao príncipe herdeiro Henrique que ficou inédita. O jovem morreu de repente no meio do preparo da segunda edição do livro e Bacon rápida e espertamente preparou outra dedicatória.

É claro que isso pode dar ao leitor a impressão de certa fraqueza, lassidão de um pensamento que simplesmente padeceria de incessante variação, vítima das modas, das intempéries; uma espécie de raciocínio apressado e incapaz de se demorar antes do momento do juízo. É verdade, mas temos de convir que, se há aí uma debilidade, pode-se igualmente reconhecer uma força tanto maior, presente na tese baconiana cedo exposta de que *o fim do saber nunca é ele próprio*. A consideração desse ponto nos

ajuda a avaliar com mais justiça as variações dos *Ensaio*s, ao longo de seu curso, também como uma variação dos fins que lhe são assinalados; uma resposta diferente, conforme o momento, à interrogação capital: para quê serve isso?

Consideremos de novo o ensaio “Dos estudos”. O texto se abre tratando da serventia dos estudos, a partir de uma classificação: servem para o deleite, para o ornamento, para os negócios. Neste último caso, cumpre identificar dois tipos de pessoas que utilizam os estudos para os negócios e entre os quais se estabelece uma contraposição: o especialista (*expert*) e o instruído (*learned*). O primeiro é aquele que ajuíza o particular, é dotado de certo pontilhismo que descamba para o pedantismo, possui o “humor de um escolástico (*scholler*)”. O instruído, diferentemente, para lá da particularidades preocupa-se com “deliberações (*counsels*) gerais, e os planos e organização de negócios”. Este último é aquele que, sua principal característica, sabe *conferir um fim*, uma direção, aos próprios estudos. Com efeito, a tese fundamental de todo o ensaio é que os estudos não trazem em si o seu próprio fim e portanto é preciso dirigi-lo. Acompanhemos essa nova classificação. “Homens audaciosos desprezam os *estudos*, os homens simples os admiram e os sábios (*wise men*) os usam, porque não ensinam seu próprio uso; mas há uma sabedoria (*wisdome*) sem eles, e acima deles, ganha na observação.” Os estudos não são o fim último de nada, muito menos constituem um fim em si mesmos. Sábio (e podemos assimilar-lhe aqui o instruído) é aquele justamente que, de posse de uma sabedoria que independe dos estudos, sabe aplicá-la a estes conferindo-lhes uma direção; aquele que em vez de desprezar ou admirar-se é capaz de servir-se dos estudos, impondo-lhes um fim, uma utilidade.

No caso do próprio ensaio, a utilidade imediata, a serventia do estudo é dada como a transformação de si próprio, certa arquitetura de si: “os estudos moldam o caráter (*abeunt studia in mores*)”— tese igualmente presente no *Do avanço do saber*.¹⁰ Sendo capazes de tanto, é imprescindível saber usá-los, direcioná-los para o que se quer. E sabiamente, pois que nisso, como em tudo o mais, caminha-se para o sucesso ou para a ruína. Não por acaso, o “Dos estudos” nos sugere que, aplicados aos negócios, os estudos e a sabedoria tomam por critério o êxito; “o que é falso em sabedoria é a ruína de negócios”. Ora, não podemos senão apreciar a longevidade desse ponto de vista de 1597 que atravessa a obra de Bacon e ganhará a forma de um enunciado tético

¹⁰ *O progresso do conhecimento*, p. 38.

claríssimo na maturidade: os frutos são garantia da verdade das filosofias; uma mesma coisa é a verdade e a utilidade; o que é útil no operar, é verdadeiro no saber.¹¹

Tomados os *Ensaio*s sob essa perspectiva, muitas das mudanças de tema e tratamento, as várias dedicatórias, tornam-se não só compreensíveis quanto ainda, sobretudo, consequentes. Como mostram as análises de Michel Kiernan de maneira muito convincente, não se deve conceber o trabalho à guisa de simples contribuição à psicologia e à arte política ou então espelho da classe dominante da época. Antes, os textos ali presentes respondem a certas inquietações próprias de seu autor, a sua condição, as quais mudam com o passar do tempo e levam os *Ensaio*s a, coerentemente, também mudar.

Os 10 ensaios mais antigos, da primeira edição, exprimem o ponto de vista de um “pretendente (*suitor*)”, de alguém que quer e persegue um poder que ainda não possui; a obra surge então como uma espécie de vademécum do homem ambicioso. Bacon ensina a não questionar muito e saber quando e como perguntar, a calar sobre si a menos que seja oportuno (“Do discurso”), ensina quando ser cerimonioso (“De cerimônias e homenagens”), e assim por diante.¹² Dá-se que na primeira edição dos *Ensaio*s impera o ponto de vista de alguém que está de fora do poder, em contraste patente com os ensaios da segunda edição, próprios de alguém que já está dentro, que teve acesso ao poder, e os da terceira, que não por acaso vão ganhar um subtítulo: *Ensaio*s ou conselhos civis e morais. Com o processo de 1621, caído em desgraça, impedido de assumir cargos públicos, Bacon tenta de tudo para ser admitido como conselheiro, aquele que pode dar direção aos poderosos oferecendo-lhes um saber adquirido pela experiência e que não se acha nos livros. Hipótese de leitura que ganha força com uma carta enviada pelo filósofo ao embaixador espanhol dois meses após o processo que sofreu: Bacon anuncia sua intenção de continuar como conselheiro, mas agora com a pena; vai retirar-se do teatro das coisas civis e, confessa sua intenção, dedicar-se às letras, como alguém que quer “instruir os atores” e assim “servir à posteridade”.¹³

Aqui, novamente, os *Ensaio*s vêm ilustrar à perfeição uma tese fundamental de Bacon e recobrir de coerência o que, a olhos apressados, poderia sugerir indecisão dos objetivos. A obra exprime um saber voltado para um fim que não é o próprio saber; nela o saber ganha uma utilidade, está em busca de um poder e esforça-se por coincidir com

¹¹ *Novum organum*, I, 73, 121; II, 4.

¹² Cf. Kiernan, “General introduction”, a Bacon, *The Essayes*, p. XX e seg.

¹³ Cf. *The Works of Francis Bacon*, vol. XIV, p. 285.

ele, na medida em que possa responder às ambições do sábio. No plano moral ou ético, tem-se a mesma expressão daquilo que a grande instauração vai afirmar, noutra plano, como a identidade entre o saber e a potência. Apreciamos uma ciência que tenta coincidir com um poder de transformar-se: o conhecimento é um conhecimento de si e esse si está em busca de êxito; saber de um si em expansão, que quer e busca alcançar o que quer sabendo guiar-se. A pura contemplação deve então tornar-se uma “contemplação ativa”, ou seja, um saber transformador, um saber próprio para a vida ativa e que possa responder aos anseios e desejos humanos. Trata-se de impor-se um objetivo e alcançá-lo, pois, como dissera Sêneca, “a vida sem um propósito é lânguida e errante” (*vita sine proposito languida et vaga est*); e nosso filósofo, depois de citar tais palavras, acrescenta que é “com prazer” que, nas empresas, ocupações e propósitos da vida, os observamos “em seus começos, progressos, retrocessos, renovações, aproximações e consecuições”.¹⁴

A partir disso é cabível ainda nos perguntarmos seriamente: todo o projeto de Grande instauração não busca realizar o mesmo, só que tomando sob o mencionado “si” a humanidade em vez de um indivíduo? Muito provavelmente, pensamos. Que se considere o repetido tratamento que o filósofo empreende do tema da ambição, em várias obras e destacadamente no *Novo órgão*, I, 129; das ambições individuais à ambição de servir ao gênero humano, há graus, não descontinuidade. Os *Ensaio*s, portanto, com seus fins indubitavelmente ambiciosos, não devem ser encarados como peça ocasional, mas sim exemplar de uma nova concepção de filosofia que se afasta da canônica (filosofia = contemplação = fim em si) na medida em que se oferece ao homem como instrutora no combate que é o da existência, concedendo-lhe armas, orientando-lhe por caminhos incertos e perigosos sempre em direção à realização de seus desejos, de suas ambições.¹⁵ E isso tudo, de maneira formidável, desvela-se por inteiro num fraseado específico.

A frase classificatória

¹⁴ *O progresso do conhecimento*, p. 237.

¹⁵ Impossível não recordar aqui a genial reversão do ideal grego de filosofia que Bacon promove no *Do avanço do saber* (*O progresso do conhecimento*, p. 240 e seg.). Tendo em mente o *Górgias*, o filósofo fecha com o sofista e não com Sócrates; com o ideal ativo de melhora, progressão e resposta aos desejos humanos, em vez de um bem (o socrático-platônico) harmonioso e contemplativo, o qual aos seus olhos redundava em estagnação e numa virtude que é “mais útil para aquietar perturbações do que para urdir desejos”. E é nesse sentido que, se Bacon oferece uma filosofia para a vida, à filosofia tradicional só resta tornar-se um saber para a morte, “uma disciplina ou preparação para morrer”.

No que se refere à estrutura argumentativa dos *Ensaaios*, vamos de textos curtos que têm a aparência de mera conexão de frases (lembramos o quanto Bacon gostava de recolher máximas, aforismos, apotegmas), nem sempre apresentando clara transição lógica, até textos mais alongados e que deixam perceber uma estruturação firme. Nos dois casos, é comum a abertura (um ditado, uma citação, um enunciado geral) assumir um papel determinante ao fornecer o foco a partir do qual o ensaio se desdobra. De qualquer modo, em todas as edições o instrumento básico da construção textual é quase sempre um tipo particular de frase que queremos denominar a *frase classificatória*. A presença ostensiva dessa fraseologia é uma característica do livro que salta aos olhos: tudo é catalogado, dividido em graus, têm seus resultados analisados. “Há três graus com que se oculta e veda o íntimo de um homem. O primeiro, silêncio, reserva e segredo... O segundo, dissimulação... O terceiro, a simulação...” (“Da simulação e dissimulação”). No ensaio “Da amizade”, classificação e análise dos frutos da amizade: 1º) desabafo, 2º) relacionar-se, ajuda na compreensão; 3º) o amigo continua o que não fizemos. As ilustrações poderiam ser numerosas, já que parte substantiva da obra, da primeira à última edição, serve-se do mesmo expediente.

O arranjo, ao que parece, tende a dar má impressão aos leitores e chegou a merecer críticas severas, que não pouparam sequer o caráter do filósofo. Ouçamos o tradutor francês dos *Ensaaios*: “Bacon parece antes de tudo preocupado em fazer distinções judiciosas, reduzir a matéria em classificações nítidas. (...) Esses perpétuos cálculos, essas receitas demasiado engenhosas, dão a impressão de um homem que não nasceu para a ação, que se fez da humanidade uma concepção teórica e livresca, que medita e vigia seus menores gestos (...). Assim, a variedade da vida, a diversidade dos homens, não lhe inspiram senão uma curiosidade secamente intelectual; ele as considera friamente como um sábio que examina plantas ou insetos, e os classifica em seu catálogo”.¹⁶

Porventura seja verdade que os *Ensaaios* deixem a impressão de certa mania classificatória e calculista (que para piorar é associada por Bacon, no próprio livro, ao espírito escolástico). Desconfiemos porém desse equacionamento fácil. Não é impossível ser o exercício portador de um significado maior, alheio à mera idiosincrasia. Primeiro, ele permanece nas outras obras, notadamente no *Novo órgão* (gêneros de filósofos, de ídolos, de esperanças, classificação extensa de prerrogativas,

¹⁶ Maurice Castelain, “Introduction” a Bacon, *Essais*, p. XXXVIII e seg.

etc.), e faz as vezes de resultado de uma grande perscrutação do mundo, um grande exercício histórico que dá o substrato do pensamento. Segundo, e mais importante, tais cálculos classificatórios dos *Ensaio*s são o exato oposto do exercício contemplativo; o filósofo ali nunca cede à admiração que deixa em estagnação; em definitivo, a filosofia não nasce da admiração (coisa de “pessoas simples”, como dá a entender o “Dos estudos”), mas da ambição. O cálculo e a classificação merecem ser compreendidos como efeito da *meticulosidade*; uma observação meticulosa que põe em movimento o sujeito dotando-lhe de armas, de estratégias. Àquele, por exemplo, que persegue um poder, como Bacon nos primeiros ensaios, o saber bem direcionado pode tornar-se uma arma valiosa, a guiar os seus passos. A meticulosidade é uma regra de ouro do método – termo que em sua amplitude encontra sentido tanto no plano individual quanto nas empresas científicas, pois nada nos sugere cogitar descontinuidade entre a instituição de uma nova vida e a grande instauração de uma nova humanidade. Tudo se passa como se as classificações tivessem para o pensamento ético um papel semelhante ao da história natural para a lógica, ou seja, de fundamento.

Nesse sentido, o tradutor francês dos *Ensaio*s teria razão na análise da atitude baconiana; peca apenas ao ajuizar o valor dela. A frase classificatória, entendida como expressão de meticulosidade analítica, está longe de revelar incapacidade para a ação; é bem o contrário, ela exprime um saber que descobriu sua coincidência necessária com a ação e que deve unir a via contemplativa e a via ativa, aprender com as coisas, sob o risco da irrelevância. Não se há de negar certa *secura* e *frieza* desse saber, mas tampouco se poderão negar os trunfos de que é capaz, sobretudo na capacidade de discernimento. A alegada *secura* é calibrada pelos interesses e constitui o exato oposto do alambicamento contemplativo e desinteressado. É precisamente esse saber seco que responde por alguns dos melhores momentos dos *Ensaio*s, por uma argúcia incomparável, sobretudo quando o autor se volta para a análise de certos assuntos inusitados e, pelo menos em aparência, irrelevantes. Assim, do ensaio “De jardins” poderíamos esperar uma consideração respeitosa e sábia da magnitude da natureza; o que encontramos, ao invés, é a observação meticulosa de como deve ser o jardim de um monarca, que plantas deve conter, qual o significado de cada uma; ou seja, a compreensão exata e arguta de que o jardim de um rei pode ser o próprio espelho de seu poder, o seu domínio em exercício. O mesmo ocorre num dos mais saborosos e instigantes ensaios do livro, intitulado “De mascaradas ou triunfos”. O início é fantástico e dá o tom do texto: “estas coisas são meros brinquedos que vêm entre

observações sérias”. Considerando as representações teatrais luxuosas organizadas na corte, típicas dos séculos XVI e XVII e que levavam o nome de *masques*,¹⁷ Bacon se põe a analisar as danças, a roupa dos atores, a música e o modo acertado de cantar. Trivialidades, decerto, mas que revelam toda sua importância para uma compreensão acurada do poder; o “triunfo” posto no título dá o lado sério, contrabalança a brincadeira mostrando sua seriedade. O espetáculo em questão é o espetáculo do poder, poder ornado, por assim dizer, que faz do baile uma demonstração de unidade, força e organização; em suma, um triunfo.

Saibamos apreciar essa capacidade analítica, que se faz possível justamente pelo caráter metódico da filosofia baconiana – digna nisso do Roland Barthes das *Mitologias* falando de detergentes e saponáceos, do bife com fritas, da Volta da França. Longe de consistir num defeito, a frase classificatória metódica é resultado de um exercício de observação rigorosa; o tipo de pensamento que lhe subjaz constitui a própria essência do procedimento teórico, primeiro, da ética baconiana, segundo, de toda a sua filosofia, pois não será demais repetir que o mesmo olhar agudo para os fatos e a capacidade de aprender com eles se encontra igualmente nos textos da *Instauração*.

Bacon seria frio e calculista, pouco propenso à curiosidade genuína? Talvez. Tanto quanto o florentino que ele apreciava. Fazendo coro com Kiernan, tal como o *Do avanço do saber* elogia Maquiavel por ensinar “o que os homens fazem, não o que deveriam fazer”,¹⁸ poder-se-ia elogiar Bacon por ensinar os homens a investir toda a sabedoria no que eles querem ser, a alcançar seus fins e, sobretudo, por fornecer armas para um combate, a vida, em que o que importa é vencer. É bem a tarefa que Bacon assinala ao que ele chama de *doutrina do avanço na vida* (*doctrina de ambitu vitæ*) ou *faber fortunæ*: deve-se “ensinar aos homens a elevar-se e fazer fortuna”.¹⁹ No fundo, esta é uma síntese de toda a filosofia de Bacon e a peculiaridade dos *Ensaio*s, ainda aqui, é nos dar a vê-lo com mais nitidez por meio de sua construção peculiar.

¹⁷ Cf. *Dicionário Exitus das línguas inglesa e portuguesa*.

¹⁸ Kiernan, nota a Bacon, *The Essayes*, p. 245.

¹⁹ *The Essayes*, p. 279.

Os excessos da identidade

Bento XVI e a questão da tolerância^{*}

“Uma desordem tal que só Lúcifer a teria podido fazer”.

Frei Bartolomé de Las Casas.¹

De tempos para cá, as religiões voltaram a ganhar importância. Por um lado, recobram seu peso na vida pessoal, seja como código moral que estipula condutas, seja como fator de identidade de grupos; por outro lado, e em decorrência, um acirramento das tensões e disputas religiosas restituiu à fé a condição de dado a ser considerado inclusive na geopolítica mundial. Com efeito, vivemos num mundo religiosamente agitado, não poucas vezes religiosamente abalado. E ainda que possamos suspeitar que nem sempre os conflitos que surgem sob carapaça religiosa de fato tenham matriz religiosa, não é pouco significativo que justamente se representem e se apresentem como tais, quer dizer, a religião tornou-se uma das formas privilegiadas de enquadrar conflitos e até mesmo fornecer soluções a problemas de nossa época.² Desse ponto de vista, a reflexão sobre o fato religioso em seu sentido mais amplo e, sobretudo,

^{*} Publicado em *Lua Nova. Revista de cultura e política*, São Paulo, nº 74, 2008, pp. 195-210.

Versões iniciais foram apresentadas na I Semana de História da Filosofia Moderna da Unifesp-Guarulhos, em novembro de 2007, e nas jornadas “Exceso y prudencia” da Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), em maio de 2008. Uma versão em espanhol, sob o título “Los excesos de la identidad: Benedicto XVI y la tolerancia”, foi publicada em *Exceso y prudencia*, org. de Soledad Croce e Emmanuel Biset, Córdoba (Argentina), Brujas, 2009, pp. 337-344; uma versão abreviada apareceu na revista *Discutindo Filosofia*, São Paulo, nº 13, 2008, pp. 15-19.

¹ *O paraíso destruído*, p. 124.

² Para limitarmos-nos a uma ilustração de colorido local, dificilmente alguém poderá atribuir o fenômeno da violência urbana brasileira a um pretense império da irreligiosidade; no entanto, um dos grandes argumentos em favor do projeto “Deus na escola” – que previa o ensino religioso nas escolas estaduais paulistas e chegou a ser aprovado pela Assembleia Legislativa, sendo depois vetado pelo executivo – foi justamente o combate à violência. “Numa sociedade cujos valores se invertem e na qual o respeito é assunto desconhecido, o que fazer? Atitudes positivas para restabelecer a ordem e apaziguar os ânimos são bem-vindas. (...) Se vivemos a violência e a desestrutura de lares causadas por más influências e descaminhos, por que rejeitar a oportunidade ‘facultativa’ de acesso a Deus?” O peculiar nessa argumentação da deputada Maria Lúcia Amary, “Uma boa influência”, em favor do projeto de lei de sua autoria, não é a ideia de que se deva ensinar religião às crianças, mas a articulação entre um problema social amplo e a religião como uma doutrina que poderia explicar e transformar o mundo. Conquanto isso não seja inteiramente novo, não deixa de surpreender que ainda possa ser aventado com alguma seriedade; quer dizer, o que espanta é a repetição de um fundo religioso como elemento sem o qual a realidade se desorganiza e corrompe-se. Quanto a essa espécie de “retorno do recalcado”, ver Marilena Chauí, “O retorno do teológico-político”.

em suas consequências – problema que há não muito tempo quiçá parecesse superado e de alcance restrito – reencontra hoje um inusitado interesse.

Tendo como fundo esse contexto é que gostaríamos de propor uma breve reflexão acerca das relações entre o polêmico pontificado de Bento XVI e a questão da tolerância – tópico que merece hoje renovada atenção. Ao criar dificuldades para o ecumenismo entre os cristãos, imiscuir-se com tenacidade em assuntos laicos e condenar a autonomia da razão, despertar a ira do mundo islâmico, tentar erigir uma nova ortodoxia, enfim, o sumo pontífice põe em xeque uma das mais importantes construções da cultura ocidental: o ideal de tolerância religiosa, cuja decorrência prática é a possibilidade da convivência pacífica entre os credos a partir do respeito mútuo. Em poucas palavras, nosso intento é o cruzamento do que cremos ser a lógica básica da tolerância, de um lado, de outro, a lógica do cristianismo defendido por Bento XVI. Pois se a primeira revela-nos a prudência de uma razão que teve de aprender às turras a lidar com alguns de seus rasgos mais inquietantes; a segunda, parece-nos, é a forma acabada de um excesso que resvala para a destruição do diferente – excesso de identidade que talvez seja a consequência extrema do próprio monoteísmo em questão.

Antes de tudo, porém, que o leitor nos permita a breve retomada de alguns marcos desse pontificado; um sumário sem pretensão de exaustividade, em geral baseado no que publicou a grande imprensa, e cujo único fim é reavivar a memória de certos fatos e documentos que estarão aqui em discussão.

* * *

Em abril de 2005, o cardeal alemão Joseph Ratzinger é eleito papa e toma o nome de Bento XVI. No natal deste ano apresenta a carta encíclica *Deus caritas est* (*Deus é amor*), documento que sintetiza sua interpretação do cristianismo e do papel da Igreja e destina-se a balizar teoricamente o seu pontificado.

Em setembro de 2006, em viagem à Alemanha, o papa tece duras críticas à ideia de autonomia da razão, tachando de “irracional” toda tentativa teórica que faz economia da fé e do *lógos* criador divino, o qual daria a base oculta de qualquer saber. Assim, se “desde o Iluminismo” a ciência fez diminuir o papel de Deus, caberia lembrar que, na advertência do sumo pontífice, “as contas sobre o homem, sem Deus, não quadram, e as contas sobre o mundo, sobre todo o universo, sem Ele não quadram”.³ É ao longo dessa

³ Bento XVI, “Homília do Santo Padre na solene concelebração eucarística no Islinger Feld, Regensburg”.

mesma viagem que trechos de um discurso papal enfurecem muçulmanos de todo o mundo ao, mediante uma citação, qualificar Maomé de portador de “coisas más e desumanas” e acusá-lo de querer “propagar, através da espada, a fé que pregava”.⁴

Em maio de 2007, no Brasil, na abertura da V CELAM (Conferência geral do episcopado da América Latina e do Caribe), referindo-se à colonização do continente americano o papa conclui que a cristianização da América “não supôs, em qualquer momento, uma alienação das culturas pré-colombianas, nem foi uma imposição de uma cultura alheia”.⁵

Em julho de 2007, um documento oficial do Vaticano define a Igreja católica como a “única igreja” de Cristo. As igrejas protestantes não seriam “igrejas” em sentido próprio e a graça divina que algum de seus seguidores poderia eventualmente atingir seria sempre menor que a de um católico.

* * *

Dado isso, passemos a algumas considerações acerca da ideia de tolerância, a fim de não restarmos no vazio da indefinição do termo e podermos simultaneamente apreender algo de sua lógica. Restringimo-nos à questão da tolerância religiosa, mas a nosso ver o mesmo raciocínio vale para a tolerância em geral.

A ideia de tolerância é uma ideia complexa, pois engloba duas noções que, embora à primeira vista contraditórias, combinadas garantem a sua consistência. Tais noções são *igualdade* e *diferença*. Aquele que não partilha de minhas crenças é diferente de mim, pode ser que eu tenha uma religião e ele tenha outra ou nenhuma. Por outro lado, ele é igual a mim, na medida em que há igualdade de todos ao direito de livre crença, especialmente diante da lei, à qual convém uma posição de neutralidade em matéria religiosa (não, frisemos, de ateísmo, pois seria já tomar um partido).

Por isso é que só em aparência igualdade e diferença, nesse assunto, se contradizem. No fundo, uma não alcançaria plena existência sem a outra e entre elas deve haver um equilíbrio mútuo; é porque todos são em algo iguais que todos podem ser diferentes, e para que cada um possa gozar de sua diferença é que todos precisam ser iguais. O resultado dessa implicação recíproca é o estabelecimento de um terceiro elemento, o efeito de ouro da tolerância que ‘d o *respeito* a todas as crenças, a todas as

⁴ Bento XVI, “Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões”.

⁵ Bento XVI, “Discurso na Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe”.

manifestações religiosas – com uma única ressalva: desde que não firam os direitos de outras religiões e aqueles reconhecidos a todas as pessoas, indistintamente. Para tomar um exemplo limite, imaginemos um caso de sacrifício humano com fins religiosos. Ele é condenável, decerto, mas não por revelar idolatria, barbarismo, ou coisa do tipo; não cabe um juízo acerca do valor, da verdade ou da falsidade da fé que exige o sacrifício, apenas a condenação do próprio sacrifício como atentado a um direito comum, garantido por lei, que é a vida. Nessa medida, o sacrifício é condenável como o é qualquer assassinato, não porque manifestaria um erro religioso; e ainda que o traço religioso do assassinato sacrificial possa constituir um fator do ajuizamento legal (crueldade, motivação fútil, etc.), o pode como outros elementos o podem, não por sua peculiaridade religiosa.

No decorrer da história da ideia de tolerância, não foi fácil chegar a essa clareza acerca do que cabe ou não ao Estado ocupar-se em matéria religiosa. Seja como for, certo é que nesse percurso foi fundamental reconhecer certa relatividade de toda e qualquer verdade religiosa. Cada religião pode pretender estar com a verdade, porque, aos olhos do poder público, nenhuma pode ter a verdade absoluta; ou seja, é justamente porque todas as religiões podem alegar a *sua* verdade que nenhuma é mais verdadeira que outra. Nesse campo, todos têm direito a sua verdade, por isso mesmo as verdades são múltiplas, equivalentes, e ninguém pode querer impingir a sua aos outros.

Assim esboçada, a ideia de tolerância religiosa surge indissociável de certo processo de relativização que culmina na noção de um *absoluto relativo* (o que não significa, necessariamente, uma relatividade absoluta). Trata-se de uma conquista lograda no decurso de um longo processo de maturação, inacabado (talvez sem término), em que o pensamento teve de aprender a respeitar a prática, a lidar com a realidade dos homens e de seus diversos desejos, anseios e concepções – às vezes cordatos e bem-intencionados, outras vezes sanguinários e violentos. Em poucas palavras, diríamos que a tolerância religiosa é um construto que resulta de um processo de autoconhecimento da razão, que prudentemente impõe limites a seus próprios impulsos dominadores, absolutizantes – em especial os que se manifestam nas religiões e que, na ausência de um meio tolerante, condenam-se à disputa e com frequência à guerra.⁶

⁶ Insistimos nisso porque podemos até concordar com Alain de Libera, quando identifica na ideia iluminista de tolerância certo abrandamento das ideias de verdade e de absoluto religiosos e da intenção de instaurar uma unidade teológica; não precisamos, porém, acatar a avaliação de que isso constitua “um

Ora, contanto que se preste atenção a essa lógica da ideia de tolerância, seus constituintes (igualdade e diferença) e seu efeito maior (respeito mútuo), não é difícil perceber por que os atos de Bento XVI provocam tamanha polêmica. O seu catolicismo não se contenta com a sua verdade, mas gostaria que essa verdade, que é sua, fosse também a de todos os outros reunidos numa identidade superior – que pode ser dita, em princípio, a do cristianismo, mas que ao fim e ao cabo reduz-se àquela da própria Igreja Católica, a qual nunca escondeu suas pretensões universalizantes (não custa lembrar que o sentido original de “católico” é universal), crendo-se a “única igreja” de Cristo. Verdade única, de um Deus único, criador de uma única humanidade e que instituiu como sua uma única Igreja. O império da unicidade é o que justificaria a projeção avassaladora de uma identidade superior sobre todos os homens e povos e o anelo maior de supressão de todas as diferenças, quer de direito, quer de fato.

É claro que esse objetivo não pode ser simplesmente apregoado: “destruamos o diferente”. Não cairia nada bem no limiar do século XXI e num mundo marcado por rivalidades religiosas, podendo abrir uma série de feridas históricas mal cicatrizadas. É por isso que a nova cruzada terá como palco privilegiado o das ideias e dos dogmas – arena em que Bento XVI, teólogo de sólida formação e durante longos anos prefeito da Congregação para a doutrina da fé (a antiga Inquisição), conhece todas as armas. Tratar-se-á de estabelecer uma *nova ortodoxia*, a qual se fundará curiosamente na ideia de amor. Se pudermos dar numa só frase um apanhado do conteúdo mais profundo da religião de Bento XVI, será esta: “em última instância, somente a verdade unifica, e a sua prova é o amor”.⁷

Todo o nosso problema, então, gira em torno do que vem a ser tal “amor”. Para buscar aclará-lo, é necessário repassar o núcleo mais duro e programático do ideário papal, ou seja, a encíclica *Deus é amor*. Que amor é esse?

* * *

Em grego, explica a Encíclica, havia três palavras para “amor”: *eros* – amor entre homem e mulher; *philia* – amor de amizade; e *agape* – termo “quase posto de lado” na

tipo sofisticado de ‘preguiça intelectual’” próprio da modernidade. Esta fórmula é do entrevistador, mas de Libera aparentemente acede a ela; cf. Luiz Felipe Pondé, “O descompasso da razão: entrevista com Alain de Libera”. Pelo contrário, longe de qualquer preguiça, a ideia de tolerância, por limitada que seja, testemunha um enorme trabalho da razão.

⁷ A partir daqui, todas as citações de Bento XVI, salvo indicação em contrário, provêm da Carta encíclica *Deus caritas est*.

linguagem corrente e de que os cristãos se apropriarão para um uso específico.⁸ O que se tem no Novo Testamento é o uso de *philia*, “com um significado mais profundo”, para exprimir a relação de Jesus com os discípulos, e a marginalização de *eros* em prol de *agape*, termo que se especializa na referência a um amor próprio ao cristianismo. É uma “nova visão do amor que se exprime através da palavra *agape*”, uma “novidade do cristianismo, algo de essencial e próprio relativamente à compreensão do amor”. Por isso a expressão da opção fundamental da vida cristã é: “*Nós cremos no amor de Deus*”. Amor que, em latim, dir-se-á *caritas*.

Na breve definição papal, esse é “o amor que Deus oferece de modo misterioso e gratuito ao homem, juntamente com o nexo intrínseco daquele Amor com a realidade do amor humano”. Portanto, um amor que se desdobra em duas dimensões. Primeiramente, *amor de Deus pelo homem e amor do homem por Deus*; é o amor que o homem recebe do criador e pelo qual lhe responde; logo, aquele pelo qual se dá a “unificação do homem com Deus”. Depois, é o *amor do homem por seu próximo*; aquele que, recebido de Deus, “deve ser comunicado aos outros por nós”.

A unidade dessas dimensões de um mesmo amor (Deus-homem-Deus, homem-homem) revela, conclui Bento XVI, a alma do cristianismo: “Amor a Deus e amor ao próximo são inseparáveis, constituem um único mandamento.” É pela síntese das duas dimensões que Cristo pode ao mesmo tempo acolher o “núcleo da fé de Israel” e dar-lhe “uma nova profundidade e amplitude”. O Deus de Israel “ama pessoalmente”, e nessa medida é superior ao Deus da filosofia; a inovação verdadeiramente cristã que aprofunda tudo isso, porém, é igualar amor a Deus e amor ao próximo, juntando o que no Antigo Testamento surge em separado no *Deuteronômio* (“Amarás ao Senhor, teu Deus”) e no *Levítico* (“Amarás o teu próximo como a ti mesmo”).⁹ É por aí que se chega a uma capital redefinição da noção de “*próximo*”, que não mais se referirá só ao membro de uma comunidade, como no judaísmo. “Agora”, explica o papa, “este limite é abolido. Qualquer um que necessite de mim e eu possa ajudá-lo, é o meu próximo”.

⁸ O *Dicionário grego-português* dá os seguintes significados para *agape*: “amor, predileção, afeição, amor divino, fraternidade, caridade”.

⁹ “O crente israelita, de fato, reza todos os dias com as palavras do *Livro do Deuteronômio*, nas quais sabe que está contido o centro da sua existência: ‘Escuta, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor!’, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças’ (6, 4-5). Jesus uniu – fazendo deles um único preceito – o mandamento do amor a Deus com o do amor ao próximo, contido no *Livro do Levítico*: ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’ (19, 18; cf. *Mc* 12, 29-31). Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. *1 Jo* 4, 10), agora o amor já não é apenas um ‘mandamento’, mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro.”

Digamos então com São Paulo: “uma vez que há um só pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão”. Com a redenção de Cristo todos os homens passam a ser iguais perante Deus; a imagem e semelhança da criatura com relação ao criador estabelece uma identidade superior, uma universalidade nunca antes auspicada por nenhuma religião, e *essa identidade é a do amor*. Somos assim encaminhados a uma metafísica do amor, quase uma ontologia em que o ser se diz amorosamente. Deus é uma razão primordial, e também um amante, espécie de *lógos* amante que funda uma realidade cujos vários planos unificam-se pela subsunção a um mesmo amor.¹⁰

Pois bem, a partir dessas teses, e tendo em mente a questão inicialmente proposta, a tolerância, é inevitável a pergunta: como fica o diferente? A resposta exige precisar uma consequência nada desprezível desse esquema: sendo a identidade superior o amor, sem ele, sem esse amor essencial, o homem é *incompleto*; o amor dá ao homem a *completude*, sem tal amor resta a falta, o homem sente carecer de algo. A imagem apropriada, aqui, é o Adão que necessita de outrem, carne de sua carne, Eva. É aí, nessa incompletude do homem que corre ao largo da identidade fornecida por *agape/caritas*, que a doutrina de Bento XVI demonstra-se ferrenha inimiga da ideia de tolerância. Não sem alguma sutileza, ela promove uma ênfase excessiva da igualdade/identidade e, por conseguinte, um desequilíbrio na lógica da tolerância que acarreta, se não a supressão, ao menos o flagrante desprivilegio da diferença.

Para chegarmos a esse ponto, caberá salientar um movimento onipresente nos textos de Bento XVI e que lhe permite alardear a unificação de todas as dimensões do ser sob o signo da verdade superior constituída pelo amor: a *purificação*. É por esta que se tornam compreensíveis os vários pares de termos opostos que encontramos nos documentos papais: *eros* x *agape*, degradação do homem x elevação do homem, iluminismo x iluminismo autêntico, monoteísmo x politeísmo, monogamia x poligamia, etc. A passagem de um pólo a outro é sempre pensada à maneira de uma purificação. Como exemplo, tomemos a oposição entre *eros* e *agape*, desenvolvida na resposta do papa à acusação nietzschiana de que o cristianismo teria envenenado *eros* e com isso dado forma a uma vida amarga. Nada disso, replica Bento XVI, “o *eros* necessita de disciplina, de purificação” para juntar-se a *agape* e assumir sua plenitude, dando “ao

¹⁰ “O aspecto filosófico e histórico-religioso saliente nesta visão da Bíblia é o fato de, por um lado, nos encontrarmos diante de uma imagem estritamente metafísica de Deus: Deus é absolutamente a fonte originária de todo o ser; mas este princípio criador de todas as coisas – o *Logos*, a razão primordial – é, ao mesmo tempo, um amante com toda a paixão de um verdadeiro amor.”

homem, não o prazer de um instante, mas uma certa amostra do vértice da existência, daquela beatitude para que tende todo o nosso ser”; “são necessárias purificações e amadurecimentos que passam também pela estrada da renúncia”. Longe de constituir a renúncia a *eros*, isso seria sim a sua purificação em *agape*; “o *eros* é enobrecido ao máximo, mas simultaneamente tão purificado que se funde com a *agape*”. É só assim que “se insere nele o momento da *agape*; caso contrário, o *eros* decai e perde mesmo a sua própria natureza.”

É o mesmo movimento que encontramos ao considerarmos a possibilidade do amor ao próximo naquele sentido amplo trazido pelo cristianismo, e especialmente ao próximo “que não agrada e que desconheço”. Vejamos. 1^o) Posso amar o próximo, mas peculiarmente este amor se dá *em Deus*. Como Malebranche via em Deus, Bento XVI *ama em Deus*. “Revela-se, assim, como possível o amor ao próximo no sentido enunciado por Jesus (...) eu amo, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer.”¹¹ 2^o) Se amo em Deus, amo o outro sempre pela perspectiva da verdade superior. “Eu vejo com os olhos de Cristo”, afirma o papa. A efetivação do amor em geral, e em particular do amor por aquele que me desagrade e que desconheço, exige uma mediação que é também uma *purificação do outro*. Ou seja, o próximo diferente, pela mediação da verdade, é purificado e pode tornar-se objeto de amor porque feito idêntico, perfeitamente subsumido à verdade unificadora do Deus católico; ele torna-se subsumível ao termo “próximo” no momento em que se vê despojado de todos os seus elementos diferenciais.

Agora, qual o pressuposto da efetivação desse amor? Justamente a incompletude do homem que não se integra ao amor cristão, a incompletude e a mácula do diferente que não se subsume ao idêntico; como se disse há pouco de *eros*: sem *agape*, ele “decai e perde mesmo a sua própria natureza”. O homem, ao largo da identidade, resta lacunar, incompleto e, uma vez que sequer chega a ser um “próximo”, não pode ser amado; no limite, “perde sua própria natureza”, faz-se *subumano*. E sublinhemos esta última ideia, a ler-se sob a fórmula “verdadeira humanização” utilizada no discurso de abertura da

¹¹ A passagem fundamental aqui em consideração é a seguinte: “Revela-se, assim, como possível o amor ao próximo no sentido enunciado por Jesus, na Bíblia. Consiste precisamente no fato de que eu amo, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer. Isto só é possível realizar-se a partir do encontro íntimo com Deus, um encontro que se tornou comunhão de vontade, chegando mesmo a tocar o sentimento. Então aprendo a ver aquela pessoa já não somente com os meus olhos e sentimentos, mas segundo a perspectiva de Jesus Cristo. O seu amigo é meu amigo. Para além do aspecto exterior do outro, dou-me conta da sua expectativa interior de um gesto de amor, de atenção, que eu não lhe faço chegar somente através das organizações que disso se ocupam, aceitando-o talvez por necessidade política. Eu vejo com os olhos de Cristo”.

CELAM¹² e que pensamos dever ser entendida quase como referência a um processo de *hominização*. Purificar-se, tornar-se “próximo” pela subsunção ao amor, é a única via de fazer-se homem, safar-se da incompletude e subumanidade.

Sob esse aspecto, o amor apregoado por Bento XVI toma a forma de um poderoso instrumento de desqualificação do diferente e redução deste a um estado lacunar. Uma vez afirmada a identidade superior, os outros podem até manter sua diferença, mas serão sempre incompletos, defeituosos, faltar-lhes-á algo e vão se situar como que fora do horizonte do ser: a diferença e o diferente são pura aberração, quase não-ser, já que, embora situados no universo de um ser amoroso, constituem impossível objeto de amor. Não nos admiremos, pois, com os pontos de vista daí decorrentes, que não deixam de exibir grande coerência doutrinária. O muçulmano é uma espécie de bárbaro violento se não adota a fé cristã; o protestante não é um legítimo cristão se não se integra e submete à única igreja de Cristo; a razão pode até conseguir algo sozinha, mas não terá acabamento sem a fé; o indígena americano não seria feliz caso os conquistadores europeus não tivessem trazido para cá o cristianismo, possibilitando a “humanização” dos índios, a atualização de uma humanidade que eles procuravam inconscientemente assim como procuravam Cristo: buscavam Jesus para tornarem-se humanos, e é tal encontro, a evangelização, que os purifica e humaniza/hominiza. Acerca deste ponto vale a pena prestar atenção à argumentação de Bento XVI, um exemplo acabado de seu modo de raciocinar. Para os indígenas, afirma, a evangelização não constituiu alienação nem imposição porque:

“significou conhecer e acolher Cristo, o Deus desconhecido que os seus antepassados, sem o saber, buscavam nas suas ricas tradições religiosas. Cristo era o Salvador que esperavam silenciosamente. Significou também ter recebido, com as águas do batismo, a vida divina que fez deles filhos de Deus por adoção; ter recebido, outrossim, o Espírito Santo que veio fecundar as suas culturas, *purificando-as* e desenvolvendo os numerosos germes e sementes que o Verbo encarnado tinha lançado nelas, orientando-as assim pelos caminhos do Evangelho.”¹³

¹² O trecho em questão está citado na nota 14. Lembremos que também na “Homília do Santo Padre na solene concelebração eucarística no Islinger Feld, Regensburg” fala-se de uma “verdadeira humanidade, que nasce dos sermos tocados por Jesus Cristo”.

¹³ Bento XVI, “Discurso na Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe”; grifos nossos.

É isso, e só isso, que ao fim e ao cabo outorga aos selvagens o “progresso autêntico” de uma “verdadeira humanização”.¹⁴ Progresso fatal, diríamos, nos dois sentidos que o adjetivo admite: inevitável, pois determinado por uma identidade escondida que só espera a ação do conquistador para pôr-se em movimento; mortal, pois literalmente é preciso matar o selvagem para deixar nascer o homem, o meu “próximo”.¹⁵

* * *

As lutas religiosas, por seus efeitos violentos, nunca deixaram de preocupar os que se dedicaram a pensar a política e a vida social. Não seria a intolerância, quer da parte das leis, quer da população, um veneno a corroer a possibilidade uma vida segura e livre? Sim, e por isso o alvorecer do Estado moderno é inseparável de uma reflexão sobre a tolerância e já no século XVII encontramos dois produtos maiores desse processo no *Tratado teológico-político* (1670), de Espinosa, e na *Epístola sobre a tolerância* (1689), de Locke; textos que não obstante suas diferenças esforçam-se em demonstrar que a tolerância é não só uma liberalidade que o governante pode conceder ou não, mas elemento indispensável à própria estabilidade social. São ideias de longo curso e que entrarão de vez na esfera pública à época do Iluminismo, quando a tolerância religiosa surgir ao lado de outra ideia então saliente: a afirmação de que “todos os homens são iguais por natureza”, tal como ganha forma na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1793).

Bento XVI (cujos textos não escondem a má vontade com o Iluminismo) deve aprovar esta última ideia, mas noutros termos: todos são iguais porque todos são

¹⁴ Ver a sequência do discurso inaugural da CELAM que acabamos de citar: “Em última instância, somente a verdade unifica, e a sua prova é o amor. Por isso Cristo, dado que é realmente o *Logos* encarnado, ‘o amor até ao extremo’, não é alheio a qualquer cultura, nem a qualquer pessoa; pelo contrário, a resposta desejada no coração das culturas é o que lhes dá a sua identidade última, unindo a humanidade e respeitando, ao mesmo tempo, a riqueza das diversidades, abrindo todos ao crescimento na *verdadeira humanização*, no progresso autêntico.” (grifos nossos) Argumento que, curiosamente, faz ressoar a *Crítica da razão pura*, p. 499, B 618, quando Kant sugere que o esclarecimento do entendimento nos conduz naturalmente ao monoteísmo, sempre procurado por todos os povos, ainda que inconscientemente: “eis por que em todos os povos, no meio do mais cego politeísmo, reluzem algumas centelhas de monoteísmo a que foram levados, não por reflexão nem profundas especulações, mas somente pela marcha natural do entendimento comum, que gradualmente se vai esclarecendo.” Vê-se, por tal paralelo, como a doutrina papal embasa-se na história da filosofia e o que poderia ser o “iluminismo autêntico” que ela opõe a um iluminismo condenável.

¹⁵ Por incertas e controversas que possam ser as cifras em jogo, é difícil negar que a “evangelização” da América se tenha dado à base da destruição cultural e do genocídio. Para ficar num só exemplo, a população do planalto mexicano, estimada em 25 milhões à época do descobrimento, vê-se reduzida a 1,9 milhões oitenta anos depois; cf. Leslie Bethell, “Nota sobre as populações americanas às vésperas das invasões européias”.

igualmente criaturas de Deus (o católico, naturalmente). É algo bem diverso. Se com o Iluminismo a afirmação da igualdade reforçava a tolerância, com o papa ela leva à condenação do diferente, portanto à intolerância. O raciocínio pode ser o seguinte: somos todos iguais por obra do criador, logo devemos todos assumir a condição de ovelhas do criador e comungar de uma mesma identidade superior (o amor) que nos foi por ele conferida; os que se recusam a isso, só podem ser rebeldes e pecadores, uma espécie de subumanos, já que desajustados à única humanidade possível, em Cristo e em sua Igreja. A conclusão é perversa: quem não é igual e está na verdade, é diferente e está na mentira; quem não aceita a condição de criatura de Deus, vê-se despojado de sua própria humanidade. Consequência extrema dessa lógica: o diferente é passível de todas as atrocidades reservadas aos inumanos.

Ora, quando nos primeiros anos da colonização da América espanhóis alimentavam seus cães com crianças indígenas ou se divertiam a caçar os adultos,¹⁶ talvez não os movesse uma crueldade monstruosa e desmedida, somente uma atroz incapacidade de ver ali, naqueles pequenos não batizados e naqueles homens e mulheres idólatras, outros seres humanos. O anátema maior do não ser como eu ou nós, tudo podia justificar, inclusive a negação da humanidade aos índios. Incapacidade assustadora e brutal, sem dúvida, mas que não pertence só ao passado. É a mesma que se revela quando, “para zoar”, jovens espancam prostitutas ou matam homossexuais. A diferença da prostituição ou da homossexualidade é que macula as vítimas a ponto de subtrair-lhes a humanidade e reduzi-las a peças de um divertimento macabro.

Guardadas as proporções, é a mesma incapacidade que o papa revela pelas diretrizes que dá a seu pontificado. O muçulmano, o protestante, os índios, serão todos subumanos até se integrarem à identidade superior sob a guarda da Igreja Católica. Como o pontífice afirmou na abertura da V Conferência do episcopado latino-americano, “em última instância, somente a verdade unifica”. De fato. E enquanto não for assim tudo se poderá, em nome da verdade absoluta instalada no além, contra os que grassam na mentira de nosso aquí.

O problema de Bento XVI não é ser católico – ninguém espera outra coisa de um papa —, mas o atentado contra a tolerância religiosa e o respeito às diferenças que sua nova ortodoxia vem promovendo. Para que eu ame o próximo como a mim mesmo, o

¹⁶ Veja-se toda a *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* do Frei Bartolomé de Las Casas (cuja última edição brasileira porta o título cinematográfico *O paraíso destruído*); para os casos aqui mencionados, especialmente, pp. 75, 121.

próximo deve começar sendo igualzinho a mim mesmo. A esse novo catolicismo, é impossível amar o outro, respeitá-lo como um ser humano pleno em sua diferença, como um ser singular. O amor, em verdade, torna-se aqui, primeiro, um achincalhe do outro que é diferente, para logo depois tomar a forma de um desejo de destruição desse outro. Daí, por fim, tornar-se um terrorismo no plano das ideias que não faz senão sucumbir a possibilidade de uma harmonia respeitosa entre os homens, semeando o fundamentalismo, a intolerância e a violência.

Superstição e ordem moral do mundo*

I

No célebre cartão-postal em que confessa estreita proximidade com relação a Espinosa, Nietzsche atribui ao filósofo holandês a recusa de cinco elementos fundamentais da tradição teológica e filosófica: ele nega a livre vontade, os fins, a ordem moral do mundo, o não-egoísmo, o mal.¹ Em sua generalidade, a afirmação é inteiramente plausível. Não obstante, diante do elenco um leitor de Espinosa poderia pedir vistas sobre um dos itens e perguntar: Espinosa nega, efetivamente, isso que Nietzsche chama de “ordem moral do mundo” (*die sittliche Weltordnung*)? A questão não é descabida. Ao contrário dos outros itens da lista, todos mais ou menos explicitamente tematizados no espinosismo (inclusive o não-egoísmo, legível sob a noção de *conatus*), não encontramos no corpus espinosano nenhuma formulação que se assemelhe a “ordem moral do mundo” (doravante OMM). Caso tomemos em mãos o *Lexicon spinozanum*,² uma rápida verificação mostrará que são inúmeras as ocorrências de “ordem” (“geométrica”, “da natureza”, “das causas”, etc.), nunca porém descobrimos o substantivo associado a “moral”, termo aliás que não conhece grande fortuna nos textos espinosanos; fala-se de “documentos morais”, “certeza moral”, “virtudes morais”, “filosofia moral”, mas não há nenhum uso relevante, nenhuma consideração mais demorada em torno do designado pelo vocábulo.

Essa constatação lexical sugere pelos menos uma ponderação do ajuizamento nietzschiano. Bastará ter alguma vez atravessado o limiar do espinosismo para estar certo de que tal filosofia não acolhe nada semelhante a uma OMM; o problema é que tampouco parece renegá-la, pelo que poderíamos estar perante um caso menos de negação que de simples ignorância ou menosprezo do assunto. É um ponto de vista possível, só que seu efeito imediato seria diminuir muito o interesse da convergência anunciada no cartão-postal. Para Nietzsche, a filosofia é atravessada pela ideia de

* Publicado em *O mais potente dos afetos. Spinoza e Nietzsche*, org. de André Martins, São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009, pp. 171-212.

¹ O texto e a tradução do postal encontram-se em nosso apêndice.

² Emilia Giancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*.

OMM;³ ignorá-la, já seria um mérito de Espinosa; magro porém, e cujo princípio de atestação é meio suspeito, uma vez que só o abuso autoriza a dizer que um filósofo nega tudo sobre que se cala. É por isso que, contas feitas, se quisermos fazer justiça às palavras efusivas do cartão nietzschiano, a única via é identificar, da parte do espinosismo, uma tematização e uma recusa, igualmente firmes e de caso pensado, da OMM. Convém, portanto, não ceder à tentação de restarmos no plano lexical. A seguir as recomendações do próprio Espinosa, é bom que nos fixemos menos nas palavras e nomes que nas coisas por eles designados,⁴ e sem esquecer que não raro uma mesma coisa pode ter nomes diversos. Em suma, antes do veredito acerca da pertinência ou não da assertiva nietzschiana, será imprescindível saber qual o significado da fórmula OMM.

Nesse respeitante, por sorte, Nietzsche não nos decepçiona e apresenta em palavras sucintas e exatas o que entende por OMM.

Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau da obediência.⁵

A noção de OMM remete-nos imediatamente ao tradicional temário da criação e da constituição natural e histórica do mundo, seu início e seu desenrolar. A vontade que cria é a mesma que ordena; longe de ser caótico, o mundo é dotado de uma lei certa que orienta seu desenvolvimento; e isso “de uma vez por todas”, ou seja, houve um início absoluto cujos efeitos se farão sentir para sempre, em três âmbitos interligados: o dos deveres, o dos valores, o dos destinos humanos. Pela OMM, sabe-se o que deve e o que não deve ser feito; decorrentemente, pela estipulação dos deveres, é possível a atribuição de um valor ao feito e ao seu agente, positivo se fez o devido, negativo se fez o indevido; a partir desse valor, dão-se recompensas ou punições, em graus variados.

Deparamos aí com uma estruturação peculiar sobre que é preciso insistir, pois é só ela que nos revela a originalidade da noção de OMM, que do contrário correria o risco de confundir-se com temas que lhe são intimamente próximos e que, não por acaso,

³ *O Anticristo*, §26: “a *mentira* da ‘ordem moral do mundo’ perpassa a evolução inteira da filosofia moderna”.

⁴ Cf. *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 1.

⁵ *O Anticristo*, §26.

surgem de sob a pena de Nietzsche no cartão-postal: o bem, os fins, o não-egoísmo, a livre vontade. Ora, a OMM conecta-se a todos esses elementos, decerto, não é porém redutível a nenhum nem equivalente à soma deles; sua particularidade é antes indicar a organização de todos num *sistema*. Sistema que, quanto é permitido deduzir da explicação nietzschiana, assume três características proeminentes: é *ordenado*, é *inteligível*, é *justo*; e cuja jurisdição, por assim dizer, estende-se tanto ao plano humano quanto ao plano cosmológico, embora sob figuras diferentes: no primeiro caso, um código de conduta; no segundo, uma constituição moral da natureza e da história, isto é, do mundo.

Busquemos aclarar esses pontos.

A OMM é, em primeiro lugar, uma *ordem*. É importante frisá-lo, com o perdão do truísmo, porque isso explica a razão de Nietzsche não insistir, ao menos não nas linhas aqui consideradas, nos conteúdos dessa ordem, e sim na correlação entre os elementos. Como toda ordem, a OMM tem sua parcela de abstração e formalismo: não interessa tanto o que deve ser feito ou o que não deve ser feito, qual o valor exato a atribuir a cada ação nem qual a respectiva recompensa ou punição; importam sobretudo as correlações estabelecidas entre os elementos e que os fazem remeter, determinada e reciprocamente, uns aos outros. Suponhamos ter-se por dever a ação X; realizada, atribui-se ao agente o valor Y, não realizada o valor Z; se Y, haverá a retribuição correspondente A, se Z haverá a punição correspondente B. Em suma, a forma e a ordenação primam aqui sobre os conteúdos; vista por esse ângulo, a OMM é como o tabuleiro em que fins, bens, livre-arbítrio, etc., funcionam como peças.

Sendo uma ordem, a OMM é *inteligível* e igualmente *torna inteligíveis* os seus componentes. Ressaltemos na descrição de Nietzsche o “de uma vez por todas”: desde que estabelecido, o conjunto de correlações toma a forma de uma legalidade sob a qual se incluem todos os elementos sistêmicos, quer o mundo humano quer o natural. A OMM, assim, é um mecanismo que explica os eventos, os destinos, o desenvolvimento geral do real, permitindo assinalar a cada vez, ao menos de direito, uma causa ou razão conforme ao que foi inicialmente dado de uma vez por todas. É desse modo, por exemplo, que um evento no mundo (um terremoto) pode ter sido determinado, e portanto explica-se, pelas ações de um grupo de indivíduos (um povo) que fez por merecer uma punição; em troca, um evento na vida de um indivíduo (a morte em decorrência de um terremoto) pode ter sido determinado, e portanto explica-se, por suas ações e a correlata ação de um mundo que precisa puni-lo.

Sendo inteligível e garantindo a inteligibilidade, a OMM introduz no desenrolar das coisas a previsibilidade e, por conseguinte, a *justiça*. A necessidade das correlações e o fato de se poderem explicar os eventos e os destinos possibilitam que o sistema, de per si, promova a justiça por intermédio da distribuição de prêmios e castigos de maneira equilibrada e em acordo com as leis preestabelecidas, jamais de modo gratuito. Assim, por exemplo, é justa, porque era previsível, a pena que se segue a uma ação claramente proibida pelo código em vigor. E não só. Lembremos que, no dizer de Nietzsche, penas e recompensas se dão “segundo o grau de obediência” ao determinado pelo sistema desde o início; ou seja, retomando a situação já aduzida, a realização de X é sempre X, mas os valores Y e Z podem variar conforme varia o envolvimento do agente no ato que realiza X, conforme o resultado tenha sido deliberado ou casual. Essa graduação é um dado da maior importância, pois fornece a base da ideia de um “progresso moral”, pelo qual um indivíduo ou um povo pode mais e mais aproximar-se dos deveres previstos, sendo recompensados e aperfeiçoando-se moralmente, ou então afastar-se dos mesmos deveres, sendo punidos e descendendo na escala da perfeição moral.

Para terminar essa caracterização sumária, é necessário tocar um derradeiro ponto, problemático e que não pode ser esquecido: o papel e o lugar da “vontade de Deus” que institui absolutamente a OMM. A dificuldade é que, vista desde seu interior, a OMM como que funciona sozinha e guia-se, ordinariamente, por uma moralidade própria e suficiente; porém, mudado o foco de observação para o exterior, é preciso admitir que a OMM depende de algo situado fora de si e que, sem embargo, condiciona-a inteiramente. É o ponto cego do sistema. Para a tradição, as questões que a partir daí se punham giravam em torno da validade da moral presente na OMM: ela é válida só no interior da própria ordem ou também para além dela? Neste último caso, o próprio Deus, ao instituir a OMM, ter-se-ia submetido a uma moral absoluta e independente dele próprio; no primeiro, a ordem seria expressão de uma escolha arbitrária que cria a moral, e por consequência se poderiam conceber outros valores e deveres, contanto que fossem outras as circunstâncias ou outro o Deus. Para Nietzsche, em troca, a “vontade de Deus” é o ponto-chave da OMM porque é pela usurpação dessa vontade que ela se torna um instrumento de dominação a serviço de um grupo; o sacerdote, diz o filósofo, dá como “vontade de Deus” a sua própria vontade, e determina assim toda a OMM a

seu bel-prazer e para seus intentos.⁶ Sublinhemos, pois, que a OMM é inseparável de uma questão de *poder*, já que é produzida por ele e o produz; para a tradição o poder de Deus, para Nietzsche o poder de um grupo.

Postas assim as coisas, podemos tornar a nossa interrogação: Espinosa nega, efetivamente, a OMM? Agora, mais bem armados, gostaríamos de responder afirmativamente; mais que isso, sem embargo do desencontro de nomes, arriscaríamos inclusive dizer que o conteúdo da ideia de OMM, ao menos como aqui explicitada, é o mesmo presente no conceito espinosano de *superstição*. Desde que ponhamos de lado o sentido corriqueiro em que falamos de “superstições”, no plural, como credices ou hábitos do gênero, podemos identificar um sentido forte do termo “superstição”, quando Espinosa utiliza o singular (forma aliás mais comum no *cópus*)⁷ e dedica-se a apresentar e analisar o seu conteúdo, tal como ocorre no prefácio do *Tratado teológico-político*, tal como ocorre, sobretudo, no apêndice da primeira parte da *Ética*, que não por acaso toca de alguma forma todos os temas em questão no postal nietzschiano.

Nossa hipótese é que OMM e superstição são termos intercambiáveis e que remetem, naquilo que lhes é conceitualmente mais importante, a um só conteúdo. Situemos então o problema da OMM no espinosismo, de forma que possamos apresentar a pertinência de nossa hipótese e, em simultâneo, fazer justiça à assertiva nietzschiana. A via adequada para isso só pode ser, segundo os cânones mais caros à filosofia espinosana, a compreensão da gênese da superstição, ou seja, a gênese da própria OMM, no referido apêndice da *Ética*. Esse texto notável, um dos maiores do espinosismo, mediante um percurso dedutivo cerrado, dá a ver como, de sua situação originária, os homens chegam ao preconceito e à superstição; assistimos à gênese de um sistema ou uma estrutura (Espinosa usa a palavra latina *fabrica*)⁸ que é também um sistema de vida dotado de deveres, valores e penas ou retribuições para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim.

II

O apêndice vem ao final da primeira parte da *Ética*, intitulada “De Deus”, e busca desmontar alguns preconceitos que poderiam, no dizer do autor, impedir a boa

⁶ Idem, *ibidem*: “a ‘vontade de Deus’, isto é, as condições para a preservação do poder do sacerdote”.

⁷ Cf. Giancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*.

⁸ *Ética*, I, apêndice: “... *totam illam fabricam*...” Doravante, todas as citações de Espinosa sem outra referência são extraídas do apêndice; como seguiremos de perto o texto, o leitor poderá facilmente localizá-las.

compreensão das teses até então demonstradas. São vários os preconceitos, explica-nos Espinosa, mas todos eles redutíveis a um “único”, qual seja:

os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.

A análise, por razões muito precisas e sobre que nos deteremos adiante, escalona-se em três momentos, o primeiro dos quais é a compreensão da gênese desse preconceito único e de como ele se transforma em superstição – pelo que podemos compreender a gênese da própria superstição. Isso se fará, convém frisá-lo, sem desconsiderar que mesmo um preconceito tem causas naturais e seu desenvolvimento deve explicar-se pela natureza humana; é essa pesquisa causal que o filósofo estipula como tarefa primeira: investigar “a causa por que a maioria” dá assentimento ao preconceito único e “por que todos são por natureza propensos a abraçá-lo”.⁹ Ponto a que se seguirão outros dois: mostrar a “falsidade” do preconceito e “como dele se originam” outros preconceitos. Por ora, é sobre a primeira etapa que nos vamos debruçar.

Para sua investigação genética, Espinosa toma por “fundamento” algo que, em seu entender, “deve ser admitido por todos”; um dado universal que remete à nossa condição: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.” Das duas asserções aí combinadas num único fundamento – e sublinhemos tal unidade, pois cada constatação em separado seria incapaz de produzir a riqueza de efeitos que veremos —; dessas duas asserções, dizíamos, a referente à ignorância nativa de todo homem não levanta maiores dificuldades, sendo um fato suficientemente consabido; o mesmo, porém, não vale para a segunda, que merece algumas palavras que explicitem o seu conteúdo; até porque invocam aqui, sob a franquia de uma experiência comum (“deve ser admitido por todos”) algo que só terceira parte a *Ética* deduzirá e demonstrará segundo os requisitos de sua ordem geométrica. Com efeito, ao menos naquilo que concerne a nossos propósitos, devemos dizer que em última instância o que subjaz a afirmação do apetite pelo útil com consciência presente em todo homem é a ideia de um esforço de

⁹ A tese capital da naturalidade da superstição surge de forma igualmente explícita no prefácio do *Tratado teológico-político*, p. 6: em vista da gênese da superstição, “há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos”.

perseveração no seu ser comum a todas as coisas, o *conatus* que será dito a “essência atual” da própria coisa,¹⁰ e sua forma particularmente humana que é o desejo, isto é, o esforço referido à totalidade do homem, seu corpo e sua mente, acrescido da consciência desse mesmo esforço, o qual nos faz tender para as coisas e, por isso, considerá-las úteis.¹¹

Feita essa explicitação, vemos que o “fundamento” que Espinosa toma como ponto de partida enuncia a condição peculiar ao homem de nascer ignorante das causas e de nascer ou fazer-se, pouco importa, um ser desejante. O resultado dessa combinação pode ser assim expresso: os homens desejam, só que não necessariamente conhecem as causas que determinam o seu desejo. Sempre que desejamos, sabemos-lo, mas nem sempre, quase nunca, sabemos por que desejamos; ou ainda, noutras palavras, temos consciência de tender para algo e consciência do algo para que tendemos, mas não temos sempre consciência das causas que nos fazem tender para aquilo a que tendemos. O fundamento, portanto, é o reconhecimento da junção, no homem, de ignorância e desejo; um encontro que delinea e inclui na condição fundamental de todo homem uma região do não-sabido ou do ignorado a conviver com o conhecido, um campo de contato íntimo entre o consciente e o não-consciente – um solo fértil para o preconceito e a superstição.

Daí parte o apêndice para estabelecer duas consequências imediatas:

Segue-se, *primeiro*, que os homens conjecturam serem livres porquanto são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue-se, *segundo*, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem.

Avaliemos o significado dessas derivações. A junção de ignorância e desejo leva os homens a identificarem dois elementos sempre presentes na estrutura do seu agir e, por assim dizer, separarem do próprio agir esses elementos, fazendo deles entidades

¹⁰ Cf. *Ética*, III, prop. 6 e 7.

¹¹ Em geral, ver *Ética*, III, prop. 9, esc.: “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que 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.”

autônomas: o *tender para* algo dá lugar à ideia de *liberdade*; o *algo* a que se tende, por sua vez, é entronado como *fim*, causa final da própria tendência. É por isso que, “donde” diz Espinosa firmando os elos dedutivos, agindo sempre livremente em vista de um fim, os homens passam a “ansiar” (*expetere*) conhecer as causas finais das coisas e das ações, e só conseguem “sossegar” (*quiescere*) ao saber tais causas finais.

Essa determinação dos estados de ânimo de homens que cedem à crença na liberdade e nos fins é crucial e seus efeitos revelar-se-ão ao longo de todo o apêndice, a tal ponto que podemos reconhecer nesse par de opostos (*expetere x quiescere*) o motor mesmo da gênese da superstição. Não é difícil entender o porquê. Ao descobrirmos os fins, aquietamo-nos. O problema é que quase nunca os descobrimos, ou pelo menos quase nunca de modo a que não reste “nenhuma causa de duvidar” da causa final descoberta. Logo, não é incomum aos homens restarem numa ânsia ou inquietação tais que os levem a fazer qualquer coisa para se livrarem desse insuportável estado; em especial, com esse intuito, vão servir-se de um mecanismo de *projeção* cuja importância seria impossível exagerar.

Suponhamos que um homem tenha presenciado uma qualquer ação da parte de outrem. O observador, se a ação despertou-lhe o interesse, vai naturalmente querer conhecer os fins que moveram o agente observado; caso se veja impossibilitado, por qualquer motivo, de satisfazer essa curiosidade – que é bem mais que uma inocente curiosidade —, o primeiro não terá alternativa senão projetar-se no outro a imaginar o que teria movido a si próprio a uma ação semelhante, se se encontrasse em situação parecida. O anseio por conhecer os fins de outrem e a impossibilidade tanto de conhecê-los quanto de despojar-se do consequente estado de desassossego por desconhecê-los põe em funcionamento um mecanismo empático que Espinosa descreve ao afirmar que aos curiosos espectadores da ação não resta:

senão voltar-se para si e refletir sobre os fins (*ut ad semet se convertant et ad fines reflectant*) pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio (*ex suo ingenio ingenium alterius*).

Prestemos bastante atenção às palavras espinosanas acerca do expediente daqueles que buscam as causas finais das ações alheias: *conversão para si e reflexão acerca dos próprios fins*. Cabe notar a complexidade desse movimento e o que ele traz de novo para a história, ou pré-história, da superstição. O apetite de um homem é sempre tendência que aponta para o exterior, para objetos fora de si; ao tomar consciência desse

apetite, isto é, quando deseja, tem consciência também de tender para o exterior. No ponto a que chegamos, porém, começa a inverter-se a direção do processo e o indivíduo volta-se para si mesmo. O movimento de conversão para si e reflexão sobre os próprios fins terão por efeito o estabelecimento de uma *interioridade* bem particular que é aquela do homem livre (ou que se crê tal), um espaço onde ele com seus botões pode decidir fazer isso ou aquilo livremente, a despeito de todas as determinações em contrário existentes; já não há mais apenas a consciência ou apercepção de um querer, não há apenas um desejo; começa a surgir uma *consciência* em sentido diverso e mais substantivo, uma interioridade que é um lugar seu e só seu. É pela presunção de posse dessa interioridade ou consciência que um homem pode projetar-se, seus fins e sua livre vontade, sobre os demais homens – se tenho isso, perguntar-se-á, por que os outros não teriam? Eis o estopim de um processo de comparação entre nossos atos e os de outrem, entre nossos fins e os que supomos ser os de outrem, desencadeado tão logo reconhecemos uma semelhança entre nossas ações e as alheias: em determinada situação, agimos nós de tal e tal maneira em vista de tais e tais fins; um outro, em situação semelhante, deve ter agido ou poderia ter agido em vista dos mesmos fins. É assim que, afirma o apêndice, um homem julga *ex suo ingenio ingenium alterius*. Operação geral, comum a todos os homens e que, pela delimitação de um lugar da consciência, acaba delimitando também o espaço mesmo de surgimento de uma moral. Se avaliamos as razões de outro e o tomamos por objeto de nosso julgamento, o outro também, por sua vez, avaliará nossas razões e nos tornará objeto de seu julgamento; ocorre que o nosso outro é também, sempre, o outro de um terceiro, que é o outro de um quarto, e assim indefinidamente. Em suma, emerge e generaliza-se um campo de julgamento recíproco e de valoração comparativa de ações que não devemos hesitar em conceber como o campo da *moralidade* e o berço de toda moral possível.

* * *

Até aqui falamos apenas dos homens, mas convém não restringir a eles o alcance do movimento projetivo em questão, pois este é plenamente capaz de conduzir ao mundo a mesma moralidade que erige entre os humanos. Com efeito, após a conversão a si e o ajuizamento do outro, há um segundo momento em que se vai de si para as coisas não-humanas, animadas ou não:

Como [os homens] encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito os levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais.

Fascinados pelos fins, e especialmente por seus próprios fins, os homens enxergam tudo como meios para a sua utilidade. As coisas nos são benéficas, o mundo nos é generoso, tudo parece se fazer em vista da humanidade, e em virtude dessa impressão é muito natural que nos indaguemos por que é assim e saíamos à procura de uma explicação. Ora, sabemos que os meios de realização de nossa utilidade presentes na natureza foram “achados” e não feitos por nós mesmos para nosso benefício. Os dentes, os olhos, o astro solar e todas as maravilhas que temos a nosso dispor não são de fabricação humana; mas então como nos podem ser tão úteis? Puro acaso? Absolutamente improvável, pois se teria de admitir que as coisas “se fizeram a si mesmas” tendo por fim o homem e sua utilidade; o que, no contexto em que estamos, quer dizer: seria preciso admitir que as coisas, como os homens, agem em vista de fins. O improvável dessa alternativa é evidente. Primeiro, não é nada fácil supor na essência mesma de nossos dentes uma consciência que pudesse escolher segundo fins e se tivesse guiado rumo à mastigação; ademais, se vencida essa primeira etapa abstrusa, seria razoável imaginar que *todas* as coisas possam ter eleito o mesmo fim, isto é, a utilidade humana? Não. O estado do mundo sugere antes a ação de um agente que orquestrou as coisas todas com um fim preciso, uma espécie de plano inteligente incrustado no fundo do real. E é dessa maneira que a ansiosa inquirição pelas causas finais conduz os homens a uma “causa para crer (*causa credendi*) em algum outro ser (*aliquem alium esse*) que proveu aqueles meios para uso deles.”

Sublinhemos os índices da necessidade inscrita nas etapas do percurso: inquietos, buscamos descobrir um porquê, surge uma “causa para crer” em certa explicação e, de fato, determinadamente, tendemos a crer em “algum outros ser”; em seguida, a causa para crer se torna uma verdadeira impossibilidade de não crer, forçando os homens a uma conclusão final:

depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer (*credere non potuerunt*) que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de (*debuerunt*) concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso.

Assim como os homens fazem coisas para si, o indeterminado “algum outro ser” deve ter feito tudo para eles; mas de uma maneira bem determinada, isto é, livremente, objetivando um fim, já que, seja o que ou quem for, é *dotado de liberdade humana*. Espinosa, ao longo do apêndice, alterna entre o singular e o plural (dirigente ou dirigentes, deus ou deuses), mas isso é de somenos; realmente importante é o reconhecimento de uma ação outra que a humana, outra que a das próprias coisas, e que dirige toda a natureza; não obstante, ação que é, em sua estrutura, igual à humana. Tem-se aí um claro esforço de determinação do indeterminado “algum outro ser” que se efetua, como não poderia deixar de ser, pela projeção do próprio engenho humano sobre o engenho desse outro ser; os homens, “visto que nada jamais ouviram sobre o engenho deles [dos dirigentes da natureza], tiveram também de julgá-lo pelo seu”.

O mesmo mecanismo projetivo que os homens utilizam para identificar os fins de seus semelhantes é utilizado para cogitar os fins, e por extensão também o modo de agir, de um ser desconhecido mas que se supõe, ao menos nisso, um semelhante. É o meio que os homens descobrem de dar satisfação a sua curiosidade. Por que tudo parece feito à medida da utilidade humana? Por que os deuses assim dirigiram todas as coisas para nós? Ou em formulação mais apropriada ao contexto: qual o fim disso? A resposta a que chegam os homens é bem talhada ao seu engenho, que não concebe a prodigalidade dos favores senão como requisito para a colheita de honra e reconhecimento. Com esses dirigentes que agem tão humanamente não deve ser diferente, e por isso se conclui “os deuses terem dirigido tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes ficassem rendidos e lhes tributassem suma honra.”

Com a conclusão, vem a descoberta de um dever primordial, concernente a toda a humanidade, que é o culto e a veneração desses entes superiores que tudo comandam para nosso benefício. Ocorre, entretanto, e este é o X da questão, que existem Pedro, Paulo, João, não uma humanidade dotada de um único engenho. Embora os homens igualmente tenham o apetite de buscar o útil, o útil de cada um pode variar do de outro; embora todos os homens estejam submetidos a um “único” preconceito, nem por isso os desdobramentos são os mesmos em todos. Pelo contrário, quantos são os homens, tantos são os interesses, tantas são as sentenças e, para desgraça humana, tantas serão as formas de entender o mesmo dever de culto que se levantou.¹² “Cada um, conforme seu

¹² À frente no apêndice, quando da análise das consequências do preconceito único, Espinosa salientará o fato de “ter cada um julgado acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro”, pelo que “não é de admirar (...) que tenham nascido entre os homens todas as controvérsias de que temos experiência”. No

engenho,” inventará seus modos de cultuar, seus artifícios para destacar-se, a fim de agradar ao dirigente de plantão e angariar, quanto for possível, os benefícios correspondentes a seus esforços, mesmo que para isso mundos e fundos, “a natureza inteira” tenha de ser movida.

Nem vamos demorar-nos nas dissensões sangrentas que, ao fim e ao cabo, inevitavelmente surgirão com a diversidade de cultos. É necessário tão-só insistir que é então, exato nesse ponto que acabamos de alcançar, que o apêndice anuncia a virada do preconceito em superstição.

E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causa finais de todas as coisas.

A que se deve a transformação? O que a superstição traz de novo e que a torna diferente do preconceito? Basta recordarmos as grandes linhas de nosso percurso para entender o que aconteceu. O mesmo campo da moralidade que surgira entre os homens, por via do mecanismo projetivo, é estendido de vez para o dirigente da natureza e, por conseguinte, para a totalidade da natureza. Como julgamos os outros homens e somos por eles julgados, esse ente superior a que se atribuem caracteres humanos julgar-nos-á, *a fortiori*, a todos; ademais, respondendo ele pela direção da natureza, é de supor que cada evento, cada coisa poderá ser expressão do seu julgamento a nosso respeito. Ora, mediante a conclusão de que a vontade de Deus é que o cultuemos, estabelece-se um dever originário e a certeza tanto de que sua observância ciosa será recompensada, quanto a de que a indolência será punida; a partir daí, ainda, poder-se-ão firmar noções como aquelas que Espinosa mencionará, no terceiro ponto da análise do apêndice, a título de “preconceitos” que têm origem no preconceito primeiro: bem e mal, mérito e pecado, e assim por diante.

Tornado superstição, o preconceito único deita “profundas raízes nas mentes”, firma-se como “inveterado preconceito”. Noutros termos, ao longo de um movimento quase espontâneo alguns modos de pensar e ver as coisas, típicos do homem por sua condição de ignorante e desejante, salientam-se, produzem efeitos determinados e, enfim, dão as bases de um sistema que abarca a totalidade do real, isto é, os próprios homens, a natureza, os deuses. A superstição não é só a crença em fins, em livre-arbítrio, em prêmios e castigos; a sua grande originalidade é a sistematização desses

Teológico-político, prefácio, p. 6, a mesma tese: a superstição “deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor”.

elementos todos, e de tudo o mais que daí derivar, numa estrutura (*fabrica*) do real. E não custa recordar o que já foi dito atrás acerca da OMM, pois essa estrutura ou sistema que é a superstição não fará coisa diferente: ela ordena o real, segundo os cânones finalistas, em meios e fins; é portadora de uma inteligibilidade do real, já que explica por que as coisas são como são, por que o homem é como é; ela promove a justiça estipulando ao homem um dever e, portanto, uma paga e um destino, conforme cultue ou negligencie as vontades divinas.

III

Devemos falar em superstição naquele sentido forte invocado atrás a partir do momento em que se dá a extrapolação da moralidade, inicialmente surgida entre os homens, para o mundo, os céus e os próprios deuses, os quais se tornam o fiel transcendente da nova balança moral. Fixado assim o fundamento da vida neste mundo num outro mundo, ergue-se aos homens um panorama nada auspicioso, assombrado pela premência do imperativo de ajustar a sua conduta e o seu próprio ser a um código rígido. A consequência mais geral desse novo estado de coisas, de monta ainda que talvez não tão flagrante a olhos menos treinados nas sutilezas do espírito humano que os de Espinosa, é a anulação ou a estereotipia do desejo humano. Não façamos pouco das palavras do filósofo ao caracterizar a chegada da superstição como a “causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas”. Se por um lado a superstição é uma teoria dos cosmos; por outro, solidário ao primeiro e bem mais presente aos homens na medida em que os toca mais imediatamente, a superstição é toda uma vida, uma vida que se deve viver e um dever de vivê-la cuja observância maior ou menos decide sem apelação a nossa sorte.

Pelo dado fundamental de que partimos, vieram à baila o desejo, essência atual do homem, bem como o esforço de perseverança no ser comum a todas as coisas. De certa forma, está aí o que impulsiona, em última instância, o processo analisado no apêndice; o preconceito firma-se por um desejo de afirmação do próprio ser (busca do útil) e não menos uma projeção de nosso ser sobre as coisas e os deuses (eles têm liberdade humana, desejam). Quer dizer, no fundo, e não sem paradoxo, é um desejo de boa vida e liberdade que alavanca o percurso. Ocorre que o esforço *todo* do homem, na superstição, vai resumir-se a uma ânsia obsessiva de entender as causas finais; e a isso ele dedicará o seu “máximo esforço”, ou *maximus conatus*, conforme a literalidade latina que deixa reverberar um sentido que apenas a *Ética III* precisará mas que desde

logo não deve soar fortuito ao leitor de Espinosa. Com a superstição, os próprios desejos humanos e todo o esforço que os subjaz são sacrificados em prol dos desejos divinos; o dever é cultuar e agradar ao mestre e dirigente do mundo, a vida presente torna-se como que menos importante que os ganhos futuros possíveis (já se criou um mundo transcendente, o além dos dirigentes da natureza, bastará determinar a vida eterna nesse além). Por uma inversão perversa, mas de forma alguma incompreensível, o que se conseguiu foi o oposto do que se queria. A realização de um desejo de liberdade foi a descoberta de um comandante; o preço da ilusão do livre-arbítrio será a servidão. A piedade – imperativo maior desse novo universo – é a anulação do desejo, ou então, em termos mais exatos, é a obrigação de desejar-se o desejo de outro: o homem *deve* desejar o objeto do desejo divino, o qual assim desejou que fossem as coisas. Como dito há pouco, no que concerne mais diretamente ao homem, a superstição é um modelo de vida; é toda uma vida que passa a ser vivida, tristemente, conforme é desejada por um desejo alheio.

E isso não será, ainda, o pior. O traço mais cruel dessa mesma lógica supersticiosa, quando alcança o seu extremo, é que todo o esforço em “inteligir e explicar as causa finais de todas as coisas” é despendido em balde, visto que desejo alheio que constitui agora nosso desejo obrigatório é, como os homens não demoram a tomar consciência, inapelável e essencialmente *ignorado*.

Tão logo se concluiu que o mundo foi criado por um Deus que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência, o código tomou forma clara: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado; quanto mais culto e obediência, mais benefícios, quanto menos culto e obediência, mais castigos. Quiçá os homens até pudessem lograr alguma felicidade seguindo tais prescrições; não fosse – e nisso vai todo o problema – não fosse a desgraceira de que o mundo teima em contradizer essas certezas. “Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa. Os homens, “enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os deuses, ao igual que os homens, deliram.” De fato, patenteia-se cotidianamente que os males estão por toda parte e atingem indistintamente os menos e os mais piedosos; os bens, em troca, são angariados com frequência pelos ímpios e mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do código supersticioso e, decorrentemente, das

explicações do mundo que o sustentam. Entretanto, como alerta o apêndice, não será por isso que os homens desvencilhar-se-ão do “inveterado preconceito”; pelo contrário:

foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova. Donde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana.

A constatação de que as prescrições do código falham – nem todos recebem, conforme o prometido, à medida do que dão – poderia até produzir um abalo mais sério na estrutura supersticiosa e, como subentendido nas palavras espinosanas, conduzir a algo novo. Todavia, o caso é que, ao menos no apêndice, o sistema supersticioso passa no teste, mediante um decisivo acabamento que lhe virá determinar a condição de teologia, saber sobre Deus, ao lado daquelas já patentes de cosmologia e mesmo antropologia. Como teoria explicativa, a superstição vê-se constrangida a dar conta da experiência que a desafia; é-lhe necessário salvar todo um grupo de fenômenos que parecem correr por fora de suas malhas; a saída será lançar mão de uma espécie de *clausula ad hoc* que determina a insondabilidade dos fins divinos que coordenam o real. Ora, poder-se-ia alegar, Deus sabe o que faz, escreve certo por linhas tortas, se não logramos nós ler no mundo e nas coisas o belo plano que se realiza e só vemos incoerências, o problema é nosso – e, no que respeita a nossa fortuna, as consequentes e justas agruras serão igualmente nossas.

Não podemos, apesar de tudo, admirar menos a sutileza dessa solução pela qual, sempre em absoluta coerência com sua índole, o sistema supersticioso afasta os questionamentos que contra ele se levantam e, ao mesmo tempo, ganha em sofisticação, tomando distância salutar de uma forma vulgar de antropomorfismo. Os deuses, com feito, já não serão tão exatamente humanos, devido à hipóstase de uma fratura ontológica entre o finito, que sonda, e o infinito, que é insondável: “os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana”; e a esta não restará senão a ignorância, a despontar agora com ares de douda ignorância, pois detentora de uma nova natureza que não mais aquela inscrita sob o “fundamento” inicial que, ao estenografar nossa condição, dava-a como nativa. Fato é que nascemos ignorantes e muito frequentemente pouco nos distanciamos desse estado natal, é verdade que mesmo os mais sábios dentre os homens ignoram inúmeras coisas. É desse dado inquestionável e constituinte do homem que a superstição extrai material para seu acabamento. De modo matreiro, ela faz de uma questão de fato uma questão de direito, de uma ignorância circunstancial

uma ignorância definitiva, essencial e ontologicamente inscrita em nossas relações disparatadas com um ser insondável e o mundo por ele comandado. O cerne da questão, e por conseguinte o segredo da operação supersticiosa, não é só tomar apoio na ignorância, mas sobretudo promover uma transformação qualitativa na natureza dessa ignorância.

Para os ânimos humanos, a consequência é terrível. Há muito sabemos que os homens anseiam conhecer a causa final de tudo; só que de ora em diante haverá um setor do real em que a satisfação desse impulso será impossível, tornando invencível a inquietude, uma aterradora inquietude. Como aceitar desconhecer justamente os fins mais importantes, que determinam o rumo do mundo? Se a “vontade de Deus” é o ponto cego da OMM, como vimos acima a partir de um trecho de Nietzsche, os fins insondáveis de Deus similarmente constituem o ponto cego da superstição. O mesmo elemento que, embora determine tudo no sistema, o faz de fora, de tal modo que a seu respeito só possamos saber, com segurança e quando muito, que dele nada podemos saber com segurança. O resultado é uma vida de incertezas e vicissitudes, em que nunca estamos seguros de nossos passos; em que a certeza de que cada evento do mundo exprime a vontade dos deuses tem de conviver com o fato de nunca estarmos certos de ter entendido bem o significado a atribuir aos eventos; em que podemos até desejar intensamente corresponder ao que se espera de nós, mas sem que jamais saibamos o que de nós é exatamente esperado e se estamos no bom caminho ou se, enganados, enveredamos um desvio funesto. Em suma, a vida agora, repleta de medos inúmeros e vários, torna-se uma vida invariavelmente *amedrontada*.

* * *

O prefácio do *Tratado teológico-político* é categórico ao definir o vínculo entre medo e superstição: “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”.¹³ Temos de tomar essas palavras em toda a sua amplitude, avaliando suas consequências mais extremas. A superstição nasce do medo e sem parar gera o medo pelo qual persevera em seu próprio ser; é uma espécie de sistema autônomo e autossuficiente que reproduz incessantemente a sua própria causa, pelo que adquire um colossal poder de resistência a qualquer mudança que venha debilitá-lo.

¹³ *Tratado teológico-político*, prefácio p. 6.

O mais conhecido trecho do apêndice, que culmina na equivalência entre “vontade de Deus” e “asilo da ignorância”, demonstra o dispositivo à perfeição. O preconceito faz-se superstição e por fim assume a forma de uma “doutrina”, para usarmos o termo que Espinosa em certo ponto utiliza. Ora, como toda doutrina, é bem natural que a superstição tenha seus modos próprios de argumentar, defender e impor suas teses; seus signatários deixam de apenas projetar o seu engenho, como todo mundo, para também dar mostras dele (“*suum ingenium ostentare*”). Dá-se que, nesse intuito, ela lança mão de um “novo modo de argumentar” que inverte as coisas e confere à ignorância o poder de fazer as vezes de saber, portanto um lugar de proa em sua lógica demonstrativa. Os aspectos desse artifício sui-generis são suficientemente nítidos a partir da dissecação empreendida pelo apêndice, e não queremos enfatizar senão como, nisso, a ignorância vincula-se ao medo, o que se manifesta mediante o próprio mote da argumentação supersticiosa, tal como ela aparece na análise espinosana.

Se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância.

Um fato trivial, a morte de um pobre homem que caminhava, recebeu acidentalmente uma pedra na cabeça e morreu. Esta trivialidade, contudo, é extremamente significativa. É o signo mesmo de uma morte besta, sem explicação, que vem do nada e nos aguarda ali na esquina; ao ouvirmos o relato do caso, é normal que nos sintamos despertados para a precariedade da vida humana (uma simples pedra dá cabo dela) e conseqüentemente para o medo da morte – poderíamos ser nós ali, a andar naquele trecho de caminho, a sofrer o golpe. É uma reação esperada e que não impede ninguém de seguir vivendo como de ordinário, a voltar a trilhar aquele mesmo caminho, sair em dias de vento forte, visitar os amigos; seria assim, não fosse exatamente o fato de a superstição aproveitar-se desse sentimento natural para desencadear um processo de convencimento pelo terror. Por seu ideário, não haveria nessa morte nenhuma

trivialidade; mesmo esse pequeno incidente deve ser expressão da organização do mundo imposta pelos deuses, ou seja, ser efeito determinado por uma vontade. E a prova é o fato mesmo de sermos incapazes de explicar o corrido.

Contemplemos a argúcia do supersticioso. Efetivamente ignoramos a totalidade das causas do incidente, incapazes que somos de reunir numa mesma explicação as intenções do falecido, as condições meteorológicas, até a geografia que fez o caminho existir ali; necessariamente ignoraremos isso e tomaremos a queda da pedra, a causa próxima da morte, como um mero acidente, um evento contingente. Já o sagaz supersticioso parte dessa mesma caracterização, só que toma ignorância, em vez de circunstancial, relativa às circunstâncias e só a elas, por essencial e decorrente da disparidade entre nós e a vontade divina; o que faz toda a diferença, já que o acidente ou a contingência ganham o teor de fatalidade. Se se quiser medir a força desse modo de julgar as coisas, basta recordarmos sua expressão em frases que, em semelhantes ocasiões, ouvimos de não poucas bocas: “quando chega a hora não tem jeito”, “ninguém morre de véspera”, “Deus sabe o que faz”. A morte seria um evento brutal só aos olhos humanos, pois é determinado, previsível e necessário no interior de um ordenamento das coisas que o explica e justifica. Servindo-se de nossos sentimentos naturais, a superstição pode então impor-se, mediante uma persuasão violenta que se assenta na incerteza acerca do que nos espera no próximo quarteirão, no temor por nós e por aqueles que amamos, na ignorância quase absoluta quanto ao nosso destino; e é quando estamos amedrontados, aterrorizados, que cedemos a sua argumentação e, por via das dúvidas, damo-nos por convencidos. Aqui convém de novo observar como deparamos com a matriz de falas corriqueiras que testemunham o poder da superstição em arraigar-se nas mentes e plasmar pontos de vista, visões de mundo e comportamentos. A essência mesma dessa persuasão violenta revela-se quando, por exemplo, um crente (pouco importa de que credo) busca convencer alguém pelo recurso à morte: “na hora do ‘vamos ver’ você vai chamar por Deus”. Quantas vezes não ouvimos isso! Ou seja, no momento crucial e inevitável da morte até os descrentes, constrangidos pelo medo, reencontrariam a verdade da superstição. Uma verdade que, seja sob a forma específica da teologia, seja sob a difundida do senso comum piedoso, é essencialmente uma verdade que fulgura e revela-se por completo no medo.

É o teor mesmo dessa verdade – amedrontadora, violenta e por isso tão persuasiva – que nos encaminha para um derradeiro âmbito em que a superstição gera os seus mais vistosos efeitos, isto é, o campo político. Em seu movimento de produção do medo, o

sistema supersticioso ao mesmo tempo produz também, pelo próprio medo que inocula nos homens, um *poder*. Poder de felicidade e de desgraça, de vida e de morte, cuja fonte inequívoca situa-se na “vontade de Deus” que tudo determina porque *tudo pode*.

Não será por acaso que, exato no derredor do exemplo da pedra que mata um homem, o apêndice passe a servir-se de fórmulas que, digamos assim, personalizam um processo até então inteiramente anônimo: “teólogos e metafísicos”, “seguidores dessa doutrina”, “intérpretes da natureza e dos deuses”. Os homens não fabricam simplesmente a superstição como o fazem com seus instrumentos; mas tal como acontece às vezes, o homem pode conferir instrumentalidade e uso àquilo que a própria natureza lhe deu. É o que se passa. Sendo a “vontade de Deus” absolutamente incognoscível, é de esperar que se possa ao menos interpretá-la, o que não é uma compreensão mas tampouco uma completa ignorância. Quem, porém, será o intérprete? Variando os engenhos, obviamente variarão as interpretações, como podemos adivinhar. É em meio a tal indecisão que alguns engenhos por assim dizer mais engenhosos, apoiados em circunstâncias múltiplas e manejando a ignorância generalizada, poderão insidiosamente fazer passar por “vontade de Deus” as suas próprias vontades e, com isso, servir-se para seus intentos daquele poder gerado pela própria superstição.

Eis que ganha forma um gênero particular de poder que se alastra entre as gentes, que persegue e pune, que está na base de conflitos, que se imiscui na vida social e política; um poder que no espinosismo possui um nome próprio, *poder teológico-político*, e é reconhecido como instrumento sem igual para todos os poderosos e tiranos, já que “nada há de mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”.¹⁴ Simultaneamente, com o amparo desse poder e surtindo efeitos não menos funestos, a violência do convencimento pelo medo passa às vias de fato com a perseguição feroz a todo aquele que, diz Espinosa, busca indagar as causas e compreender as coisas naturais e, por isso, é dado como “herético e ímpio” merecedor dos piores suplícios. Aqueles que se arrogam, com a anuência do vulgar, a posição de legítimos intérpretes da vontade divina, defendem com unhas e dentes o estado de coisas supersticioso, o qual depende todo ele desse processo de geração ininterrupta do medo, cuja base por sua vez é a ignorância. Pudera! “Sabem que suprimida a ignorância, o estupor, isto é, o único meio de argumentar e manter sua autoridade, é suprimido.”

¹⁴ Quinto Cúrcio, citado no prefácio do *Teológico-político*, p. 6.

IV

Que nos seja permitido, outra vez, pôr a interrogação de que partimos: Espinosa nega a OMM? Após seguir em detalhe a gênese da superstição, e portanto compreender a sua natureza, seus meandros e desdobramentos, queremos crer justificada a sinonímia ao início sugerida entre superstição e OMM; outrossim, há elementos de sobra para afirmar que, longe de constituir um tema secundário, é assunto para o qual o filósofo envida enormes esforços analíticos. Entretanto, exatamente pelo que vimos ser a superstição, faz-se mister delongar a nossa resposta à pergunta. Se antes a ênfase recaiu sobre o objeto negado, a OMM, caberá doravante deslocar-se para o verbo, para a própria operação negadora e suas condições. De fato, tomando a sério o vigor do sistema da superstição ou da OMM, sobrevém uma dúvida: é mesmo possível negá-lo? como se pode fazê-lo? Ponderemos. Dito sistema se estabelece com tais naturalidade e necessidade a partir da condição originária dos homens que fica a impressão de que nunca lograriam dele furtar-se; todos os homens, mencionemos de novo a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; e por isso mesmo não nos deve espantar que a vida sob a superstição afigure-se, ao menos para os submetidos a ela, um destino implacável, um fado, a própria realidade.

É indiscutível que de uma ponta a outra o espinosismo opõe-se à superstição. Bastaria invocar aqui em linhas gerais o núcleo mais duro de sua ontologia, no “De Deus”, para comprová-lo: a unicidade substancial, o determinismo absoluto e a exclusividade da causa eficiente, a necessidade das decorrências da natureza divina, a identidade de essência, existência e potência, e assim por diante. São todas teses inteiramente contraditórias com as supersticiosas e, sobretudo, a tradicional representação da divindade à guisa de pessoa que elas pressupõem. É a pura verdade, mas não é menos verdadeiro que, ficássemos restritos a esse exercício de simplesmente brandir o sistema da razão contra o da superstição, condenar-nos-íamos a desconhecer por completo a originalidade da problemática de uma negação da superstição. É uma via que o próprio Espinosa parece não ter seguido, como podemos inferir do fato mesmo de situar o apêndice onde situa e de justificar a posição nos termos em que o faz. Ora, se o “De Deus” fosse suficiente para negar a superstição, para que o apêndice? Talvez nosso filósofo, mais que ninguém, conhecesse as dificuldades de sua empresa; soubesse que sua filosofia é incapaz, como qualquer outra, de impor-se como luz clara que dissipa de um só golpe, uma vez exposta, as trevas; tivesse consciência plena de que os preconceitos resistem aos conceitos mais firmes, de que a superstição tem profundas

raízes no ser do homem e esse ser particular, naquilo que favorece a superstição, é inextirpável. Com facilidade se acata que os homens nunca deixarão de ser desejantes; da mesma forma, por outro lado, é preciso admitir que sempre guardarão consigo, em maior ou menor grau, a ignorância nativa que cimenta de alto a baixo o sistema supersticioso. Suprimida a ignorância, suprimir-se-ia a superstição; mas quem pode apregoar a possibilidade de uma supressão completa de toda e qualquer ignorância? Não, certamente, Espinosa.

Aos que imaginam que a extirpação da ignorância é a mezinha espinosana para todos os males, é bom observar que o filósofo nunca promete que a ciência nos acalentará um dia com o conhecimento do destino de cada um e o desenrolar inteiro dos fatos. Tudo é necessário e determinado, mas isso não assegura podermos, nós homens, perscrutar inteiramente o que a *Ética* chama de “nexo infinito de causas”.¹⁵ Uma coisa causa e determina outra coisa, esta causa e determina outra, e assim indefinidamente; tal que haja sempre causa ou causas determinantes para todo e qualquer evento, as quais se poderiam conectar com outras e retrocederem em cadeia até o início dos tempos, se é que houve algum. Quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Mesmo que no espinosismo tudo seja de direito inteligível, ainda assim nem tudo pode ser de fato conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância, certa opacidade, em nossas relações com as coisas que não pode ser integralmente tolhida. Conhecemos hoje alguns nexos, descobriremos outros todo novo dia, nunca porém abarcaremos todo o nexo infinito de causas finitas que tudo determina a cada momento.

Balde de água fria? Não necessariamente, contanto que saibamos perceber que é toda a peculiaridade de um programa filosófico que se descerra; aquela vinculada a uma das questões centrais, e que mais dá margem à confusão, do louvado “racionalismo absoluto” de Espinosa e o alargamento dos poderes da razão que ele promove. Entendamos bem, antes de mais nada, que um racionalismo absoluto, pelo menos no caso do espinosano, não é aquele em que a razão tudo pode submeter ou que despreza o “irracional”; inversamente, é aquele em que toda coisa, porque tem causa, possui uma racionalidade própria que pode ser compreendida e que constitui o único critério para o conhecimento da própria coisa; em termos que encontramos perto do final do apêndice, e ao qual retornaremos, “a perfeição das coisas é a estimar só pela natureza e potência delas”. É uma regra a ser tomada em sentido estrito. O racionalismo espinosano é

¹⁵ *Ética*, V, prop. 6; também IV, prop. 62, esc.: “nexo de causas”.

absoluto ou alargado porque capaz de compreender racionalmente a racionalidade daquilo que muitos definem, com opróbrios insustentáveis, como “irracional” ou “absurdo”. Pois bem, se algo existe, é porque não é contraditório e tem causa determinada, logo possui uma positividade; nessas condições, até podemos aventurar-nos a falar em “absurdo” ou “irracional”, mas sempre ao preço de fazer referência a uma irrealidade e nos deixarmos conduzir *excessivamente* pela nossa razão. É oportuno aduzir aqui, entre outras de idêntico teor, duas passagens que explicitam perfeitamente esse ponto:

Ignoro como cada uma das partes [da natureza] concorda com o todo, como ela se liga às outras. E é só esse defeito do conhecimento que é causa de que certas coisas, que existem na natureza e de que tenho apenas percepção incompleta e mutilada, porque concordam mal com os desejos de nossa mente filosófica (*nostra mente philosophica*), tenham me parecido outrora vãs, sem ordem, absurdas. Agora deixo cada um viver segundo sua complexão.¹⁶

Tudo o que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau não tem essa aparência senão porque conhecemos as coisas somente em parte, e ignoramos na maior parte a ordem da natureza inteira e as ligações que há entre as coisas, de modo que queremos que tudo seja dirigido de uma forma conforme a nossa razão.¹⁷

Convoquemos nossa atenção. Nos dois casos, o absurdo, ridículo e incompreensível é apenas produto de uma razão que quer comandar o real, que almeja que a realidade se adéque às suas normas. Na contramão, o Espinosa racionalista fará desaparecer do espectro do natural e dos afetos o vão, o desordenado, o absurdo. Ora, a manutenção da ideia de que algo seja absurdo não se sustenta; ao menos não num sentido filosófico rigoroso. Desconsiderar essa lição implica dar largas a uma razão que se travestiria ou de imperatriz absolutista ou então de moralista rabugenta, e que em qualquer dos casos se excederia, fosse na sanha de fazer o mundo moldar-se a seus quereres, fosse no lamento por um mundo arredio e incorrigível. No caso ora em foco, para simplificar, resultaria em atitude tão descabida quanto querer negar a OMM tendo como parâmetro uma ORM, isto é, uma Ordem Racional do Mundo que constituiria um modelo pelo qual se mediria o mundo cobrando sua conformidade, ou pelo qual se lamentaria um mundo maculado pela desrazão. De uma forma ou de outra, a

¹⁶ Carta 30, a Oldenburg, 1665.

¹⁷ *Tratado político*, cap. II, §2

consequência é a mesma: abdicar do mister propriamente filosófico de compreender o que as coisas são tais como elas são.¹⁸

No espinosismo, a garantia de que não se incorre nesse desatino é, fundamentalmente, a adoção de um método adequado, o *geométrico* ou *matemático*. De nossa parte, cremos que a matemática não interessa tanto a Espinosa por suas verdades ou por permitir a matematização do real (como interessava a um Descartes); por isso também, lógico, mas em primeiro lugar pela *postura* diante do real que seus procedimentos possibilitam. O matemático não é o ás de uma ciência que revelaria os segredos recônditos da ordem universal; ele é o homem que pode até ceder à superstição em tudo, mas que no seu afazer, e pelas exigências próprias desse afazer, toma as coisas pelo que são e compreende, pelo entendimento de sua geração, por que são o que são; e deve fazê-lo com disciplina e tranquilidade, sem desejar que um quadrado torne-se triângulo, sem lastimar que o segundo não tenha as propriedades do primeiro. Eis a postura tão estimada por Espinosa; a ponto de o filósofo adotá-la em toda sua obra e especialmente no esforço compreensivo que dedica às coisas humanas. Postura cujos princípios, nos limites de nosso assunto, exprime-se perfeitamente em dois lemas emblemáticos: 1^o) considerar “as ações e os apetites humanos exatamente como se

¹⁸ Dito isso, aproveitemos o ensejo para sublinhar a originalidade do procedimento espinosano em face de uma tradição que sempre associou superstição e erro, ignorância, absurdo. Fato é que tal determinação prévia do objeto inevitavelmente contaminou e empobreceu a própria análise desse objeto — se é que podemos falar em análise num sentido rigoroso, pois a marca da consideração do irracional pela razão parece ter sido sempre menos o esforço compreensivo aprofundado que as facilidades permitidas por um objeto desprezível. Exatamente por não ter incorrido nesse erro, por ter levado a sério o problema da superstição, o espinosismo não se confunde com certa voga “neo-ateísta” (segundo a denominação jornalística) de nossos dias e que pode ser aqui representada por um par de livros recentes de relativo sucesso editorial: o *Tratado de ateologia* de Michel Onfray e *Deus, um delírio* de Richard Dawkins.

Essas obras servem-se de duas estratégias canônicas de abordagem do fenômeno supersticioso que são ainda caudatárias da tradição. Na primeira, a repetição das inúmeras incongruências das religiões, um declarado menosprezo pelo objeto em foco e um piadismo furioso que não deixa de remontar ao tom voltairiano no trato dos mesmos assuntos. Já na segunda há a reedição do velho Fla-Flu entre a luz clara do saber e as trevas da ignorância, ou seja, para cada mistério brandido pelos crentes e supersticiosos, a ciência oferece uma explicação cabal; nesse ritmo, dentro em pouco a fé e a superstição cairão de per si por falta de mistérios.

O nosso fim não é em absoluto uma análise desses trabalhos, senão a oportunidade de lançar a questão: de um ponto de vista espinosano, qual a falha comum e mais patente dessas abordagens? Sumariamente, podemos responder que combatem efeitos e descuidam das causas; revelam uma crença ingênua nos poderes da razão contra os afetos e, por conseguinte, o desconhecimento das ambiguidades de nossa natureza. Espinosa não segue nenhuma dessas vias fáceis que, fazendo economia das nuances, redundam num preto no branco, num duelo de morte da razão contra o irracional, que se presta mais ao polemismo que a qualquer outra coisa. Pelo contrário, ele sabe que a superstição merece e exige uma investigação causal rigorosa que lhe possa apreender os efeitos (as superstições), mas só depois de apreendida a própria superstição como efeito determinado de nossa natureza. Levar a sério o problema da superstição é isso, o que não faz nenhum “neo-ateísta”, nem os aqui convocados nem os demais.

fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”; 2^o) “não rir, não lastimar, não detestar, mas entender”.¹⁹

Não é por outro motivo, pensamos, que toda a problemática da negação do sistema supersticioso ou da OMM, naquilo que tem de mais complexo e de mais específico, aparece no apêndice e gira no entorno da passagem que anuncia uma “outra norma de verdade” trazida pela matemática. A insondabilidade dos fins de Deus, afirma-se lá,

seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos (*animadverterent*) para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas.

Dada a proeminência do método matemático ou geométrico no espinosismo, à leitura dessa passagem sempre se é tentado a acentuar o papel da matemática e o caminho que ela abre para desbancarmos o pensar supersticioso. A ênfase é correta, mas se exagerada incorre no pecado unilateralidade, dando margem inclusive a uma espécie de círculo vicioso que poderia ser mais ou menos assim esboçado: a norma de verdade matemática nega inteiramente a superstição, e quem a possui já não está completamente sujeito à superstição; em troca, quem vive sob a norma de verdade supersticiosa, sequer cogitaria algo como a postura matemática. Para não restarmos nisso, será preciso não esquecer a sequência do raciocínio espinosano: há “outras causas”, sejam quais forem, que podem produzir efeito similar ao da matemática e, ainda que não necessariamente nos ensinem uma verdade, servem ao menos para nos abrir os olhos, chamar a atenção, *animadvertere* consoante o latim, para os preconceitos; o que decerto, uma vez ocorrido, não deixa incólume a superstição.

A nosso ver, na coadunação da matemática com essas outras causas reside o mais profundo de nosso problema, que é menos a própria negação que a sua condição de possibilidade: como um homem pode conseguir, nem digamos negar, mas tecer um questionamento que torne pensável algo diferente da superstição dada? Temos de esclarecer um aquém da negação, e destarte vencer o alegado círculo; o desafio é descobrir um questionamento nascido no seio da ignorância que marca a natureza humana e a vida supersticiosa e que possa servir-se dessa mesma ignorância para pôr

¹⁹ *Ética*, III, prefácio; *Tratado político*, cap. I, §4.

em xeque a superstição. Quanto o apêndice nos sugere, a abertura dessa possibilidade de negar a superstição ou a OMM é da alçada da *experiência*.

V

“Um homem não pode ficar parado vendo a própria destruição.”

Bernard Malamud.²⁰

Ao acompanhar a exposição da gênese da superstição no apêndice, alcançamos um momento do processo em que as do autor nos sugerem a possibilidade de escapar-se ao sistema da vida supersticiosa e vislumbrar algo diferente. É um ponto que merece toda nossa atenção, tanto que não hesitaremos em retomá-lo convidando o leitor a pôr as devidas ênfases:

E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito; com efeito, foi-lhes *mais fácil* pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova*. Onde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana. (grifos nossos)

Vimos já que, no apêndice, o descompasso entre o prometido pelo código supersticioso e a realidade vivida todo dia não tinha nenhum bom termo, conduzindo apenas ao acabamento da superstição como uma teoria teológica. É o que se passava efetivamente; entretanto, na contramão dessa saída “mais fácil”, mais natural, cabe-nos salientar igualmente o lampejo de uma alternativa que restou apenas subentendida; algo mais difícil, sim, mas possível: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”. Um momento de certa neutralização das certezas e em que, por causa do aparecimento de um problema vital, torna-se *necessário fazer algo*.

Entendamos bem. O protesto da experiência que manifesta o delírio dos deuses exige respostas porque desequilibra a ordem das coisas e portanto a própria vida, e não por ocasionar um miraculoso despertar racional. Longe disso. Estamos perante um fato tão corriqueiro quanto aqueles que levam os homens a abraçar a superstição e de que esta se aproveita para revigorar-se a cada instante; um evento que produz desconfiança e desesperança quase banais, bem humanas, *a partir do interior do próprio sistema supersticioso* e inspiradas nos termos e certezas que o próprio apregoa para ordenar e

²⁰ *O faz-tudo*, p. 392.

explicar o mundo. É a descrença que vai se insinuando numa pessoa cumpridora de seus deveres religiosos que, todavia, não tem suas promessas atendidas e experimenta uma vida de agruras e misérias; o desespero do homem piedoso em face de uma tragédia repentina que lhe testa as convicções. Os revezes da fortuna, não raramente, amolecem os ânimos mais tenazes, frustrando sem dó todas as expectativas: faz-se tudo certo, e mesmo assim tudo dá errado. Questionar, numa situação como essa, é absolutamente humano; questionamento decepcionado que pode ser sintetizado na interrogação desiludida de Jesus crucificado: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”²¹

Pois quando nos sentimos abandonados e nossas certezas de vida enfraquecem-se, algo precisa ser feito em busca de um reequilíbrio. No caso do apêndice, o que se faz é lançar mão da ideia de que os fins de Deus são insondáveis. A decepção, contudo, a mesma desconfiança relativamente aos códigos e valores da superstição, também podem levar-nos noutras direções; no limite, mais difícil e raro, pode conduzir ao abandono desse modo de vida que simplesmente não funciona e revelou-se um engodo. Essa via não é trilhada no apêndice, mas surge inquestionavelmente como uma *possibilidade*. O sistema da superstição é coeso, monádico, mas a experiência que protesta abre-lhe uma fissura, isto é, um estado em que se tem de fazer algo, logo um campo de possibilidades; as respostas possíveis ao imperativo são muitas, e o mais importante é justamente que sejam – ainda que não em pé de igualdade – possíveis. Entre aprofundar a estrutura supersticiosa e excogitar uma nova, a questão se põe entre o mais fácil e o mais difícil, não entre o possível e o impossível. Sem dúvida há determinações, não porém fatalismo. Somos “por natureza propensos” a restar na velha estrutura, e evidentemente é mais fácil apenas ceder à propensão; não é impossível, contudo, mesmo que difícil, afastar-nos dessa natureza preconceituosa e forjar algo novo.

Em que sentido dizer que isso é “possível”, apesar de todas as determinações em contrário? Exatamente por ignorarmos essas determinações, respondamos, apesar do risco de parecer prestidigitação com ideias. Não devemos nos espantar, com efeito, ao descobrir o próprio filósofo da determinação absoluta declarar que, em certas circunstâncias, quando ignoramos a real ordenação e concatenação das coisas – tal como ocorre na superstição, reforçemos —, “para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitæ melius, imo necesse est res ut possibles considerare*)”.²² Apreciemos a notável articulação desses termos em que

²¹ Mateus, 27, 46.

²² *Tratado teológico-político*, cap. 4, p. 58.

transparece a determinação do possível: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de só uma ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real nascida do uso da vida e que deve ter em vista o útil para essa mesma vida. Nesses casos, descobrimos ser necessário agir e ser possível agir, algo bem melhor que restar inerte sob agruras de um fado considerado inamovível.

A *Ética* nos explica o porquê disso, bastando que consultemos as definições de contingente e possível que ela fornece.²³ Embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e se considerem as mesmas coisas, a ignorância muda de lugar e as coisas não são por conseguinte vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, a contingência instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que – consoante o próprio nome – simplesmente acontece, *contingit*. Já o possível surge quando a ignorância reside na causa, que se torna o foco da atenção. Numa filosofia em que saber é saber pela causa, tal consideração compromete o êxito da empresa do conhecimento; há porém um outro lado, pois o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia: um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada, isto é, sobre a qual se pode *agir*.

Nem sempre é assim, decerto. Às vezes as coisas nos aparecem como contingentes, às vezes como fatais, às vezes – nos melhores casos – como possíveis. Por que isso ocorre é bem difícil de precisar; o apêndice se limita a afirmar que há “outras causas” que nos podem abrir os olhos para o preconceito e não caberia a nós um elenco dessas causas, algo provavelmente inexequível e a que o próprio filósofo abdica. Mas tampouco é esse o nosso propósito. Importa realmente é que, no interior mesmo da superstição, por impulso da experiência e da urgência de uma vida que se sente em perigo e prestes a perder-se, certas coisas antes vividas supersticiosamente como fatais passem a ser consideradas possíveis; logo, que o sistema não apareça mais como imune a toda e qualquer alternativa. Claro que ainda assim continuaremos ignorantes das

²³ *Ética*, IV, def. 3: “Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua a sua existência”; def. 4: “Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las”.

verdadeiras causas das coisas e sem outra norma de verdade; não obstante, se a nova condição se dá, é porque essa ignorância aos poucos vai deixando de ser aquela de corte ontológico estabelecida pela teologia supersticiosa para retornar ao seu posto primeiro de ignorância circunstancial. Isso já faz uma enorme diferença.

* * *

A experiência que inicia o *Tratado da emenda do intelecto* não poderia, embora não necessariamente a mesma da do apêndice em seu conteúdo, produzir ao menos efeitos similares? Pensamos que sim, e valerá a pena insistir nisso, pois no *Tratado* claramente a rebelião vital, se podemos assim dizer, entroncará com uma investigação de notáveis ganhos teóricos, indicando como se vai da experiência à mais rigorosa investigação filosófica. Vejamos então o que se pode discernir dessa experiência a partir das linhas iniciais da obra:

Depois que a experiência me ensinou que tudo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil, como via que tudo que me provocava temor e que eu temia não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que o ânimo era comovido por isso, decidi finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro.²⁴

O que permite a uma pessoa perguntar-se por um bem *verdadeiro*? Fundamentalmente, a desconfiança de que os bens (e também os males) que lhe foram propostos sejam incertos. Ao ensinar o vazio por trás das ideias de bem e mal, que “não se dizem senão relativamente”,²⁵ a experiência nos leva a suspeitar da escala de valores da “vida comum”, à qual somos todos apresentados tão logo nos damos por gente. Nesse sentido, deparamos uma experiência da desconfiança que põe em suspensão as certezas da vida comum. Esse primeiro traço característico da experiência (a desconfiança) nos faz retroceder logo a outro, mais primordial: tratar-se de uma experiência da decepção. Os bens da vida comum, quando nos são apresentados, envolvem uma promessa e propõe-nos um trato: se acedermos a eles, eles nos trarão algo. Como sabemos pelo *Tratado*, porém, a certeza da vanidade e futilidade do que ocorre na vida comum deve-se à experiência de que tal vida não cumpre suas promessas. Ou seja, seus bens tornam-se incertos porque deles desconfiamos, e deles desconfiamos porque se revelaram decepcionantes.

²⁴ *Tratado da emenda do intelecto*, §1.

²⁵ *Idem*, §12

Decepção e desconfiança – articulados esses sentimentos dão forma a um tipo determinado de experiência que, ao abalar o sistema da vida comum em que estamos inseridos, abre um campo de novas possibilidades, em especial a possibilidade de uma nova vida. A despeito do conteúdo dessa experiência, reafirmemos, cabe insistir nos seus efeitos, extremamente próximos dos daquela mencionada no apêndice

A experiência que ensina a vanidade e futilidade das coisas, no *Tratado da emenda*, é como a experiência que contradiz a *fabrica* ou o sistema da superstição, no apêndice. É difícil dizer que a experiência ensine uma norma de verdade (como a matemática), mas tanto num quanto noutro texto importa é que ela nos force a “abrir os olhos” para a incoerência e quiçá a falsidade do sistema em que estamos e no qual acreditamos; por um motivo muito simples: porque ele não dá conta, enquanto sistema, da própria experiência cotidiana; a superstição falha, os ímpios são felizes, os piedosos são desgraçados, os bens levam à infelicidade, tudo é vão e fútil. Esse descompasso perturba, faz duvidar, suspeitar e, no limite, abre a possibilidade de se perguntar por algo novo. Um abalo (mais ou menos violento) na estrutura a que nos encontramos presos (e a consequente incerteza quanto ao futuro no interior dela) acarreta um desprendimento paulatino com relação a tal estrutura, que no *Tratado da emenda* tem o nome de “vida comum”. É desprendendo-nos dessa vida e de seus grilhões que podemos abrir os olhos e, ao menos, pensar numa nova condição.

A consequência primeira da experiência que abre o *Tratado* é a determinação da convencionalidade dos bens e, por extensão, de todo o código de valores da vida comum. O protagonista dessas reflexões obviamente segue ignorando quais sejam os verdadeiros bens, ignora até se existem, mas um passo crucial já está dado tão logo essa ignorância é assumida e manifesta-se em interrogações; ela se naturalizou, mundanizou. Os valores da vida comum, como os deuses do apêndice, parecem delirar? Sim, mas o que se fará não é por conta disso aventar uma vontade insondável que tudo comanda; pelo contrário, haverá ocasião para a descoberta de que “tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza”.²⁶ Tal ordem dos acontecimentos, um nexos infinito de causas, permanece ignorado, mas não é de pouca relevância que daí não se siga nenhuma palavra sobre dirigentes do mundo ou seus fins. O *Tratado* reencontra uma ignorância real, de fato; em troca, pelo silêncio, desconsidera qualquer ignorância fantasiosa relativa à “vontade de Deus”. O horizonte que se abre

²⁶ Idem, *ibidem*.

para o homem, nessas circunstâncias, pode até parecer caótico, desordenado, mas não será isso de todo ruim. Na desordem acarretada pela inexistência de uma ordem fatal que estabeleça como a vida *deve* ser, *pode-se* instaurar a vida que se deseja, nos limites do poder que se tem para tanto. É por que, enquanto no apêndice se falava em excogitar uma nova estrutura, no início do *Tratado da emenda* encontraremos, reiteradamente, a ideia de instituir um novo modo de vida, uma *nova vida* que não mais aquela que se mostrou tão débil.

Ora, isso não é filosofia acabada, mas já é uma sabedoria em seu sentido mais concreto, uma “meditação sobre a vida”²⁷ que, por ter a vida como objeto principal, já põe de lado o medo prostrador, especialmente o medo da morte que desde o âmago dos homens é aquilo que origina e alimenta a superstição ou a OMM.

VI

“Minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’.”

Nietzsche.²⁸

O filósofo Espinosa tinha clareza das dificuldades de negar ou refutar a superstição. Em particular, sabia da fragilidade de qualquer argumento puramente teórico ou racional contra um sistema que se apoia mormente sobre os mais vigorosos afetos humanos. É inútil explicar ao supersticioso que ele grassa no erro, na ilusão; se isso surtisse efeito, já notamos, não haveria por que escrever um apêndice ao “De Deus”. Ainda assim, as páginas espinosanas sobre a superstição apresentam-se como um exercício racional; trata-se de convocar os homens ao “exame da razão” e o filósofo não hesitará em, uma vez estudada a gênese da superstição, num segundo momento fornecer uma demonstração de “sua falsidade”. Qual pode ser o estatuto desse “exame da razão” e como nele se conjugam uma investigação causal e a denúncia da falsidade da superstição? Dadas as exigências metodológicas do espinosismo que atrás salientamos, a resposta só pode ser uma: cumpre buscar a essência e as propriedades da superstição, determinando a sua verdade (o que ela é), para em seguida avaliar suas pretensões de verdade (o que ela quer ser). Compreendamos essa operação.

A superstição é um preconceito transformado e que assume, sem deixar de ser preconceito, uma condição particular. O que é um preconceito? Uma noção prévia, uma

²⁷ *Ética*, IV, prop. 67.

²⁸ *Sabedoria para depois de amanhã*, frag. 11[211], primavera-outono de 1881, p. 111.

afirmação injustificada, vítima de parcialidade; em suma, uma *consequência sem premissa*. Nessa medida, pensar o preconceito positiva ou racionalmente é compreender a sua gênese e restituir-lhe as premissas e a própria positividade; é pensar *com* o preconceito até o ponto em que ele se revele em sua *verdade de preconceito*, isto é, mutilado, injustificado, parcial. Ora, algo mutilado e parcial que revela seu estado de mutilação e parcialidade, é algo que revela sua verdade inteiramente. Por isso, é só depois de restituir a uma consequência sem premissas as suas legítimas premissas, ou seja, quando o preconceito tornar-se conceito, que o apêndice poderá empreender o ajuizamento de sua verdade ou falsidade.

Toda a argúcia do “exame da razão” espinosano está aí. A superstição é um preconceito que, a certa altura de seu desenvolvimento, apresenta-se como saber sistematizado; a primeira parte do apêndice dá largas a essa lógica interna e acompanha em pormenor a transformação, pois o autor sabe que não se mede um preconceito pelo prisma do verdadeiro ou falso. Como efeito determinado de nossa imaginação, ele é o que é e de nada adiantaria bater-se com ele na tentativa de impor-lhe uma verdade ou razão que não lhe diz respeito.²⁹ Todavia, o autor não sabe menos que, tornado superstição e logo depois “doutrina”, o preconceito desloca-se para um campo, o teórico, em que dele pode-se cobrar prestar contas exatamente de suas pretensões teóricas; e é nesse campo que o pretense saber mostra-se um saber falso, menos por conduzir à servidão ou à heteronomia (não é o que estará em jogo) que por não se sustentar sob a figura que se quis atribuir. É essa mudança de estatuto do mesmo preconceito que nos faz entender a correlata mudança de tom de dois momentos do mesmo apêndice, que passa de uma pesquisa causal (“*primeiro* a causa por que a maioria...””) a um embate doutrinário (“*em seguida* mostrarei sua falsidade”) que aponta as inconseqüências teóricas da superstição,³⁰ permitindo-se inclusive trazer vários elementos demonstrados na primeira parte da *Ética*, e denunciar a ilegitimidade de um saber fundado na ignorância.³¹

Não vamos analisar a demonstração da falsidade da superstição porque isso fugiria aos nossos propósitos, além do que não constitui o cerne do problema específico da negação que buscamos discernir, ou seja, o fato de haver coisas que são falsas e que

²⁹ Que se recorde o enunciado *Ética*, IV, prop. 1: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro.”

³⁰ Além de atribuir causas finais à natureza, a “doutrina da finalidade (*de fine doctrina*) inverte inteiramente a natureza”: “o que é causa, considera efeito, e vice-versa; o que é primeiro por natureza, faz posterior; e ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo.”

³¹ O trecho do “asilo da ignorância” não afirma outra coisa.

nem por isso podem ser simplesmente recusadas. O ganho maior dessa etapa do apêndice é outro, e a ele gostaríamos de dedicar toda nossa atenção. Fundamentalmente, temos de compreender que o deslocamento de um para outro campo marca toda a diferença entre, por exemplo, a inevitável ilusão humana de agir segundo fins – preconceito determinado por nossa condição de ignorantes e desejantes – e uma “doutrina da finalidade” – elaboração supersticiosa que se quer teoria geral, isto é, um sistema que explique o mundo e os fatos e aos homens estipule uma moral, deveres e modos de vida. Por aí, ainda, é a concluir que, embora a superstição seja preconceito, nem todo preconceito é superstição; tal como, embora a OMM seja uma moral, nem toda moral chega a constituir uma OMM.

Cremos imprescindível apreender esse ponto, pois do contrário as linhas finais do apêndice, bem como alguns dos desdobramentos mais peculiares da própria *Ética*, ficariam sob o risco de toda sorte de confusão ou estranhamento. Com efeito, como dirá Espinosa ao findar sua análise, ele tratou dos preconceitos a que se propusera, quanto aos demais “cada um poderá emendá-los (*emendari*) com um pouco de meditação”.

É objetivo do apêndice denunciar e refutar a superstição, mas boa parte dessa operação passa por uma *emenda dos preconceitos* e sobretudo do maior dentre eles, aquele de que os outros derivam e que é o finalista. A superstição, como insistimos desde o início, é um sistema, uma estrutura que ordena, explica e moraliza o mundo; é toda a sua originalidade e o que a torna irredutível a qualquer preconceito particular (sobre os fins, os bens, a liberdade, etc.), consistindo antes na sistematização deles todos. Pois justamente para desmontar tal sistema e evitar que se possa reerguer é que se faz tão necessário emendar os preconceitos. Não desprezemos o teor da ação expressa pelo verbo, que Espinosa considera digna o suficiente para aplicar ao intelecto. Assim como devemos emendar, corrigir, reformar, retificar, purgar o intelecto (uma *intellectus emendatio*), e não simplesmente jogá-lo fora; assim mesmo precisamos emendar os preconceitos, e não apenas depô-los (*deponere*) como recomendava um Descartes. Torna-se absolutamente compreensível, desse modo, como a mesma *Ética* que no apêndice denuncia a superstição e recusa as noções dela derivadas como ordem, bem, mal, e outras, possa na quarta parte voltar a servir-se desses mesmos termos, atribuindo-lhes inclusive significados precisos.

Enxovalhar os preconceitos, fantasiar-se uma humanidade racional; tudo isso sempre foi fácil e se Espinosa só houvesse ficado em coisa semelhante não teríamos por que lhe reservar um lugar de honra na história da filosofia, ao menos não por esse

motivo. Difícil e absolutamente necessário, isso sim, é constituir uma ética que leve em conta o que os homens são: desejantes, mais ou menos ignorantes, preconceituosos, crentes em seu livre-arbítrio, cultores das ideias de bem, mal, ordem, e tudo o mais. Ora, seria deveras estranho que a felicidade tivesse de passar pelo esquecimento de tudo isso que nos homens é necessário e natural, como se a razão quisesse exigir, ao igual que a superstição, algo contrário à natureza. Nos termos mesmos de Espinosa, teríamos nesse caso menos uma ética que uma sátira.³² Ao contrário, a função capital do apêndice na economia da obra em que se insere é justamente mostrar que a negação completa da vida supersticiosa passa pela compreensão e aceitação refletida, meditada dos preconceitos, isto é, a emenda deles, de modo que possam ser devidamente levados em conta na construção de uma alternativa à superstição. É assim que esse texto, que vem ao final da primeira parte da *Ética*, vincula-se intimamente ao programa detalhado no prefácio da segunda parte: tratar daquelas coisas “que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema.” É dessa forma que, pela recusa da superstição, o apêndice pode contribuir positivamente com o genuíno esforço de constituição de um conhecimento sobre o homem e sua felicidade que é o campo mesmo da ética. É o que nos falta ver antes de terminar.

* * *

Após investigar a gênese da superstição, demonstrar sua falsidade e analisar a origem e o porquê da invalidade de seus componentes, os preconceitos derivados, quando aplicados às coisas, o apêndice fecha-se com um tom polêmico. Espinosa considera duas objeções possíveis a suas teses e as rebate com firmeza, reiterando quanto já expusera e novamente trazendo à baila o conteúdo da *Ética I*. Em essência, trata-se de afastar a opinião de que a natureza possa conter qualquer tipo de imperfeição, sejam as designadas por noções vulgares como confusão, fedor, feiúra, sejam aquelas atinentes ao fato de os homens pouco costumarem conduzir-se pela razão. Para lá da polêmica, é cabível destacar as duas teses principais que o filósofo mobiliza para responder a seus hipotéticos objetores:

Todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza são tão somente modos de imaginar e não indicam a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação.

³² *Tratado político*, cap. I, §1.

A perfeição das coisas é a estimar só pela natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana.

Sublinhemos que essas duas teses absolutamente convergentes constituem um resumo preciso daquilo que necessita saber quem quiser compreender a primeira parte da *Ética* bem como os seus desdobramentos e implicações.

A primeira, tenazmente, declara que *o homem não é a medida das coisas*. Nossos valores, nossas noções testemunham sobre nós, não acerca da natureza das coisas; expressam as maneiras como somos afetados por elas e como a elas reagimos, mas não podem explicar o real ou servir à compreensão da natureza, a não ser por obra da superstição ou do preconceito ou até de um racionalismo desembestado que desejasse meter a natureza no cubículo dos conceitos da razão humana. Em suma, as coisas são o que são e nessa medida são perfeitas, não devendo nada, no íntimo de sua realidade, às nossas noções e etiquetas imaginárias. Daí a segunda tese, a sustentar que *as coisas, em sua realidade, são todas possuidoras de uma positividade própria*. Toda noção negativa que se aplica a uma coisa resulta da extrapolação indevida de uma noção humana para explicar uma realidade não-humana, e por isso é caminho rápido para a incompreensão do próprio real. Entender uma coisa não é medir o seu ajuste ou desajuste a um modelo qualquer exterior a ela; pelo contrário, é tomar cada coisa como índice de sua verdade, buscando apreender sua razão de ser própria e só assim podendo avaliá-la no concernente a sua perfeição.

As duas teses, como afirmado, caminham numa única direção que exprime toda a essência do apêndice. A desumanização da natureza, condição sine-qua-non para a boa compreensão dessa natureza, ou substância, ou Deus, por um lado renega os direitos de qualquer espécie de humanismo que apregoasse os privilégios das noções humanas; por outro, dá as bases ontológicas, como já se infere do “De Deus”, para a recondução do homem ao seio da natureza, onde lhe seria impossível constituir um “império num império”.³³

No final das contas, estão aí importantes premissas de qualquer ética que não se queira reduzir a uma moral, ou seja, que se recuse a aplicar às ações humanas modelos que parecem forjados mais à medida de homens ideais e inexistentes que à de homens reais; o núcleo de uma ética que, corajosamente, tome os homens como coisas naturais e os compreenda em sua positividade tais como são, isto é, ignorantes, desejosos,

³³ *Ética*, III, prefácio.

preconceituosos. É pela mesma via, ainda, que o campo ético se dotará de uma problemática própria, que nada deve à da moral supersticiosa, a qual em sua essência não passa do ajuizamento de ações a partir de um código de valores estabelecido desde sempre e que afirma o que se deve e o que não se deve fazer. Isso não significa que a ética abrirá mão de qualquer avaliação ou estimativa das ações humanas, porém que seu foco recairá sobre o problema do aperfeiçoamento implicado nessas ações. Tal como, nos termos do apêndice, a “perfeição” de cada coisa é “a estimar só pela natureza e potência” dela, à ética caberá, nos mesmos termos, estimar a “perfeição” de cada homem e dos homens “só pela natureza e potência” de cada um e de todos. Dessa maneira, o problema ético fundamental a ser enfrentado será: nas circunstâncias mesmas que são determinadas pela condição humana, como tornar-se mais perfeito, mais potente, fortificando sua própria natureza, ou então, inversamente, como evitar tornar-se menos perfeito, menos potente, enfraquecendo sua própria natureza? É um tipo de questão, a mais relevante entre todas e que subjaz a *Ética* e todo o espinosismo, que só pode colocar-se depois de negado o universo da superstição ou da OMM.

A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*

Já se vão alguns anos que foi propalado o “fim da história”. Desde então, sob pressão dos acontecimentos, a tese foi abandonada; não obstante, aos olhos de alguns, haveria nela certa dose de verdade, ainda que negativa: concorda-se que a ordem político-econômica ocidental (e tudo que está nela implicado) não alcançou um consenso global, por outro lado tampouco se lhe poderiam identificar alternativas sérias e viáveis; ou seja, se não alcançamos um fim da história, sequer haveria a possibilidade de mudanças de rumo dessa mesma história. Podemos dizer que foi mais ou menos em oposição a essa perspectiva que a reflexão política conheceu nos últimos tempos uma importante renovação, com a ascensão de novos nomes e o recurso a matrizes teóricas diversas daquelas quase exclusivas no século XX.¹ Ora, alguns dos efeitos mais peculiares desse movimento devem-se à retomada da filosofia espinosana pelo debate contemporâneo,² e é dessa constatação que queremos partir, tomando o caso, paradigmático pelo sucesso que tem obtido, de Antonio Negri.

Para esse pensador o espinosismo, e a particular conexão entre potência e multidão que Espinosa estabelece, é um antídoto eficaz a toda e qualquer tentação aparentada a um “fim da história”, quer defendida pelos ideólogos do sistema estabelecido, quer validada na prática (ou antes na negação desta) pelos críticos que reconhecem o domínio do sistema sobre todas as esferas da vida e a consequente impossibilidade de mudanças.³ De fato, se do ponto de vista espinosano, como entendido por Negri, são as singularidades que constituem incessantemente a história e o próprio real,⁴ propor o fim

* Publicado na revista *Conatus*, Fortaleza, vol. 4, nº 8, 2010, pp. 55-64.

Uma versão inicial foi apresentada no Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes-UFPB, e no II Colóquio Benedictus de Spinoza, Centro de Humanidades-UECE, em novembro de 2009.

¹ De maneira geral, ver a introdução de César Altamira, *Os marxismos do novo século*.

² São variadas as formas de “usar” política e ontologicamente o espinosismo, inúmeras também as dificuldades teóricas a enfrentar. Para um balanço de tentativas recentes, ver Chantal Jaquet, “L’actualité du *Traité politique* de Spinoza”.

³ “Para esses autores o horizonte é de fato definido por um investimento capitalista total sobre a vida (...) ou, em outros termos, por um conjunto de efeitos e de derivas tecnológicas absolutamente insuperáveis”. Negri, *Fabbrica di porcellana*, p. 72; o autor inclui nesse grupo, nominalmente, Lyotard, Baudrillard, Virilio, os frankfurtianos.

⁴ A bibliografia negriana sobre Espinosa é ampla e o texto fundamental é *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Limitemo-nos aqui a ilustrar a citada articulação com uma passagem de

da história seria algo como propor o fim da própria atividade do real, culminando numa situação em que todo possível estivesse realizado, toda transformação fosse impossível e em que esse real, paradoxalmente, houvesse deixado de realizar-se. Toda questão prática, repete Negri inúmeras vezes, é no fundo uma questão ontológica e é a própria ontologia do ser espinosano que nos garantiria um horizonte sempre aberto à criação ou constituição de novas formas de vida.

Curiosa aliança essa entre espinosismo e pensamento hodierno. Inusitada nem tanto por buscar revigorar o pensamento ontológico e político do século XXI mediante o recurso a um autor do XVII; mas, sobretudo, por querer fazê-lo a partir de um filósofo que, à primeira vista e segundo uma tradição que remonta a Hegel, seria o menos preparado a operar uma renovação da dimensão histórica e da dinâmica das transformações.⁵ Com efeito, o que seria a história no interior do espinosismo? A resposta, longe de ser óbvia, é problemática; e sobre isso não precisamos insistir muito. Ao falarmos de uma filosofia da unicidade substancial e da eternidade, que admite apenas o necessário como modalidade real e renega o livre-arbítrio, parece nos situarmos diante de um pensamento condenado a desconhecer a história, ao menos como usualmente a entendemos e vivemos. Longe de nós afirmar peremptoriamente que esta seja uma consequência necessária da filosofia espinosana, mas teremos de admitir ao menos que ela pode ser lida, para bem ou para mal, como um determinismo que, ao estipular o contingente e o possível como meras ilusões devidas à ignorância,⁶ suprime do horizonte toda perspectiva de transformação que já não esteja inscrita na ordem fixa e eterna que rege as coisas independentemente dos homens; quer dizer, é como se, no final das contas, estivesse fora de questão qualquer transformação real. Tanto é assim que um leitor como Deleuze, insuspeito de qualquer má-vontade com o “príncipe dos filósofos”, pode brincar com a ambiguidade do espinosismo, sarcasticamente dando-o

“Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza”, p. 297, que a resume de modo preciso: “a multidão, tal como a redescobri em Espinosa, serve para ler aquele pleno da realidade e da história que as singularidades constituem”.

⁵ A referência crucial, evidentemente, são as páginas sobre o espinosismo na *História da filosofia* de Hegel: tratar-se-ia de um sistema em que “Deus é demasiado” e não deixa nenhum lugar “ao finito, ao temporal” (*Lecciones sobre la historia de la filosofia*, vol. III, p. 304). Para um questionamento dessa tradição, com vistas ao debate contemporâneo, ver a tese de doutoramento de Mariana de Gainza, *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*.

⁶ Por exemplo, *Ética*, I, prop. 33, esc. I; IV, def. 3 e 4; *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3.

por sinônimo de fatalismo quando realizado: “não há mais possível: um espinosismo obstinado”.⁷

A ponderar bem as coisas, topamos aí um problema incontornável. A partir da tradição inaugurada por Hegel, ser-nos-ia permitido tornar a uma leitura como a de Negri e, contra ela, afirmar que o espinosismo mostra-se em verdade parceiro, se não de um fim da história, ao menos de uma paralisação histórica, isto é, de um esgotamento do possível; depois, se o desejássemos, poderíamos aprofundar as considerações negrianas e reencontrar o possível como criação da multidão; e assim alternadamente indo de um Espinosa da ordem substancial, e portanto da estagnação da história, a um Espinosa da ação modal constituinte, e portanto da dinâmica histórica. Em suma, ficaríamos girando em falso em torno de uma ambiguidade espinosana que, não é sem razão, chega a ser identificada como o “paradoxo [que] constitui a questão central desde o início para toda leitura de Espinosa”.⁸ Já mencionamos Deleuze, mas também – nos limites de nossos interesses aqui – podemos encontrar o reconhecimento dessa ambiguidade ou desse paradoxo na tese negriana das “duas fundações” da *Ética*⁹ ou ainda na imprescindibilidade, sustentada por Michael Hardt, de uma distinção entre ordem e organização no espinosismo.¹⁰

Ora, será que artifícios desse gênero são inevitáveis quando o espinosismo é trazido para o debate contemporâneo? É uma questão a considerar seriamente. A retomada de qualquer sistema de pensamento tem custos e pode-se admitir pagá-los em vista de um resultado recompensante. Em princípio, não há aí nenhum crime de lesa-filosofia. O problema, todavia, é outro – e com ele tocamos o ponto que nos interessa. Parece-nos plausível supor que algumas das dificuldades enfrentadas pelos contemporâneos em face do espinosismo podem ser atribuídas à falta de uma

⁷ Deleuze, “L’épuisé”, p. 57. Para uma análise dessa passagem e sua conexão com o tema do possível, que nos concerne aqui, ver François Zourabichvili, “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”.

⁸ Altamira, *Os marxismos do novo século*, p. 416.

⁹ Cf. *A anomalia selvagem*, em especial cap. III: “Primeira fundação” e cap. VII: “Segunda fundação”. Basicamente, trata-se de afirmar que a *Ética* é atravessada por uma linha (surgida na parte I) “mística” ou “ascética” da “redondeza do ser” em sua “circularidade de um dinamismo eterno, real e lógico”; por outro lado, uma segunda linha (surgida nas partes II-IV e sobretudo no *Tratado teológico-político*) seria a da “filosofia como constituição do real e como teoria da expressão democrática da ‘multidão’”. Posteriormente, Negri voltou à questão para uma “autocrítica parcial”, porém manteve a tese da “copresença de duas estruturas diversas” na mesma *Ética*; cf. “Democrazia ed eternità in Spinoza”, em *Spinoza*, p. 380.

¹⁰ Hardt, *Gilles Deleuze. Um aprendizado em filosofia*, p. 17: “Pela ordem do ser, da verdade, ou da sociedade, entendendo a estrutura imposta como necessária e eterna desde cima, de fora da cena material das forças; utilizo organização, por outro lado, para designar a coordenação e acumulação de encontros acidentais (no sentido filosófico, i.e., não necessário) e desenvolvimentos desde baixo, do interior do campo imanente das forças.”

consideração mais aprofundada do tema da história e particularmente do possível nessa filosofia. Não porque se pudesse, com isso, restabelecer uma pureza qualquer do espinosismo, mas por suspeitarmos que certas ambiguidades desse sistema são cruciais e que o escamoteio delas acarreta a facilitação de alguns problemas de monta. Voltaremos a isso, mas gostaríamos de já adiantar algumas desconfianças. A filosofia de um Negri, ao desprivilegiar o que chama de primeira fundação, não se desviaria pura e simplesmente dos obstáculos reais a todo exercício constituinte? Não se condenaria ele, destarte, a um ativismo que menospreza o que podemos denominar genericamente de problema da passividade?

Em vista de interrogações como essas é que desejamos propor algumas reflexões acerca do problema do possível na filosofia espinosana. Com efeito, se mais e mais nossa época conhece o império da determinação sobre todos os fenômenos da política, da economia e mesmo da vida e do comportamento, como ainda pensar em liberdade de ação? Qual a margem possível para a mudança e para se decidir por ela? Não é casual que para vários pensadores o tema do possível se erga com particular premência, podendo inclusive ser dado como marco da reflexão política e histórica contemporânea.¹¹

* * *

Tudo no espinosismo é determinado. Dado que o conteúdo dessa afirmação choca-se imediata e frontalmente com a nossa representação mais usual do que seja a possibilidade, comecemos por algumas indicações prévias, cujo valor deverá revelar-se adiante:

1º) É preciso afastar-nos de uma tradição que reduz o possível a seu aspecto lógico, isto é, simplesmente aquilo cuja existência não implica contradição, já que tampouco sua essência implica.¹² Se o tema em Espinosa tem interesse, é exatamente por não sofrer tal redução.

¹¹ Ainda que possam merecer reparos, as seguintes palavras de Massimo De Carolis, “Toward a phenomenology of opportunism”, p. 48, servem pelo menos como testemunho fiel de um anseio de época: “Em nossa tradição cultural a experiência do *possível* sempre teve um valor subordinado, tanto do ponto de vista do senso comum – a *realidade factual* sempre foi a única coisa que verdadeiramente conta para o senso comum – quanto no plano da moralidade e da ciência, unidas em sua veneração da *necessidade* exprimida por leis. A mais incisiva expressão da ruptura histórica que marca nossa era talvez seja a reversão dessa subordinação, uma reversão que tende a fazer da possibilidade a categoria dominante de cada uma das esferas fundamentais da existência.”

¹² O filósofo toca o assunto em trecho já citado: *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3. Quanto a essa tradição e à oposição espinosana, ver Marilena Chaui, *A nervura do real*, parte 2, especialmente p. 365 seg.

2º) Sendo o real inteiramente determinado e atual, as chamadas modalidades (possibilidade, contingência, necessidade) só podem ser entendidas conforme a literalidade de seu nome, isto é, modificações determinadas, efeitos determinados do real. Dessa forma, uma mesma coisa, real e determinada, pode ser considerada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade ou da necessidade.¹³

3º) No espinosismo, sempre que falamos de possível – como de contingente – somos remetidos à ignorância ou à parcialidade de nosso saber. Isso é verdade, mas é preciso complementar: o possível não é mera fantasia ou ilusão; como modificação determinada, tem causa; tendo causa, deve portar consigo uma positividade, um conteúdo real, ainda que como resultado determinado da ignorância.¹⁴

Munidos dessas advertências, por esquemáticas que sejam, façamos um rápido desvio para abordar um caso paradigmático de surgimento da possibilidade, no apêndice da *Ética I*. Com isso poderemos entender qual estruturação específica de coisas ou fatos abre o campo do *sub specie possibilitatis*.

O objetivo do apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão da primeira parte da *Ética*, o “De Deus”. Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.”¹⁵ A sequência é um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os homens chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, o finalismo. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (o autor usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Ocorre que tudo isso se dá com tais naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a essa

¹³ Alertemos que surge aqui uma ambiguidade no termo “necessidade”, pois somos obrigados a distinguir uma necessidade que decorre da natureza de algo e uma necessidade que é impingida a algo. Para evitar confusões, talvez fosse o caso de dar o nome “determinação” à primeira necessidade. Em nosso doutorado, *O uso e a regra*, trabalhamos esse ponto buscando mostrar como, relativamente a uma língua, podemos pensar a sua *regularidade*, uma necessidade ou determinação que é expressão de sua natureza ou essência, e uma necessidade que é aquela estabelecida pelas *regras* gramaticais. A mesma distinção poderia ainda ser feita a partir do cap. IV do *Teológico-político*, que trata da noção de lei: há uma regularidade da natureza antes da formulação de qualquer lei natural; esta vem instaurar uma legalidade, uma necessidade, só que o mesmo evento ainda pode ser dado, por exemplo, como contingente.

¹⁴ Falamos em conteúdo positivo ou real do possível no mesmo sentido em que se diz que uma ideia falsa tem algo de “positivo”; cf. *Ética*, IV, prop. 1.

¹⁵ Até menção em contrário, nossas citações provêm todas do referido apêndice.

estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura constatação de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição se instala, parece tornar-se um destino, uma fatalidade.

Entretanto, acompanhando os passos do apêndice, descobrimos que o filósofo não deixa de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso é possível, por assim dizer, desde dentro; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que gostaríamos de debruçar-nos.

Estamos no âmago do finalismo. Concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que tudo dispôs em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado. Ora, os homens talvez até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse o fato de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo sistema finalista. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem sem distinção os ímpios e os mais piedosos; inversamente, que os bens são angariados com frequência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo.

E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito; com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa estrutura (fabricam) e excogitar uma nova*. Onde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana. (grifos nossos)

Fixemo-nos nessa passagem conclusiva. Houve um abalo na rígida estrutura supersticiosa, devido a sua contradição com a própria experiência de vida; contradição que põe a perder as certezas dos homens e, não menos, os angustia – com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam saber as causas finais de tudo e só se aquietam ao conhecê-las. Nessas circunstâncias, como aceitar que os fins mais importantes, os divinos que tudo determinam, sejam delirantes? Impossível, e daí levantar-se um problema vital; a vida vê-se em risco e incerteza, exigindo uma resposta.

É nesse campo, aberto quando determinadamente se tem de fazer algo para solucionar um problema vital, que se torna possível algo diferente. No apêndice, é verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da ideia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída “mais fácil”, mais natural, temos de salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas *possível*: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”.

É a partir desse momento preciso do apêndice que desejamos haurir alguns elementos para nossa questão. Em acordo com o visto, a possibilidade pode ser caracterizada como uma espécie de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição ou do finalismo, que pela descrição espinosana é extremamente rígido, fechado; tal fissura cobra uma solução e origina assim um campo de respostas possíveis (inclusive com graus diversos de dificuldade) a um problema vital (o abalo de uma forma de vida) determinado pela experiência do descompasso entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta; nessa medida, o anseio de mudança aí implicado não decorre de um despertar racional, mas da necessidade de restabelecer-se o equilíbrio de uma vida. Evidentemente essa descrição mínima do possível no espinosismo, apoiada no apêndice, exigiria aprofundamentos; não obstante, desde logo podemos dizer que, além de corroborada por outras obras,¹⁶ ela permite-nos ver em que sentido falar de uma positividade própria do possível, a qual revela algo específico de nossas relações com o real que não chega a ser exprimido por outras noções.

O possível vincula-se à ignorância, em especial à ignorância das determinações causais que constituem o que Espinosa denomina “nexo infinito de causas”.¹⁷ Em razão disso, poder-se-ia argumentar pela fragilidade de um aspecto positivo do possível: suprimida a ignorância, não se suprimiria igualmente a condição fundamental do surgimento do possível? Correto, mas é preciso ponderar que essa supressão, ao menos se concebida como total, é impossível. Falamos de uma ignorância inexpugnável que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexos infinito de causas; haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas às outras e retrocedem até o início da história humana (para nem ir

¹⁶ Veja-se, por exemplo, o início do *Tratado da emenda do intelecto* e a estruturação dos fatos lá presente: a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da “vida comum” e o imperativo que surge, mediante a pesquisa de um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* se repete quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos).

¹⁷ *Ética*, V, prop. 6, dem.; igualmente, IV, prop. 62, esc.: “nexo das causas”.

mais para trás); quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Se no espinosismo tudo é *de direito* inteligível, ainda assim nem tudo pode ser *de fato* conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância em nossas relações com as coisas e que não pode ser tolhida.¹⁸ É por isso mesmo que sempre haverá espaço para o surgimento do ponto de vista do possível, e também o do contingente, como expressão de algo real; podemos até saber que ignoramos as causas de algo e que só por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, mas essa atitude esclarecida não tem o poder de suprimir inteiramente, sempre e em todas as coisas, a contemplação do contingente e do possível.¹⁹

E é por isso, ainda, que não devemos nos espantar ao descobrir o filósofo da determinação absoluta alegando que em certas circunstâncias, quando ignoramos a real ordenação e concatenação das coisas, “para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibles considerare*)”.²⁰ Apreciemos a notável articulação desses termos em que transparece a determinação do possível: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de constituir apenas uma ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real nascida do uso da vida e que deve ter em vista o útil. A concluir: o real ou o positivo do possível é algo que toca diretamente ao campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou ainda, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.²¹

O vínculo entre possibilidade e ação confirma-se pelas definições de contingente e possível dadas na abertura da quarta parte da *Ética*,²² as quais inclusive nos dão a compreender por que o segundo é “melhor” que o primeiro. De fato, não deve escapar ao leitor das definições espinosanas que, embora tanto na contingência quanto na

¹⁸ O *Tratado da emenda do intelecto*, §12, afirma claramente: “chega-se a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza (...) porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar essa ordem”. Apesar da linguagem que pode ocasionar mal-entendidos, é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., quando se afirma que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexos das causas (...) é mais imaginário do que real”. Ver ainda *Ética*, IV, prop. 4: “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.”

¹⁹ Tal como se pode saber que o sol é maior do que o vemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos; cf. *Ética*, II, prop. 35, esc.

²⁰ *Tratado teológico-político*, cap. 4, p. 58.

²¹ *Tratado político*, cap. I, §3: “*experientia sive praxis*”.

²² *Ética*, IV, def. 3: “Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua a sua existência”; def. 4: “Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las”.

possibilidade haja ignorância e se considerem “as mesmas coisas (*easdem res*)”, a ignorância muda de lugar e as coisas não são por conseguinte vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, a contingência instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que – conforme o próprio nome diz – simplesmente acontece, *contingit*; é um acontecimento puro.²³ Já o possível surge quando a ignorância concentra-se na causa, que se torna o foco da atenção. Numa filosofia em que saber é saber pela causa, tal consideração é certamente desastrosa para o êxito da empresa do conhecimento; há porém um outro lado, visto que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia: um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada, sobre a qual se pode *agir*.²⁴

Sempre é assim? Não, decerto. Às vezes as coisas nos aparecem como contingentes, às vezes como fatais,²⁵ às vezes – nos melhores casos – como possíveis. E com isso tocamos um último elemento que talvez seja o mais complexo e importante para nosso assunto: o da *decisão*. Pelo visto, “as mesmas coisas” podem ser consideradas diversamente; quer dizer, não é do lado do objeto (ou só dele) que está a determinação do surgimento desse ou daquele tipo de consideração, logo é algo que deve depender do sujeito que vivencia de uma ou outra maneira certo arranjo de coisas. Pois será razoável dizer que o sujeito *decide* isso? Num primeiro olhar, poder-se-ia simplesmente afirmar que nesse âmbito não cabe falar em decisão. Não nos parece, porém, ser exatamente o caso; sobretudo levando em conta que o tema é claramente

²³ É por que nos parece o caso de aproximar as estruturas da contingência e do milagre. Talvez indiquem ambas uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade. Ver abaixo, nota 25.

²⁴ É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o mesmo afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

²⁵ Aqui é o lugar de sugerir o vínculo secreto entre contingência e fatalismo. Este se instala desde que a superstição leva os homens a vivenciar a determinação geral do real (ver nota 13) como determinação *fatal*, misteriosa, predeterminada e inapelável porque na dependência de um ser superior cujos fins são insondáveis. A operação supersticiosa para tanto é transformar em ignorância *de direito*, ontologicamente determinada pela disparidade entre finito e infinito, o que no espinosismo é uma ignorância circunstancial e *de fato*. Nessas condições, toda mudança só pode surgir como absolutamente contingente, evento puro e bruto, em suma um milagre.

invocado no *Tratado da emenda do intelecto*,²⁶ além de fornecer o contexto mesmo da afirmação do *Teológico-político* sobre a vantagem da consideração do possível.²⁷

O tema da decisão no espinosismo é frequentemente dado como problemático, já que se trata de um universo sem livre arbítrio, sem livre vontade, e sem tudo que estamos habituados a conceber envolvido na ideia de decidir-se. Na medida em que tudo isso falta ao espinosismo, parece impossível conceber a decisão nessa filosofia. Entretanto, se buscarmos compreender o decidir-se em Espinosa não por aquilo que lhe falta, mas positivamente, não podemos ir mais longe? A decisão efetivamente é um problema num universo sem livre arbítrio; mas justamente esse detalhe é de suma importância: é só num mundo imune ao livre arbítrio que ela é um problema vital ou *real*.²⁸ Um processo determinado, que pode ser pensado e é passível de análise; à diferença do que ocorre quando se imagina um sujeito livre que pode decidir qualquer coisa para lá de todas as determinações, caso em que a decisão não é problema só porque assume ares de mistério insondável ou milagre.²⁹

Não haveria como, aqui, dar todo o relevo ao tema da decisão, ainda que se nos afigure como da maior relevância. Seja como for, cabe-nos compreender pelo menos que o sujeito, mesmo num determinismo integral, participa da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode mudar um estado de coisas dado – questão pela qual tocamos o próprio âmago da dinâmica das transformações e da historicidade. Quais os meandros dessa decisão, em que não se é nem inteiramente ativo, nem inteiramente passivo?³⁰ Está aí sem dúvida uma das questões mais difíceis do espinosismo, de cujo

²⁶ *Tratado da emenda do intelecto*, §1: “decidi (*constitui*) finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro”.

²⁷ Trata-se lá de mostrar que, embora tudo seja determinado, toda lei depende de uma decisão humana (“*ex hominum placito*”), já que a potência que institui a lei é a do homem, que é a divina. É toda uma interpretação do cap. IV do *Teológico-político* que se faria aqui necessária.

²⁸ Falamos em problema “real” por oposição a um problema puramente teórico, no mesmo sentido em que o *Tratado da emenda*, §77, opõe “dúvida verdadeira” e uma simples dúvida teórica, verbal, como seria a cartesiana.

²⁹ Eis um aspecto que aproxima o espinosismo das ciências humanas, cuja cientificidade depende da presença do determinismo, seja qual forma assumir; cf. Yves Citton, Frédéric Lordon, “Un devenir spinoziste des sciences sociales?”. Remetemos também ao final de nosso texto “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na *Gramática hebraica* espinosana”, que sugere a proximidade de certos aspectos de Espinosa e do programa de Lévi-Strauss para a constituição de uma ciência humana rigorosa, “galilaica”.

³⁰ Só para demonstrar a pertinência da questão, alargando um pouco os nossos horizontes, vale observar que estamos diante do mesmo problema que enfrenta um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, permite-se falar de “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Freud aí “alude a uma certa participação do sujeito” (Renato Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, p. 58, nota 84) que é problemática, mas tem o mérito de pôr a claro que determinismo não é sinônimo de fatalismo. Ora, é exatamente essa “decisão freudiana” ou “escolha no sentido psicanalítico” que Merleau-Ponty, em *L’institution, La passivité*, dá como paradigmática para se

fundo não se ausenta o entendimento daquilo que o filósofo chamou certa vez de “livre necessidade”.³¹

* * *

Chegados aqui e de posse dos elementos esboçados, podemos finalmente retornar a Negri, cuja obra e sua matriz espinosana deram nosso ponto de partida.

A certa altura de *Multidão*, Hardt e Negri afirmam: “o que precisa ser compreendido, e é este com efeito o ponto central, é como a multidão pode chegar a uma decisão.”³² Não é difícil entender o porquê da centralidade desse tema para os autores de *Multidão* e outros pensadores que participam de um mesmo debate atual acerca das possibilidades de transformação social.³³ Várias das críticas a Negri insistem que, com sua concepção de Império, dá-se o declínio de todo espaço independente, de qualquer fora do sistema, a partir do qual se pudesse questionar e transformar o presente estado de coisas;³⁴ para piorar, a filosofia do italiano recusa a validade de uma abordagem dialética que trabalhasse com a ideia de contradições internas que pudessem pôr o sistema a perder-se a partir do desenvolvimento de sua própria lógica.³⁵ Nessas

pensarmos a ação humana que institui algo novo como não sendo jamais nem fatal nem *ex-nihilo*, o que para lá da dualidade entre determinação e indeterminação, passividade a atividade, possibilita pensar com rigor a *historicidade* dos fatos.

³¹ Carta 58, a Schuller, outubro de 1674: “eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas na livre necessidade”.

³² Hardt & Negri, *Multidão*, p. 424. Para a discussão desse ponto, é fundamental: Negri, *Fabbrica di porcellana*, cap. 9: “Decisione e organizzazione”.

³³ Por exemplo, Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, especialmente parte II: “Decisione, norma, normalità”, em que a decisão é analisada como um dos elementos fundamentais de um “diagrama da ação inovadora”.

³⁴ Tomam-se, como exemplo, as ácidas críticas de Atilio A. Borón, *Império & Imperialismo*, pp. 105-106, 128-129. O mesmo argumento, só que mais nuançado, encontra-se em: Néstor Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*; e Rodnei Nascimento, “Força de trabalho e biopolítica”.

³⁵ Perspectiva, por exemplo, de Robert Kurz, *O colapso da modernização*. A fim de evitar confusões, já que nós mesmos falamos atrás de contradição, cuidemos de distinguir aqui entre uma contradição interna à própria lógica do sistema e uma contradição vivida no nosso relacionamento com esse sistema. Foi a esta segunda – a única que pode erguer um problema vital e real – que nos referimos atrás. A este respeito, lembremos Negri, em *Jó*, p. 45: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza”. De como isso se opõe à leitura hegeliana do *Livro de Jó* e apresenta toda a problemática da visão negriana da dialética, ver Ted Stolze, “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”.

Insistimos nesse ponto porque cremos também importante demarcar o horizonte crítico espinosano ou negriano e do de uma crítica segundo a qual é preciso levar ao limite o “desespero conceitual” e dissolver todas as respostas possíveis a perguntas do tipo “que fazer?”. “O verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero” (Vladimir Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, p. 204). Em poucas palavras, diremos que de fato a filosofia não pode responder à pergunta “que fazer?”, contudo, o que cumpre a ela é sempre nos lembrar que é possível fazer algo, isto é, que é possível responder praticamente à pergunta “que fazer?”, desde que isso seja necessário, não por um desespero *do conceito*, mas por uma urgência *da vida*.

circunstâncias, o que tornaria plausível cogitar ainda possibilidades de mudança, portanto uma história não acabada? Num sentido trivial do termo, podemos dizer que sempre é possível qualquer coisa, contanto que não seja contraditória; todavia, como sugerido atrás, num sentido relevante para nossas questões, só é possível mudar quando se decide fazê-lo. Mas como se decide isso, construindo, apesar das determinações em contrário, o novo ou pelo menos abrindo tal possibilidade? Daí para Negri o tema do possível, ao lado do da decisão e do resgate da noção de sujeito,³⁶ tornar-se uma questão maior, uma vez que, no seu entender, o constituinte absoluto que é a multidão responde pela constituição de suas próprias possibilidades e a efetivação destas.³⁷

Como isso se dá? Aí vêm certas dificuldades sobre que gostaríamos de insistir. A multidão cria o possível; o processo constituinte é um processo criador que se poria em movimento a partir de uma livre decisão.³⁸ Curiosamente, a problemática da possibilidade de transformação em Negri parece assentar-se sobre um modelo de decisão e ação que está mais próximo do Deus cartesiano que cria ou escolhe livremente as verdades eternas que do Deus espinosano. Não será à toa que um partidário do italiano, portanto sem nenhuma má vontade, possa enxergar aí traços de uma “posição criacionista”³⁹ e que o próprio filósofo insista, ao tratar do assunto, na ação criadora de um “não-ser” que é o novo,⁴⁰ no “vazio da decisão”⁴¹ ou na ausência de memória como condição da mudança.⁴²

³⁶ Acerca desse ponto, que não tratamos diretamente aqui, conferir a crítica de Negri ao estruturalismo em *Fine secolo*, p. 112: “o nosso estruturalismo não pode chegar à indiferença do ‘processo sem sujeito’.”

³⁷ Hardt & Negri, *Império*, p. 435: “Só a multidão, pela experiência prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.”

³⁸ Negri, *Fabbrica di porcellana*, p. 136: “A decisão comum é sempre uma livre invenção, um verdadeiro *clinamen*”.

³⁹ Altamira, *Marxismos de hoje*, p. 397, nota: “Negri, em seu compromisso ontológico spinoziano, situa a noção do poder constituinte em uma posição criacionista, à semelhança de uma autêntica *natura naturans*.” Se nos for permitida uma síntese brevíssima das razões deste nosso texto, diremos que se trata de mostrar a incoerência teórica da afirmação de Altamira: a “posição criacionista” e o espinosismo são, pura e simplesmente, incompatíveis; a começar pela ideia estranha de que o modo possa ter o poder e a potência de uma “autêntica *natura naturans*”. Interessa-nos, sim, pensar as possibilidades de ação do modo finito humano; nunca porém como se ele pudesse, a despeito da literalidade da *Ética*, assumir o ser da substância; noutros termos, desejamos pensar a ação de uma *natura naturata naturans*.

⁴⁰ Negri, *Fine secolo*, p. 139: “a ontologia constitutiva abre-se aqui sob a margem do não ser – este tende para aquele novo real que não é ainda”.

⁴¹ Negri, *Fabbrica di porcellana*, p. 134.

⁴² “Transição comunista é falta de memória”, afirma Negri, “Erkenntnistheorie: elogio dell’assenza di memoria”, *Metropoli*, nº 5, 1981, apud Steve Wright, *L’assalto al cielo*, p. 226. Não desconsideramos o fato de se tratar de um texto polêmico, um ajuste de contas com a tradição do operarismo; se o invocamos mesmo assim é porque, a nosso ver, resume perfeitamente um traço importante presente em toda a obra Negri. Ademais, só para entroncar com o já dito, não custa lembrar que a ausência de memória é, da perspectiva espinosana, uma das condições da crença em milagres: nada de novo acontece na natureza; se algo parece novo e milagroso, é só porque não há recordação disso; cf. *Tratado teológico-político*, cap. 6, p. 95.

É impossível não estranhar o fato de que o espinosista Negri faça recurso a um temário tão pouco condizente com o espinosismo. De fato, o que o filósofo italiano entende por “possível”, ao menos segundo a leitura aqui esboçada, assemelhar-se-ia bem mais ao contingente e à arbitrariedade de uma criação miraculosa. É preciso repetir que isso não é um problema porque Negri devesse seguir alguma ortodoxia espinosana; o é, sim, porque, sem embargo de seus méritos (que não são pequenos), a filosofia negriana parece radicar-se numa espécie de ativismo, em certo voluntarismo aos quais falta o que designaríamos como uma consideração da *natura naturata* e seus meios de tornar-se *naturans*, ou seja, falta-lhe uma teoria da passividade;⁴³ noutros termos, ela não consegue tomar a sério as determinações, de forma a poder pensar a ação humana e suas possibilidades na completude do universo da *Ética*, sem o privilégio ou o escamoteio de qualquer de suas pretensas “fundações”. Nossa suspeita é que o ponto de vista de Negri – e não menos o de Hardt – economiza demais nas tensões; todo o problema é que essas tensões são reais, e se Espinosa as mantém, dando margem inclusive a que se propalem fundações diversas, podemos bem suspeitar que isso não se deve ao acaso. Para retomar as nossas linhas iniciais, talvez essas tensões constituam o próprio núcleo do que chamamos de história e, especialmente, de uma história viva e aberta às transformações humanas.

⁴³ Ao falarmos em passividade, neste contexto, inspiramo-nos na obra de Merleau-Ponty atrás citada, *L'institution, La passivité*, que nos parece abrir perspectivas que são do maior interesse para aproximarmos do espinosismo. Como isso não constitui o nosso foco, para justificar a convergência limitamo-nos a reenviar a nosso texto “Espinosa e Merleau-Ponty: convergências?”.

Por uma teoria espinosana do possível*

Tudo é determinado, nada é contingente ou possível. Eis uma tese maior do espinosismo que qualquer leitor apreende facilmente como um dos traços fundamentais dessa filosofia. Por ela, as noções de realidade, determinação, atualidade reúnem-se num único complexo. A realidade é pura determinação, atualidade; o que é real é determinado, o que é determinado é real; o indeterminado, ou contingente ou possível, é irreal, isto é, mera ilusão acarretada por nossa ignorância da necessária determinação de todas as coisas.

Tão logo se apresente, esse quadro sumário da ontologia espinosana, por correto que seja, deixa-nos inevitavelmente com uma interrogação: qual a realidade e a eficácia do agir ou do trabalho humano num universo em que imperam a determinação e a atualidade? Não espanta que o determinismo espinosano tenha sido sempre rondado pelos fantasmas gêmeos do fatalismo e do quietismo. Para nós, de fato, a ideia de ação, e sobretudo de ação livre, parece perder todo o sentido quando separada das ideias de possibilidade e contingência. Situada no interior da pura determinação, a ação humana reduzir-se-ia a uma ilusão inócua ou, quando muito, a só mais um item do monótono desdobrar-se de uma série determinada que é aquela que Espinosa nomeia “nexo infinito de causas”.¹ É verdade que a insignificância do agir humano adéqua-se mal a uma filosofia que, com afínco, dedicou-se à consideração da potência dos homens, em especial na vida afetiva e na política; é verdade ainda que nos textos espinosanos podemos recolher exemplos que patenteiam a capacidade transformadora do homem (e à frente vamos inclusive debruçar-nos sobre um caso). Sem embargo, não menos certo é que persiste a dificuldade de conceber juntas coisas que em nosso correntio são absolutamente disparatadas: determinação e transformação, absoluta necessidade e ação humana transformadora.

* Publicado em *Spinoza. Ser e agir*, org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Diogo Pires Aurélio e Olivier Feron, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 77-86.

Versões iniciais foram apresentadas no “Seminário Spinoza” da Fondazione Corrente, Milão, em fevereiro de 2010, e no Colóquio Internacional Spinoza: ser e agir, na Universidade de Évora (Portugal), em outubro de 2010.

¹ *Ética*, V, prop. 6, dem.; IV, prop. 62, esc.: “ordem das coisas e nexos de causas”.

Grosso modo, está aí o núcleo problemático a partir do qual gostaríamos de propor algumas indagações. Será que a exigência de pensar a ação humana no seio do determinismo exige de fato o completo esvaziamento das noções de contingente e possível? Tais noções não poderiam guardar um sentido real, irredutível à só ilusão, e imprescindível para concebermos o agir humano? Em particular no caso do possível, qual o sentido de poder-se algo novo, de afirmar que algo é possível? E como pensar o significado desse mesmo possível quando pelo termo queremos indicar algo que se podia realizar mas que não chegou a ser efetuado? Naturalmente, não pretendemos responder a todas as questões; apenas sugerir que o correntio talvez não se engane completamente ao conceber como inseparáveis as ideias de ação e possibilidade. Em poucas palavras, desejamos afirmar a pertinência de reintroduzirmos o conceito de possível no espinosismo, com vistas ao que, devidamente aprofundado, poderia vir a constituir uma teoria espinosana do possível.

* * *

A noção de possível inclui-se no grupo daquelas categorias que podemos nomear, genericamente, modalidades. A esse respeito, vale a pena fixarmos alguns significados que, mesmo não correspondendo exatamente à letra espinosana, podem delimitar noções mais ou menos claras e assim limpar um pouco o terreno que vamos adentrar. Um passo inicial importante é a devida distinção entre dois gêneros de necessidade: por um lado, aquela que decorre da natureza de algo; por outro, a que se impinge a algo mediante uma regra ou lei. Para o primeiro caso, reservemos o nome de *determinação*, para o segundo, o de *necessidade*.

Um dos maiores esforços da primeira parte da *Ética* é estabelecer e afirmar, de maneira radical, uma pura determinação que não se submete a qualquer fator posto fora da natureza do ser divino – mesmo porque nada há fora do ser divino, nem sequer princípios lógicos.² O que está em jogo é a tese da determinação absoluta de todas as

² É curioso observar como, estruturalmente falando, a ação divina em Espinosa aproxima-se do ato criador absoluto tal como concebido por Descartes com a tese da livre criação das verdades eternas. Ao liberar Deus de toda a canga de princípios lógicos e fins morais que cerceavam a sua ação, Descartes consegue pensar esse agir em toda a sua radicalidade, revelando assim um núcleo de imanência que, embora limitado por estar submetido a um esquema criacionista, é importante para o espinosismo. É o que explica que a *Ética*, prop. 33, esc. I, possa admitir a preferência por uma solução à moda cartesiana: uma opinião que “tudo submete a certa vontade indiferente de Deus e estabelece que tudo depende do seu beneplácito, desvia-se menos da verdade do que a daqueles que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem”. Quanto a esta aproximação, tomamos a liberdade de remeter a nosso texto “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”.

coisas; coisas todas que, seguindo-se determinadamente desde a natureza do ser de Deus, constituem o que nomeamos real. Daí a centralidade da proposição que precisa essa determinação primordialmente como uma *sequência*: “da necessidade da natureza divina devem seguir-se coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.”³

Por *determinação*, entendamos a atividade da própria substância ou Deus na medida em que de sua natureza “devem seguir-se”, determinadamente, “infinitas coisas em infinitos modos”. A determinação é, absolutamente falando, uma sequência ou série, um “seguir-se”. Ou seja, o real é tudo o que se segue, é o ser de que se segue tudo o que se segue; o real é, no sentido mais profundo, essa sequência; o ser é esse seguir-se. Donde se poder asseverar que tudo o que é real segue-se determinadamente, sendo “determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”;⁴ e ainda, por inversão da tese geral, que o *não-determinado* é o não-real, aquilo que não pode conhecer realidade porque não se segue; o não-determinado é simplesmente o *impossível*.

Uma vez afirmada a determinação, devemos explicitar o que chamamos acima de *modalidades*. Elas só podem ser entendidas, conforme a literalidade de seu nome, como modificações ou efeitos determinados. Modificações de quê? Da determinação ou sequência, isto é, o real, quando vivenciada por um modo finito humano. Nesse sentido, elas são vivências, maneiras diversas de vivenciar a determinação geral. E por isso, importa sublinhar, não se referem às coisas, porém às maneiras como as coisas, ou mais exatamente, a determinação das coisas (como se seguem do ser divino) é vivenciada. Maneira sempre determinada, mas nem sempre idêntica; o que explica que uma mesma coisa possa ser tomada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade, da necessidade ou mesmo da fatalidade.

Retomemos agora aquele segundo tipo de necessidade que foi há pouco mencionado. Pelo termo *necessidade*, entendamos um ponto de vista ou um modo de considerar que se estabelece quando entra em cena a razão, a qual apreende a sequência do real de uma maneira particular, já que é de sua natureza “contemplar as coisas não como contingentes, mas como necessárias”.⁵ A especificidade dessa apreensão é o recurso a uma regra ou lei geral que, relativamente a certa região ou certo aspecto do

³ *Ética*, I, prop. 16.

⁴ *Idem*, I, prop. 29.

⁵ *Idem*, II, prop. 44.

real, possa aplicar-se a *todos* os casos particulares que se seguem, imprimindo-lhes uma necessidade.⁶ Por exemplo, é diferente reconhecer que “todos os corpos, quando encontram outros menores, perdem tanto movimento quanto o que lhes transmitem”, porque isso “se segue da necessidade da natureza”,⁷ mesmo antes que a física enuncie qualquer lei, e que essa transmissão, na proporção apontada, seja necessária segundo uma lei natural. Num caso, falamos de determinação; noutro, de necessidade.⁸

É por oposição ao necessário que podemos, inicialmente, entender as noções de *contingência* e de *possibilidade*. Num primeiro momento da *Ética*, longo e que compreende as três primeiras partes, a diferença entre as noções é desprezível;⁹ remetem ambas igualmente ao não-necessário, a um ponto de vista que não é o da razão e vincula-se essencialmente à imaginação e à ignorância. Ao contrário da totalidade abarcada pela necessidade (uma regra deve valer para todos os casos), o não-necessário caracteriza-se pela parcialidade, pela exceção (pode até haver regra, mas não regra válida e segura para todos os casos); e daí o traço inconfundível da casualidade a marcar o contingente e o possível: isso acontece ou não acontece *por acaso*. O oposto do necessário não é o não-determinado, impossível, aquilo que jamais ocorre, mas o *indeterminado*, aquilo cuja determinação ignoramos e que ora se dá, ora não se dá, sem que saibamos ao certo o porquê.

Pois bem, levando a sério essa descrição, será razoável cogitar alguma cidadania filosófica às categorias de contingência e possibilidade? Na medida em que tudo é determinado e que a razão contempla as coisas como necessárias, esses termos não se limitariam a indicar simplesmente a presença do erro e da ignorância? Mais ou menos, argumentaremos. O vínculo essencial do contingente e do possível com a ignorância é inegável. Todavia, dando um passo além do ajuizamento negativo que daí se segue, convém não descartar com tanta pressa um sentido positivo dos termos, justo por expressarem uma ignorância que é real, e que portanto não pode ser cabalmente

⁶ Como se vê no célebre exemplo da quarta proporcional, em que a razão sempre recorre à lei ou regra da proporcionalidade; cf. *Ética*, II, prop. 40, esc. II; *Tratado da emenda do intelecto*, §24; *Breve tratado*, II, cap. 1, §3. Particularmente esta última obra insiste sobre o aspecto universal, o aplicar-se a todos os casos, da regra racional; a questão chave é “como se pode estar certo de que a experiência de alguns particulares (*van eenige bezondere*) possa ser a regra de todos (*regul kan zyn van alle*)?” A passagem do *alguns* ao *todos* determina o aparecimento da razão. Para uma análise desse ponto, ver nosso doutorado, *O uso e a regra*, p. 115 e seg.

⁷ *Tratado teológico-político*, cap. 4, pp. 57-58.

⁸ A mesma distinção pode ainda ser pensada noutros campos. Assim, em nossa tese de doutorado, *O uso e a regra*, buscamos mostrar como, relativamente a uma língua, podemos conceber a sua *regularidade*, uma necessidade ou determinação que é expressão de sua natureza ou essência, e uma necessidade que é aquela estabelecida pelas *regras* gramaticais.

⁹ Cf. a explicação que se segue à quarta definição da parte IV.

menosprezada. Quer dizer, contingência e possibilidade talvez expressem certa positividade exatamente na medida em que são produtos determinados da determinação geral de todas as coisas e a ignorância que se inclui sob a essência delas, ao menos no caso do modo finito humano, é um elemento real de nossa condição. É determinadamente que algo é necessário, não é menos determinadamente que algo é considerado contingente ou possível.

A ignorância ou a não-necessidade definem a contingência ou possibilidade. Mas que tipo de ignorância? A ignorância das determinações causais que constituem o já referido nexos infinito de causas. É necessário ou determinado que tal ou tal evento ocorra, que tal pessoa aja dessa ou daquela forma; e é só por ignorar as causas de cada ato, de cada evento, que costumamos ver aí contingência ou possibilidade; categorias que, por conseguinte, seriam totalmente esvaziadas de sentido, suprimidas, tão logo houvesse a completa supressão dessa ignorância. Ora, se isso fosse realizável, certamente contingência ou possibilidade não mereceriam nenhuma consideração. Dá-se, entretanto, que dita supressão da ignorância, ao menos concebida como total, é impossível. Falamos de uma ignorância inexpugnável e que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexos infinito de causas. Haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas às outras e retrocedem até o início da história humana (para nem ir mais para trás). Quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Se no espinosismo tudo é *de direito* inteligível, ainda assim nem tudo pode ser *de fato* conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância em nossas relações com as coisas, a qual não pode ser absolutamente tolhida.¹⁰ É por que sempre haverá espaço para o surgimento do ponto de vista do possível e do contingente como expressão de algo real de nosso ser e que não pode ser dele extirpado nem por toda a ciência do mundo. Tal como se pode saber que o sol é maior do que o percebemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos;¹¹ assim mesmo podemos até estar cientes de ignorarmos as causas de algo e que somente por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, só que essa atitude esclarecida não terá jamais o poder de suprimir inteiramente, sempre e com

¹⁰ O *Tratado da emenda do intelecto*, §12, afirma claramente: “chega-se a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza (...) porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar essa ordem”. Apesar da linguagem que pode gerar mal-entendidos, é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., ao afirmar-se que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexos das causas (...) é mais imaginário do que real”. Ver ainda *Ética*, IV, prop. 4: “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.”

¹¹ *Ética*, II, prop. 35, esc.

respeito a todas as coisas, em não importa qual caso, a contemplação do contingente e do possível. Em suma, os pontos de vista do possível e do contingente são ambas modalidades determinadas de nossas relações com as coisas, tais como elas se nos dão, sendo sempre (mais ou menos, porém inevitavelmente) atravessadas por nossa ignorância da determinação dessas coisas. Expressam assim algo positivo (isto é, determinado, real), que é irreduzível ao necessário, no mesmo sentido em que até uma ideia falsa possui algo de positivo que não é suprimido pela presença do verdadeiro na medida em que verdadeiro.¹²

* * *

Identificado um conteúdo comum às noções de contingência e possibilidade, chega o momento de introduzir um segundo crivo que possa revelar as suas diferenças. Sumariamente, estimamos que a distinção estabelece-se pela peculiar relação com a ignorância que cada uma dessas modalidades mantém. Contingente e possível remetem ambos à ignorância, mas num caso e noutro trata-se de uma ignorância diferente, que recai num lugar diverso. A fim de apreender tais especificidades, sobretudo a estruturação particular do que chamaríamos o *sub specie possibilitatis*, começemos pela breve abordagem do que nos parece um caso paradigmático de surgimento da possibilidade no apêndice da primeira parte da *Ética*.

Como sabido, o escopo do apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão da primeira parte da *Ética*, o “De Deus”. Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes.”¹³ A sequência é um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os homens chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, ao finalismo. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (o autor usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Ocorre que tudo isso se dá com tais naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a essa estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura constatação de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à

¹² Idem, IV, prop. 1.

¹³ Até menção em contrário, as citações provêm todas do apêndice.

superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição instalasse, parece tornar-se um destino, uma fatalidade, ou seja, uma situação pré-determinada por nossa própria natureza.

Entretanto, acompanhando os passos do apêndice, descobrimos que o filósofo não deixará de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso será possível, por assim dizer, desde dentro; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que desejamos debruçar-nos.

Estamos no âmago do finalismo. Concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que tudo dispôs em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado. Ora, os homens talvez até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse o fato de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo sistema finalista. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem indistintamente os ímpios e os mais piedosos; outrossim, que os bens são angariados com frequência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo. Todavia, nos dirá Espinosa:

Embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito; com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa estrutura (fabricam) e excogitar uma nova*. Donde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana. (grifos nossos)

Fixemo-nos nessa passagem conclusiva. Houve um abalo na rígida estrutura supersticiosa, devido a sua contradição com a própria experiência de vida; contradição que põe a perder as certezas dos homens e, não menos, angustia-lhes – com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam saber as causas finais de tudo e só se aquietam ao conhecê-las. Nessas circunstâncias, como aceitar que os fins mais importantes, os divinos que tudo determinam, sejam delirantes? Impossível, e daí levantar-se um *problema vital*: a vida vê-se em risco e incerteza, e a situação cobra uma resposta, exige que algo seja feito. É nesse campo, aberto quando determinadamente se

tem de fazer algo para solucionar um problema vital, que se torna possível algo diferente. No apêndice, é bem verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da ideia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída dita “mais fácil”, mais natural, temos de salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas *possível*: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”.

* * *

A partir desse momento preciso do apêndice podemos haurir elementos importantes para a nossa questão. Um ponto de vista do possível, isto é, uma visada sobre as coisas como passíveis de mudança, instala-se à guisa de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição, que pela apresentação espinosana é extremamente rígido, fechado. Tal fissura surge a partir do abalo da forma de vida sob a superstição, o qual, por sua vez, é provocado por um problema vital determinado pela experiência do descompasso entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta. O possível, nessas condições, toma a forma de um campo problemático, a exigir soluções para um problema vital, e de um campo de respostas possíveis, as quais admitem inclusive graus diversos de dificuldades. No apêndice, uma resposta é dada ao problema, à fissura que se abre ali no sistema supersticioso; porém uma solução “mais fácil”, que aprofunda a superstição ao pôr os eventos contraditórios entre as coisas ininteligíveis e produzir dessa maneira a imagem de um Deus incompreensível aos homens. Outra resposta, diversa e possível, poderia ter sido dada, mas não o foi; ela implicaria a construção de outra “estrutura”, a concepção de outro Deus. Seja como for, é o que queremos salientar, nos dois casos o problema do desequilíbrio da vida desde que suas certezas abalam-se conduz determinadamente a uma consideração das causas desse desequilíbrio. Em nenhum caso, porém, o movimento parece produzido por um despertar racional, por um saber; o motor é sempre a tentativa de dar conta do descompasso entre o estipulado pelo sistema sob o qual se vive e a experiência cotidiana do que efetivamente acontece.¹⁴

¹⁴ Enfatizamos a eficácia da experiência, e não do saber, por duas razões. Primeiramente, para aproximar essa passagem do apêndice e o início do *Tratado da emenda do intelecto*, cuja estruturação é bem semelhante, salvo pelo fato de que lá, digamos pensando no apêndice, a resposta mais difícil é dada e a *fabrica* da “vida comum” começa a ser destruída: a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da “vida comum” e o imperativo que surge, mediante a indagação por um bem verdadeiro, abre espaço para a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* repete-se nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros

São precisamente esses aspectos que, a nosso ver, justificam falar do surgimento do ponto de vista do possível no apêndice. É óbvio que não estamos no necessário. Mas tampouco no contingente. Por quê? Há uma peculiar combinação de ignorância e consideração das causas (a causa da experiência, do delírio do mundo) que possibilita a ação (mesmo que para aprofundar a superstição), ao passo que o ponto de vista do contingente limitar-se-ia a encarar os mesmos fatos como acaso total e absoluto, dando lugar à simples prostração perante um mundo delirante. Ora, ao passo que no contingente ergue-se o império absoluto da fortuna, no possível é como se esta viesse acompanhada da possibilidade de ação; não que a sua roda deixe de rodar ou possa ser posta a funcionar a nosso bel-prazer, mas porque ela já não se mostra inteiramente imune, por assim dizer, a pequenos ajustes. É o que pensamos poder compreender desde que do apêndice passemos finalmente às definições de contingente e possível dadas por Espinosa ao início da quarta parte da *Ética*:

Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua a sua existência.

Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las.¹⁵

Não deve escapar ao leitor que, embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e considerem-se “as mesmas coisas”, a ignorância muda de lugar e as coisas não são conseqüentemente vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que (conforme o próprio nome) simplesmente acontece, *contingit* – posição absoluta, uma sorte de acontecimento

parágrafos). Em segundo lugar, para considerar uma interrogação que poderia com justiça levantar-se aqui: a destruição dessa *fabrica* não exige necessariamente a ação da razão, ou melhor, daquela “outra norma de verdade” mencionada por Espinosa no apêndice como da alçada da matemática? Sem dúvida, essa outra verdade pode contrapor-se à superstição; mas então o problema seria: quem tem tal norma, já não é servo da superstição; quem o é, o é porque não possui tal norma de verdade. O desafio para fugir desse círculo é conceber o início, o vislumbre de uma situação diferente como possível no interior mesmo da ignorância, e não por uma visada racional. De resto, vale lembrar que, logo após a menção aos efeitos da “outra norma de verdade”, Espinosa acrescenta que, “além da matemática”, outras “causas” ainda “puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas”. Que outras causas? Queremos crer que a experiência do desequilíbrio sistêmico de que tratamos pode ser aí incluída, entre essas outras causas; pois embora não forneça um saber, serve ao menos para abrir nossos olhos, chamar a nossa atenção para os preconceitos, o que certamente não deixa incólume o estado supersticioso.

¹⁵ *Ética*, IV, def. 3 e 4.

puro.¹⁶ Já o possível irrompe quando a ignorância incide sobre a causa, que se torna o foco de nossa atenção. Numa filosofia em que saber verdadeiramente é saber pelas causas, tal gênero de consideração é certamente desastroso para o êxito da empresa do conhecimento. Noutras paragens, todavia, descobrimos aí um elemento nada desprezível, uma vez que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia. Ele ignora a causa, mas a ignora sobretudo porque a considera, ou seja, toma a coisa como tendo causa, portanto envolve um primeiro estabelecimento de nexos causais e pode assim conceber um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada (e não confundamos indeterminação e não-determinação), possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada; sobre a qual, em suma, pode-se *agir*.¹⁷ Pelo que podemos concluir que, em contraste com o contingente, o real ou o positivo do possível é algo que concerne menos à posição que à produção; mais, que toca diretamente o campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.¹⁸

Eis um vínculo capital e que delimita todo um terreno que, ainda que não seja exclusivo do possível, pelo menos é aquele em que essa modalidade revela o seu conteúdo positivo e mais singular. Não julguemos que o possível seja melhor que o contingente por estar mais perto do necessário. Seria perder sua originalidade e deixar de ver que, sob certas circunstâncias, ele constitui um ponto de vista melhor, mais útil até mesmo que o do necessário. Basta, para verificá-lo, remetermo-nos a um desenvolvimento do quarto capítulo do *Tratado teológico-político*, em que se trata de mostrar que todas as leis que levam os homens a viver sob certa regra dependem de uma decisão humana (“*ex humano placito*”). Isso ocorre, primeiro, por uma razão ontológica: tal decisão “depende principalmente da potência da mente humana, e esta potência que institui a lei é parte da potência da natureza”. Em segundo lugar, as leis dependem de nós “porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino (*fato*) e o encadeamento das causas

¹⁶ É por que nos parece que seria o caso de aproximar as estruturas da contingência e do milagre (conforme este é analisado no capítulo 6 do *Tratado teológico-político*, cap. 6). Quiçá indiquem uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade.

¹⁷ É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o mesmo afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

¹⁸ *Tratado político*, cap. I, §3: “*experientia sive praxis*”.

não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares.” No campo da prática, ou do “uso da vida”, como dirá o texto, certa parcela de ignorância parece até ser bem-vinda. Qual seria o resultado de uma decisão que se tivesse de tomar sob o peso da inteira cadeia de causas, o “destino”? Ainda que isso fosse concebível, certo é que seria de pouca utilidade nesses assuntos. Na incontornabilidade de uma parcela de ignorância necessária e invencível, expressão de algo real de nosso ser, é preciso que surja o ponto de vista do possível; é até bom que assim seja, que por um momento esqueçamos as determinações ou a nossa ignorância da determinação completa imposta pelo nexos infinito de causas. O *Teológico-político* o afirma com toda clareza. Pelo “fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas, por isso mesmo, para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis (*ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibles considerare*)”.¹⁹ Saibamos apreciar essa notável articulação dos termos que faz transparecer a determinação do possível e todo seu valor como categoria que expressa uma dimensão positiva do agir humano, possibilitando-o: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de mera ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real, um problema real nascido do uso da vida e que deve ter em vista, prioritariamente, aquilo que é útil a essa vida.

* * *

Para terminar, vamos apenas insistir sobre alguns dos aspectos da noção de possível tal como esboçada até aqui. E a fim de evitar todo mal-entendido, que se sublinhe logo que o possível não se levanta contra a determinação das coisas. Pelo contrário, abre-se determinadamente como uma maneira de considerar a determinação ou sequência, por obra conjunta de nossa ignorância e dos acontecimentos. Uma maneira determinada de considerar acarretada pelo surgimento de um problema real, o desequilíbrio de uma forma de vida (todo o problema do início do *Tratado da emenda*) que produz um abalo, uma fissura no próprio ser determinado das coisas. O campo que então surge é o da possibilidade, o qual é delimitado pelas ações, respostas possíveis para a solução do problema mesmo que o provocou. Ações possíveis, mas não igualmente factíveis. Como alertado, as há mais fáceis, as há mais difíceis, já que o

¹⁹ *Tratado teológico-político*, cap. 4, p. 58.

campo do possível não está imune à conjuntura, quer dizer, nem tudo é possível em qualquer ocasião; cada ocasião determina um conjunto de possíveis, que são reais porque factíveis naquelas circunstâncias, mas nem todos, conforme as mesmas circunstâncias, conhecem no que se refere a sua efetuação o mesmo grau de dificuldade. É essa estruturação que dá a peculiaridade do possível como exigência de fazer-se algo concomitantemente à percepção de que se pode fazer algo. Num caso, um dever, noutro uma franquia. Ambos com a atenção voltada para uma causa, causa próxima e cuja determinação ignoramos; e é essa proximidade do indeterminado que permite agir sobre ele com vistas a determiná-lo à produção do efeito que se pretende. O ser do possível, nessa medida, é o de uma tarefa cujo cumprimento é imperioso e realizável; algo que tem de ser feito, algo que se pode fazer. O ser do possível é um *a-fazer*: seja lá o que se tenha de fazer, deve-se fazer algo; é uma firmeza que se assume diante de certas circunstâncias. Não é por outra razão que o possível prima no campo da prática. Se ele é em certas ocasiões “melhor”, o é exatamente como ponto de vista que nos liberta do destino paralisante e convoca-nos à ação. A práxis é o terreno da determinação do que, para nós, é tanto indeterminado quanto determinável, simultaneamente.

Sempre é assim? Por certo que não. Às vezes as coisas aparecem-nos como contingentes, às vezes como fatais, às vezes – só nos melhores casos – como possíveis. Por que uma vez de uma maneira, outra vez de outra maneira? É uma questão que resta em aberto e sobre que, para findar, limitamo-nos a umas poucas indicações sobre um aprofundamento (se o leitor nos permite os adjetivos) possível e necessário.

O fato de que uma mesma coisa, um mesmo evento possa ser vivenciado como fatal, necessário, contingente, possível, deve alertar-nos de que não é do lado do objeto (ou ao menos não só dele) que se situa a determinação do surgimento deste ou daquele tipo de consideração; antes, tratamos de algo que depende do sujeito (ainda que não só dele) que vivencia de uma ou outra maneira a coisa ou o evento. Seria absurdo cogitar um *trabalho* ou uma *decisão* do sujeito no que tange à maneira como ele vivencia, considera o real? Reconhecemos toda a dificuldade do tema da decisão no interior de um determinismo como o espinosismo, especialmente no assunto que nos concerne aqui. Porém, tendo em conta que, vimos, o *Teológico-político* não deixa de aludir à decisão humana, levando a sério a menção do *Tratado da emenda do intelecto* a uma decisão,²⁰ queremos crer que não se trata de um problema despido de interesse. Pelo

²⁰ *Tratado da emenda do intelecto*, §1: “decidi (*constitui*) finalmente...”.

contrário, é uma questão crucial que se põe, legitimamente, a todo determinismo. Ao falar de uma decisão ou trabalho subjetivos, não topamos com um problema muito diferente daquele de um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, fala em “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Trata-se de descer ao fundo da subjetividade para estarmos certos de que o sujeito, seja lá com for, inclusive num determinismo integral, pode participar da abertura de um campo de possibilidades desde o qual pode tentar mudar um estado de coisas dado. É por aí, seguramente, que nos aproximaremos do próprio âmago da dinâmica das transformações e, por que não?, da historicidade do modo finito humano.

Lutar hoje*

“Descobrimos novamente que são as lutas, *dentro e contra* o comando capitalista, que fazem a história”.¹ Tais palavras de Antonio Negri sintetizam à perfeição um dos aspectos mais notáveis das obras que ele vem publicando com Michael Hardt, especialmente *Império*: o resgate da política, em sentido amplo, forte, substantivo, e do lugar determinante das lutas na transformação social.

Contra certo consenso fatalista que começou a firmar-se nos anos 80 e que se disseminou como praga, indo do nunca ausente grupo dos desconsolados que imaginam que as coisas são assim mesmo, passando pela versão interesseira da direita (para quem tudo vai bem como está e que pode, sempre acusando todos de não ver as mudanças, permitir-se não mudar nada), até as versões sofisticadas do fado, hipersensíveis ao tema da unidimensionalidade do processo do capital, quer as mais honestas frankfurtianas, quer as mais festivas e despudoradas dos que veem só a liquidação e a evanescência de tudo. Contra esse correntio, dizíamos, *Império* pode gabar-se de uma deliberada intempestividade que talvez seja a contribuição maior da obra para o debate contemporâneo. Redescobre-se a política como terreno determinante da vida social, a partir da qual as pequenas e também as grandes mudanças podem dar-se (“a micropolítica não renega a macropolítica”²); terreno de antagonismo em que nos batemos com nossos inimigos e podemos construir algo novo. Em suma, mais uma vez a política volta a ser pensada como *luta*, e num panorama de inéditas alternativas. São bem conhecidas as posições de Hardt e Negri a respeito, portadoras de uma extrema confiança (ou “demasiado otimismo”, como gostariam alguns) que se revela em afirmações como a de que “a transição para o Império e seus processos de globalização oferece novas possibilidades para as forças de libertação.”³ Com efeito, na visão dos autores, justamente a extensão do capital e de seu comando para todo o globo conduziu-

* Texto inédito.

Versões iniciais foram apresentadas nas Jornadas Antonio Negri, Departamento de Filosofia-USP, e num debate promovido pelo grupo Ativismo ABC-Casa da Lagartixa Preta, Santo André/SP, em junho de 2010.

¹ Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 52.

² Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 138.

³ Hardt & Negri, *Império*, p. 15.

nos a uma nova situação que torna possível voltar a falar não só em resistência e rebelião como ainda em comunismo e revolução.

Ora, surgindo no contexto em que surge, é natural que esse renovado equacionamento ou traçado de nossa condição atual, já por sua proeza de contraposição a ideias erigidas em dogma, apresente-se como extremamente polêmico. O que garante, por exemplo, que não estejamos diante de um belo edifício conceitual que, florescendo sem referente real, pouco ou nada resistiria ao teste decisivo dos fatos? É precisamente tendo em vista questionamentos desse tipo desejamos buscar alguns dados que nos possam tornar mais palatáveis, por assim dizer, certos desdobramentos de *Império*, deslocando-nos, se não à prática, pelo menos ao ponto difícil, escorregadio, em que teoria e prática devem entroncar-se. Sumariamente, proporemos algumas reflexões sobre o lugar das lutas hodiernas – suas possibilidades, seus agentes, suas formas, seus objetivos – privilegiando textos negrianos que classificaríamos como “de intervenção”, voltados a análises precisas de eventos, lutas, e em que a teoria de *Império* tem de medir-se com os fatos políticos.⁴

* * *

Luta-se ainda? Em *Império*, como se sabe, Hardt e Negri respondem positivamente, com ênfase, e muitas páginas dedicam a justificar o ponto de vista. E de uma maneira que não deixa de provocar certo espanto no leitor. Pois, como adiantado, segundo a análise dos autores é exato porque o Império ergue-se diante de nós, porque o capital e a exploração generalizaram-se a ponto de desconhecermos hoje um fora, justo por isso é que se pode responder afirmativamente quanto à possibilidade das lutas de resistência e, não menos, ao seu potencial de construção de algo novo. O aduzido espanto encontraria sua causa precisamente nessa curiosa injunção que viravolteia a perspectiva mais ordinária identificando o alastrar-se do capital como determinante de maiores possibilidades de luta contra o próprio capital. Pura prestidigitação teórica? Nem tanto, se soubermos enxergar o que subjaz, de maneira mais geral, a argumentação, especialmente um pressuposto que atravessa os textos de Negri e de Hardt e afirma a *naturalidade* da resistência, da luta movida pela liberdade.

“A vontade de se opor não parece precisar de explicação”, avalia-se em *Império*, na medida em que é algo como que natural. Se não o percebemos com clareza isso se

⁴ Fundamentalmente os textos presentes nos seguintes livros de Negri: *Movimenti nell'Impero* (2006), *Goodbye Mr Socialism* (2006), *Dalla fabbrica alla metropoli* (2008).

deve a uma ênfase contumaz da reflexão política que afirma que o problema não seria tanto saber “por que o povo se rebela mas por que não o faz”.⁵ Ecos desse tipo de raciocínio, que integra “uma longa tradição”, estariam presentes até mesmo em análises nada convencionais. A sua melhor formulação, de fato, *Império* a extrai do *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari, quando estes enunciam que “o problema fundamental de filosofia política é ainda exatamente aquele que Espinosa viu com tamanha clareza (e que Wilhelm Reich redescobriu): ‘Por que os homens lutam obstinadamente por sua servidão, como se ela os fosse salvar?’.”⁶ Ora, no desenrolar de sua argumentação, e sempre tendo em vista uma renovação da perspectiva de luta, Negri e Hardt vão determinar outra prioridade, outra questão fundamental para a reflexão política, e logo tornaremos a isso. Por enquanto, apenas insistamos no alegado pressuposto da naturalidade, quase inevitabilidade da resistência em resposta à exploração e ao domínio. Para conferir-se razoabilidade ao ponto de vista, duas séries de argumentos precisam ser mobilizados.

Primeiramente, afastemos a ideia de um poder ou comando de tal forma potente, onipotente até, que fosse capaz de obstruir toda e qualquer resistência, de dar cabo completamente do antagonismo. Um comando desse tipo é impossível porque simplesmente não comandaria, seria incapaz de exercer o controle. É o que nos ensina a própria noção de comando, que guarda sempre uma boa dose de ambivalência. Só pode haver de fato controle se houver, em contrapartida, uma liberdade a ser controlada; uma “vontade de ser contra”, uma “desobediência à autoridade” que são naturais e que não por outra razão incluem-se sob o conceito de comando. Não houvesse manifestação de uma irreduzível liberdade, não haveria por que comandar, por que controlar. Por conseguinte, a existência mesma do controle (e não se duvida dessa existência) seria prova contundente da presença ostensiva da luta contra o sistema. Utilizando uma fórmula que resume bem o vínculo lógico da implicação, pode-se dizer que “onde há repressão há resistência”.⁷

Qual porém o estatuto dessa “resistência”? À primeira vista, não passa de mera possibilidade, uma espécie de pressuposto lógico da análise. Dada a exploração e o comando generalizados, argumenta Negri, a “totalidade explorada” poria em ação sua

⁵ Hardt & Negri, *Império*, p. 230.

⁶ Citado em *Império*, pp. 230-231; cf. Deleuze & Guattari, *O Anti-Édipo*, p. 46.

⁷ Negri, *Movimenti nell'Impero*, p. 194.

“liberdade intransitiva, irreduzível ao controle” e resistiria.⁸ Mas como se dá, ou ao menos é efetivamente possível, a passagem à ação? Como se pode movimentar essa liberdade? Eis que para pensar tal resistência concretamente, isto é, posta em ação, temos de acrescentar uma segunda consideração, que permita conceber as determinações materiais desse movimento. Aquilo que muitos insistem em qualificar como incorrigível “otimismo” da parte de Negri parece-nos ser a certeza de que tal liberdade irreduzível, quando posta sob certas condições, tende a acompanhar-se de uma consciência (veremos que num sentido não intelectualista) que a faz despertar para a luta. Noutros termos, o alegado “otimismo”, acreditamos, consiste na certeza negriana de que a resistência e a luta podem ser dar desde que haja exploração, vivência e consciência dessa exploração. Tudo depende de certa vivência; e por isso a questão é saber qual vivência específica, hoje, permite apostar na passagem à resistência ativa. A nosso ver, o fundamental é ter em conta que a exploração generalizada (“uma nova qualidade da exploração”⁹) é vivenciada pela multidão especialmente sob a forma daquilo que se denomina a *precariedade*, mais e mais disseminada no mundo do trabalho. É a vivência, “a experiência singular da precariedade”¹⁰ que revela uma ambivalência decisiva quando pensada em todas as suas consequências possíveis.

O quadro da precariedade e seu alastramento do mundo do trabalho para a inteireza da sociedade vem sendo objeto de vários estudos e, ao menos no que nos concerne, dispensa maiores detalhamentos.¹¹ O tempo e o espaço são flexibilizados, trabalha-se a qualquer hora, em qualquer lugar, em qualquer função, por qualquer salário; isso quando não se está desempregado. A precariedade determina a experiência da incerteza (consegurei trabalhar? quando? onde? no quê? por quanto?) e da inteira disponibilidade (qualquer coisa serve, em qualquer horário, em qualquer função) acompanhadas da convicção de que a própria capacidade é controlada e impedida de florescer livremente. Em suma, trata-se da experiência de uma vida frustrada e disponível aos caprichos da exploração. O resultado mais certo, sobretudo quando isso tudo é concomitante ao desmonte da segurança social, é a produção do medo no mais íntimo de cada trabalhador (situação que só se agrava se pensamos na figura do

⁸ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 220.

⁹ Negri, *Movimenti nell'Impero*, p. 148.

¹⁰ Idem, p. 196.

¹¹ Para uma síntese, ver Patrick Cingolani, *La précarité*; para uma demonstração de como a precariedade desborda do trabalho para a vida, produzindo uma subjetividade específica, ver especialmente o cap. 1 (“A formalidade precária: os batalhadores do telemarketing”) de Jessé Souza, *Os batalhadores brasileiros*; por fim, para a articulação entre precariedade e novos movimentos de luta, ver Yann Moulier Boutang & Anne Querrien, “La lutte contre la précarité: un mouvement de fond”.

imigrante); a precariedade produz, porque dela necessita, uma mão de obra “atemorizada”.¹² E naturalmente, desde que as condições do trabalho precário generalizaram-se, desde que “a sociedade inteira foi posta a trabalhar”,¹³ os seus efeitos se fazem sentir por todo o espectro social.

O que interessa salientar desse quadro, por terrível que seja, é a sua ambivalência. Pois a generalização dos poderes da capital sempre produziria, também, a possibilidade da vivência inequívoca da contradição determinada pela distância “entre a tendência da força e da liberdade intelectuais a exprimir-se e a atualidade das relações de produção”.¹⁴ A precarização resulta especialmente do movimento determinado pela disseminação do modo de trabalho intelectual, imaterial ou cognitivo para a totalidade do mundo do trabalho; “o trabalho intelectual existe agora como matéria que atravessa todo o trabalho”.¹⁵ Quer dizer que o trabalho do precário é pautado pela criatividade, pela expressão de sua singularidade, mas contraditoriamente não pode liberar-se, intensificar-se. A ambivalência posta na precariedade, essa nova organização da força de trabalho posta fora dos limites da fábrica, deriva de que seja ela, ao mesmo tempo, fruto do desejo do trabalhador fordista de liberar-se das disciplinas¹⁶ e meio de controle para o capital. O precário é livre e submetido. E é precisamente metido nessa situação que ele revela um excesso: “potência biopolítica em excesso sobre a capacidade de controle”,¹⁷ “liberdade irreduzível” que se pode pôr em ação.

Entretanto, avalia Negri, tal trabalhador não é consciente de sua força, só das ameaças que pesam sobre ela. O precário sofre (e muito) e geralmente tem consciência dessa sua condição; tem consciência *de sofrer*. O sofrimento, nessas circunstâncias, pode surgir como uma espécie de *consciência da exploração*; superficial, porque sentida na pele, mas que pode vir a ser produtiva, conduzindo a algo mais, à resistência. Conforme Negri, “a ambivalência sofre”,¹⁸ a ambivalência precária, e isso já seria prova justamente de que se apresenta uma ambivalência e portanto não estamos diante de um processo unilateral – com efeito, “sofremos a exploração, a alienação e o comando, como nossos inimigos”.¹⁹ A “carne do trabalho intelectual”, que desejou libertar-se do

¹² Negri, *Goodbye Mr Socialism*, p. 84.

¹³ Negri, *Movimenti nell'Impero*, p. 195.

¹⁴ Idem, p. 196.

¹⁵ Idem, p. 195.

¹⁶ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 130; também *Goodbye Mr Socialism*, p. 90: “ter ido para fora da fábrica não é fruto de uma derrota mas de uma vitória dos trabalhadores”.

¹⁷ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 16.

¹⁸ Idem, *ibidem*.

¹⁹ Hardt & Negri, *Império*, p. 231.

fordismo e para isso tanto lutou, que no pós-fordismo vê-se controlada e sofre, traz “a resistência em seu interior”²⁰ e por isso “é lá (...) que o desejo pode começar a exprimir-se. E é lá ainda que talvez possamos ver o contra-Império começar a tomar forma”.²¹

* * *

Retornemos àquela revisão, proposta em *Império*, da tese de Deleuze e Guattari segundo a qual o problema maior da filosofia política é saber por que os homens lutam por sua servidão como se combatessem por sua liberdade. Hoje, diferentemente, vão argumentar Hardt e Negri, “hoje a primeira questão de filosofia política não é se ou mesmo por que existem resistência e rebelião, mas sim como determinar o inimigo contra o qual se rebelar”.²² Uma vez que a luta encontra condição de possibilidade numa liberdade irreduzível, numa resistência natural, o problema claramente passa a ser outro – ainda que não mais simples, visto que já não há um fora do capitalismo para tomar como ponta de referência e o sistema exerce seu controle mediante um biopoder ubíquo que se expressa sobre e em toda a vida. “Sofremos a exploração, a alienação e o comando, como sofremos nossos inimigos, mas não sabemos localizar onde se produz a opressão. E apesar disso ainda resistimos e lutamos.”²³ Lutamos, porém, contra o quê e contra quem? É bem difícil, talvez seja mesmo impossível determinar com exatidão qual seja hoje o inimigo. Mas tampouco é sobre esse ponto que cabe pôr o acento. O que de fato interessa é uma consequência, deveras curiosa, para a qual os autores chamam a atenção: “com frequência a incapacidade de identificar o inimigo é o que conduz a vontade à resistência nesses círculos paradoxais”.²⁴ Dado imprescindível para guardar-nos de conceber aquela “consciência” há pouco mencionada à guisa de um saber particular que pudesse vir despertar-nos em meio ao domínio capitalista ou então uma consciência de classe tradicional. O que se afirma “conduzir a vontade à resistência”, portanto movimentá-la para algo novo, é menos um saber que uma ignorância; uma ignorância particular (acerca da causa do sofrimento, de que não obstante se tem consciência) que gera um sentimento particular: ignoro o inimigo, e é por isso mesmo que genericamente sou levado a sentir isso que me faz sofrer (e que ignoro) como inimigo. Eis a abertura de uma possibilidade de mudança, precisamente

²⁰ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 94.

²¹ Idem, p. 131.

²² Hardt & Negri, *Império*, p. 231.

²³ Idem, *ibidem*.

²⁴ Idem, *ibidem*; trad. corrigida, cf. *Empire*, p. 211.

no momento em que uma vivência específica do sofrimento, atravessada pela ignorância, permite-me vislumbrar uma condição diferente, de não sofrimento. Sentir-se oprimido e não saber por quem; sofrer sem conhecer a causa eficiente do sofrimento – a situação tem consequências graves quando o indivíduo volta-se contra si,²⁵ acreditando ser ele próprio o culpado por tal estado de coisas (incapacidade no mercado de trabalho, desleixo, má formação, etc.). O mesmo sofrimento, todavia, pode dar lugar a um efeito “produtivo”, uma espécie de consciência que, confrontada à ignorância sobre o inimigo, pode gerar (como seu produto) o movimento que, reiteremos, Hardt e Negri identificam como aquele que pode “levar a vontade à resistência”. A vontade é mobilizada e a resistência para que ela se mobiliza é generalizada, uma vez que, “se já não existe um lugar que possa ser reconhecido como fora, precisamos ser contra em toda parte”.²⁶

A vivência do sofrimento, por exemplo na precariedade, pode produzir uma resistência, um “ser contra” dirigido para todos os lados. Algo importante para a confrontação com o Império ubíquo e sua soberania sem lugar, e que desencadeia um processo que se pode denominar a “politização da existência”;²⁷ o que por sua vez entronca com a figura do militante invocada ao final de *Império*, “o agente de produção biopolítica e de resistência”.²⁸ Politizar a existência é tomar uma “decisão militante”²⁹, pôr a vida em contradição ou antagonismo com o sistema que a domina e, sobretudo, a faz sofrer.

O ponto crucial, pois, é concebermos a possibilidade de o desconhecimento de um inimigo preciso reverter-se em generalização da rebelião – o que envolve uma percepção dos meandros do novo tipo de poder em jogo (biopoder), não a partir de um saber teórico ou coisa que o valha, porém da consciência do sofrer (e portanto do ser explorado) aliada à ignorância da causa exata desse sofrimento. Uma forma paradoxal – Hardt e Negri o admitem – mas quiçá eficaz de ver o inimigo em toda parte; logo, clara noção do controle ubíquo e da configuração de um Império que não possui fora; com

²⁵ O fascismo, segundo Negri, é o voltar-se contra si da multidão; cf. *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 16. Correlatamente, pensamos, pode haver um voltar-se contra si do trabalhador que redunde frequentemente em processos depressivos de maior ou menor intensidade mas sempre com consequências terríveis para a sua vida. Quanto ao vínculo fundamental entre o que se convencionou nomear a “epidemia” da depressão e a reprodução material da sociedade, em geral, e o mundo do trabalho, em particular, ver Luciano Pereira, *Depressão: mobilização e sofrimento social*.

²⁶ Hardt & Negri, *Império*, p. 231.

²⁷ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 143.

²⁸ Hardt & Negri, *Império*, p. 435.

²⁹ Negri, *Movimenti nell'Impero*, p. 196.

isso ainda, o que é de suma importância, percepção de que a luta contra ele deve ser global.

* * *

Como lutar, especialmente se se quer vencer? Sob quais formas e com quais objetivos (dois aspectos que conhecem determinação recíproca) a luta pode ou deve apresentar-se hoje? Questão primordial. Especialmente porque, aos olhos de Negri, apenas as lutas são capazes de funcionar como dispositivos constituintes que logrem desdobrar a potência dos sujeitos e promover a passagem daquele sofrimento produtivo mas negativo ao momento positivo da construção, o trânsito da consciência do sofrer à consciência da própria força, ocasionando assim um processo constituinte, a “produção consciente do comum”.³⁰ Ao problema nodal da constituição da multidão em sujeito político, que desponta insistentemente nas últimas páginas de *Império*,³¹ só a luta pode responder, na medida em que é um evento ou acontecimento capaz de produzir a recomposição da multidão, ou ainda, noutros termos, capaz de *territorializar a multidão*. Esta tem sua unidade pelo trabalho, especialmente por conta da exploração desse trabalho, mas encontra-se temporal e espacialmente dispersa; só o evento da luta pode fazer convergir para um ponto preciso, no tempo e no espaço, essa unidade dispersa. Como o foco da lupa com relação à luz solar, uma luta pode concentrar as forças da produção do comum e dar lugar a uma “potência territorializada”.³²

Que tipos de lutas podem desempenhar essa função? Os inúmeros textos de intervenção de Negri podem ser lidos como peças de uma ampla pesquisa sobre as formas e objetivos das lutas contemporâneas – e veremos a relevância disso. Assim lendo-os, de fato, não deixamos de descobrir algumas indicações sobre o que se poderia tomar como critérios de uma luta eficaz, isto é, que possa exercer um papel de dispositivo constituinte. Não, convém observar, critérios que o teórico proporia aos movimentos; antes, dados que o pesquisador recolhe e pelos quais se deixa orientar em seu trabalho teórico. Nesse sentido, cumpre destacar duas das questões com que as lutas hodiernas mais frequentemente têm de lidar: primeiramente, seu aspecto metropolitano; segundo, a problemática da comunicação entre o local e o global.

³⁰ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 17.

³¹ “Precisamos investigar especificamente como a multidão pode tornar-se sujeito político no contexto do Império” (p. 418); “o problema de tornar-se sujeito da multidão” (p. 431); a tarefa de “captar a multidão como subjetividade singular” (p. 432).

³² Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 36.

A metrópole, insiste sempre Negri, é o território por excelência da multidão, e portanto o espaço privilegiado de suas manifestações contenciosas. É no interior da vida metropolitana que se deve iniciar a subversão do estado de coisas dado; se a cidade é organizada pelo capital, e para o capital, comecemos a quebrar essa organização, preparando os passos para outra, uma organização *multitudinária* da vida social. Tal movimento pode dar seus primeiros passos pela generalização da prática de uma “desobediência ativa”³³ ou, mais especificamente falando, por aquilo que Negri nomeia “greve social”: uma vez que toda a sociedade é posta a trabalhar e a produção se dá em nível social, é só socialmente que se pode brechar a produção capitalista. Trata-se de uma forma novíssima de contrapor-se ao sistema, ainda ignorada em todo o seu alcance (“como ela age no tempo e no espaço, ainda não o sabemos”³⁴), mas insistentemente referida como tendo seu modelo maior, talvez mesmo sua certidão de nascimento, nas greves francesas de 1995.³⁵ De início uma disputa por questões trabalhistas, o movimento logo toma a forma de “uma mobilização que envolve diretamente, de modo participante e solidário, toda a população metropolitana parisiense.”³⁶

A partir dessa avaliação já podemos identificar mais uma exigência para as novas lutas, a saber, a sua capacidade de alçar-se do aspecto local ao nível global, revelando um potencial de comunicar-se que se põe, hoje, como um dos maiores desafios aos novos movimentos; pois que, paradoxalmente, “em nossa celebrada era da comunicação, as lutas se tornaram quase incomunicáveis”.³⁷ Ao passo que noutras épocas as lutas eram tradutíveis entre si e podiam alastrar-se em grandes ciclos, por um movimento extensivo, horizontal que implicava desfazer-se de suas singularidades, hoje, em razão da constituição mesma do Império, parece que é só por uma intensificação das próprias singularidades, e portanto uma expansão vertical, que se pode fazer frente ao poder sistêmico. É “por intermédio de condições locais firmemente arraigadas” que uma luta “salta imediatamente para o nível global e ataca a constituição imperial em sua generalidade.”³⁸ Sob tal aspecto, afora a greve francesa de 95, outro caso a merecer menção de Negri é o do movimento contra a construção de uma nova linha do TAV (trem de alta velocidade) no Val di Susa italiano,³⁹ o qual estaria,

³³ Idem, p. 38.

³⁴ Idem, p. 76.

³⁵ Sobre o 95 francês, ver em geral Claude Leneveu & Michel Vakaloulis, *Faire mouvement*.

³⁶ Negri, *Goodbye Mr Socialism*, p. 28.

³⁷ Hardt & Negri, *Império*, p. 73.

³⁸ Idem, p. 75.

³⁹ Sobre o movimento No-TAV, ver em geral Donatella Della Porta & Gianni Piazza, *Le ragioni del no*.

segundo ele, em “continuidade profunda” com “as lutas da *banlieue* parisiense”.⁴⁰ À primeira vista, nada mais local e restrito quanto a recusa de uma comunidade tradicional de ver em sua vizinhança uma grande obra, concebida e imposta pelos poderes centrais em nome do progresso. Entretanto, e é esse o ponto, precisamente pelo apego a uma situação local, singular é que tal comunidade logrou um movimento que não somente se põe contra uma obra ferroviária como também demonstra a capacidade de ir além, tocando o cerne problemático das concepções de desenvolvimento (o que é? a quem serve?) e de democracia (quem decide? qual a legitimidade de certas decisões que passam sobre os diretamente atingidos por elas?).

O desafio geral, assim, é criar formas e objetivos de luta que possam, primeiro de tudo, exercer um papel territorializante. E *novas* formas e *novos* objetivos, enfatizemos. Um dos grandes distintivos do militante hodierno com relação ao do passado seria justamente o exercício contínuo da criatividade, de uma resistência criativa,⁴¹ entendida como a capacidade de forjar novas lutas, formas, objetivos, meios, em face das condições imperiais.

Mas quais, exatamente? Como se dará esse processo criativo? Queremos terminar invocando a principal dificuldade que daí se ergue, ou seja, o fato de não haver respostas precisas a tais interrogações. Buscamos consignar aqui e ali, nos textos negrianos, análises, casos, apostas que pudessem fornecer alguma materialidade ao panorama das lutas contemporâneas e suas possibilidades. Muitas coisas poderiam ainda ser aduzidas; em última instância, contudo, é necessário reconhecer os limites da teoria nesse respeitante. Ela pode muito, mas não pode tudo. Como admitem Hardt e Negri ao final de *Império*, tratando da insurreição, do problema da organização da multidão, a teoria não dispõe “de qualquer modelo a oferecer para esse evento”,⁴² uma vez que “só a multidão, pela experimentação prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.” Trata-se de uma questão aberta, em suma. E é natural que assim seja. Desde sempre Negri limitou o alcance da teoria em tais assuntos; a sua eficácia está no reconhecimento e apreensão de uma tendência, não em sua produção e oferta como programa. Tal como ao início da década de 70 era o “partido de Mirafiori”, os operários no portão da FIAT ocupada, que requalificava a luta e dava novas diretrizes

⁴⁰ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 41; *Goodbye Mr Socialism*, p. 146.

⁴¹ Hardt & Negri, *Império*, p. 437.

⁴² Idem, p. 435.

ao movimento,⁴³ hoje a emergência de uma “nova qualidade dos movimentos sociais”⁴⁴ não pode ser obra senão das próprias lutas em sua nova configuração; o problema de organização não pode ser solucionado senão pela “experimentação”, pelas “práticas”.⁴⁵ Isso não quer dizer que a teoria deve condenar-se ao silêncio cheio de esperança. Muito pelo contrário, importantes tarefas lhe são assinaladas, sobretudo a de apreender as possibilidades da luta política. Como antes, em face da nova tendência determinada pelo “partido de Mirafiori”, apregoava-se a necessidade de abrir “uma pesquisa de massa” que desse conta de seus efeitos e da radicalização na classe operária,⁴⁶ hoje encontramos a insistência de Negri, servindo-se de uma fórmula que entronca com o trabalho dos *Quaderni rossi*, na urgência de uma “con-ricerca militante” que justamente permita inovar em tal assunto, nas lutas.⁴⁷ “Para mim hoje fazer pesquisa resta fundamental para qualquer tipo de ação política”.⁴⁸

⁴³ Cf. Negri, “Articolazioni organizzative e organizzazione complessiva: il partito di Mirafiori”.

⁴⁴ Hardt & Negri, *Império*, p. 74.

⁴⁵ Negri, *Goodbye Mr Socialism*, p. 76.

⁴⁶ Negri, “Articolazioni organizzative e organizzazione complessiva: il partito di Mirafiori”, p. 193.

⁴⁷ Negri, *Dalla fabbrica alla metropoli*, p. 38.

⁴⁸ Negri, *Goodbye Mr Socialism*, pp. 120.

Deleuze leitor de Masoch

Da sintomatologia à ética*

Leopold von Sacher-Masoch é um dos principais nomes da constelação de filósofos, artistas, cientistas, que Deleuze mobiliza e reúne ao longo de sua obra. Quer pelo número de textos que o filósofo lhe dedica, quer pelas questões de primeira ordem que se abrem a partir do universo masoquista (ou masoquiano, pois como se verá a qualificação não é isenta de implicações), o lugar do romancista é sempre considerável. Entre 1961 a 1989 são três estudos (dois artigos e um livro) integralmente dirigidos à análise de seus trabalhos; ademais, o nome de Masoch ou a noção de masoquismo comparecem em momentos decisivos da obra deleuziana e prestam-se a um importante uso conceitual em textos como *Mil platôs* ou na célebre carta a Foucault, de 1977, publicada com o título de “Desejo e prazer”. De tal modo a relação entre Deleuze e a obra de Masoch é duradoura, estreita e rica, que por vezes acomete o leitor a tentação de indagar-se: Deleuze masoquista? É o próprio filósofo que, na mencionada carta a Foucault, autor que conferia grande importância a Sade, brinca e esclarece as coisas: seria uma boa tirada falar num Foucault sádico e num Deleuze masoquista, mas “não é verdade”; e de maneira incisiva e sem margem a brincadeiras emenda: “o que me interessa em Masoch, não são as dores, mas a ideia de que o prazer vem interromper a positividade do desejo e a constituição de seu campo de imanência”.¹

Essas palavras de 77 resumem com exatidão a proeminência do posto de Masoch na filosofia de Deleuze e da operação que lhe é reservada; nada menos que servir de arma dissociativa, instrumento distintivo de duas coisas (prazer e desejo) que não se devem confundir sob pena de não se compreender bem nenhuma delas. É necessário todavia advertir que tais explicações não dizem tudo. O intento, por mais preciso e coerente que seja, vem à guisa de corolário de um percurso, de uma frequência da obra de Masoch cujos primeiros passos, no início da década de 60, eram bem diferentes. Dá-

* Texto inédito.

Uma versão inicial foi apresentada no colóquio “Deleuze leitor dos modernos”, Departamento de Filosofia-USP, em agosto de 2010; em sua versão final, o texto foi apresentado no Centro de Humanidades-UECE, em junho de 2011, e será publicado em espanhol, sob o título “Deleuze lector de Masoch: de la sintomatología a la ética”, em *Configuraciones Formativas V: Cultura y formación*, org. de José Ezcurdia, Universidad de Guanajuato.

¹ Deleuze, “Désir et plaisir”.

se que a leitura de Masoch por Deleuze, exatamente por constituir o primeiro uma das peças capitais para a constituição da própria filosofia do segundo, varia com o tempo, ao menos no que se refere a suas ênfases, suas razões, seus fins. Assim, ainda que desde os primeiros textos encontremos o marcado esforço de empreender uma dissociação, os termos a serem dissociados eram inicialmente outros; não prazer e desejo, mas as duas perversões que se combinam na entidade psiquiátrico-psicanalítica nomeada “sodomasoquismo”, que Deleuze classificava curta e grossamente de “injusta unidade dialética”, “monstro semiológico”.² Com efeito, numa entrevista concedida na imediata sequência da publicação da *Apresentação de Sacher-Masoch*, em 1967, o escopo geral do trabalho se esmiuçava nos seguintes termos:

Para mim, trata-se de dissociar sua pseudo-unidade! Há valores próprios a Masoch, ainda que só ao nível da técnica literária. Há processos especificamente masoquistas, independentes de qualquer reviravolta ou reversão do sadismo. Ora, curiosamente, põe-se como sendo evidente a unidade sadomasoquista, ao passo que do meu ponto de vista trata-se de mecanismos estéticos e patológicos inteiramente diferentes. Nem mesmo Freud, quanto a isso, inventa: ele pôs todo seu gênio em inventar as passagens de transformação de um a outro, mas sem pôr em questão a própria unidade.³

Postas assim as coisas, é de interesse, antes de abordarmos os textos deleuzianos sobre Masoch, retomar um pouco da história dessa noção psiquiátrico-psicanalítica que, aos olhos do filósofo, de tão mal-construída beira a aberração.

* * *

Em 1886, o psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebing publica a sua *Psychopatia sexualis* e, entre outras novidades, cunha o termo “masoquismo”, definindo-o como a “direção do instinto sexual para o círculo de representação da submissão a outra pessoa, e maus-tratos infligidos por esta outra pessoa”.⁴ Isso ainda em vida do próprio Masoch, que como nos lembra Deleuze não era um autor maldito, mas pelo contrário bastante respeitado, e que se desgosta ao ver seu nome associado a uma perversão.⁵ Mas Krafft-Ebing não fica nisso. Além de cunhar o nome e defini-lo, dá um

² Deleuze, *Sacher-Masoch*, pp. 13, 130. Convém observar que o título original desse trabalho é *Présentation de Sacher-Masoch*, forma pela qual a ele nos referimos sempre que pareceu conveniente marcar o contraponto com o ensaio intitulado *Représentation de Sacher-Masoch*.

³ Deleuze, “Mystique et masochisme”, pp. 182-183.

⁴ Apud Pascal Quignard, *L'être du balbutiement*, p. 11. Para informações básicas sobre Krafft-Ebing e sua obra, consultar Mário Eduardo Costa Pereira, “Krafft-Ebing, a *Psychopathia Sexualis* e a criação da noção médica de sadismo”.

⁵ Cf. Deleuze, “De Sacher-Masoch au masochisme”; *Sacher-Masoch*, p. 27.

passo crucial na caracterização da perversão ao vinculá-la a um par dialético preciso: “o masoquismo é o contrário do sadismo”.⁶ Esse teor de oposição, polarização tão incisivamente enunciado acabará por impor-se antes mesmo de Freud, que como Deleuze insiste em alertar não foi o primeiro a pensar numa entidade sadomasoquista para assinalar “o fato de haver uma estranha relação entre o prazer em fazer o mal e o prazer em sofrê-lo”.⁷ É inegável, ainda assim, que foi com o mestre psicanalista que a fórmula “sadomasoquismo” ganhou notoriedade, desde que avançada em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, como perversão única a congregar uma vertente ativa e outra passiva que, no interior de um só indivíduo, podem assumir proporções variáveis. Como afirma ali Freud, em palavras citadas por Deleuze, “aquele que, nas relações sexuais, tem prazer em infligir dor é capaz também de gozar com a dor que ele mesmo pode vir a sentir. Um sádico é sempre ao mesmo tempo um masoquista, o que não impede que o lado ativo ou o lado passivo da perversão possa predominar e caracterizar a atividade sexual que prevalece.”⁸

Foi a partir dessa caracterização que, dado o desenvolvimento da obra freudiana e da própria psicanálise, duas direções se impuseram: primeiramente, haveria uma correlação tão íntima entre masoquismo e sadismo que seria impossível a análise de qualquer dos pólos isoladamente; em segundo lugar, a entidade “sadomasoquismo” desbordou o campo estrito das perversões, tornando-se elemento constitutivo da vida sexual em geral.⁹ Foi assim, dotada de extrema coesão e amplo raio de aplicação, que a noção de pouco em pouco pôde ultrapassar os limites da psicanálise, tanto servindo à análise sociológica¹⁰ como adentrando o senso comum, o uso corriqueiro da linguagem, a ponto de fornecer mote a piadas.¹¹

Pois é exatamente essa entidade sadomasoquista que Deleuze tem em mira na década de 60, quando seus textos anunciam o objetivo primordial de desmontar a pretensa unidade entre sadismo e masoquismo, uma vez que ela é ruim (não deixa compreender nem Sade nem Masoch) e mesmo disparatada (não há nenhuma

⁶ Apud Quignard, *L'être du balbutiement*, p. 11.

⁷ Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 39.

⁸ Freud, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, apud Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 44.

⁹ Cf. o verbete “Sadismo-Masoquismo, sadomasoquismo” de Laplanche & Pontalis, *Vocabulário de psicanálise*.

¹⁰ Ver, por exemplo, Marcia Tiburi, “Masoquismo hoje”: “O sadomasoquismo é uma formulação que, embora faça injustiça ao grande e esquecido escritor Sacher-Masoch, não deixa de ter sentido nas esferas ontogenéticas da cultura. Lembremos de Theodor Adorno usando o conceito para entender uma forma de educação ‘pela disciplina através da dureza’ em seu Educação após Auschwitz. Pensemos na ‘integração sadomasoquista’ dos trotes universitários sobre a qual escreve Antonio Zuin.”

¹¹ Cf. Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 41.

possibilidade de encontro entre sadismo e masoquismo). A empresa de dissociação mobiliza então todos os esforços e para efetuar-la Deleuze serve-se privilegiadamente da análise de uma característica do masoquismo que restara, a seu ver erroneamente, esquecida: o *contrato*, elemento que nas obras de Masoch sempre condiciona a relação entre o homem e a mulher dominante. De fato, ao comentar de seu livro sobre Masoch quase vinte anos após a publicação, o autor fará questão de sublinhar que a obra vinha corrigir um erro e criar um conceito: o erro era justamente o menosprezo do contrato, o novo conceito, por sua vez, a dissociação de sadismo e masoquismo.¹²

Ora, pode-se indagar, afinal de contas por que se afigurava tão importante dissociar sadismo e masoquismo? Por que tanto empenho só para demonstrar o mal-fundado de uma categoria psiquiátrico-psicanalítica? Aqui a avaliação deve ser abrangente e não nos devemos enganar quanto à relevância da tarefa, incontestemente desde que identificado o terreno em que se darão os sucessivos passos da elaboração teórica deleuziana. As mencionadas explicações da carta a Foucault sobre prazer e desejo já nos deram pistas de sobra ao sugerir que a dissociação de sadismo e masoquismo desdobrar-se-á na dissociação de prazer e desejo, evitando toda confusão e abrindo a possibilidade de se pensar o último como processo positivo de constituição de um campo de imanência. Ocorre que esse enquadramento das coisas, cuja relevância não parecerá de somenos a nenhum leitor de Deleuze, é mais ou menos tardio e submete-se a um projeto maior, delineado bem cedo e que anima toda a leitura deleuziana de Masoch: o propósito de reunir, de maneira sistemática, crítica e clínica. Por isso, depois de repassarmos brevemente os três textos dedicados a Masoch, retornaremos a tal questão, buscando identificar como a diversidade entre os referidos textos, ou seja, as diferentes posições assumidas pelo Deleuze leitor de Masoch, deve-se a uma diversa perspectiva deleuziana acerca das relações entre crítica e clínica.

* * *

Se em filosofia Deleuze declara ter preferido voltar-se para pensadores que estavam fora do cânone,¹³ ao debruçar-se sobre Masoch não fez certamente outra coisa, só que no campo da literatura, elegendo um objeto inesperado. Na primeira metade da década de 60 vive-se uma voga sadiana que vinha de tempos e o primeiro artigo de

¹² Carta de Deleuze a Arnaud Villani, 29-12-1986, apud François Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, p. 150.

¹³ Cf. Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, pp. 22-23.

Deleuze é escrito ad-hoc por solicitação do amigo Kostas Axelos, que ao organizar um número especial da revista *Arguments* sobre “o amor problema” depara-se com o inconveniente de dispor de um grande número de contribuições sobre Sade e nenhuma sobre Masoch.¹⁴ É desse modo que aparece em 1961 o ensaio “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, dedicado principalmente à análise do contrato masoquista. Pensando no percurso deleuziano, ao menos no que se refere a publicações, o trabalho marca duas grandes novidades. Pela primeira vez o filósofo lança-se ao debate com a psicanálise tomando como interlocutor privilegiado o austríaco Theodor Reik, que ao seu ver teria escrito um dos melhores estudos do masoquismo e dado um passo crucial ao descobrir (pese embora negligenciar o contrato e não ir às consequências últimas de suas intuições) que o desejo masoquista não é propriamente o de ser punido, sendo a punição algo que surge apenas a título de condição prévia e não de fim; “o masoquista é aquele que não pode experimentar prazer senão *após* a punição, o que não quer dizer que encontre seu prazer (a não ser um prazer secundário) *na* própria punição”.¹⁵ A novidade, não menos importante, reside no fato de que, também pela primeira vez, o filósofo lance-se à análise de um escritor (recorde-se que *Proust e os signos* aparecerá só três anos mais tarde). Na combinação desses dois passos inaugurais consumada no artigo sobre Masoch, está um Deleuze que começa a testar as possibilidades de juntar crítica e clínica, empresa que então o ocupava e que como é notório ganhará grandes desdobramentos na sequência.¹⁶

Em 1967, Deleuze retoma o artigo e volta à carga com uma *Apresentação de Sacher-Masoch*, subintitulada *o frio e o cruel*, cujo volume traz ainda o romance *A vênus das peles*. O filósofo amiúde insistia na injustiça de se não ler Masoch, e a presença desse romance deveria sanar em parte o problema; escolheu-o, explica, porque o considerava “o mais capaz de introduzir à obra de Masoch”, uma vez que “os temas ali são mais puros e mais simples”.¹⁷ As linhas mestras do artigo permanecem, vários pontos antes só aflorados ganham desenvolvimento, algumas novidades surgem. Embora o inimigo, o erro a ser corrigido, siga sendo a mesma unidade sadomasoquista, o ponto é bastante aprofundado e atrelado com ênfase a um problema de sintomatologia, o que lhe dá novas e determinantes implicações. Minha questão, sempre repetirá

¹⁴ Cf. Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, pp. 149-150.

¹⁵ Deleuze, “De Sacher-Masoch au masochisme”.

¹⁶ Conforme Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, p. 149, então ligado ao CNRS Deleuze tem disponibilidade para percorrer “textos que não fazem parte do corpus clássico mas que convêm a seu desejo de ligar a crítica e a clínica”.

¹⁷ Deleuze, “Mystique et masochisme”, p. 185.

Deleuze, é uma questão de sintomatologia. Ainda veremos o sentido preciso disso, mas já é necessário salientar a sua importância, pois é o que explica que o primeiro capítulo do livro possa abrir-se interrogando pela utilidade da literatura e responder com a vinculação explícita entre crítica e clínica, a justificar inclusive a extensa análise da técnica romanesca de Masoch. “Em vez de uma dialética que apressadamente reúne contrários”, o deslocamento sintomatológico imporá “buscar uma crítica e uma clínica capazes de resgatar os mecanismos realmente diferenciais, assim como as originalidades artísticas”.¹⁸

Prossegue o debate com a psicanálise, só que Reik cede lugar a Freud como interlocutor de referência, especialmente o Freud de *Além do princípio de prazer*, que permite a Deleuze a consideração crítica dos conceitos de repetição, Eros, Instinto de morte, bem como, de maneira geral, uma reavaliação conclusiva (na verdade uma grande reviravolta) do quadro psicanalítico tradicional referente à posição do pai e da lei, e portanto do supereu, no masoquismo e no sadismo. “Talvez seja uma má interpretação do eu, do supereu e das suas relações o que funda a ilusão genética da unidade das duas perversões”.¹⁹ Inversamente à psicanálise, para a qual o sádico é marcado pela privação de supereu e o masoquista pela exacerbação dele, Deleuze concluirá que há inflação do pai e por consequência do supereu no sadismo, a tal ponto que o supereu possa expulsar o eu;²⁰ por outro lado, no masoquismo identifica um processo de esmagamento do pai e do supereu, o que em termos literários representa-se pelo restabelecimento do matriarcado, ou melhor, da ginococracia, mediante a submissão do homem à mulher dominante. Em suma, “o masoquismo é uma história que conta como o supereu foi destruído, por quem foi destruído e em que resultou essa destruição”.²¹

Para percorrer o caminho que franqueia tal conclusão, o livro serve-se especialmente da análise do que denomina a *ironia* sádica e o *humor* masoquista, duas maneiras de se posicionar perante a lei com o intuito de transgredi-la e superá-la.²² É

¹⁸ Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 14.

¹⁹ Idem, p. 125.

²⁰ Idem, p. 123.

²¹ Idem, p. 126.

²² Sobre a ironia e o humor, consulte-se especialmente o capítulo “A lei, o humor e a ironia” de *Sacher-Masoch*, pp. 81-90. Em poucas palavras, a ironia ultrapassa a lei pela busca de um princípio mais elevado; aquela sendo concebida como um poder segundo, fundado, e este como um poder primeiro, fundante; a ideia do Bem, por exemplo, serviria para pôr em xeque uma lei injusta. A novidade de Sade, em seu procedimento irônico, é ensinar-nos o que ocorre quando não há mais Bem, senão a ideia de um Mal absoluto. Já o humor transgredir a lei por um movimento que vai às consequências, visando demonstrar o absurdo da própria lei. Assim, em Masoch, o zelo excessivo e a concepção da lei como processo punitivo

através dessa mesma via, ainda, que virá à baila outra importante novidade, pois a questão da superação da lei, por um ou outro expediente, vincula-se diretamente aos temas persistentes do contrato no masoquismo e da instituição no sadismo e abre-se assim para uma problemática política que se faz notar aqui e ali. Sade liga-se a 1789, à revolução; já Masoch é marcado, com importantes consequências para sua obra, pelo 1848 nos países eslavos e a questão das minorias. Nesse sentido, em que toda a problemática política subjacente desnuda-se, Sade e Masoch produziram uma “paródia de filosofia da história” que pelo recurso a perversões logra tratar de problemas reais da política e do direito.²³

é o que permite subvertê-la, pois “a mesma lei que proíbe de realizar um desejo, sob pena de uma punição, torna-se uma lei que coloca já de início a punição e, conseqüentemente, me ordena satisfazer o desejo” (p. 89).

²³ Idem, p. 81: “não se retomariam esses reais problemas do direito senão sob as formas pervertidas que Sade e Masoch lhes deram, tornando-os elementos romanescos numa paródia de filosofia da história”.

Deleuze sempre demonstra interesse pelo conteúdo político da obra de Masoch, em particular pelo humor masoquista como estratégia eficaz de subversão da lei e liberação do desejo; por isso, ainda que nosso texto não toque diretamente o ponto, não queremos deixar de propor, a título de digressão, algumas considerações. A mais problemática questão que se põe é a pertinência ou não do expediente humorístico numa sociedade como a nossa, em que a sexualidade, o desejo, o gozo, alavancados por uma verdadeira indústria libidinal, tornaram-se decisivos meios de controle. Com efeito, muito embora não falem autores a ajuizar o esgotamento do humor masoquista, deleuzianamente concebido, nesse panorama que se vai consolidando a partir talvez dos anos 80 (ver Tiburi, “Masoquismo hoje”, e sobretudo Vladimir Safatle, “Sexo, simulacro e políticas da paródia” em *Cinismo e falência da crítica*), por outro lado, queremos crer, talvez ainda possamos desvelar nas posições de Deleuze certo contributo à formulação de políticas de resistência ao poder.

O alegado caso do humor como estratégia de emancipação parece inseparável do diagnóstico de que a lei paterna caducou como instância repressora e elemento de poder integrante de uma estruturação edípica da vida social. Dado isso, qual seria o interesse de enfrentar dessa forma um supereu que agora, em vez de proibir, ordena o gozo ininterrupto? Conquanto sejam várias as dúvidas que se possam tecer acerca do traçado desse horizonte do hedonismo, do narcisismo generalizados, é fato que dificuldades consideráveis se impõem e determinam a necessidade de um reexame da visada deleuziana. De qualquer maneira, o que nos parece mais importante é investigar se as dificuldades relativas ao humor masoquista não dizem respeito bem mais a sua apresentação da década de 60 que a sua figura reformulada apresentada em 89 e ativa desde os anos 70, conforme veremos. Talvez o humor ainda seja de considerável pertinência quando deslocado para lá do restrito plano do desejo individual, desprendido do arcabouço psicanalítico tradicional e posto a funcionar como estratégia de formulação de meios de resistência num panorama marcado pelo poder generalizado do capital. Ponderemos. A ironia sadiana, na análise de Deleuze, equivale a uma curiosa institucionalização da anarquia como possibilidade de mudança radical; nesse sentido, é um pensamento e um procedimento da revolução, da quebra abrupta da lei pela instauração de uma exceção continuada, o que se alcança pelo recurso a um princípio superior, um fora do sistema da lei a ser destruída. O que ocorre, porém, quando não há mais revolução no horizonte, ou seja, quando não mais encontramos um fora a que apelar? Aí talvez o humor seja mais útil, na medida em que permite justamente conceber a luta contra o poder de maneira imanente, não pelo recurso a um improvável fora do sistema, mas pela exploração e mesmo intensificação de algumas de suas características que, bem trabalhadas, possam dar lugar a contradições internas; ou seja, um programa de descida radical nas consequências do poder. Temos aqui em mente passagens como esta do *Anti-Édipo*, p. 318, que nos parece trair a inspiração masoquista: “Haverá alguma via revolucionária? – Retirar-se do mercado mundial (...), numa curiosa renovação da ‘solução econômica’ fascista? Ou ir no sentido contrário, isto é, ir ainda mais longe no movimento do mercado, da descodificação e da desterritorialização? Pois talvez os fluxos ainda não estejam suficientemente desterritorializados e suficientemente descodificados, do ponto de vista de uma teoria e de uma prática dos fluxos com alto teor esquizofrênico. Não retirar-se do

Por fim, passemos ao derradeiro texto de Deleuze dedicado ao escritor austríaco. Sob o título de “Reapresentação de Masoch” é publicado em 1989 no *Libération*, por ocasião da publicação de uma biografia do romancista,²⁴ e será posteriormente incluído no volume *Crítica e clínica*, de 1993. A primeira coisa ali que atrai nossa atenção é o diálogo que nitidamente se estabelece com o livro publicado 22 anos antes, por obra do sugestivo prefixo “re”. Por que *re*-apresentar Masoch? Deleuze poderia aproveitar o ensejo para fazer um balanço de sua obra de 67 e de seu êxito, especialmente ao ocasionar o resgate de aspectos esquecidos do escritor;²⁵ poderia igualmente corrigir-se, revendo a hipótese da influência sobre Masoch do jurista e etnólogo suíço Johann J. Bachofen, que fora avançada como “inegável”,²⁶ servindo a uma série de importantes desdobramentos, e que é desmentida pela biografia então lançada.²⁷ Entretanto, não faz nada disso. A reapresentação é de monta e redefine o teor a se atribuir aos temas já tratados, tal como pressentimos desde as linhas iniciais do ensaio, particularmente abruptas: “Masoch não é um pretexto para a psiquiatria ou para a psicanálise, nem sequer uma figura particularmente marcante do masoquismo”.²⁸

processo, mas ir mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, a esse respeito, nós ainda não vimos nada”.

É possível que a absolutização da lei capitalista aliada à rigorosa observação da lógica de suas consequências (uma intensificação) possa funcionar como instrumento de uma programática produção de desordens. É significativo que algo dessa estratégia se possa reconhecer na base de certas análises de Hardt e Negri, que em *Império*, p. 227, invocam inclusive o trecho do *Anti-Édipo* há pouco citado, quando buscam enfrentar o dilema da organização da luta contra um poder imanente como o do Império, o qual “só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para além de suas limitações atuais”. De uma perspectiva que não é desprezível, reivindicações como um salário social ou uma cidadania global (cf. *Império*, p. 421 e seg.), que visam possibilitar a luta anti-imperial, em sua fundamentação guardam um parentesco certo com o humor masoquista, já que seu potencial subversor reside todo na intensificação da lógica do próprio capital. É verdade que isso não comprova a plena validade da estratégia humorística, mas ao menos deve nos chamar a atenção para o fato de que ela porventura ainda guarde potencialidades a serem exploradas.

²⁴ Trata-se do trabalho de Bernard Michel, *Sacher-Masoch*, Paris, Laffont, 1989. O início do texto publicado no *Libération*, posteriormente suprimido, era o seguinte: “A biografia de Masoch por Bernard Michel e a reedição das *Confissões de Wanda* nos reconduzem à obra de Masoch” (apud Pieraggi, “Léopold Sacher-Masoch”, p. 175).

²⁵ Na já citada carta a A. Villani, Deleuze afirma: “para mim, o sucesso desse livro é que, depois dele, todo mundo falou do contrato masoquista, ao passo que antes era um tema bem acessório” (apud Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari*, p. 150).

²⁶ Deleuze, “De Sacher-Masoch au masochisme”.

²⁷ Na *Apresentação*, p. 54, o autor era taxativo: “Masoch leu o seu contemporâneo Bachofen, grande etnólogo e jurista hegeliano. Não teria sido nessa leitura, assim como na de Hegel, que o sonho inicial d’*A Vênus* teve seu ponto de partida?” Bachofen, em seu *O direito materno*, lançara a hipótese de três estágios da humanidade: heterismo, ginococracia, patriarcado. Deleuze identifica esses três estágios em Masoch e daí extrai “três imagens fundamentais” da mãe: mãe primitiva, heterista; mãe oral; mãe edipiana” (pp. 56-57). Em sua biografia, contudo, Bernard Michel não será menos incisivo: “Sacher-Masoch não cita nunca Bachofen, ao passo que não se fala sobre escritores de seu tempo, russos, alemães ou franceses. É a prova de que ele não o leu ou que, se leu, não achou interesse” (apud Pieraggi, “Léopold Sacher-Masoch”, p. 175).

²⁸ Deleuze, “Reapresentação de Masoch”, p. 64.

Duas coisas aí surpreendem aquele que leu os outros textos deleuzianos sobre o escritor. Primeiro, ao afirmar que Masoch não serve de pretexto nem à psiquiatria nem, particularmente, à psicanálise, Deleuze revê muito do sentido de seu próprio livro. De fato, ainda que sempre insistisse na consideração da técnica romanesca do escritor, que o tomasse no quadro de uma questão de sintomatologia, Masoch era inequivocamente mote (ainda que não só isso) para o filósofo medir-se com a psicanálise. Em segundo lugar, vem a curiosa separação entre Masoch e o masoquismo, o escritor não seria sequer um personagem importante do universo masoquista; é como se Deleuze ao fim e ao cabo batesse o martelo: fiquem com o masoquismo, eu fico com Masoch e sua obra; a qual, completa, “mantém a distância toda interpretação extrínseca”.²⁹

Em conjunto, as duas afirmações revelam o alcance do texto de 89 e como ele obriga a toda uma revisão dos trabalhos anteriores, ou ao menos, como sugerido, do sentido deles. Noutros termos, é uma reapresentação que faz as vezes de apresentação de *um outro* Masoch. E podemos suspeitar que um Masoch lido após a empresa do *Anti-Édipo* e a ruptura crítica com a psicanálise; um Masoch que deve então ser lido a partir de si próprio, isto é, de sua obra, pois “o que é preciso considerar em Masoch são suas contribuições à arte do romance”.³⁰ Compreende-se assim por que não há uma só menção à operação dominante dos trabalhos anteriores que era a dissociação entre sadismo e masoquismo e como temas recorrentes surgem inteiramente redesenhados pela consideração intrínseca de Masoch, não como masoquista, mas como escritor e artista, masoquiano.

Vejamos brevemente o resultado da reavaliação em três grandes motivos masoquistas ou masoquianos invocados no ensaio: o contrato, o animal, o problema das minorias.

No referente ao primeiro, reitera-se que é “essencial” o contrato que o herói estabelece com a mulher e ao qual subordina os sofrimentos que padecerá nas mãos dela. “A maneira pela qual o contrato está enraizado no masoquismo”, afirma Deleuze, “continua sendo um mistério”. Mas agora, para tentar explicá-lo, o filósofo avança uma hipótese que com todas as letras propõe uma outra dissociação, aquela que já tocamos ao início e que está em perfeita consonância com os temas mais tardios de Deleuze. Por que o contrato?

²⁹ Idem, *ibidem*.

³⁰ Idem, *ibidem*.

Diríamos que se trata de desfazer o liame do desejo com o prazer: o prazer interrompe o desejo, de modo que a constituição do desejo como processo deve conjurar o prazer e postergá-lo ao infinito. A mulher-carrasco lança sobre o masoquista uma onda retardada de dor, que ele utiliza, mas não para dela extrair prazer, evidentemente, e sim para remontar-lhe o curso e constituir um processo ininterrupto de desejo.³¹

Em seguida, tendo em conta o lugar proeminente da figura do animal no universo de Masoch, Deleuze identifica a liberação da animalidade relativamente a todo humanismo, quer o da psicanálise que só vê aí “figuras edipianas demasiado humanas”, quer o dos postais que trazem velhos masoquistas a imitar cães, de quatro diante de suas donas. Não é nada disso, assevera Deleuze. O herói de Masoch é aquele que atinge uma zona de indeterminação, de indiscernibilidade entre o homem, a mulher e o animal, em que se dá não uma invocação, uma imitação, mas antes uma troca de forças que assume a forma romanesca do “adestramento” (o último avatar do romance de formação, acrescenta o filósofo, é o romance de adestramento). O homem adestra aquela que deverá adestrá-lo, e “a mulher transmite forças animais adquiridas às forças inatas do homem”.³² Finalmente, o teor político da obra de Masoch e o problema das minorias nela presente são reavaliados sob nova perspectiva. Masoch é agora identificado como produtor de “uma literatura de minoria” e nisso comparado, em sua produção de uma nova língua, de um estilo específico, a Kafka (o qual, a tomar pela biografia de que parte Deleuze, teria aliás se inspirado no nome de Sacher-Masoch para compor o do protagonista d’*A metamorfose*, Gregor Samsa).³³

* * *

À época da redação de “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, como vimos, Deleuze dava seus passos iniciais no projeto de aliança entre crítica e clínica. O contexto do primeiro texto sobre Masoch, deduz-se facilmente pelo título da coletânea que inclui o último trabalho, permanece inalterado. Masoch jamais deixou de ser uma peça maior para o vínculo que Deleuze sempre desejou constituir. Mesmo havendo a revisão dos juízos iniciais, pode-se discernir uma unidade profunda entre os três textos

³¹ Idem, *ibidem*.

³² Idem, p. 65. Para a apreensão da importância conceitual dessas linhas extremamente breves e só alusivas no ensaio, vale remeter o leitor a *Mil platôs*, vol. III, p. 17, onde a mesma circulação de forças dá o eixo de um “programa” masoquista de constituição de um corpo sem órgãos: “o masoquista construiu um agenciamento que traça e preenche ao mesmo tempo o campo de imanência do desejo, constituindo consigo, com o cavalo e com a senhora um corpo sem órgãos ou plano de consistência”.

³³ Deleuze, “Reapresentação de Masoch”, p. 66.

dedicados ao escritor; como se este nunca perdesse o seu posto, a diversidade de perspectivas e os estatutos significativamente diferentes dos trabalhos devendo ser atribuídos antes a mudanças de rumo no projeto deleuziano.

Deleuze inicia o livro de 67 com uma pergunta sartriana: “para que serve a literatura?”³⁴ A meta é dissociar sadismo e masoquismo, já sabemos; a interrogação porém deixa perceber que a via escolhida não é das mais usitadas. De que forma se pode lograr o desmonte de uma entidade clínica prestigiosa e cujo uso franqueou todas as fronteiras especializadas? Pela crítica, ou se se quiser, por um ponto de vista literário que, embora não sendo o único mobilizado, tem certamente primazia, dado que a ele devem submeter-se os demais. A razão dessa estratégia não é nada desprezível, já que o próprio inimigo serviu-se dela.

Fala-se em sadomasoquismo, sempre insiste o filósofo, para juntar duas coisas incompatíveis numa única aberração semiológica. Engano possível somente porque não se lê Masoch, pois bastaria lê-lo “para sentir que seu universo nada tem a ver com o de Sade”;³⁵ neles, “há duas artes, tanto quanto duas linguagens inteiramente diferentes”.³⁶ Por isso é preciso “recomeçar tudo, e de um ponto de vista situado fora da clínica, o *ponto literário*, a partir do qual, aliás, foram denominadas as perversões em questão”.³⁷ Nessas circunstâncias, para que serve a literatura? Os nomes de Sade e de Masoch, no caso, “servem para designar duas perversões básicas” e constituem por isso “prodigiosos exemplos de eficácia literária”.³⁸ Deleuze não nos oferece uma resposta geral, antes convida-nos à consideração de dois exemplos pontuais de inquestionável êxito da literatura. Normalmente são doentes típicos ou sobretudo médicos que emprestam seus nomes a doenças; aqui foram literatos. Seriam doentes? Ora, rebate Deleuze, o termo “doença” não vem ao caso, a questão é de somenos. O que temos são “quadros inigualáveis de sintomas e signos”.³⁹ Sejam doentes, sejam clínicos, fato é que foram grandes sintomatologistas, de modo tal que puderam emprestar seus nomes para que a psiquiatria reunisse sob eles signos; são “grandes antropólogos” e “grandes artistas” cujo sucesso reside numa nova concepção de homem e de cultura, na extração daí de “novas formas” e na criação de “novos modos de sentir e de pensar”.⁴⁰ São coisas

³⁴ Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 17.

³⁵ Idem, p. 13.

³⁶ Idem, p. 37.

³⁷ Idem, p. 14.

³⁸ Idem, p. 17.

³⁹ Idem, p. 18.

⁴⁰ Idem, *ibidem*.

diversas, alerta-nos o filósofo, a história das doenças, as quais em princípio não são inventadas mas descobertas, e a história da sintomatologia, que depende de outros fatores. Pois então, haveria o sadismo antes de Sade? O masoquismo sem a obra de Masoch? Ou foram justamente eles que nos ensinaram a sentir e pensar sadicamente, masoquistamente? Não deve pairar dúvidas, aqui, sobre a eficácia da literatura. Literatura que por isso mesmo está apta a fornecer um “ponto de vista situado fora da clínica” que no entanto pode, desde que bem trabalhado, produzir efeitos diretos na clínica. A armação inicial é clara e o final do livro só faz reafirmá-la. Após uma série de proposições distintivas (Sade é isso, Masoch é aquilo) o autor termina precisamente asseverando que tais proposições “deveriam exprimir as diferenças sadismo/masoquismo [ou seja, no plano da clínica], tanto quanto a diferença literária [ou seja, no plano da crítica] dos procedimentos de Sade e de Masoch”.⁴¹

É a partir dessa primazia do ponto de vista literário, que marca fortemente todos os trabalhos deleuzianos sobre Masoch, que se pode apreender com clareza o diverso estatuto deles. Algo importante, como já afirmado, porque tal diversidade é devida às diferentes compreensões do liame entre crítica e clínica e de suas funções: se no caso da *Apresentação* estamos diante de um problema de sintomatologia, no da *Reapresentação* somos conduzidos ao campo da ética.

À época do lançamento da *Apresentação*, é indagado a Deleuze se ele, filósofo, não se sentia acanhado aventurando-se pelo campo psicanalítico. É um problema real, admite, e explica que se se permite tanto é só porque tem em vista “um problema de sintomatologia”, campo que é primeiro e condicionante relativamente à etiologia (pesquisa das causas) e à terapia (pesquisa dos tratamentos e de sua aplicação). Pois bem, completa, “a sintomatologia situa-se quase no exterior da medicina, num ponto neutro, um ponto zero, onde os artistas e os filósofos e os médicos e os doentes podem encontrar-se”.⁴² A sintomatologia, nessa medida, pertence tanto à arte quanto à medicina, e grandes artistas podem ser grandes sintomatologistas. E sendo bem esse o caso de Masoch e de Sade é que o livro se justifica. Pode-se falar do masoquismo indo a um terreno neutro, pré-médico, que é aquele de que partiram os próprios médicos. Desde esse terreno é possível empreender uma renovação, ao menos de certos aspectos, da clínica psiquiátrica e psicanalítica mediante a crítica; intento que não se esconde em nenhum momento do artigo de 61 ou do livro de 67 e insere-se ainda num projeto

⁴¹ Idem, p. 130; interpolações nossas.

⁴² Deleuze, “Mystique et masochisme”, p. 185.

maior: “o que eu gostaria de estudar (esse livro seria apenas um primeiro exemplo) é uma relação enunciável entre literatura e clínica psiquiátrica”.⁴³

Eis o estatuto desses primeiros textos no que se refere ao liame entre crítica e clínica: a primeira é pensada como capaz de insuflar um novo ar na segunda. Encontraremos o mesmo na *Reapresentação*? Seguramente não. Após o *Anti-Édipo*, desaparece o intento de renovação dos conceitos da psicanálise, e isso simplesmente porque ela é abandonada. Relembremos as citadas linhas iniciais do texto de 89: Masoch não deve servir de pretexto nem à psiquiatria nem à psicanálise. Portanto, Masoch, e por extensão a crítica, não deve servir para nada no que se refere à clínica tal como a que interessava Deleuze no anos 60; nada de lei paterna, supereu, mãe edípica, nada da canga familista. Mas nessas circunstâncias, tendo em conta que persistirá o propósito de juntar crítica e clínica, qual o novo escopo assinalado à aliança? Haverá uma nova figura da clínica, em particular?

Uma vez liberadas da estratégia da sintomatologia, crítica e clínica podem finalmente unir-se, queremos crer, no projeto de constituição de algo como uma medicina alargada, uma medicina filosófica, quiçá à guisa daquela a que Nietzsche aludia no prólogo da *Gaia ciência* e em que a sintomatologia submete-se a uma interrogação maior pela saúde, pelo poder e pela vida.⁴⁴ Segundo a *Apresentação*, “os grandes clínicos são os maiores médicos”,⁴⁵ é preciso nunca esquecer, contudo, que nem só os médicos podem ser grandes clínicos. Masoch não seria um caso de grande clínico ou “médico filosófico”, para usar a fórmula nietzschiana? Só o desfazimento do liame entre desejo e prazer já lhe garantiria o título. O que passa a interessar Deleuze a partir de certo momento, pelo menos quanto se infere do ensaio de 89, parece ser uma clínica que permita apreender e avaliar dispositivos desejantes, estilos diversos de desejo que possam contribuir com a saúde e a vida. Não que isso estivesse inteiramente ausente dos primeiros textos sobre Masoch, mas é como se o atrelamento à psicanálise ainda não permitisse ao projeto surgir às claras, em toda a sua especificidade e amplitude. A junção entre crítica e clínica, no último texto, já não vem apenas contribuir para uma questão de sintomatologia; ela afronta agora todo o problema da constituição de

⁴³ Idem, p. 184.

⁴⁴ Nietzsche, *A gaia ciência*, prólogo, §2: “Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo — alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade —, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...”

⁴⁵ Deleuze, *Sacher-Masoch*, p. 18.

processos desejantes, suas consequências e mesmo sua eficácia ou valor. É desse ponto de vista que se compreende o porquê de o lugar de Masoch na obra de Deleuze continuar proeminente. O escritor é peça de enorme importância numa passagem que o próprio Deleuze identifica como decisiva entre uma moral (sistema de julgamentos calcado em valores transcendentos) para uma ética, no sentido mesmo que ele atribuía a Espinosa: apreensão de singularidades, uma “tipologia dos modos de existência imanentes” que seja capaz de tratar da “diferença qualitativa dos modos de existência”.⁴⁶

⁴⁶ Deleuze, *Espinosa. Filosofia prática*, p. 29.

Apêndice

Cartão-postal de Nietzsche sobre Espinosa*

Apresentação

Nas palavras Maria Rita Kehl, Espinosa “representou, para o século XVII, o mesmo espírito demolidor de crenças e ortodoxias que Nietzsche, para o XIX.”¹ Quer dizer, sem embargo das diferenças e de todas as dissimilaridades perceptíveis logo à primeira leitura, preservadas as peculiaridades e idiossincrasias, o holandês Bento de Espinosa e o alemão Friedrich Nietzsche, cada um a sua época, desempenharam para a história da filosofia e da cultura um *mesmo* papel; convergindo, se não em teses, ao menos em certo “espírito”, que é aquele de um *trabalho crítico* monumental a lhes permitir pôr em xeque muitos dos alicerces de nossa civilização, em particular aquela conhecida no Ocidente e amplamente marcada pelo judaísmo-cristianismo. Até certo ponto, não é algo diferente daquilo que já afirmara Deleuze quando, ao avaliar retrospectivamente seu trabalho em história da filosofia e sem abrir mão do privilégio que sempre concedeu nessa história às singularidades, confessava que “tudo tendia para a grande identidade Nietzsche-Espinosa”.²

De tal perspectiva, não é de admirar que a muitos tenha parecido de interesse estudar e aprofundar as possíveis convergências entre as filosofias de Espinosa e de Nietzsche. Trata-se de uma aproximação que não é sem proveito para quem tem em mira a formulação de um programa filosófico da imanência radical. Na luta contra a transcendência, espalhada em toda parte sob variadas formas, seria um desperdício deixar de avaliar em conjunto a herança desses excepcionais combatentes.

Oferecemos aqui ao leitor um documento de primeira ordem em tudo que se refere às relações entre os dois filósofos em questão: o conhecido texto que Nietzsche envia a seu amigo Franz Overbeck em 30 de julho de 1881, sobre um cartão-postal, dando conta de suas leituras sobre o espinosismo e algumas conclusões que elas lhe inspiram.

* Tradução publicada nos *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 16, 2007, pp. 131-138.

¹ Kehl, *Ressentimento*, p. 99.

² Entrevista concedida ao *Magazine littéraire*, nº 257, setembro de 1988, apud Pierre Zaoui, “La ‘grande identité’ Nietzsche-Spinoza, quelle identité?”, p. 65.

Em meados daquele ano, *Aurora* acabara de sair, Nietzsche está instalado em Sils-Maria e prestes a ter uma primeira intuição do eterno retorno que marca o início da concepção do *Zaratustra*³; entre uma e outra solicitação que faz a amigos:

ele pede a Overbeck retirar-lhe da biblioteca da Basileia dois volumes de Hellwald: *História da civilização* e *A Terra e seus habitantes*, bem como “o volume de Kuno Fischer sobre Espinosa”. Nietzsche já havia recorrido mais de uma vez à *História da filosofia moderna* do professor de filosofia de Heidelberg Kuno Fischer (1824-1907), assim como sem dúvida a suas conferências de 1860, *A vida e a obra de Kant* e *I. Kant, evolução, sistema e história da filosofia crítica*; era essencialmente a Fischer que devia seu conhecimento de Kant. Pois ele igualmente se recordou da exposição consagrada por Fischer à filosofia do grande pensador solitário, posto à margem da comunidade judaica em razão de suas ideias heréticas e de suas simpatias pelas “Luzes”, Baruch de Espinosa. Quis então retomar esse livro, cuja segunda parte do primeiro tomo era consagrada à “Escola cartesiana”, e particularmente a Espinosa. Overbeck atendeu o pedido imediatamente e Nietzsche se lançou sem mais demora nessas leituras.⁴

Pelo menos no que concerne à leitura de Kuno Fischer, o resultado será extraordinário, como atesta o postal remetido ao amigo que lhe fizera a gentileza de conseguir o livro. Chegará Nietzsche a escrever várias outras passagens sobre Espinosa, em geral críticas,⁵ mas nenhuma atingirá a importância dessa confissão emocionada do encontro e da identificação, para lá das “diferenças enormes”, entre os dois pensadores. Para alguém que, “sempre que detectava algum parentesco (...), ficava muito animado e feliz”,⁶ o efeito da descoberta não foi pequeno; deve ter produzido inclusive um alívio físico importante em dias marcados pela doença. Pudera. De um lado, há uma convergência doutrinária claramente estabelecida que, não obstante o caráter negativo das teses (“ele nega...”), serve à delimitação de um solo comum que, positivamente, é o do trabalho de desmonte da maneira ordinária de conceber ao mundo e a nós mesmos. De outro lado, o texto deixa salientar uma incontida alegria; confluência, não influência, que tem o dom de efetuar a passagem da *solidão* para a *dualidade* de dois pensadores solitários em sua radicalidade. Não é pouco. A alegria do encontro é aquela de um soldado que, no correr da batalha, em terreno inóspito, quando entrincheirado e com balas zunindo sobre a cabeça, topa com um companheiro de luta, alguém solidário nos

³ Cf. *Ecce homo*, p. 82.

⁴ Curt Paul Janz, *Nietzsche*, vol. II, p. 361.

⁵ Para uma consideração do conjunto dos textos de Nietzsche sobre Espinosa, ver Giuseppe Turco Liveri, *Nietzsche e Spinoza*; o nosso texto, em particular, é analisado a partir da p. 57.

⁶ Rudiger Safranski, *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, p. 114.

pensamentos e na própria solidão. Para dizer em poucas palavras, um companheirismo no *trabalho crítico*.

O texto alemão aqui oferecido e sobre que se baseou a tradução foi retirado de Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, vol. 6, p. 111. Para comparação nos servimos da tradução brasileira, de André Martins, e da inglesa, de Christopher Middleton; ambas indicadas na bibliografia.

Texto original

Friedrich Nietzsche

An Franz Overbeck in Basel (Postkarte).

[Sils-Maria, 30. Juli 1881]

Ich bin ganz erstaunt, ganz entzuckt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich jetzt nach ihm verlangte, war eine „Instinkthandlung“. Nicht nur, daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in diesen Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit —; die Zwecke —; die sittliche Weltordnung —; das Unegoistische —; das Böse —; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit. – Wunderlich! Ubrigens ist mein Befinden gar nicht meinen Hoffnungen entsprechend. Ausnahmewetter auch hier! Ewiges Wechseln der atmosphärischen Bedingungen! – das treibt mich noch aus Europa! Ich muß reinen Himmel monatelang haben, sonst komme ich nicht von der Stelle. Schon 6 schwere, zwei- bis dreitägige Anfälle!! – In herzlicher Liebe

Euer Freund.

Tradução

Friedrich Nietzsche

A Franz Overbeck na Basileia (cartão-postal).

[Sils-Maria, 30 de julho de 1881]

Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um *precursor* e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma “ação do instinto”. Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha – fazer do conhecimento o *afeto mais potente* – em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio —; os fins —; a ordem moral do mundo —; o não-egoísmo —; o mal —; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência. In summa: minha solidão, que, como sobre montes muito altos, com frequência provocou-me falta de ar e fez-me o sangue refluir, é ao menos agora uma dualidão. – Maravilhoso! Aliás, meu estado de saúde de forma alguma corresponde às minhas esperanças. Tempo excepcional também aqui! Eterna variação das condições atmosféricas! – isso me leva ainda a deixar a Europa! Preciso ter céu *limpo* durante meses, senão eu não consigo avançar. Já 6 acessos graves, com duração de dois a três dias!! – Afetuosamente

Seu amigo.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. São Paulo, Paz e Terra, 1995.
- _____. *Palavras e sinais. Modelos críticos 2*. Trad. de Maria Helena Ruschel. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. & alii. *The authoritarian personality*. Em: *Gesammelte Schriften*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, vol. IX-1.
- _____. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1994.
- ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Trad. de Leonora Corsini. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.
- AMARY, Maria Lúcia. “Uma boa influência”. *Folha de S. Paulo*, 29-09-2007.
- ARANTES, Paulo Eduardo *O fio da meada. Uma conversa e quatro entrevistas sobre filosofia e vida nacional*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
- BACON, Francis. *Ensaio de Francis Bacon*. Trad. de Alan Neil Ditchfield. Petrópolis, Vozes, 2007.
- _____. *Essais*. Trad. de Maurice Castelain. Paris, Aubier, 1979.
- _____. *Novum organum*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. Col. Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- _____. *O progresso do conhecimento*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Edunesp, 2007.
- _____. *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*. Ed. de Michel Kiernan. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- _____. *The Works of Francis Bacon*. Ed. de James Spedding, Robert Leslie Ellis e Douglas Denon Heath. Stuttgart, Friedrich Frommann, 1966, 14 vol. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/>
- BENJAMIN, Walter. “Sur le concept d’histoire”. Trad. de Maurice de Gandillac. Em: *Œuvres*. Paris, Gallimard, 2000, vol. III.
- BENTO XVI. “Carta encíclica *Deus caritas est* do Sumo pontífice Bento XVI aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão”. 2005. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html

- _____. “Discurso na Sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe”. 2007. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_po.html
- _____. “Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões. Aula Magna na Universidade de Regensburg”. 2006. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html
- _____. “Homília do Santo Padre na solene concelebração eucarística no Islinger Feld, Regensburg”. 2006. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg_po.html
- BERLIÈRE, Jean-Marc (com a colaboração de Laurent CHABRUN). *Les policiers français sous l'occupation*. Paris, Perrin, 2001.
- BETHELL, Leslie. “Nota sobre as populações americanas às vésperas das invasões européias”. Em: *História da América Latina*, vol. I: *América Latina Colonial*. Org. de Leslie Bethell. Trad. de Maria Clara Cescato. São Paulo, Edusp, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Vários tradutores. São Paulo, Paulinas, 1993.
- BORÓN, Atilio A. *Império & Imperialismo. Uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*. Trad. de Lilian Koifman. Buenos Aires, CLACSO, 2002.
- BOUTANG, Yann Moulier & QUERRIEN, Anne. “La lutte contre la précarité: un mouvement de fond”. *Multitudes*, maio de 2006. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/La-Lutte-sur-la-precarite-un>
- BUCCI, Eugênio. “Como a violência na TV alimenta a violência real – da polícia”. Em: Eugênio Bucci & Maria Rita Kehl. *Videologias. Ensaios sobre televisão*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.”
- _____. “O retorno do teológico-político”. Em: *Retorno ao republicanismo*. Org. de Sérgio Cardoso. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.
- CINGOLANI, Patrick. *La precarité*. Paris, PUF, 2005.
- CITTON, Yves & LORDON, Frédéric. “Un devenir spinoziste des sciences sociales?”. Em: *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Org. de Yves Citton, Frédéric Lordon. Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

- D'ARGIS, Boucher. "Police". Em: *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Org. De Denis Diderot e Jean le Rond d'Alembert. Marsanne (França), Redon, s.d. (edição eletrônica).
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. de Fernanda Ravagnani. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- DE CAROLIS, Massimo. "Toward a phenomenology of opportunism". Em: *Radical thought in Italy. A potential politics*. Org. de Michael Hardt e Paolo Virno. Minneapolis (EUA), University of Minnesota Press, 1996.
- DELEUZE, Gilles. "Controle e devir". Entrevista a Toni Negri, 1990. Em: Deleuze. *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 2000.
- _____. "De Sacher-Masoch au masochisme". *Arguments*, nº 21, 1961. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/De-Sacher-Masoch-au-masochisme>.
- _____. "Désir et plaisir". *Le magazine littéraire*, nº 325, outubro de 1994. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/article1353.html>
- _____. *Espinosa. Filosofia prática*. Trad. de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, Escuta, 2002.
- _____. "L'épuisé". Posfácio a Samuel Beckett. *Quad*. Paris, Minuit, 1992.
- _____. "L'immanence: une vie...". Em: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*. Ed. de David Lapoujade. Paris, Minuit, 2003.
- _____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vários tradutores. São Paulo, Editora 34, 1996, vol. III.
- _____. "Mystique et masochisme". Entrevista, abril de 1967. Em: Deleuze. *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*. Edição de David Lapoujade. Paris, Minuit, 2002.
- _____. "Reapresentação de Masoch". Em: Deleuze. *Crítica e clínica*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1997.
- _____. *Sacher-Masoch. O frio e o cruel*. Trad. de Jorge Bastos. Rio de Janeiro, J. Zahar, 2009.
- _____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- _____ & GUATARRI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia I*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Editora 34, 2010.
- _____ & PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Escuta, 1998.

- DELLA PORTA, Donatella & PIAZZA, Gianni. *Le ragioni del no. Le campagne contro la TAV in Val di Susa e il Ponte sullo Stretto*. Milão, Feltrinelli, 2008.
- DESCARTES, René. *Obras*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1996, 2 vol.
- DICIONÁRIO EXITUS DAS LÍNGUAS INGLESA E PORTUGUESA. Coord. de Antônio Houaiss e Catherine. B Avery. Nova Jersey, Prentice-Hall, 1981, 2 vol.
- DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. Coord. de Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti e Maria Helena de Moura Neves. Cotia (SP), Ateliê Editorial, 2006.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris, La Découverte, 2009.
- ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
- _____. *Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand, Breve Trattato su Dio, l'Uomo, e il suo Bene*. Ed. e trad. de Filippo Mignini. L'Aquila, Japadre Ed., 1986.
- _____. *Opera*. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 vol.
- _____. *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência*. Vários tradutores. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- _____. *Traité de la réforme de l'entendement*. Ed. e trad. de Bernard Rousset. Paris, Vrin, 1992.
- _____. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. de Lívio Teixeira. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- _____. *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- GAINZA, Mariana de. *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Tese de doutoramento. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 2008. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2009_doc/2009.doc.Mariana_Gainza.pdf
- GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia. *Lexicon spinozanum*. Haia, Martinus Nijhoff, 1970, 2 vol.
- GOUHIER, Pascal. *Blaise Pascal. Conversão e apologética*. Trad. de Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo, Discurso Editorial & Paulus, 2005.

- GUERET, Michel; ROBINET, André; TOMBEUR, Paul. *Spinoza. Ethica. Concordances, index, liste de fréquences, table comparatives*. Louvain-la Neuve, CETEDOC, 1979.
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. Um aprendizado em filosofia*. Trad. de Sueli Cavendish. São Paulo, Editora 34, 1996.
- _____. & NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge (EUA), Harvard University Press, 2000.
- _____. *Império*. Trad. de Berilo Vargas. Rio de Janeiro, Record, 2005.
- _____. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro, Record, 2005.
- HEGEL, Georg W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de Wenceslao Roces. Cidade do México, F.C.E., 1995, vol. III.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos. O breve século XX, 1914-1991*. Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- JANZ, Curt Paul. *Nietzsche, biographie*. Vários tradutores. Paris, Gallimard, 1984, vol. II.
- JAQUET, Chantal. “L’actualité du *Traité politique* de Spinoza”. Em: *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*. Org. de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac e Ariel Suhamy. Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
- JAY, Martin. *L’imagination dialectique. Histoire de l’École de Francfort et de l’Institut de Recherches Sociales (1923-1950)*. Trad. de E. E. Moreno e Alain Spiquel. Paris, Payot, 1977.
- JUDT, Tony. *O mal ronda a terra. Um tratado sobre as insatisfações do presente*. Trad. de Celso Nogueira. Rio de Janeiro, Objetiva, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *Textos seletos*. Trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, Vozes, 1985.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo, Casa do psicólogo, 2004.
- KOHAN, Néstor. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Buenos Aires, Campo de ideas, 2005.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Trad. de Karen E. Barbosa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

- LABORIE, Pierre. *L'opinion française sous Vichy. Les Français et la crise d'identité nationale 1936-1944*. Paris, Seuil, 2001.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. de Pedro Tamen. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *O paraíso perdido. A sangrenta história da conquista da América espanhola*. Trad. de Heraldo Barbuy. Porto Alegre, L&PM, 2007.
- LENEVEU, Claude & VAKALOULIS, Michel. *Faire mouvement. Novembre-décembre 1995*. Paris, PUF, 1998.
- L'HEUILLET, Hélène. "Une police à contre-emploi". Entrevista. *L'Humanité*, 23-05-2001. Disponível em: <http://www.humanite.presse.fr/journal/2001-05-23/2001-05-23-244695>)
- LIVERI, Giuseppe Turco. *Nietzsche e Spinoza. Ricostruzione filosofico-storica di un incontro impossibile*. Roma, Armando, 2003.
- MALAMUD, Bernard. *O faz-tudo*. Trad. Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro, Record, 2006.
- MELCHIONDA, Mario. *Gli "Essays" di Francis Bacon. Studio introduttivo, testo critico e commento*. Florença, Olschki, 1979.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Paris, Belin, 2003.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo, Perspectiva, 1987.
- MILGRAM, Stanley. *Obediência à autoridade. Uma visão experimental*. Trad. de Luiz Orlando Coutinho Lemos. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.
- _____. "Préface à la deuxième édition française". Em: Milgram. *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*. Trad. de Emy Molinié. Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- NASCIMENTO, Rodnei. "Força de trabalho e biopolítica". Em: *Questões de filosofia contemporânea*. Org. de Anderson Gonçalves et alii. São Paulo & Curitiba, Discurso Editorial & UFPR, 2006.
- NEGRI, Antonio. "Articolazioni organizzative e organizzazione complessiva: il partito di Mirafiori". Em: Sergio Bologna, Paolo Carpinano e Antonio Negri. *Crisi e organizzazione operaia*. Milão, Feltrinelli, 1974.
- _____. *Cinco lições sobre Império*. Trad. de Alba Olmi. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
- _____. *Dalla fabbrica alla metropoli. Saggi politici*. Roma, Datanews, 2008.

- _____. *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*. Trad. de Marcello Tari. Milão, Feltrinelli, 2008.
- _____. *Fine secolo, Un'interpretazione del Novecento*. Roma, Manifestolibri, 2005.
- _____. *Goodbye Mr. Socialism*. Milão, Feltrinelli, 2006.
- _____. *Jó. A força do escravo*. Trad. de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Record, 2007.
- _____. “Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza”. Em: *Spinoza: individuo e moltitudine*. Org. de Ricardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin. Cesena (Itália), Il Ponte Vecchio, 2007,
- _____. *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*. Milão, Raffaello Cortina Editore, 2006.
- _____. *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*. Roma, Derive Approdi, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995,
- _____. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- _____. “Carta a Overbeck”. Trad. de André Martins. Em: *O mais potente dos afetos. Spinoza e Nietzsche*. Org. de André Martins. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2009.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2007,
- _____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1987, 2 vol.
- _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Seleção de fragmentos póstumos por Heinz Friedrich, trad. de Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Ed. de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim & Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1986, vol. 6.

- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Ed. de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim & Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1999, 15 vol.
- _____. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. Trad. de Christopher Middleton. Indianapolis & Cambridge, Kackett, 1996.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia. Física da metafísica*. Trad. de Monica Stahel. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2007.
- PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Ed. de Louis Lafuma. Paris, Seuil, 1963.
- _____. *Pensamentos*. Trad. de Mario Laranjeira. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- PEREIRA, Luciano. *Depressão: mobilização e sofrimento social*. Tese de doutoramento. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 2010. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2010_doc/Tese_LucianoPereira.pdf
- PEREIRA, Mário Eduardo Costa. “Krafft-Ebing, a *Psychopathia Sexualis* e a criação da noção médica de sadismo”. *Revista latinoamericana de psicopatologia fundamental*, vol. 12, nº 2, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142009000200011
- PIERAGGI, Ange-Henri. “Léopold Sacher-Masoch”. Em: *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*. Org. de Stéfán Laclercq. Paris, Éditions Sils Maria, 2005. Disponível em: http://pieraggi.com/sacher_masoch_-_aux_sources_de_la_pensee_de_gill.html
- PONDÉ, Luiz Felipe. 2002. “O descompasso da razão: entrevista com Alain de Libera”. *IHU on-line (revista do Instituto Humanitas Unisinos)*, São Leopoldo-RS, nº 38, 07-09-2004. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1161370937.58pdf.pdf>
- QUIGNARD, Pascal. *L'être du balbutiement. Essai sur Sacher-Masoch*. Paris, Mercure de France, 1969.
- ROBERT, Pierre-Edmond. “Des manuscrits par milliers”. *Magazine littéraire*, hors-série nº 2, 4º trimestre de 2000.
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo, Boitempo, 2008.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Luft. São Paulo, Geração Editorial, 2005.
- SANTIAGO, Homero. “Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas”. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, vol. 12, nº 1-2, 2002. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Homero%20Santiago.pdf>

- _____. “Espinosa e Merleau-Ponty: convergências?”. *Trans/Form/Ação*, vol. 27, nº 1, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732004000100002&lng=en&nrm=iso
- _____. “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na Gramática hebraica espinosana”. Em: *Necessidade e contingência na modernidade*. Org. de Luís César Oliva. São Paulo, Barcarolla, 2009.
- _____. *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*. Tese de doutoramento. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP, 2004.
- SCHIVELBUSCH, Wolfgang. *3 New Deal. Parallelismi tra gli Stati Uniti do Roosevelt, l'Italia di Mussolini e la Germania di Hitler*. Trad. de Guido Lagomarsino. Milão, Tropea, 2008.
- SOARES, Luiz Eduardo; BATISTA, André & PIMENTEL, Rodrigo. *Elite da tropa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2006.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros. Nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.
- STOLZE, Ted. “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”. Em: *The philosophy of Antonio Negri*. Org. de Timothy S. Murphy e Abdul-Karim Mustapha. Londres, Pluto Press, 2005, vol. I.
- TIBURI, Marcia. “Masoquismo hoje”. *Cult*, março de 2010. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/masoquismo-hoje>
- VIRNO, Paolo. *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*. Turim, Bollati Boringuieri, 2005.
- WAIZBORT, Leopoldo. “Introdução”. Em: Max Weber. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Trad. de Leopoldo Waizbort. São Paulo, Edusp, 1995.
- WRIGHT, Steve. *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*. Trad. de Willer Montefusco. Roma, Edizioni Alegre, 2002.
- ZAOUI, Pierre. “La ‘grande identité’ Nietzsche-Spinoza, quelle identité?”. *Philosophie*, nº 47, setembro de 1995.
- ZOURABICHVILI, François. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. Em: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Org. de Éric Alliez. São Paulo, Editora 34, 2000.

Resumo

Os textos aqui reunidos buscam, cada um a sua maneira, delimitar um campo problemático que, na falta de melhor designação, pode-se dizer situado entre servidão e liberdade. É nesse terreno que tais categorias, que não devem ser tomadas como absolutas, podem assumir um sentido concreto, vinculado às variadas formas como os homens buscam a sua felicidade, algumas vezes com êxito, outras com extremo fracasso.

Résumé

Les essais ici rassemblés cherchent de circonscrire, chacun à sa manière, un champs problématique le quel, à défaut d'une désignation plus exacte, on peut dire situé entre la servitude et la liberté. Il s'agit d'un terrain où ces catégories, que nous ne considérons pas ici comme absolues, peuvent prendre un sens concret, rattaché aux variés formes comme les hommes cherchent son bonheur, et au travers lesquelles quelquefois ils sont reussis, autres fois ils connaissent l'échec.