



**Viviane Magno Ribeiro**

**Os direitos e a criação de possíveis:  
igualdade e liberdade na modernidade radical**

**TESE DE DOUTORADO**

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em  
Direito da PUC-Rio como requisito parcial para a  
obtenção do grau de Doutora em Direito.

Orientador: Professor Francisco de Guimaraens  
Co-orientador: Professor Bernardo Bianchi Barata Ribeiro

Rio de Janeiro,  
29 de Agosto de 2019



**VIVIANE MAGNO RIBEIRO**

**Os direitos e a criação de possíveis:  
igualdade e liberdade na modernidade radical**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Professor Francisco de Guimaraens**

Orientador

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Professor Bernardo Bianchi Barata Ribeiro**

Co-orientador

Freie Universität Berlin

**Professor Mauricio Rocha**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Professor Sebastián Torres**

Departamento de Filosofia – UNC

**Professora Thais Florencio de Aguiar**

Departamento de Ciência Política – UFRJ

**Professor Renato Lessa**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Professor Alexandre Mendes**

Departamento de Direito – UFRRJ

Rio de Janeiro, 29 de Agosto de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

## **Viviane Magno Ribeiro**

Graduou-se em Direito na PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro) em 2011. Obteve título de mestra em Direito na PUC-Rio e mestra em História no CPDOC/FGV em 2014.

### Ficha Catalográfica

Ribeiro, Viviane Magno

Os direitos e a criação de possíveis : igualdade e liberdade na modernidade radical / Viviane Magno Ribeiro ; orientador: Francisco de Guimaraens ; co-orientador: Bernardo Bianchi. – 2019.  
379 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2019.  
Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Filosofia do Direito. 3. Filosofia política. 4. História. 5. Teoria do Direito. 6. Teoria crítica do Direito. I. Guimaraens, Francisco de. II. Bianchi Bernardo. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. IV. Título.

CDD: 340

*Esta tese é dedicada às mulheres que, no passado e no presente, sob toda sorte de golpes políticos e de projéteis, criaram e criam incansavelmente os possíveis para uma existência igualitária e livre de todas nós.*

*Em especial, a Maria Valéria e Letícia, minha mãe e minha irmã, as duas fortalezas de ânimo da minha vida, que ofereceram as condições materiais e afetivas concretas para que esta tese pudesse ser escrita.*

## Agradecimentos

Esta tese, mais do que o resultado de uma pesquisa realizada em quatro anos, materializa um esforço individual e coletivo para a produção de um conhecimento engajado sobre os direitos e a democracia no Brasil. Embora as palavras tenham sido escritas por mim, as reflexões que as suscitaram, bem como as condições materiais que as possibilitaram, encontram razão de ser em muitas outras pessoas e instituições as quais dedico a oportunidade de escrever este trabalho.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.. À PUC-Rio, aos seus funcionários e aos docentes do Departamento de Direito, agradeço as valiosas lições e a vida compartilhada nos últimos treze anos. Meu agradecimento especial a Anderson Torres, Carmen Souza e Gisele Cittadino, pelo apoio incondicional aos discentes. Quando a PUC-Rio transformou-se de escola e casa em efetivo ambiente de trabalho, as colegas Ana Luisa Saramago e Andrea Schettini não titubearam em me receber com carinho e emprestar suas preciosas experiências como docentes. Aos meus alunos-cobaías, agradeço por me fazerem a cada dia uma aluna e pesquisadora melhor.

O Ministério Público Federal foi a instituição oculta que participou da formação das ideias desta tese. Agradeço, sobretudo, ao Procurador da República Sergio Gardenghi Suiama, meu chefe-mestre-samurai, que honra esse cargo e, ao longo de cinco anos, ensinou-me tanto sobre a prática da tutela dos interesses coletivos. Sua inteligência e seu senso de justiça foram as maiores contribuições para que este trabalho buscasse um sentido renovado para os direitos que responda às exigências da realidade política brasileira - “é preciso estar atento e forte”. Agradeço também à amizade, ao companheirismo e ao exemplo de minhas queridas colegas de profissão Priscila Medeiros, Laila Natal e Isabela Daudt.

O filósofo que inspirou esta tese diz que “somente os homens livres são utilíssimos uns aos outros, e se unem pela máxima ligação de amizade”. Não poderia haver definição melhor para os encontros do Colóquio Spinoza Américas. Aos companheiros de nossa pátria grande, agradeço a sentida experiência de pensar em conjunto possíveis caminhos de liberdade para a realidade latino-americana, a quem devo também as principais reflexões que permearam o processo de escrita. Meu agradecimento especial pelas trocas afetivas e ensinamentos de Gisél Farga, Leila Jabase, Cecilia Paccazochi, Gonzalo Gutiérrez, Mariana Gainza, Ezequiel Ipar, Cecilia Abdo Ferez, Jimena Solé,

Braulio Rojas, Arturo Aliaga, Daniela Cápona, Mariela Oliva, Sergio Rojas, Diego Tatián e Sebastián Torres.

O Círculo de Leitura Spinoza e a Filosofia, com seus braços irmãos entre Rio de Janeiro, São Paulo e Ceará, foram fundamentais nos últimos anos. Agradeço pela participação ativa na minha formação e por darem um gostinho especial de alegria a este trabalho, aos amados companheiros, Felipe Jardim (meu companheiro dos “subterrâneos da liberdade”), Daniel Santos, Érica Itozaku, Alexandre Pinto Mendes, Angélica Pizarro, Homero Santiago, Rogério Alves, Viviana Ribeiro, Ivo Venerotti, Felipe de Andrade, Ilson de Bacellar, Bernardo Oliveira, Marlon Miguel, Álvaro Lazzarotto, Joana Camelier, Maria Isabel Varella, Marcus Vidal, João Martins, Rafael Becker, Eduardo Stelmann, Fernando Bonadia e Antônio David.

Agradeço, ainda, os laços de amizade que fortaleceram estes últimos quatro anos dos companheiros distantes, mas não menos presentes no coração, Vicente Condorelli, Aline Osório, Marcela Perez, Rita Souza e Rômulo Zapponi. Aos amigos próximos incentivadores deste período, agradeço pelo carinho paciente e pelos excessos de alegria provocados por Konrad Güttler, Pedro Braga, João Ribeiro, Pedro Barros, André Bassères, Rodrigo Alves, Serguei Monin, Sasha Lazarev e Gabriella Lange. À minha mais amada irmã de jornada dos últimos dezessete anos, Thais Klein, agradeço pela confiança, pelo amor incondicional e por tantas e intensas trocas intelectuais.

A amizade também foi o laço condutor do processo de orientação desta tese. Ela, de fato, teve três orientadores a quem aqui devo dedicar meu mais sincero agradecimento. A Mauricio Rocha, o único homem que conheço que sorri com o olhar e com a mais aguda inteligência, agradeço pelos ensinamentos de filosofia, cinema e música que tornam suas aulas e a nossa convivência uma de minhas maiores alegrias. A Bernardo Bianchi por dedicar seu precioso tempo à leitura deste trabalho e enriquecê-lo com suas observações precisas. E, finalmente, ao meu caríssimo orientador dos últimos oito anos, Francisco de Guimaraens, que enriqueceu esse texto com sua admirável inteligência e exigência e com seu eruditismo e domínio da língua portuguesa, poucas são as palavras para agradecê-lo pela parceria e pelo tácito voto de confiança dado a mim ao longo deste período.

Quando achei que os anos de escrita solitária da tese tinham finalmente chegado, a vida acadêmica surpreendeu-me nos últimos dois anos com ainda mais experiências enriquecedoras. Agradeço a oportunidade de ter podido participar do brilhante curso de Renato Lessa, responsável por oferecer as primeiras e mais instigantes coordenadas deste trabalho. O último ano de escrita se deu no contexto

do doutorado sanduíche realizado, com recursos da CAPES, na *Columbia University*, cuja biblioteca e ambiente acadêmico ofereceram uma boa parte da bibliografia presente aqui. Meu agradecimento especial pelas trocas intelectuais proporcionadas nos cursos de Bernard Harcourt, Nadia Urbinati e Étienne Balibar. A esse último, e pela oportunidade concedida pelo *Institute for Critical Social Inquiry* da *New School for Social Research* para participar como *fellowship* de seu curso de verão, agradeço pelas luminosas aulas ministradas e aos colegas com quem compartilhei uma semana inteira de *commoning*, especialmente ao *conrade* polonês Łukasz Moll.

De fato, todo o processo de escrita desta tese não foi nem um pouco solitário. Meus agradecimentos mais profundos e amorosos vão para nossa comunidade afetiva do lar, para aqueles que criam todos os dias um sentido forte e real de construção de uma vida em comum, Vagner, Valéria e Letícia Magno Ribeiro, os “Sancho Panças” de minha caminhada, que acreditam muito mais nos meus sonhos do que eu própria.

E se escrever esta tese não foi nem de perto uma experiência solitária, nos últimos dois meses ela se tornou ainda mais distante do que eu imaginava no início. Para o período final, a vida me reservou a mais doce das surpresas. As árduas horas de trabalho ocorreram envoltas na ternura e no companheirismo de Nicolas Allen. A ele agradeço não só pela nossa relação, como o mundo mágico que traz em si e nutre o meu com mais cores, ritmos, sabores, tons e por, a cada palavra trocada, fazer-me alcançar o sentido da poesia.

Por fim, meu agradecimento sincero aos membros da banca examinadora, Renato Lessa, Thais Florencio de Aguiar, Sebastián Torres, Alexandre Pinto Mendes e Mauricio Rocha, por suas leituras e as contribuições mais do que especiais.

## Resumo

Magno Ribeiro, Viviane; Guimaraens, Francisco de. (Orientador). **Os direitos e a criação de possíveis: igualdade e liberdade na modernidade radical**. Rio de Janeiro, 2019. 379p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese tem como objetivo recuperar o processo de formação do pensamento moderno a partir de um ponto de vista mais abrangente sobre esse fenômeno histórico. Lançando mão de análises provenientes da filosofia política que recuperam sentidos legítimos para a emergência conceitual da modernidade, e da produção historiográfica recente sobre o iluminismo radical, propõe-se uma investigação de tal fenômeno de modo mais complexo a fim de identificar as principais disputas teóricas em jogo, bem como os divergentes programas sociais e políticos afirmados no período, notadamente aqueles que guardam relação com as noções sobre igualdade, liberdade e direitos. Com isso, pretende-se oferecer um exame aprofundado dessa época, sob sua dimensão conflitiva e em sua temporalidade múltipla, com a finalidade de explorar e afirmar teoricamente conceitos e práticas radicais legadas pela modernidade para atualizar o sentido dos direitos hoje.

## Palavras-chave

Filosofia do Direito; Filosofia Política; História; Teoria do Direito; Teoria Crítica do Direito; Modernidade.



## Abstract

Magno Ribeiro, Viviane; Guimaraens, Francisco de (Advisor). **Rights and creation of possible: equality and liberty in the radical modernity**. Rio de Janeiro, 2019. 379p. Tese de Doutorado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of this dissertation is to reconsider certain aspects of the development of modern thought by bringing a more wide-ranging perspective to that historical phenomenon. Drawing on a set of analyses from political philosophy that recognize the legitimacy of the conceptual emergence of modernity, as well as from recent historiographic work on the radical enlightenment, it seeks to examine the development of modern thought in a more complex fashion in order to identify the principal theoretical disputes and divergent social and political programs claimed during the period in question, most notably those related to notions of equality, liberty and rights. The objective of the dissertation is thus to offer a deeper consideration of the period, of its conflictive dimension and its multiple temporalities, with the ultimate purpose of theoretically exploring and asserting a set of radical definitions and practices inherited from modernity that remain relevant for conceiving of rights.

## Keywords

Philosophy of Law; Political Philosophy; History; Legal Theory; Critical Legal Theory; Modernity.

## Sumário

1. Introdução: A posição do problema.	13
1.1. O contexto das reflexões que suscitaram a hipótese desta tese.	13
1.2. A posição deste trabalho com relação às teorias críticas do direito.	30
1.3. O caminho a ser trilhado.	39
2. A modernidade por outras lentes.	41
2.1 A formação da modernidade: uma representação originária?	41
2.2 Contra a narrativa de luto, a potência da legitimidade da modernidade.	61
2.2.1. Crítica aos antimodernos e ao teorema da secularização.	66
2.2.2. O sistema de posições dos conceitos modernos e suas reocupações: novos eixos interpretativos.	92
3. A Modernidade Radical: um fenômeno múltiplo.	115
3.1. A tese do Iluminismo Radical.	118
3.2. As principais divergências teóricas entre os Moderados e os Radicais.	128
3.2.1. A oposição de princípios filosóficos básicos.	129
3.2.2. A oposição entre as concepções de progresso, universalismo e razão.	131
3.3. Programas sociais e políticos divergentes: a tese radical do igualitarismo democrático.	143
3.3.1. A captura da questão da igualdade pela corrente Moderada <i>versus</i> uma redefinição de moral pública.	144
3.3.2. A disputa sobre o imaginário na modernidade nascente e a questão da igualdade e da liberdade.	161
4. Uma filosofia jurídico-política da Modernidade Radical?	177

4.1. Um dos modernos mais temidos: a filosofia da imanência absoluta de Bento de Espinosa eo espinosismo como uma base filosófica radical para os direitos e para a política.	182
4.1.1. O primeiro passo: uma ontologia da imanência absoluta.	185
4.1.2. O segundo passo: seres singulares finitos, as relações entre os corpos e as mentes e as essências atuais.	200
4.1.2.1. Um primeiro aspecto da atividade imaginativa: conhecimento parcial e memória.	218
4.1.2.2. Um segundo aspecto da atividade imaginativa: a expressividade dos atributos nos modos singulares e as relações partes-todo.	222
4.1.3. O terceiro passo: o segundo gênero de conhecimento, as noções comuns e a busca pelo útil.	239
4.1.4. O quarto passo: ignorantes mas também desejantes, entre a servidão e a liberdade.	245
4.1.4.1. O desejo e a constituição da vida individual e coletiva.	250
4.2. A potência da multidão, a formação da sociedade civil e a instituição dos direitos e do Estado.	275
4.2.1. Formação <i>versus</i> Fundação e as bases materiais para a criação dos direitos e do Estado.	276
4.2.2. Elementos da filosofia política espinosana para uma teoria radical dos direitos e do Estado.	297
4.2.2.1. O direito natural, a potência da multidão e a instituição da lei.	299
4.2.2.2. Os remédios e os direitos: a questão da conservação do Estado e a instauração da igualdade e a concretização da liberdade.	307
 5. Conclusão – A reflexão sobre os direitos e a criação de possíveis na modernidade radical: um caminho ainda possível de ser trilhado?	 349
 6. Referências bibliográficas	 385

*Senhores e senhoras, olhai-nos,  
Repensemos a tarefa de pensar o mundo.  
E quando a noite vem  
Vem a contrafação dos nossos rostos  
Rosto perigoso, rosto-pensamento  
Sobre os vossos atos,  
A muitos os poetas lembrariam  
Que o homem não é para ser engolido  
Por vossas gargantas mentirosas.  
E sempre um ou dois dos vossos engolidos  
Deixarão suas lembranças, suas memórias.  
A IDEIA, meus senhores  
E essa é mais brilhosa  
Do que o brilho fugaz de vossas botas.  
Cantando amor, os poetas na noite  
Repensam a tarefa de pensar o mundo.  
E podeis crer que há muito mais vigor  
No lirismo aparente  
No amante Fazedor da palavra  
Do que na mão que esmaga.  
A IDEIA é ambiciosa e santa.  
E o amor dos poetas pelos homens  
É mais vasto  
Do que a voracidade que vos move.  
E mais forte há de ser  
Quanto mais parco  
Aos vossos olhos possa parecer.*

Hilda Hilst  
(Poemas aos homens do nosso tempo - I)

# 1

## Introdução: A posição do problema.

### 1.1

#### O contexto das reflexões que suscitaram a hipótese desta tese.

O título desta tese antecipa ao leitor a perspectiva a partir da qual a questão dos direitos será abordada: a pergunta a enfrentar não é *o que são os direitos*, mas sim *o que podem os direitos*. O reposicionamento do problema dos “direitos” é fruto da trajetória de pesquisa que envolve este trabalho. Para além da obviedade da assertiva, o que se pretende frisar é que as reflexões que suscitaram a hipótese desta tese deitam raízes nas conclusões alcançadas nas pesquisas que antecederam o trabalho que ora se apresenta, bem como na experiência que o atravessa.

A pesquisa de dissertação de mestrado que antecedeu às hipóteses presentes nesta tese desdobrou-se de uma pesquisa iniciada ainda na graduação sobre direitos culturais no Brasil, quando foram investigadas as causas e o processo histórico que resultaram no reconhecimento de uma categoria nova no ordenamento jurídico de cultura: a noção de *patrimônio cultural imaterial*. O estudo das manifestações culturais populares, dos debates em torno de uma ou muitas ideias de identidades culturais no Brasil e das discussões sobre políticas públicas de cultura apareceram, naquele momento, como uma entrada possível para se refletir sobre a criação e o reconhecimento de direitos e garantias necessariamente vinculados a práticas sociais e culturais engendradas, por sua vez, na própria formação histórica do país.

No passo seguinte, as pesquisas de dissertações dos mestrados ampliaram essa busca para o momento ainda mais amplo da transição política brasileira das décadas de 1970 e 1980 e a decorrente constitucionalização inédita no país de um conjunto de *direitos culturais*<sup>1</sup>. Naquele momento não importava tanto entender apenas o que são os direitos culturais e as consequências jurídicas de sua previsão. Tal trabalho havia sido realizado pela doutrina de maneira mais ou menos satisfatória, que cuidou de indicar suas possíveis definições dogmáticas e

---

<sup>1</sup> A dissertação apresentada perante a PUC-Rio: “O processo constituinte dos direitos culturais na transição política brasileira (1970-1980)”. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1211312\\_2014\\_completo.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1211312_2014_completo.pdf).

teleológicas. O objetivo da pesquisa, que era outro, voltou-se a procurar entender o porquê da ampliação inédita e o porquê de os legisladores originários se valerem de um sentido antropológico para a cultura no contexto da transição<sup>2</sup>. Ao debruçar-se sobre o processo constituinte daquelas décadas, a pesquisa se deparou com um conjunto de novidades resultantes da ação e da articulação de novos atores, agentes e instituições, e em novas concepções, inclusive, acerca das noções de cultura brasileira, de cidadania, bem como uma nova maneira de se conceber a luta por direitos, suas garantias e seu exercício no país.

Não se tratava de uma busca por uma hipotética “intenção” dos legisladores ou simplesmente de uma análise genealógica. O mapeamento pretendido voltou-se à identificação de um dos muitos sentidos que poderia ser depreendido daquela experiência política, do conjunto de elementos simbólicos e conceituais que passaram a alimentá-la e, em decorrência, seu efeito sobre o momento instituinte da transição. A investigação optou por pousar o foco, portanto, sobre a íntima relação entre a produção teórica e a reorganização sócio-política do período.

Pelo reconhecimento de outros agentes e práticas que excederam as fronteiras colocadas pela “transição pactuada”, foi possível identificar personagens que atuaram à margem e/ou em contato com o jogo político oficial, mas que ofereciam um caminho interpretativo diferente que implicava, ainda, no reconhecimento de dinâmicas que fizeram deste processo político um momento de temporalidades múltiplas, de talvez muitas aberturas, e novos significados para se pensar a política no país a partir de então.

Assim, ao jogar-se luz sobre os agentes que, de certo modo, propulsaram mais fortemente a desestabilização da equação citada, contrapondo, de um lado, ao tempo da distensão “lenta e gradual”, a aceleração provocada pelo ritmo da ascensão de novas demandas sociais e, por outro, transbordando o controle da ordem que pretendia um resultado “seguro”, elucidou-se um fenômeno singular de recomposição das forças sociais no período da transição democrática. Constatou-

---

2 O campo da cultura constituiu o apoio para a análise pretendida no mestrado. No entanto, é interessante notar que outros pontos de referência também poderiam ter sido utilizados e chegariam, muito provavelmente, a conclusões semelhantes sobre o processo político do período. Caso nos colocássemos da perspectiva das lutas sociais nas áreas de saúde coletiva ou do urbanismo, por exemplo, observaríamos movimentos de mobilização social e discussões sobre cidadania e luta política com termos bastante parecidos àqueles que foram mapeados nos trabalhos citados.

se, por conseguinte, que esta mesma recomposição de forças sociais temperou com novos termos os discursos das entidades da sociedade civil que participaram do mais emblemático evento político do período, a Assembleia Nacional Constituinte de 1987/1988.

Com relação especificamente ao universo dos direitos, concluiu-se que tal dinâmica e sua análise teórica resultaram do aparecimento sutil de novos locais de articulação política, do encontro de diferentes matrizes (setores da esquerda provenientes da luta armada, comunidades eclesiais de base e o novo sindicalismo), e, ademais, da partilha de novos valores de sociabilidade, solidariedade e conscientização. Muitos desses movimentos eram independentes das estruturas oficiais do Estado e até mesmo de partidos políticos, constituindo-se por processos de auto-organização que os permitiram desenvolver um complexo sentido de autonomia e participação<sup>3</sup>.

O que foi identificado em um primeiro momento apenas como mais um fio solto na trama histórica que enredou-se ao longo da transição da década de 1980 no Brasil, mostrou-se posteriormente um ponto de inflexão essencial a partir do qual era necessário posicionar os problemas e as hipóteses das pesquisas de mestrado a fim de melhor compreender o funcionamento dos direitos a partir daquele momento. A opção pelo uso de autores provenientes da sociologia consistiu em um indício de que o processo constituinte que o caracterizou *interna corporis*, de certo modo, propagava-se por outros âmbitos não-institucionais, assim como pode-se considerar que a materialidade do texto constitucional foi impregnada por uma gramática dos direitos revisitada dentro e fora da Assembleia Nacional Constituinte.

---

3 A referência teórica principal que baseou tal constatação foi a obra de Eder Sader, *Quando novos personagens entraram em cena*. No entanto, a leitura deste momento foi feita também pelo olhar de outros autores correlatos cujas obras e temas são contemporâneos a Sader, cito alguns: WEFFORT, Francisco. *Por que democracia?*. São Paulo: Brasiliense, 1984; PAOLI, M. Celia, SADER, Eder, TELLES, Vera. “Sobre ‘classes populares’ no pensamento sociológico brasileiro. In: R. Cardoso (org.), *A aventura antropológica*, Paz e Terra, 1986; BERBEL, Márcia Regina. *Partido dos Trabalhadores: tradição e ruptura na esquerda brasileira (1978-80)*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientadora: Suely Queiroz. São Paulo, 1991; MARONI, Amnérís. *A estratégia da recusa*. São Paulo: Brasiliense, 1985. WERNECK VIANNA, Luiz Jorge. *Travessia – da abertura à Constituinte*. Rio de Janeiro: Taurus, 1986. Para outras referências, vide a segunda dissertação de mestrado defendida perante o CPDOC/FGV: *A experiência do pensamento e os novos sujeitos históricos: intelectuais e movimentos populares na transição política (1970-80)*. (<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/13042>).

Uma expressão corriqueira presente nos textos, colunas e panfletos do período constituinte, por exemplo, era a de sujeitos históricos. Novas personagens não apenas entravam em cena como atribuíam-se uma ação e um vocativo no espaço público. Tal vocativo, contudo, não se valia necessariamente de apenas uma determinada identidade específica que pudesse representar seus apelos. As análises realizadas nessa época marcaram o que foi denominado por Eder Sader de um modo de “agenciamento coletivo de enunciação”, referindo-se, segundo o sociólogo, mais diretamente a “expressões subjetivas caras aos processos de constituição coletiva”. Relacionavam-se as novas formas de produção de subjetividades às mudanças ocorridas nos modos de produção da vida social, não existindo, assim, um endereçamento específico a uma identidade coletiva única ou estável, mas sim o aparecimento de sujeitos sociais que se expressavam em múltiplas dimensões e se definiam, de acordo com o autor citado, a cada momento, em suas relações, ou seja, em seu local de moradia, de trabalho, nas suas formas de lazer, de religiosidade, de saber, de crenças etc..

Tais experiências proporcionavam, por sua vez, aquilo que Sader designou como uma “elaboração cultural das necessidades”: uma forma de mediação entre as estruturas dadas e as ações sociais desenvolvidas, nas quais apareceram processos diversos de atribuição de significados. Nesses processos “as ausências eram definidas como carência e como necessidade, de forma que certas ações sociais eram definidas como correspondendo aos interesses de uma coletividade. A mediação traçada permitiu – e foi além das lutas pela obtenção de bens e serviços que satisfizessem suas necessidades básicas de reprodução – a revelação das especificidades que envolviam o modo como o fazem (que tipo de ações para alcançar seus objetivos), tanto quanto a importância atribuída aos diferentes bens, materiais e simbólicos, que reivindicam, todos dependentes de uma constelação de significados que orientavam suas ações”<sup>4</sup>.

É claro que a experiência de terror de Estado dos anos anteriores contribuiu para que teóricos reconhecessem também nesse momento um movimento de “descentramento do político” e, conseqüentemente, uma procura da sociedade nela mesma. O processo de rearticulação inaugurou novas maneiras de

---

4 Trecho retirado da dissertação, pp. 48-49.



sociabilidade por si só. Associados à nova categoria de sujeito que os movimentos sociais anunciavam foi possível reconhecer na ação política deste período a emergência de novos projetos difusos relacionados à *prática* daquilo que os diferentes grupos entendiam como o *exercício* de sua cidadania<sup>5</sup>.

Deste contexto descrito a dissertação de mestrado que antecedeu esta tese incorporou a conclusão de que a ação política daquela época estava intimamente relacionada à produção de direitos e garantias que realizassem, no mesmo passo, as condições de possibilidade para o exercício da cidadania. Ou seja, o entendimento adequado do alargamento (tanto quantitativo quanto qualitativo) das previsões constitucionais relacionadas à cultura não poderia perder de vista este rearranjo de significados e práticas que reformularam não só uma compreensão sobre o que poderia ser entendido como *cultura brasileira* a partir daquele momento, como as condições de possibilidade para sua demanda e concretização perante o Estado e a sociedade. E, mais além ainda, ao final dessa investigação, concluiu-se que o recorte histórico proposto revelava um aspecto importante para conceber materialmente a positivação e a “operatividade” dos direitos sociais na Constituição de 1988 (i.e., sua fundamentação e/ou justificação), sem que para isso tivéssemos de recorrer necessariamente a teorias constitucionais genéricas ou estrangeiras, tais como as teorias de princípios abstratos finalísticos, da distinção entre “poder constituinte originário *versus* derivado” ou de “gerações de direitos”.

Outra via interpretativa importante daquela conjuntura manejada para a construção do argumento dissertativo baseou-se na produção intelectual de Marilena Chaui<sup>6</sup>. Da experiência concreta da transição, a filósofa depreendeu

5 Tais ocorrências foram tratadas na obra de Sader pelo estudo das experiências das associações de bairro da Grande São Paulo, as quais demandavam diretamente da prefeitura a resolução de seus problemas locais, desde saneamento a transporte, ou seja, os assuntos relacionados à precarização de vida dos grandes centros urbanos; dos primeiros conselhos de saúde, cujos apelos iniciais por uma maior transferência de recursos, por uma saúde pública e universal foram fundamentais posteriormente para uma participação fortalecida do movimento pela organização de um sistema único de saúde na ANC; e, por fim, mediante a análise das origens do novo sindicalismo, o movimento de maior impacto político daquele período e que, sem dúvida, gerou inúmeras transformações, não só em relação aos direitos trabalhistas, mas também na vida pública do país.

6 A escolha pela filósofa não foi aleatória, mas se fiou no fato de que Chaui ocupou uma série de posições afetas aos temas aqui em debate ao longo das décadas de 1970 e 80, cito algumas delas: além de professora de filosofia da FFLCH/USP, participou da criação do CEDEC com Francisco Weffort, da fundação do Partido dos Trabalhados, foi professora de cursos de formação política do PT e posteriormente elaborou, junto a Antonio Candido, Lélia Abramo e Eldécio Mostaço, uma cartilha de “Políticas Culturais” para o partido enviada também à ANC. Na passagem para a década de 1990 foi nomeada Secretária Municipal de Cultura no governo de Luisa Erundina em São Paulo e propôs como orientação para sua secretaria a noção inovadora de “Cidadania

alguns significados singulares da ação política da época e algumas inovações para o entendimento das noções de representação política, sujeito, cidadania e democracia no Brasil da década de 1980. Sua atividade filosófica engajada produziu também novos conceitos que possibilitaram a reforma de edifícios doutrinários já estruturados no que diz respeito à teoria do direito. As novidades providas pela leitura de Chaui daquele período permanecem bastante atuais e direcionaram a hipótese desta tese a inquirir-se sobre a possibilidade de se buscar uma reformulação, a partir destes novos padrões teóricos, nas teorias dos direitos existente no país.

Segundo sua análise, por exemplo, a noção de representação política passou a ser articulada de forma mais direta com a possibilidade concreta da participação daqueles interessados. O exame da última seção do primeiro capítulo da dissertação citada, mediante a análise de todas as publicações de Chaui da época, considerou que, no âmbito da política, as demandas não estavam mais associadas estritamente a projetos pela “tomada do poder”, mas pelo direito de se organizar politicamente e pelo direito de participar das decisões, rompendo, por conseguinte, como aponta Chaui, “com a lógica da verticalidade do poder autoritário”.

Em paralelo, no plano social, a filósofa indicava a luta para conquistar o próprio direito à cidadania pelo reconhecimento de novos “sujeitos sociais autônomos”, que deveriam ser entendidos não como aqueles livres de toda e qualquer determinação externa, mas como cidadãos capazes de reelaborar as condições dadas em função daquilo que definem como suas vontades. Isto é, “se a noção de sujeito está associada à possibilidade de autonomia é porque é pensada, antes, como constituição comum coletiva e por essa dimensão de um imaginário criativo comum que é capaz de dar-se algo além daquilo que está dado”.

Conforme sintetizado na dissertação, Chaui, que, a propósito, assina a apresentação do livro de Sader, destaca sobre a década de 1980 que, frente a uma

Cultural”. As diretrizes de políticas culturais inventadas nessa época serviram de orientação para um sem número de outras secretarias no Brasil e, posteriormente, para o Ministério da Cultura.. Durante todo o período, Chaui trabalhou, sob a perspectiva teórica e da militância, os temas do autoritarismo no Brasil, da ideologia, da reentrada do social nos debates políticos, do socialismo e da democracia. O tema da cultura ganha destaque como elemento chave e estratégico nesse contexto como via para se discutir a criação de novos direitos, disputar imaginários e reconstruir narrativas desde outras perspectivas, de resistências, luta política e “como forma de criação com potencial de emancipação e de libertação histórica”.

situação de encolhimento dos espaços públicos, de precarização das condições de vida nas grandes cidades, de individualismo exacerbado, de isolamento determinado por uma ordem autoritária que restringia a mobilização das formas de organização social, rompia, imprevisivelmente, uma série de expressões de ações coletivas que fazia emergir novas formas de sociabilidade e outros vínculos possíveis de solidariedade<sup>7</sup>.

Deste modo, caracterizando-os a partir de suas ações sociais e dos valores partilhados e ressignificados, tanto nos microcosmos de suas vidas cotidianas como na dimensão amplificada das lutas sindicais, apontava-se para o aspecto instituinte dos espaços sociais instaurados pelos movimentos sociais e aludia-se à capacidade de constituir direitos em decorrência de processos sociais novos que eles passaram a desenvolver. De sorte que, como indica Chauí, “a novidade é tríplice: um novo sujeito (coletivo), lugares políticos novos (a experiência do cotidiano) numa prática nova (a criação de direitos, a partir da consciência de interesses e vontades próprias)”<sup>8</sup>.

Em um artigo publicado no primeiro número da revista *Desvios*, Chauí sublinha alguns traços manifestados naquela época por tais movimentos que representam bem o revisado até aqui:

Esses movimentos sociopolíticos manifestam alguns traços que vale a pena reter: em primeiro lugar, não pretendem falar em nome da sociedade como um todo, mas em nome das diferenças que desejam ver reconhecidas e respeitadas como tais; em segundo lugar, não pretendem estabelecer prioridades quanto ao reconhecimento de sua existência face a outros movimentos, mas cada qual coexiste com os demais, seja de modo conflituoso, seja de maneira convergente; em terceiro lugar, não pretendem que o reconhecimento de sua existência e de seus direitos tenha como condição a tomada do Estado, mas passam pela reelaboração prática da ideia e do exercício do poder que não é identificado exclusivamente com o do Estado. Surgem, pois, como um *contra-poder social*, na expressão de Lefort<sup>9</sup>, que contrapõe ao poder estatal instituído (vertical, burocrático, hierárquico, administrativo, centralizador) uma outra prática, fundada na participação e na

7 Ainda em outra publicação daquela época: “(...) hoje descobrem-se os trabalhadores como sujeitos autônomos, dotados de impulso próprio de movimentação, sujeitos de práticas cujo sentido político e dinamismo não são derivados dos espaços cedidos pelo Estado e cujas reivindicações não são o reflexo automático e necessário das condições objetivas, mas passam por formas de solidariedade e de sociabilidades coladas na vida cotidiana”. In: TELLES, Vera da Silva, “Anos 70: experiências, práticas e espaços políticos”. In: KOWARICK, Lúcio (org.). *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

8 CHAUI, M. “Prefácio” à obra de LEFORT, C.. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 12.

9 A autora retira a expressão de Claude Lefort in *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

busca de algo que podemos, desde já, designar como *autonomia* frente à heteronomia que determina a existência sociopolítica instituída<sup>10</sup>.

Sua análise de conjuntura alcança, ainda, assim como a de Sader, a discussão sobre democracia, responsável, finalmente, por amarrar o laço do contrapoder social com uma ideia sobre os direitos. Sustenta-se que o reconhecimento destes novos atores sociais – anunciados em termos de “expressões subjetivas” (agenciamentos coletivos que se expressam em diversos campos ou sujeitos históricos coletivos, nas palavras de Sader) – fazia com que suas diferenças específicas passassem a ser requeridas enquanto direitos, ou seja, condições subjetivas passaram a importar no reconhecimento de outros e variados direitos. Em concomitância, tais demandas importavam na reelaboração prática da ideia e do exercício do poder (“contrapoder social”, e não apenas dirigido contra o Estado como único operador de desigualdades e reprodutor da lógica autoritária brasileira). Finalmente, como revisto, o vocábulo da autonomia é retomado e pensado como afirmação de uma “existência sociopolítica instituída que dá para si algo além do que está dado” (capacidade de intervenção e inovação no real a partir da constituição de um imaginário criativo comum)<sup>11</sup>.

Observa-se em sua leitura a equação de uma dinâmica bastante intensa entre os elementos que, a seu ver, fariam funcionar possíveis máquinas democráticas de nosso sistema político e em planos sociais. É interessante observar que a proposta de reconhecimento de expressões subjetivas e diferenciações internas do corpo social enquanto novos direitos implica, em última análise, em uma forma de trabalho sobre/de legitimação dos conflitos internos que passa a alcançar e afetar com demandas concretas as instâncias de poder. Por sua vez, a afirmação destas existências sociopolíticas instituídas eram capazes agir e operar sobre o imaginário coletivo transformado-o, dimensão essa bastante cara ao processo político, como bem sabemos.

Entre tais propostas, Chaui reconhece nesse período a emergência da articulação de duas ideias que passam a constituir o que denomina de a “dupla

10 In: “Representação ou Participação?”. Aqui utiliza-se a edição revista presente na obra CHAUI, M.. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Editora Cortez, 2005, p. 286.

11 Apenas como nota, cabe observar as propostas presentes em Sader e Chaui também em outros teóricos políticos da época como Carlos Nelson Coutinho em *A democracia como valor universal: notas sobre a questão democrática no Brasil*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

marca do democrático”: os conflitos e a criação de novos direitos. A concepção do exercício da cidadania aparecia na realidade daquela época como uma reivindicação democrática a exigir a expansão e a garantia dos direitos a partir dos conflitos existentes identificados. Segundo sua leitura, os três conceitos mencionados – cidadania, direitos e democracia – eram mobilizados de modo intimamente imbricado. Não se deve esquecer que tais debates se inserem no contexto de um processo constituinte no qual uma nova república estava em rascunho no parlamento. Por isso mesmo não perdem o pé de um diálogo com as instituições liberais<sup>12</sup>, no mesmo passo em que fincam marcos importantes para uma possível radicalização por dentro das instâncias oficiais e com reverberação nos planos sociais. Assim Chaui sintetiza o abordado até esse momento:

Quando se examina o largo espectro de lutas populares nos últimos anos pode-se observar que a novidade dessas lutas se localiza em dois planos principais: a) no plano político, a luta não é pela tomada do poder, **mas pelo direito de se organizar politicamente e pelo direito de participar das decisões, rompendo a verticalidade do poder autoritário**; b) no plano social, mais amplo, nota-se que as lutas não se concentram na defesa de certos direitos ou em sua conservação, **mas na luta para conquistar o próprio direito à cidadania, pelo reconhecimento de novos direitos e, portanto, de novos sujeitos sociais**<sup>13</sup>. (grifado)

A cidadania ativa é a que é capaz de fazer o salto do interesse ao direito, que é capaz portanto de colocar no social a existência de um sujeito novo, **de um sujeito que se caracteriza pela sua autopoção como sujeito de direitos, que cria esses direitos e no movimento da criação desses direitos exige que eles sejam**

12 A própria autora “traduz” a “tônica das reivindicações democráticas”, como denomina, para o modelo político tradicional existente em publicação da década de 1980: “Em primeiro lugar, como exigência do estabelecimento de uma ordem legal de tipo democrático na qual os cidadãos participam da vida política por meio dos partidos políticos, da voz e do voto, implicando uma diminuição do raio de ação do Poder Executivo em benefício do Poder Legislativo ou dos parlamentos – aqui, a cidadania está referida ao direito de representação política; Em segundo lugar, como exigência do estabelecimento das garantias individuais, sociais e econômicas, políticas e culturais cujas linhas gerais definem o estado de direito em que vigorem pactos a serem conservados e respeitados e o direito à oposição – neste nível, a ênfase recai sobretudo na defesa da independência do Poder Judiciário, a cidadania estando referida aos direitos e liberdades civis. Em terceiro, como exigência do estabelecimento de um novo modelo econômico destinado à redistribuição mais justa da renda nacional, de tal modo que não só diminua a excessiva concentração de riqueza e o Estado desenvolva uma política social que beneficie prioritariamente as classes populares, mas ainda implica o direito dessas classes de defenderem seus interesses tanto através de movimentos sociais, sindicais e de opinião pública, quanto pela participação direta nas decisões concernentes às condições de vida e de trabalho – nesse nível, a cidadania surge como emergência sociopolítica dos trabalhadores (desde sempre excluídos de todas as práticas decisórias no Brasil) e como questão de justiça social e econômica”. CHAUI, Marilena. “Cultura Popular e autoritarismo”. Originalmente conferência no simpósio Popular Culture and Democracy. Smithsonian Institute, Washington DC, 1987. In: *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro* (Escritos de Marilena Chaui). Organização de André Rocha. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 268.

13 Ibid., p. 298.

**declarados e cuja declaração abra o reconhecimento recíproco. O espaço da cidadania ativa, portanto, é o da criação dos direitos, da garantia desses direitos e da intervenção, da participação direta no espaço da decisão política<sup>14</sup>. (grifado)**

Embora possa parecer, este breve apanhado teórico das principais discussões presentes na dissertação não nos afasta da ideia central que move esta introdução de posicionar o problema a ser enfrentado. Ao contrário, abre caminho para o horizonte que passou-se a vislumbrar a partir de então e que se relaciona com o próprio processo de escrita da tese.

O trabalho dissertativo mencionado acabou por atingir um significado de direito culturais autônomo e material, calcado em seu próprio processo de produção. O entendimento dos debates políticos em circulação naquela época (tanto na academia ou no chão de fábrica, como na fundação de novos partidos), das disputas em torno do imaginário e do sentido de “cultura brasileira”, das necessidades demandadas pelos agentes que participaram de audiências públicas e assinaram petições dirigidas para a Assembleia Nacional Constituinte contribuiu para que fosse possível elaborar um significado para a previsão constitucional sobre cultura que não estivesse calcado tão somente em princípios, definições abstratas e normas internacionais.

Essa abordagem gerou outras conclusões teóricas que, de certa forma, orientaram a tese. Passaram a integrar, em decorrência, o universo de pesquisa desta tese interrogações acerca das existências dos direitos, de sua expressão ou operatividade na realidade brasileira, e mesmo uma busca pela “natureza” dos direitos, ou seja, por uma abordagem também ontológica das expressões (enunciação, luta e garantia) de certos direitos no país. Uma investigação sobre as existências teórica e prática dos direitos no Brasil, segundo o crivo desta pesquisa, não deveria se afastar do sentido de formação que participou da elaboração político-jurídica da transição brasileira.

Tais perguntas surgiram porque correspondem também a um certo contexto muito particular inaugurado pela Constituição brasileira de 1988. O alargamento na previsão e qualificação de certas garantias não se deu apenas com relação aos direitos culturais. Outras espécies tais como os direitos indígenas, ambiental, à

---

14 In: Anais da XIII Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil, Belo Horizonte, 1990.

cidade, à saúde, do trabalho, à propriedade, entre outras liberdades, igualmente expressam o progressismo e sua correspondente luta social requalificada, que conseguiram sobreviver às disputas da ANC de 1987/88.

As inovações seminais daquela época foram acompanhadas, ao longo dos últimos 30 anos, de outras conquistas, sobretudo, na ampliação da proteção jurídica às garantias individuais e aos interesses coletivos no país. Hoje, fala-se no reconhecimento de um conjunto de “novos direitos”. Tal geração acompanhou, naturalmente, e faz referência, a um contexto político e institucional especial, sobretudo a partir de 2003, no qual tornou-se possível seu florescimento.

De modo concomitante, testemunha-se o desenvolvimento de muitas áreas de estudo especializadas no Direito correspondentes aos novos direitos mencionados, tais como aquelas dedicadas aos direitos sócio-ambientais, sexuais, culturais, às novas formas de trabalho, urbanísticos etc.. Compõe-se com elas o surgimento de novas correntes doutrinárias de diferentes matizes, desde o autodenominado neoconstitucionalismo, passando pelo novo constitucionalismo latino-americano, às teorias críticas do direito decoloniais. Mais do que sugerir qualquer interpretação sobre a emergência do cenário jurídico atual, essas referências servem apenas para marcar um estado da arte e também para ressaltar algo que baseou uma das primeiras hipóteses que motivaram este trabalho.

Embora seja possível identificar uma variedade de linhas de pesquisa no campo do Direito, permanecemos trabalhando, em geral, com uma teoria do direito cujos referenciais teóricos basilares deitam raízes, grosso modo, no pensamento político-jurídico tradicional. Ou seja, a maior parte das linhas de pesquisa no campo tradicional do Direito relaciona-se ao legado filosófico cartesiano-lockeano-kantiano de compreensão do sujeito (e seus predicados e propriedades), da norma e do ordenamento.

Tal assertiva, é claro, não constitui nenhuma novidade. A teoria crítica do direito há muito já realizou esse diagnóstico e apontou tanto suas causas como seus efeitos, sobretudo à vista das relações determinadas pelo sistema econômico capitalista. No entanto, o interesse, ao trazer tais afirmações, é outro: ressaltar um outro aspecto, uma aparente contradição ou uma dupla inconsistência, deixada nas entrelinhas nos parágrafos acima.

Se, de um lado, atestamos novidades na ação política e jurídica dos últimos 30 anos no país, inclusive com o questionamento dos padrões normativos existentes (os quais se expressam de maneira mais clara nas hoje denominadas “lutas identitárias”, as quais não colecionam poucas conquistas) e, até mesmo, o aparecimento de novos padrões de se enunciar, exigir e exercer os direitos, por outro, há uma evidente dificuldade de recepção de tais experiências pela dogmática jurídica e seus operadores conceituais disponíveis.

Configura-se uma certa rigidez da teoria jurídica moderna, fortemente atada aos limites impostos por seu corpo legal e pelas barreiras político-institucionais, os quais a teoria crítica do direito toca – ao diagnosticá-los –, todavia, não atravessa. E, embora a teoria crítica do direito ofereça os elementos de análise adequados para a compreensão destes mesmos limites, não é capaz de repor muitas vezes, no sentido oposto, o que possibilita em termos da potencialidade da enunciação e da luta por direitos o avanço e a conquista de espaços no interior desse mesmo corpo legal.

Ou seja, a dupla inconsistência refere-se, de um lado, à mais óbvia e visível inadequação entre os avanços sociais e a estrutura legal existente para comportá-los<sup>15</sup>; e, de outro, ao fato de que a teoria crítica do direito, muito embora reconheça os pequenos avanços que a ação política tanto exige quanto imprime no corpo legal, não considera, grosso modo, como possibilidades derivadas da própria categoria ontológica dos direitos, mas enquanto concessões esporádicas oferecidas a partir do resultado final gerado pela equação de forças do campo político.

Destas constatações, e considerando as conclusões retiradas da pesquisa do mestrado, encaminhou-se à primeira hipótese que orientou este trabalho e que consistiu no questionamento, ainda prematuro, de que talvez a prática de enunciação e luta por direitos, ou mesmo as categorias jurídicas, tal como vem sendo reproduzidas na modernidade, não necessariamente conteriam um defeito

---

15 Esta primeira inconsistência refere-se tanto ao sentido mais óbvio de que a norma jurídica, por seu caráter temporal conservador e, por vezes, anacrônico, não acompanha as transformações sociais, como ao fato de que o modelo liberal de direitos (e aqui inclui-se tanto a forma sujeito, como possibilidades de contratação ou regulação de bens comuns etc.) impõe dificuldades para se adequar aos padrões existentes novos modos de relações de produção econômica, simbólica, política, subjetiva etc.. Um exemplo banal disso são, por exemplo, os elementos presentes na Constituição da Bolívia, dentre eles a previsão da condição de sujeito de direitos à Pachamama.



intrínseco, que as condenariam à mera função de replicar em formato jurídico e ideológico relações de poder e dominação existentes, mas, de algum modo, tais categorias jurídicas dispõem também de uma capacidade de inovação e concretização de novas condições de realidade (ainda que muito limitadas ou frágeis e facilmente subtraíveis) e novos padrões de concepção da realidade.

O projeto de qualificação desta tese, ainda na onda do otimismo que caracterizava o clima político da América do Sul no primeiro decênio de 2000, propôs investigar a “experiência sul-americana” recente e, em tese, depreender dela um possível substrato teórico capaz de oferecer pistas para reformular uma concepção sobre os direitos. Havia, naquela época, apenas a constatação factual de que o vocabulário dos direitos tornara-se predominante na gramática dos movimentos sociais e de que sua articulação com as instâncias oficiais gerara todo um novo campo de demandas políticas e até mesmo arrancara importantes vitórias dos Estados.

Entretanto, a clara dificuldade metodológica presente na tentativa de dedução de um experimento recente novas categorias filosóficas para pensar a teoria do direito, bem como o encontro com novas leituras, foi determinante para o abandono desse caminho. Não se trata de todo de um abandono, porque, na verdade, a hipótese gerada, de que talvez a experiência pudesse nos indicar que a dimensão ontológica do direito não se reduz ou se restringe apenas à sua forma histórica determinada ao longo da fundação da teoria do direito moderna, permaneceu. Isso porque, manter a pressuposição que a dimensão ontológica do direito, enquanto considerada uma potencialidade aberta que não se reduz tão somente a determinações históricas, contribuiu para permanecer na direção de que seria possível encontrar no fenômeno normativo algum espaço em que não significasse pura representação ou instrumento de relações de poder ou que contivesse “impresso em seu DNA”<sup>16</sup> os pressupostos conceituais da denominada “modernidade hegemônica”.

O novo caminho que se abriu foi orientado pelo encontro com a bibliografia atinente às novas e diferentes interpretações sobre a modernidade enquanto fenômeno histórico singular e produtor de conceitos. Assim como durante a

---

16 ALVES, Rogerio Pacheco. *O DNA Kantiano dos direitos humanos e sua crítica a partir da filosofia imanente de Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

dissertação a leitura de autores de diferentes áreas ofereceu uma perspectiva mais ampla dos muitos tempos e sentidos da transição no Brasil entre 1970 e 1980, do mesmo modo, tal bibliografia abriu o campo da pesquisa para a possibilidade de se pensar uma modernidade que não é só aquela designada de hegemônica, como também outros sentidos para o que se entende sobre a própria emergência do “fenômeno moderno”.

A leitura desta nova bibliografia ocorreu em muitos planos relacionados ao que é denominado aqui de modernidade, o que será abordado mais à frente. Neste momento, cabe apenas mencionar o porquê de tal encontro ter provocado um novo desvio na pesquisa. A hipótese passou a indagar, então, a antes mencionada “experiência latino-americana”. Talvez a questão não fosse a invenção de novas formas de compreender e exercer os direitos nos países do Sul (o que antes tinha levado a perguntar sobre outro modo de fundamentar e justificar os direitos). O estudo mencionado levou à seguinte reflexão: a busca, tendo em vista a dupla incongruência analisada, poderia não ser por um *outro* direito ou uma outra fundamentação não-hegemônica ou por um outro direito *decolonializado*. Uma abordagem mais complexa do experimento da modernidade, e do “experimento direito” na modernidade – enquanto um elemento e um conceito novo do período –, sobretudo em seu início, parece indicar o óbvio: que a própria *formação* da noção de direitos seria em si mesma (e talvez permaneça sendo) conflitiva.

Isto é, ao contrário dos estudos jurídicos críticos decoloniais, que entendem e correlacionam a teoria dos direitos a um determinado aspecto da “modernidade hegemônica”, sendo necessário oferecer instrumentos epistemológicos críticos e diversos para conceber novas categorias para essa noção, ao levar-se em consideração diferentes perspectivas e leituras sobre a modernidade, sobretudo a inicial - mais implicada nas dinâmicas e disputas correspondentes a esse tempo -, e que permanecem, estaria aberta uma nova chave de compreensão. O direito enquanto categoria ontológica, e mesmo com sua equivalente epistemologia, não seria apenas um resultado espelhado ou mesmo um decalque dos padrões normativos expressos pelo projeto moderno “vencedor” ou “dominante”. Ao considerar-se a existência de múltiplas visões sobre o direito, o Estado, o *demos*, e os elementos chaves do pensamento político moderno, no entanto, é possível

antever que houve e há uma disputa latente e permanente sobre tais conceitos e práticas.

Com efeito, a dupla inconsistência sinalizada pode ser considerada neste momento de outra maneira. Ainda que a concepção sobre os direitos e, sobretudo, seu modo de regulamentação, execução e garantia pelos estados modernos tenham sido e sejam sobredeterminados desde muito tempo dentro do paradigma conservador das “revoluções burguesas”, suas noções correspondentes e possibilidades de ações não decorrem inteiramente delas. Ou seja, não são nem um monopólio da modernidade hegemônica, muito menos foram constituídos e guardam uma pura simbiose com relação a ela. A ideia e a prática sobre os direitos modernos nasceram em transições nas quais a única hegemonia nos campos conceituais e da práxis eram conflitos e disputas sobre o novo “paradigma” a ser veiculado ou a “representação originária” a ser constituída, os quais estavam em jogo. As contradições e incongruências das teorias tradicionais e críticas do Direito acabam por resultar em algumas inconsistências, porque, como será abordado posteriormente de modo mais elaborado, os direitos tanto replicam ou repetem em outra linguagem o projeto hegemônico apontado pela teoria crítica, como guardam os resultados de uma possibilidade de criação e intervenção postos inicialmente pelas lutas teóricas e políticas, as quais, seriam, e essa é a hipótese, marcas e traços pelos quais é possível reafirmar sua radicalidade.

Nessa linha, logo foi descartada a opção por tratar a “experiência latino-americana” como um divisor de águas. Talvez seja interessante sugerir que, em muitos sentidos, ela retoma e reforça as marcas e traços deste embate e adere a uma opção de reafirmar a potencialidade radical contida na ideia e na prática dos direitos. Uma radicalidade que não significa apenas uma ação libertária, mas que guarda referência também com uma capacidade intrínseca à existência da categoria de direitos enquanto engendramento real e possível de relações conflitivas desde seu início, ou seja, desde suas raízes.

É neste sentido que esta tese busca explorar se a dupla inconsistência poderia ser vista não apenas como paradoxo, mas expressão das muitas formas de existir e de se conceber os direitos que perseveraram ao longo dos séculos e que correspondem às inadequações entre a teoria conservadora e os efeitos das

demandas progressistas, assim como a ambiguidade e limitada capacidade dos direitos de tanto replicarem ideologicamente e executarem as determinações das relações de poder nas mais diversas dimensões da regulação da vida política e social, ao mesmo tempo em que é responsável por inaugurar períodos de avanços e criação de novos cenários. É neste sentido, finalmente, que a teoria dos direitos, ao ser compreendida sob estas dimensões conflitivas e radicais (sob as interpretações das temporalidades e correntes múltiplas da modernidade), pode ser tomada também enquanto uma possibilidade viva e aberta de disputa, de criação de outros mundos possíveis.

## 1.2

### **A posição deste trabalho com relação às teorias críticas do direito.**

A inconsistência mencionada na seção anterior não se refere a um equívoco ou a uma falta das teorias críticas do direito, mas sim a um efeito, a um vazio explicativo para uma questão específica, justamente a que pretende-se suplantar neste trabalho. Não é um erro, portanto, porque, grosso modo, tais teorias cumprem com seu objetivo de produção de um diagnóstico engajado na realidade.

Não faz parte do alcance desta seção formular um inventário sobre as teorias críticas. Até porque, a própria emergência da modernidade confunde-se com a proposta crítica, que, sob um olhar retroativo, poderia indicar seu aparecimento nas divergências internas à tradição teológica-política dominante do medievo, submetidas, enquanto heréticas, a um duradouro processo de perseguição pela inquisição. Quanto à menção sobre confundir-se, Foucault, no excelente texto, “O que é o Iluminismo”<sup>17</sup>, identifica algo como uma “atitude da modernidade” como o início de um modo singular de refletir criticamente o presente. Uma atitude filosófica relacionada, genuinamente, ao momento contemporâneo. Essa atitude da modernidade trouxe junto, a seu ver, a investigação filosófica e o pensamento crítico voltados para a atualidade histórica. Reconhece que K. Marx leva às últimas consequências a atualidade como objeto do pensamento crítico. E não apenas do pensamento, poderia ser complementado. As 11 Teses sobre Feuerbach

17 FOUCAULT, M.. “What is Enlightenment?” In: RABINOW, P., éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50

(1845) sagram a necessidade do engajamento prático, da teoria para a práxis. A nova atitude da modernidade passa a ser não apenas ideativa, como também uma força produtiva, material e mobilizadora de ação e transformação da realidade.

A leitura proposta por Foucault no texto mencionado é destacável para esta tese, na medida em que ele sublinha, justamente, a importância da reflexão sobre a história e o nosso ser histórico, cuja atitude assim caracterizada sobrevém, sobretudo, a partir do iluminismo, notadamente em sua vertente alemã (*Aufklärung*). Isso é o que o permite pensar o *Aufklärung* como um novo ethos, como uma forma de vida que passou a orientar a reflexão crítica, destacando um elemento central: a emergência de uma atitude moderna que constitui nesse movimento o sujeito como sujeito autônomo:

Por um lado, quis enfatizar o enraizamento do *Aufklärung* em um tipo de interrogação filosófica que problematiza tanto a relação com o presente, o modo do ser histórico como a constituição de si como sujeito autônomo; Quero enfatizar, por outro lado, que o fio que pode nos unir desta maneira ao *Aufklärung* não é a fidelidade aos seus elementos doutrinários, mas antes a permanente reativação de uma atitude; isto é, um ethos filosófico que poderia ser caracterizado como um ethos crítico permanente de nosso ser histórico<sup>18</sup>.

Cabe mencionar, nessa linha, por sua relevância no debate, o papel da Escola de Frankfurt para o enrijecimento da teoria crítica enquanto “disciplina”. Na síntese elaborada por Max Horkheimer: “O pensamento crítico é a função de não considerar o indivíduo isoladamente, tampouco uma totalidade de indivíduos. Seu objeto é mais um indivíduo definido em sua relação com outros indivíduos e grupos, com relação com uma classe particular, e, finalmente, com relação ao resultado da teia de relações com a totalidade social e com a natureza”<sup>19</sup>. No pós-guerra, as linhagens críticas se multiplicam e se dividem ainda entre o eixo Europa-Estados Unidos. Desdobram-se, por assim dizer, em outras famílias, as quais, segundo Bernard Harcourt, poderiam ser tripartidas em torno dos nomes de a) Marx, b) Freud-Lacan, c) Nietzsche-Foucault-Deleuze, e que hoje procriam-se nas mais diversas manifestações “marxistas, freudianas ou nietzscheanas, lacanianas, foucaultianas ou derrideanas, desconstrutivistas, feministas, post-

<sup>18</sup> Ibid., p. 41.

<sup>19</sup>In: HORKHEIMER, M.. *Critical Theory*. Selected Essays. New York: Continuum, 1982, pp. 210-211

colonial, queer, problemas de gênero, para nomear algumas”<sup>20</sup>. Harcourt indica, ainda, a relevância pontual de Derrida para a “Critical Legal Studies” (CLS) nos EUA (notadamente sobre os pensamentos de Butler, Benhabib, Cornell, Balkin, Duncan Kennedy, Roberto Unger etc.), que “aplicam as técnicas desconstrutivistas a um fim explicitamente progressista e normativo”. Tanto nos EUA quanto na Europa, a partir dos anos 1970, os estudos críticos do direito dirigem-se contra o legalismo liberal e o formalismo, denunciando as funções ideológicas da norma e marcando a natureza política do Direito<sup>21</sup>. Semelhante revisão é realizada por Antonio Negri e Michael Hardt, no capítulo 06 de “Assembly”<sup>22</sup>, onde indicam os elementos de análise da CLS devedores do realismo jurídico e seus efeitos sobre a concepção do direito à propriedade, notadamente aqueles que tanto levam a propor a utilização da categoria como “arma política” quantos os impossibilitam de superar a noção mesma de propriedade.

Lançam-se estas observações nesse ponto do trabalho por dois motivos: o primeiro intenta sublinhar a óbvia centralidade das discussões sobre o Direito e a norma na história do pensamento crítico. O outro visa a “dar nome aos bois” de modo a localizar os pensamentos com que a tese se propõe a dialogar e, em certa medida, a partir dos quais parte ou com os quais guarda profundas relações, uma vez que os nomes ora catalogados figuram e participam também como referências dos debates do pensamento crítico do direito brasileiro recente. Cumpre retificar, por fim, que, embora tais constelações teóricas sobressaíam-se no horizonte da crítica jurídica do país, há de se considerar que foi formada a própria tradição brasileira, a qual será brevemente explicitada em linhas posteriores a partir de um exemplo.

Retomando, após essas ponderações, a hipótese da identificação de um efeito indireto da teoria crítica do direito, qual seja, a dificuldade em explicar o aparente paradoxo ou a contradição existente entre a possibilidade de os direitos permitirem avanços no mesmo passo que reproduzem relações de poder. De fato,

20 HARCOURT, B.. “Counter-Critical Theory: An Intervention in Contemporary Critical Thought and Practice”. *Critical Times*, Vol.1, No.1, p. 5-22, 2018.

21 HARCOURT, B.. “Jacques Derrida, Force de loi, et son influence sur the movement Critical Legal Studies aux Etats-Unis”, *Les Grandes Oeuvres Juridiques*, Eds. Jean-Louis Halperin et Olivier Cayla. Paris: Editions Dalloz, 2008.

22 HARDT, M.; NEGRI, A.. *Assembly*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

é possível reconhecer que se não há a formulação desta pergunta, também não há de se considerar este problema em seu horizonte. A essa limitação pode ser atribuída uma visão crítica da crítica e apontada, por conseguinte, uma postura investigativa causada, indiretamente, por uma miopia conceitual. Pois, se não se lança essa pergunta, não se busca, com efeito, outras chaves de compreensão sobre o objeto de análise, menos ainda seu enfrentamento.

Por óbvio, este trabalho parte das teorias críticas, mas pretende avançar sobre as questões que deixa em aberto ou é incapaz de formular. Ao elucidar o vazio, a presente seção tem como objetivo preparar o terreno para esse avanço. Entende-se que tal incapacidade pode ser atribuída a) aos recursos utilizados para a compreensão da modernidade, ao fato de, b) ao propor um diagnóstico, voltar-se exclusivamente a um estrito cenário de possibilidade ou c) à manutenção dos próprios operadores que pretende criticar oferecendo-lhe uma espécie de contra-resposta ou de resposta inversa<sup>23</sup>.

A proposta de um entendimento diverso sobre o “experimento moderno” será abordada no próximo capítulo ao consideramos um discurso diverso daquele do “luto”<sup>24</sup>, ou seja, da visão de que a modernidade é falha, não cumpriu com suas

23 Apenas para exemplificar, cito a teoria crítica do direito brasileira mais célebre que preserva a pergunta pela fonte dos direitos. Opõem-se à fonte estatal ou dos agentes dominantes a origem na ação política social, assim uma resposta emancipatória para uma nova teoria dos direitos estaria, em suas propostas, localizar a produção normativa em fontes alternativas. No Brasil temos como exemplos Roberto Lyra Filho (vide o célebre “O que é o Direito?”), Luís Alberto Warat, Antônio Carlos Wolkmer, entre outros. Wolkmer explica: “esse cenário aberto, denso e dispar não nos impossibilita de admitir que o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de todo o Direito. Tal concepção minimiza ou nega o monopólio de criação das normas jurídicas por parte do Estado, priorizando a produção de outras formas de regulamentação, geradas por instâncias, corpos intermediários ou organizações sociais providas de certo grau de autonomia e identidade própria. Os pluralistas tendem a relativizar a onipotência do centralismo-formalista moderno de que o único Direito, com grau de obrigatoriedade e com reconhecimento oficial, é aquele emanado do poder do Estado, expresso sob a forma escrita e publicizada da lei”. In: WOLKMER, A. C.. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1997, p. 637- 638.

24 Assim caracterizada por: GUIMARAENS, F.; ROCHA, M.. *Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático*. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=42646fb7b3cafed4>. (acesso em 15/12/2017). “A identificação sumária que reduz o movimento iluminista a uma vertente do racionalismo moderno resultou em inúmeros contrassensos e fertilizou debates intensos permeados de paradoxos. As vertentes do pensamento contemporâneo que criticaram o Iluminismo, sob variadas formas, em sua maioria sempre defenderam as conquistas das liberdades civis e políticas, os conhecimentos científicos, e o papel crucial do direito. E pugnaram pela expansão dessas experiências a todos aqueles que haviam sido frequentemente excluídos da civilização – o que supõe a defesa da expansão das instituições políticas da democracia representativa, por sua vez herdeira dos regimes constitucionalistas do século XIX. Tal revisão do Iluminismo se voltou para a filosofia progressista da história acusada de iludir-se com a imagem de uma grande narrativa emancipadora visando a glória do Progresso, do Universal, da Civilização, por se compreender que tais noções eram

promessas/finalidades ou que carrega um erro histórico (manifesto pela secularização de noções medievais). Quanto ao segundo recurso citado, o de ater-se apenas ao contexto da crítica, é possível identificar que, seja na teoria crítica marxista, na crítica aos direitos humanos, nas teses sobre a vida nua e estado de exceção, ou na análise do direito como mero instrumento disciplinador vinculado ao Estado ou a outros agentes de poder, de modo geral, um elemento comum parece limitar a perspectiva sobre os direitos: o fato de que, a partir de um problema congênito da teoria do direito moderno, e assim irrecuperável, a compreensão sobre os direitos resta condenada ou é fadada à sua eterna inoperância. E, ao assim proceder, acaba-se por despolitizar, de certa forma, um possível aspecto de resistência interna do sentido dos direitos, retirando-os da lógica do conflito sob a qual a política pode ser concebida.

Em certa medida, as teorias críticas do direito acabam por proceder da mesma maneira que a dogmática: faz coincidir a história do direito com a sua forma normativa<sup>25</sup>. Se esse tipo de análise é metodologicamente funcional ao pensamento crítico ou mesmo, em última análise, à dedução deontológica de fontes ou fundamentos para a norma, para uma investigação ontológica, contudo, como a proposta aqui, não é a adequada, porque limita a atividade criativa inerente à filosofia. Embora a fórmula moderna do direito carregue as principais marcas do pensamento tradicional e as condições históricas que lhe possibilitaram,

---

funcionais e solidárias às estratégias de dominação que ritmaram a concorrência inter-estatal nos séculos de formação do capitalismo anglo-europeu. Essa convicção da marcha contínua de emancipação rumo à universalização das formas civilizatórias anglo-europeias, rumo às sínteses ideais (socialistas ou capitalistas), viu-se confrontada à realidade da perpetuação da dependência e da exploração. As décadas de lutas nacionalistas que marcaram o século XX em seu processo de descolonização alimentaram a contestação e o reexame desses valores – sobretudo pelos que experimentaram principalmente os efeitos nocivos do progresso da ordem. É certo que a tonalidade afetiva das críticas, muitas vezes, era marcada pelo relativismo histórico, pelo ceticismo crítico, ou por um niilismo desesperado – e muitas vezes não apresentavam alternativas históricas para além da denúncia dos malefícios da racionalização da vida social, ou eram marcadas por um combate ao que se convencionou reconhecer como formas de irracionalismo (os fascismos do século XX, mas também os fundamentalismos religiosos), o qual não levava em conta a relação paradoxal entre os processos desencadeados pela modernidade e essas experiências de alienação e dominação (TOSEL, 2011). Compreendemos que a hipótese historiográfica de Israel permite tratar essa herança para além do trabalho de luto sobre esses mesmos ideais, da tentativa anacrônica de refundá-los abstratamente e da denúncia de sua falência”.

25 Cf. TORRES, S. *et al.* “La cuestión de los derechos”. In: BISET, Emmanuel et al. *Teoría Política: perspectivas actuales en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2016. Exemplo disso é a obra de E. Pachukanis que, ao identificar essencialmente a forma do sujeito de direitos com as partes subjetivas de um contrato de trabalho, resultante do desenvolvimento capitalista, deixa de lado a singularidade manifesta e autônoma do sentido de sujeito a partir da modernidade, que não se reduz ao serviço prestado às figuras do sistema econômico tão somente.



talvez tais marcas não tenham tanto um caráter genético ou essencial, isto é, não são atributos constitutivos dos direitos. Tal fórmula, por outro lado, poderia ser considerada como resultado ocasional de uma equação bem combinada ou uma espécie de estigma operativo; no entanto, não é porque um boi é marcado a ferro e fogo que ele transforma-se no ferrete.

Ao tomar-se a filosofia do direito como atividade de criação de novas formas de dizer e agenciar o pensamento jurídico, abre-se o campo para que seja semeada uma discussão também sobre a forma dos direitos. Forma aqui entendida como a “norma das relações”<sup>26</sup>. Qual seria a forma correspondente à norma das relações-direitos? Apenas instrumentos ou efeitos provenientes da infraestrutura ou da superestrutura? Originam-se de uma fonte divina, moral ou racional ou de qualquer outro princípio ou força externos? Seria possível conceber que sua imagem se inscreve e se expressa nas relações internas de corpos (natural, social, político, legal, cultural...) em movimento e repouso, que tais relações se modificam e, portanto, geram novas proporções e novos modos de regulação interna destes mesmos corpos em choque, que produzirão, por conseguinte, novas formas?

Que sejam guardadas essas suposições iniciais porque elas serão desenvolvidas apenas no capítulo final da tese. Por ora, aproveita-se do apontamento de um dos pontos cegos da teoria crítica para anunciar a pretensão de ir além da argumentação historicista ou impugnatória que limitam as possibilidades de imaginar e de conceber analiticamente uma nova política dos direitos. Cabe indicar que essa pretensão inicial do projeto encontrou posteriormente ressonância em argumentações mais elaboradas<sup>27</sup> e que ofereceram um calço para chegar à segunda parte da tese.

26 Proposição espinosana de Gilles Deleuze em *Spinoza e o Problema da Expressão*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

27 Cf.: FERNANDEZ, D.. *Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina*, 1a ed., José C. Paz: Edunpaz, 2018; RINESI, Eduardo. “De la democracia a la democratización”. In: Debates e Combates, n 5, 2013. O autor considera, em relação ao caso argentino, que, a partir da década de 1980 ocorreu um movimento de politização dos direitos, pelo qual a compreensão do processo de democratização do Estado encontra íntima relação com a garantia de direitos e, no limite, com a garantia do direito ao Estado. FEREZ, Cecilia Abdo. “Pensar Politicamente a Spinoza, para a América Latina”. In: ROCHA, Maurício et al. *Spinoza e as Américas*. Vol. 01, Fortaleza: Ed. CE, 2014.

Um desses encontros, além dos citados na nota precedente, ocorreu com o texto de Sebastián Torres, “Consideraciones filosófico-políticas sobre la actualidad de los derechos”, no qual identifica as mesmas contradições entre as teorias críticas e os direitos e as atesta como tendo “instalado seu descordo e nossas experiências históricas”. O inventário dispensado nas linhas anteriores, dos diferentes pensadores críticos que trabalham esta relação, é feito pelo autor no artigo. Torres destaca a presença de tal contradição inicialmente em Marx, Burke e Paine, e também em contemporâneos como Arendt, Foucault, Laclau, Rancière, Derrida, Butler, Agamben, entre outros. Quanto à Arendt, por exemplo, assinala que a filósofa conclui “As Origens do Totalitarismo” com a potente expressão: “o direito a ter direitos”, que, não obstante, não voltará a retomar. Ou mesmo Foucault, que, na segunda aula de “Defesa da Sociedad”, impugna a insistência em seguir pensando a resistência desde o modelo soberanista, mas não deixa de perguntar sobre a possibilidade de se “pensar outro direito”, ainda que saibamos que seu programa não seguirá a sugestão.

Tensões que, segundo Torres, caracterizaram esse discurso e que foram reduzidas, de um lado, ao abismo entre direitos humanos fundados em uma moral universalista e os direitos fundamentais reconhecidos em uma ordem jurídica particular e atribuíveis somente aos membros desta ordem (Arendt). Ou, por outro lado, as abstrações de sua enunciação universalista como encobrimento dos diferentes mecanismos de exclusão e exploração inscritos na própria constituição real da sociedade civil (Marx). Segue um trecho representativo do que considera:

O mapa de certas leituras dominantes, quadro dos projetos de fundamentação e suas críticas, permite visualizar algumas das atuais reconstruções da filosofia moderna, a partir das quais seria possível estabelecer alternativas frente ao cânone da modernidade política, para avaliar seu efeito sobre a questão dos direitos, os quais tendem a restar encapsulados em uma destas duas posições, pelo que nos cabe interrogar se é possível operar sobre sua mesma história crítica para encontrar chaves que permitam recuperá-los desde outro ângulo teórico e político. O trabalho não é, sem embargo, de natureza histórica; supõe o moderno como um terreno de disputa teórica sempre sujeito a uma releitura onde se coloca em jogo o próprio presente. (...) [Entretanto], não deixa de ser relevante constatar a persistência do objetivo e, sobretudo, em muitos casos, chama a atenção encontrar, junto à radicalidade da crítica, a necessidade problemática de manter a pergunta aberta por ‘outro direito’, ainda que sem nítidas indicações da via a seguir: uma empresa que

parece necessária e uma vez obturada pelas próprias condições modernas a partir das quais nasce e se nutre o discurso dos direitos<sup>28</sup>.

Quando afirma que não é um trabalho de natureza histórica toma-se como uma assertiva que seria sobretudo um trabalho de natureza filosófica. Com isso, importa antecipar que as novas perspectivas historiográficas sobre a modernidade que serão abordadas no próximo capítulo almejam tanto mudar o norte da abordagem sobre a modernidade, a fim de permitir a produção de novos conceitos filosóficos, como preservar a tese do “terreno do moderno como um terreno de disputa teórica sempre sujeito a uma releitura onde se põe em jogo o próprio presente”.

A atualização do sentido dos direitos aparece como exigência da experiência, porque colocado à prova. Quando Torres cita o desacordo com “nossas experiencias históricas” refere-se à “nuestra” experiência latina. Na publicação de Fernandez referida na nota precedente é feita também essa correlação. No entanto, a constatação fática não aproxima a presente proposta tampouco das teorias críticas decoloniais. E, agora, passa-se, finalmente, ao terceiro eixo citado da incapacidade crítica relativa “à manutenção dos próprios operadores que pretende criticar oferecendo-lhe uma espécie de contra-resposta ou de resposta inversa”. Como ressaltado na seção anterior, não se pretende opor a uma teoria do direito tradicional um sentido pós-colonial (pós-moderno, alter-moderno ou contra-moderno), direitos “decolonizados”, comum nas linhas do denominado “novo constitucionalismo latino-americano”<sup>29</sup>.

Considera-se complicada tal oposição, primeiro, por ir de encontro à tese primária deste trabalho, que é a não existência de “uma” modernidade. Se, sob um

28 TORRES, Sebastián. “Consideraciones filosófico-políticas sobre la actualidad de los derechos”. In: *Jornadas Naturaleza, política y derechos*. Reconstrucciones latinoamericanas de lo moderno. Universidad Nacional de Buenos Aires, 9 y 10 de noviembre de 2015, p. 07.

29 Compõem esse polissêmico rótulo diferentes vertentes relacionadas às teses do pluralismo jurídico e do pensamento descolonial. v. DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro*: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. e QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESSES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: 2010. pp. 84-130. “O elemento comum entre tais teóricos é a posição firme de questionamento à racionalidade eurocêntrica e ao mesmo tempo propositiva de novas epistemologias, constituindo um movimento que Ramón Grosfoguel (2010) denomina pensadores críticos do ‘Sul Global’, transcendendo o limite geográfico para alcançar dimensões ontológicas e epistemológicas”. In: FERRAZZO, Débora; LIXA, IVONE Fernandes Morcilo. “Pluralismo jurídico e interpretação plural na jurisdição constitucional boliviana”. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, 2017.

ponto de vista historiográfico mais complexo, não se pode afirmar a existência de apenas um projeto oriundo do pensamento moderno, por conseguinte, perde-se a relevância de lhe opor um projeto alternativo. Do mesmo modo, se não se tomam as noções de liberdade, razão, universalidade e a criação normativa e institucional como unívocas (ainda que se reconheça sua dominação), não se pode considerar que a *formação* do sentido dos direitos é tributária apenas delas.

Em segundo lugar, ainda sob essa perspectiva de formação mais ampla do moderno e da modernidade, importa considerar que o designado “Sul Global” não consiste em um efeito passivo ou negativo de uma determinação histórica de conquista, retirando-se, assim, as singularidades do processo de diferenciação da formação colonial e estatal de cada um destes territórios. Ao assim proceder-se, retira-se, ainda em termos historiográficos, e mesmo geopolíticos, o protagonismo dos países que essas mesmas teorias pretendem afirmar.

Não se está a discutir que o “Sul” exerça protagonismo, mas propõe-se reconhecer sua postura ativa na produção da própria modernidade. Se o caso é combater as hierarquias de saber e poder, não parece adequado, ou no mínimo estratégico para a pesquisa epistemológica do direito, ficar cego às contribuições que tais países ofereceram para as modificações internas do próprio Direito moderno. Ou seja, não basta trocar a estação, dirigindo antenas ou ponteiros para outra direção, sem, antes, reconhecer as dinâmicas econômicas, sociais, políticas, culturais e jurídicas mais amplas e intimamente imbricadas para a formação destas mesmas epistemologias colocadas em xeque<sup>30</sup>.

A ideia de que a Europa, bem como a ideia sobre a tradição moderna, não se formou apenas na Europa<sup>31</sup> consiste hoje em um lugar quase comum. Considerando-se, assim, relações globalizadas, que se intensificaram já a partir do

30 Quando se afirma uma perspectiva de formação com relações imbricadas entre estruturas, conjunturas e áreas de saber, aqui deve ser levada em conta a referência teórica historiográfica da Escola de Annales, notadamente as lições de Fernad Braudel em, *Civilização material, economia e capitalismo*: séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Um historiador brasileiro que toma as lições braudelianas e as utiliza para análise da história colonial brasileira e que serviu, igualmente, como referência para a elaboração destes argumentos é Luiz Felipe de Alencastro, em, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Nesta obra, por exemplo, Alencastro modifica as lentes de leitura do período colonial para além das fronteiras territoriais, implicando uma maior compreensão do processo de formação brasileiro pelas relações comerciais, culturais e políticas firmadas entre o Atlântico, levando-o a concluir que o “Brasil foi fundado fora do Brasil”.

31 AMIN, S.. *Eurocentrism*. NYU Press, 2009. Acesso em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfrws>.

século XVI, têm de ser levados em conta também outros elementos de análise. E quanto às colônias globais, especificamente, compreende-se, ao contrário, que guardam um papel chave para um entendimento complexo do fenômeno moderno. Aqui, portanto, não seriam territórios menos modernos ou sub-modernos, porém, profundamente marcados e elementares para a formação da modernidade. Se é verdadeira essa afirmação, não faz sentido propor uma descolonização, mas sim tentar reconhecer quais são as respostas à tradição que o pensamento não-hegemônico não cansou de apresentar.

Uma perspectiva verdadeiramente radical, assim, não se sustenta em assumir a existência de uma razão do “Sul”, tal qual uma racionalidade mais libertária. A pergunta por outra epistemologia deve ser aquela que busca pelas diferentes *razões* existentes nessa disputa, que se agenciam no enfrentamento de qualquer espécie de dominação. Assim sendo, entende-se, em terceiro lugar, que, ao assim posicionar-se o problema, é possível romper de vez com os “projetos de fundamentação”, sempre à procura de origens e fontes prévias para a fundamentação do pensamento e do exercício político, e pousar nossas lentes sobre os pontos de resistências comuns, concretos e materiais que respondem aos axiomas capitalistas, em qualquer parte do globo.

### 1.3

#### **O caminho a ser trilhado nesta tese.**

Espera-se, ao final das duas seções anteriores, ter sido suficientemente preparado o terreno das questões a desenvolver nos próximos capítulos. Tal qual mencionado, serão aproveitados os auxílios luxuosos da historiografia contemporânea e da filosofia política nesta empreitada e serão observados dois de alguns dos imperativos mais interessantes que a modernidade nos legou: a capacidade de elaborar perguntas ao nosso próprio tempo e colocá-las à prova, ou seja, experimentá-las. A atualização do sentido dos direitos, tanto no campo jurídico da dogmática como no de sua filosofia crítica, responde, igualmente, a essa exigência da prática que nos afeta. Por isso a proposta principal de uma reinvenção, antes, ontológica<sup>32</sup>.

32 Como já se disse, a verdadeira política dos filósofos é sua ontologia, cf. NEGRI, A. *A anomalia selvagem* – poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 256.

Os descompassos e as inconsistências sinalizam a necessidade de uma investigação sobre os “modos de existir dos direitos” (e não tanto afetas a uma epistemologia). Sem que para isso tenha de se recorrer, necessariamente, ou melhor, indica que é a hora de abandonar de vez qualquer tentativa de seguir pelas vias opostas e saturadas dos “projetos de fundamentação” e suas críticas. Necessário, portanto, divorciar-se das perguntas essenciais disputadas pela tradição moderna jusnaturalista ou juscontratualista em torno de uma fonte e de uma justificação (validação) para o Direito. Se supõe-se que os direitos não emanam tampouco se fundam sobre centros ou polos cerrados, quer dogmáticos, de poder, morais ou (pré) históricos, a saída parece consistir em investigá-los e considerá-los em sua *operatividade* ativa e atual.

Pois bem, deve-se considerar previamente, antes de prosseguirmos, que a ontologia que orienta esta tese pode ser considerada como uma ontologia que conceberá os direitos e sua teorização a partir de uma dimensão existencial concreta, e por isso mesmo *material*. Que busca compreender tal existência sob o princípio de produção dos encontros complexos que se traduzem na realidade de maneira singular, e por isso mesmo *social* e *cultural*. E que, portanto, não deixa de considerar as diferenças e limitações entre a enunciação e a efetividade dos direitos na realidade, no entanto compreendidas enquanto parte constitutiva de sua própria dinâmica *teórica e política* – de maneira relacional, e não enquanto falibilidade irrecuperável.

Dito isso, segue o mapa das partes que constituem esse trabalho. A primeira parte consistirá em enxergar a modernidade por outras lentes. A referência que guiará essa abordagem teórica sobre a modernidade não será exatamente temporal, será dispensado o estabelecimento de explicações contextuais que possam indicar seu marco zero e desenvolvimento, a não ser os movimentos que guardam relevância para iluminar a análise. O sentido de modernidade será conduzido, por sua vez, pelo recurso de se pensar a *formação* de uma “representação originária” ou, em termos filosóficos, uma “história natural da representação”. Isto é, baseio a análise na compreensão de que, junto à emergência de novas temporalidades, inaugurou-se, igualmente, modos de prefiguração e configuração do real, e por eles que percorreremos ao longo da primeira parte.

Dizem respeito ao processo de formação desta “suplementação simbólica da experiência moderna” questões centrais, conceituais e práticas que perpassam a formação cultural da modernidade, cujas afetações e expressões serão consideradas antes de adentrarmos de fato na revisão historiográfica mencionada nas linhas anteriores. Para tanto, segue-se no esteio da ampla pesquisa de Hans Blumenberg, em “A Legitimidade da Modernidade”, a fim de expor a originalidade dos conceitos e atitudes modernas que diferenciam tal época e serviram de resposta às variadas crises medievais. A escolha por mobilizá-lo responde ao objetivo de considerar a formação de nossa época por suas raízes constitutivas, que a tornam um acontecimento singular e potente – no sentido de sua ruptura com o paradigma anterior dominante.

Recobrando teoricamente, assim, o potencial revolucionário da modernidade, desdobra-se o terceiro espaço de trabalho da primeira parte. Espera-se chegar, enfim, às considerações historiográficas acerca daquelas linhas de pensamento que se mantiveram mais “fiéis” à proposta de ruptura. Se é possível reconhecer a inauguração de sentidos de emancipação no novo imaginário político e social em voga – sintetizados, adianto, por Blumenberg, nas noções de autoafirmação, autonomia, progresso possível e melhoramento humano –, deve-se, portanto, nomeá-los e indicar seus parentescos.

Tais linhagens teóricas serão revisitadas pelo olhar dos historiadores e historiadoras do denominado “iluminismo radical” com o intuito de trabalhar, então, no terceiro capítulo, as resultantes radicais que as diferenciam da modernidade moderada hegemônica e interessam para a discussão dos direitos aqui proposta. Esta é a ponte fundamental a ser erigida e que fará a passagem para o quarto capítulo da tese. O penúltimo capítulo deste trabalho cuidará especificamente do sistema filosófico de Bento de Espinosa. Aproveitando-se do argumento de Jonathan Israel a ser apresentado, de que o filósofo holandês do século XVII desenvolveu com precisão conceitos capazes de romper definitivamente com os fundamentos filosóficos da tradição, e mesmo superar aqueles oferecidos pela corrente moderada da modernidade, serão explorados os temas de seu pensamento que mais interessam para se conceber definições atinentes à filosofia política que implicam inovações conceituais para se pensar os

direitos desde uma perspectiva radical. Deve-se antecipar que foram escolhidos os temas dos direitos, da igualdade e da liberdade na modernidade como eixos centrais e mais interessantes aos objetivos desta tese e pelos quais os debates podem se concentrar e, assim, direcionar o seu foco de análise. O último capítulo de conclusão da tese sintetizará e articulará, por fim, as contribuições examinadas no segundo capítulo com as correntes imanentistas do iluminismo radical e o pensamento político espinosano a fim de sugerir alternativas teóricas para se pensar a criação dos direitos como criação de possíveis, ou a possibilidade de criação de alternativas teóricas críticas e emancipatórias em uma nova teoria dos direitos, legadas pela formação da modernidade.



## 2 A modernidade por outras lentes.

### 2.1 A formação da modernidade: uma representação originária?

A presente seção definirá os recursos conceituais que serão empregados para análise do experimento moderno. Explica-se, inicialmente, que, lançada a proposta de enxergar a modernidade por outras lentes, não se pretende armar aqui uma história das ideias ou a uma história conceitual como mirante. Trata-se, ao contrário, de considerar os sentidos que estavam e seguem em jogo nos momentos de ruptura, bem como a maneira de responder a determinadas necessidades e formular problemas decorrentes com seus efeitos na realidade.

Nessa linha, a Idade Moderna não será interpelada enquanto marco temporal dentro de uma linha contínua, mas enquanto uma atividade, uma atividade de produção de uma nova realidade, bem como uma nova maneira de *enxergar* a realidade prene, sincronicamente, de seu próprio passado como futuro. Considera-se aqui, assim, um experimento temporalmente múltiplo. A filosofia política, enquanto instrumento de análise e objeto da tese, é convocada nesse exame sob a definição profícua de Renato Lessa<sup>33</sup> como “uma atividade de elaboração simbólica e de invenção de formas de vida social”<sup>34</sup>. Ao mesmo tempo em que tem de desenvolver os termos para sua própria expressão, configura desenhos de ordens políticas e sociais, ou seja, a filosofia política *consiste em e constitui um outro* “campo de invenção de coisas não-existentes”<sup>35</sup>.

Por esta ambivalência observa-se que a filosofia política exerce uma função de representação natural: tanto cria linguagens quanto projeta mundos. Trata-se de duas operações conectadas que trabalham de maneira a possibilitar que os seres

33 Cabe indicar que as noções formuladas por Renato Lessa e empregadas aqui foram trabalhadas no curso ministrado pelo professor na PUC-Rio, entre janeiro de 2017 e agosto de 2018, do qual participei. Tanto a bibliografia citada quanto as ideias que serão desenvolvidas nas próximas páginas foram propostas pelo filósofo e intensamente discutidas ao longo deste período, e ocasionarão publicação ainda no prelo pelo autor.

34 LESSA, Renato. “A Constituição de 1988 como experimento de filosofia pública: um ensaio”. In: OLIVEN, Ruben G.; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo M. (Org.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 363-395.

35 Vide os ensaios reunidos em LESSA, Renato. *Agonia, Aposta e Ceticismo: ensaios de filosofia política*, Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

humanos comuniquem as experiências naturais compartilhadas, retirem-lhe sentidos, representem-nas e as reproduzam, criem uma coerência interna de suas crenças e ações, e, a partir daí, afetem a realidade com determinada ordenação. A ordenação da experiência surge, com efeito, como resposta inversa a esse processo caracterizado também pela decantação de ideias que possibilitarão a realização desta mesma produção, bem como estabelecerão representações secundárias de cal e pedra ou de carne e osso, como, por exemplo, as instituições ou mesmo o instituto da representação política.

Vejamos como a representação natural e a representação social e política confundem-se nesse caminho:

(...) [a filosofia política] através de diversas e conflitantes versões de mundo, encerra como núcleo próprio uma preocupação antropológica inequívoca: a da definição de padrões da condição humana, por meio da configuração imaginária de formas de vida social, fixadas, por sua vez, em ordenamentos dotados de conteúdo normativo<sup>36</sup>. (...). Em outros termos, a Filosofia Política, como uma forma de elaboração simbólica, inscreve no interior do ordenamento material da sociedade, concepções sobre a natureza humana, sobre a ontologia do social e sobre o desenho da sociedade justa. Que a Filosofia Política seja *filosófica*, isto exige a *invenção* de formas da condição humana e do desenho de mundo social que necessariamente a contém; que seja *política*, isto exige a consideração de formas possíveis de *decantação*, assim como de quem serão os seus operadores.

Retomando o argumento, a preocupação central desta parte da tese é a de explorar tanto a capacidade como o processo de produção de operadores que tornaram e tornam possível a instauração de uma “representação originária” – em um sentido político e social – do experimento moderno. De um lado, exige-se uma consideração de viés antropológico, qual seja, a do reconhecimento de que os seres humanos são dotados de uma capacidade imaginativa coletiva. A representação originária, assim, não se refere a um hipotético mito de fundação imposto por instâncias externas às suas próprias ações, mas sim às formas complexas de suplementação simbólica da experiência natural compartilhada. De outro, exige-se uma consideração de caráter analítico e construtivista, de que, ao assim proceder, os seres humanos não só inventam linguagens e símbolos que tornam possível tal expressão como acabam por configurar e projetar novos mundos possíveis.

36 O argumento foi desenvolvido em Renato Lessa, “*O que mantém um homem vivo? Devaneios sobre algumas transfigurações do humano*”, In: Adauto Novaes (Org.), *Mutações: novas configurações do mundo*, Rio de Janeiro: Agir, 2008.

A criação de sistemas políticos, o imaginário social, o conjunto das crenças, a instituição das leis, a reprodução de hábitos, ou seja, todo o universo significativo e doador de sentido da vida comunitária resultam desta capacidade dos humanos de produzirem sentido para aquilo que é experimentado. As linguagens criadas, com efeito, quer no nível jurídico, quer no nível político ou social, não seriam apenas constructos sonoros e morfológicos. Presumem, em concomitância, a criação de mundos. As ideias, como nuvens que condensam simbolicamente os sentidos, decantam e tomam forma material e concreta sobre as vidas comunitárias. Um modo mesmo de concepção da realidade e, ainda, de produção da realidade, na medida em que a representação, enquanto efeito, oferece os meios possíveis de organização da vida social e política.

Lessa retira essa proposição da capacidade projetiva de desenhos de mundo do conceito de Nelson Goodman, de “modos possíveis de fabricação de mundos (*worldmaking*)”<sup>37</sup>:

Por meio de uma abordagem que ele mesmo denomina como *cética, analítica e construtivista*, Goodman procurou dar sequência a uma posição filosófica previamente estabelecida por Ernst Cassirer, segundo a qual uma “multiplicidade de mundos pode ser constituída do nada, por meio do uso de símbolos”. Com efeito, assim como para Cassirer, os temas prediletos de Nelson Goodman são os da multiplicidades dos mundos, do poder criativo do entendimento humano, da variedade e da função produtiva – em sentido aristotélico – dos símbolos. Mas, enquanto Cassirer procurou sempre inscrever o tratamento do processo de elaboração simbólica em um projeto intelectual de natureza antropológica, Goodman dedicou-se a investigar os modos práticos pelos quais **a ação simbólica institui a experiência de diferentes mundos reais e simultâneos**. Neste sentido, é um autor de importância inestimável para analisar processo de invenção política e social. (...) Os diversos materiais que atribuímos ao mundo – chamemo-nos matéria, energia, ondas, fenômenos – são, para Goodman, constituídos ao mesmo tempo em que constituímos os mundos que os contêm. Mas, de que são feitos tais mundos? A resposta goodmaniana é cortante: de nada, a não ser de outros mundos: “a feitura de mundos (*worldmaking*), tal como a conhecemos, tem início a partir de mundos já a nosso alcance, fazer é refazer”. Mundos são deslocados por outros mundos. Os símbolos e as palavras são os operadores por excelência desses deslocamentos: “podemos ter palavras sem mundos, mas nenhum mundo prescinde de palavras ou de outros símbolos”. (...) Uma Constituição como forma de mundo é tão verdadeira quanto a *Mulher no Armário*, de Pablo Picasso, no Centro Cultural de Belém (Lisboa), ou os dezessete afrescos de Giovanni Bazzi (Il Sodoma) em Monte Olivetto Maggiore, na Toscana.<sup>38</sup> (grifado)

37 Cf. GOODMAN, Nelson, “Worlds, Words, Works”, In: Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978. pp 1-22.

38 LESSA, R., “A Constituição de 1988...”, op. cit., p. 14-15.

Destas pressuposições iniciais poderíamos perguntar, ademais, e são as perguntas lançadas por Lessa em sua proposta de análise: como ocorre a suplementação dessa experiência natural compartilhada mediante a criação de representações originárias? O que presume abordar a questão anterior sobre qual é o aspecto da natureza humana que possibilita a construção de tais representações? Finalmente, como se dá a produção dos efeitos ou a decantação das ideias formadas sobre os membros de determinada comunidade sócio-política?

Não é outra a razão de Lessa ao indicar a importância da retomada de uma antiga questão um tanto quanto esquecida proposta por Jean-Jacques Rousseau no capítulo V do Livro I do “Contrato Social”, no qual o filósofo propõe que se examine, antes de se abordar a noção mesma de contrato, “o *ato* pelo qual um povo é um povo”<sup>39</sup>, ou seja, o movimento no real próprio que resulta na formação de uma congregação social diferenciada.

Na trilha, ainda, de seu argumento, deve-se partir de um primeiro conceito essencial que perpassa tais questões: a noção de crença<sup>40</sup>. Constatação emprestada de David Hume que afirma o ser humano como o “animal que crê”, que fornece explicações aos fenômenos do mundo significando-os, configurando-os em eventos estáveis e acreditando neles. Por crer em si, em sua existência e em sua compreensão da existência, os indivíduos são capazes de suplementar o significado das experiências compartilhadas e delas empreender representações.

Deste modo, entende-se que as crenças funcionam como o próprio operador de suplementação das experiências humanas em duas implicações lógicas: a primeira diz respeito à variedade dos sistemas de crenças existentes (co-extensivos à condição humana) e a segunda refere-se ao seu conteúdo, isto é, ao

39 Em suas próprias palavras: “Partimos da questão proposta por Rousseau, em clássica proposição contida (...), que sustenta que o problema básico da investigação filosófico-política consiste em examinar o ‘ato pelo qual um povo é um povo’, mais do que descrever a forma pela qual este é efetivamente governado. O problema rousseauiano diz respeito, com efeito, ao tema da *representação originária*, o experimento alucinatório que faz com que um conjunto de seres humanos represente a si próprio como comunidade fundada em valores substantivos e requisitos formais. A comunidade política é o sobrepasso do agregado demográfico. Exige o acréscimo imaginário de elementos não postos pela experiência natural. Em termos diretos, trata-se de considerar o tema da *suplementação simbólica da experiência*, como atividade inerente ao processo de passagem ‘de um povo para um povo’”. In: Idem.

40 Cf. LESSA, R. “Da filosofia política e da crença (ou das condições necessárias para a experiência do pensamento sobre a política)”. In: Aauto Novaes, *Mutações: A experiência do pensamento*, São Paulo: edições SESC, 2010.

seu substrato antropológico, na medida em que este animal que crê o faz no âmbito dos efeitos da contingência histórica e da permanência.

Em um terceiro movimento, é possível reconhecer que por seu atributo de crer, o animal humano acredita e incorpora os sistemas de crenças que são construídos. As ideias decantam sobre o corpo social e são absorvidas pelos indivíduos, umas mais do que as outras por óbvio, justamente porque possuímos tal capacidade. O que vai variar será a razão de determinadas crenças germinarem ou não, ou seja, a variação da pregnância das ideias dependerá de razões específicas que residem na maneira de ser e de se organizar de uma comunidade social.

Percebe-se que o ponto de partida e de chegada da discussão é o mesmo. Parte-se da questão do que torna um povo um povo para concluir que o que explica a possibilidade de criação e a receptividade da decantação das crenças encontra-se no próprio sentido produzido pelo processo de passagem que individua um povo (já que como considerado antes, o ato de suplementação é atividade inerente ao “*ato pelo qual...*”).

Retomando agora o primeiro passo proposto, em relação ao conceito de crença, pelo breve citado, conclui-se que as crenças podem ser definidas tanto como um atributo inerente à condição humana como a própria atividade significativa coletiva de suplementar a experiência. É o que sustenta David Hume, em seu Tratado da Natureza Humana, ao afirmar a existência de duas espécies de crenças: as crenças naturais e as crenças históricas<sup>41</sup>.

A combinação destas duas capacidades confere aos indivíduos o desenvolvimento de outras subespécies engendradas, as quais assim apreendem a experiência e os fenômenos humanos, a saber: a) as crenças ontológicas, ou seja, acreditar em algo exterior a mim, que constitui constantes, indicam hábitos e repetições da existência, permitindo-me criar confiança nos sentidos e na regularidade do mundo (e, por consequência, baseiam a atividade imaginativa e racional); b) as crenças epistemológicas, que possibilitam-nos crer no conhecimento ordinário e nos discursos formulados sobre o mundo, dando azo, assim, à configuração dos procedimentos cognitivos; c) a crença em si próprio,

---

41 Cf. HUME, D.. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

isto é, de que somos um sujeito, o que envolve também uma dimensão epistêmica sobre si que possibilita a criação de certeza e convicção (o ato decorrente de acreditar em outro ou em outra coisa) e a atribuição de propriedades às coisas e de sentido às experiências.

Em suma, esse esboço de um “esquema das crenças” explica-se pelas possibilidades de crer na existência do mundo e na representação do mundo (exteriores e ontológicas) e de crer em si e na representação de si (interiores e epistemológicas). A formulação de representações ou a criação de razões para o mundo somente são possíveis porquanto antecedidas por essa atividade de acreditar, ou melhor, constatar, colocar à prova e registrar constantes, enfim, verificar uma certa estabilidade na experiência humana que origina e alimenta a crença no hábito e a sua consolidação. Em última análise, a identificação dessa regularidade e a concretização das crenças nos permitem regular também a vida social, organizando-a e significando-a.

Pode-se dizer que a emergência da modernidade põe por terra o sistema de crença consolidado anterior. Marilena Chaui, em um breve texto sobre o tema, com seu didatismo erudito característico, sintetiza uma série de elementos provocadores das diversas descentralizações que forçaram os pensadores da modernidade precoce a uma busca por um outro “ponto fixo”. A filósofa sinaliza para o cuidado necessário quando pretendemos traçar os contornos de uma época de pensamento pelo caráter enganador da cronologia<sup>42</sup>. Deve-se atentar, por sua vez, para o processo de acumulação de pequenas rupturas e conflitos que guardam relação entre os campos de pensamento e discurso, e tanto são responsáveis pela

42 Ainda sobre os acontecimentos históricos, a autora alerta: “Entretanto, essas datas e períodos podem convidar a um novo equívoco, qual seja, o de estabelecer uma relação causal direta entre acontecimentos sócio-políticos e a constituição dos conhecimentos filosóficos, científicos e técnicos, ou a criação artística. Relação entre eles, sem dúvida, existe. Mas não é linear nem causal: idéias e criações podem estar em avanço ou em atraso com relação aos acontecimentos sócio-políticos e econômicos, não porque pensadores e artistas sejam criaturas fora do espaço e do tempo, mas porque tudo depende da maneira como enfrentam questões colocadas por sua época, indo além ou ficando aquém delas. Em resumo, a relação entre uma obra e seu tempo não é a do mero reflexo intelectual de realidades sociais dadas. Um pensador e um artista se dirigem aos seus contemporâneos, mas isto não significa que sejam, em suas idéias e criações, contemporâneos de seus destinatários. Captam as questões colocadas por sua época, mas isto não significa que sua época capte as respostas por eles encontradas ou criadas. Por esses motivos, muitos historiadores das idéias consideram que pensadores e artistas, afinal, criam seu próprio público, as obras produzem seus destinatários, tanto os contemporâneos quanto os pósteros.”. In: CHAUÍ, M. “Filosofia Moderna”. Artigo disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/FILOSOFIA/Artigos/filo\\_moderna.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/FILOSOFIA/Artigos/filo_moderna.pdf). Acesso em 02/03/2019.

corrosão provocada nos sistemas de representação da realidade válidos até então quanto distintas temporalmente.

Interessa explorar alguns destes elementos indicados em sua análise<sup>43</sup>, os quais ajudaram mais fortemente a empurrar o carro da transição entre o período medievo e o moderno, e que participam da ideia desta seção de pensar a modernidade também como “representação originária”. Além disso, as pistas geradas por tal abordagem, assim como a indicação de Chauí quanto às “características gerais do saber no século XVII”, contribuem para descortinar a discussão da próxima seção, que cuidará, sob a leitura de Hans Blumenberg, da “Legitimidade da Modernidade”.

Das descentralizações provocadas mencionadas, talvez seja adequado começar pela do centro teórico cristalizado na “grande cadeia do ser” ordenada sob as perspectivas do geocentrismo e do aristotelismo tomista do mundo hierarquizado de seres e ideias. É reconhecida a importância da teoria nominalista inaugurada pelo abade franciscano Guilherme de Ockham, ainda no século XIII, no trabalho de corrosão interna da ordem abstrata escolástica. Partindo de uma discussão do estatuto teórico dos nomes, o nominalismo, enquanto legado teórico, acabou por resultar em um deslocamento importante para se conceber a “agência sujeito” posteriormente no pensamento moderno<sup>44</sup>.

43 A partir daqui seguimos realizando uma dobradinha composta pela proposta de análise de Chauí que será complementada pelos recursos teóricos oferecidos por Lessa nas publicações e no curso mencionados anteriormente.

44 O descuido em situar o ponto zero do pensamento moderno a partir de uma data também é sinalizado por Sheldon Wolin. No capítulo 1 de sua obra, o autor elabora interessante exame das crises características do medievo com os quais a Igreja Católica se deparou em seu processo de institucionalização e indica seus protagonismos para o acabamento de seu centro teológico-político soberano. Wolin marca a existência de dois níveis de dissensos internos que iniciaram-se logo no início do século II: os conflitos do que denomina de “primeira ordem”, isto é, disputas direcionadas aos princípios fundamentais da doutrina e da organização (aparecimento dos sectários e hereges); e os conflitos que denomina de “segunda ordem”, provocados pelas rivalidades entre o bispado e disputas jurisdicionais. O autor destaca que a permanência de tais conflitos e o modo como a Igreja lidou com eles foi decisivo para a criação de legados teóricos e práticos que atravessaram os séculos. Desta forma, entendemos que tanto os conflitos ontológicos, gnósticos ou mesmo políticos, já encontravam-se no interior do medievo; por isso, entender tais legados é fundamental para compreendermos também o significado desta herança para o pensamento moderno. O mesmo autor destaca a necessidade de ter no horizonte o modelo teológico-político e ontológico-teológico criado na Idade Média. Seu argumento central nesta parte da exposição é indicar que a política não foi esmagada no período em referência, mas a Igreja a reinventou em seus próprios termos, ainda que a política – e não só ela, mas todos os âmbitos da vida social – ficasse submetida à ordem espiritual. In: WOLIN, S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 104.

Como se sabe, segundo a visão escolástica, Deus não teria criado coisas singulares, mas comandos genéricos e abstratos, aos quais os seres humanos, pela razão, confeririam inteligibilidade. A coisa em si, assim, não possui um sentido ou características individuais, configuraria apenas emanções divinas que *aparecem* na linguagem como coisas singulares (proposição realista medieval); as coisas visíveis são apenas exemplos de coisas gerais ordenadas dentro do plano que se organiza do mais geral ao particular. A teoria nominalista inaugurada por Ockham passou a questionar, em primeiro lugar, a própria posição divina dentro da criação. Deus, na compreensão do nominalismo, passa a ser visto como indiferente, caprichoso e misterioso (inescrutável) – alheio aos acontecimentos de sua criação, e portanto não deve mais mediar ou ser colocado para as relações terrenas –; o mundo, por consequência, destaca-se da ordenação abstrata e é lançado à inexistência de ordem, ou seja, o mundo torna-se caótico e sem finalidade pré-determinada. A linguagem, por sua vez, é tomada enquanto criação pragmática para indicar e marcar as coisas: inaugura-se, pois, a possibilidade de pensar um sujeito em si (coisas individuais) e singulares. Em complementação, Chaui sublinha no nominalismo a ideia do valor e da importância da observação e da experiência para o conhecimento humano, o que depois será reforçado nas proposições do filósofo medieval Roger Bacon.

Deste modo, observam-se os percursos conceituais que permitem reconhecer a emergência de teorias relacionadas à experiência possível do singular, da noção de sujeito, e sobretudo de um “individualismo ôntico”, em suma, mudanças no pensamento que antes estavam represadas e, igualmente, novas, em um movimento contínuo cujo efeito, ao longo dos séculos, é o desbancamento teológico como representação originária dominante.

A filósofa citada articula essa nova noção de experiência à “extrema valorização da capacidade da razão humana para conhecer e transformar a realidade – a confiança numa *ciência ativa* ou prática em oposição ao *saber contemplativo* – é uma das características principais do chamado *Humanismo*, desenvolvido durante a Renascença”<sup>45</sup>. Em contraposição à perspectiva medieval, que era *teocêntrica* (Deus como centro do conhecimento e da política), os

---

45 CHAUI, M.. “*Filosofia Moderna...*”. op. cit., idem.



humanistas procuram laicizar o saber, a moral e a política, tomando como centro o *Homem Virtuoso*.

A Renascença entra em cena, então, operando outras descentralizações. Um segundo exemplo de condensação de tais ideias é o trabalhado por Michael Gilespie com relação ao humanismo cívico<sup>46</sup>. O aparecimento de uma nova ideia de sujeito abrirá caminho para outros modos de suplementar a experiência caótica deixada em aberto pela crise nominalista. Temos aqui o entendimento de uma agência humana calcada no indivíduo como unidade própria de juízo e ação, e sobretudo de autonomia, tornando-se cada um medida de si. A mudança passa, a partir do autor citado, por três níveis. O primeiro, relativo ao sentido do ser: antigas noções são secularizadas ou novos elementos passam a ser operados – a ideia de autoaperfeiçoamento (de Petrarca), o retorno à dignitas (deixando de ser atributo divino, mas humano, por Manetti), a vontade de si (a dimensão do “willing” de Lourenço Vala), a visão do sujeito como livre artífice de sua vida sem atribuição de finalidade anterior ao homem (a partir da visão de Pico de La Miranda). Os outros dois níveis desse decorrem e podem ser postos em termos de modificações na compreensão da experiência (noção de experimentação, indeterminação e dimensão produtiva da ação); e, finalmente, recaracteriza-se o tempo, destacando-se a sua dimensão de contingência.

Importa frisar sobre o tempo, ademais, o deslocamento fundamental operado pela retomada do tema do infinito do universo, notadamente em Giordano Bruno<sup>47</sup>. A busca por um novo “ponto fixo” entre os modernos, que diz Chauí, decorre desta crise de consciência gerada antes pela perda de uma referência e centralidade fundamentais para se conceber as relações tempo-espço. Mauricio Rocha, em luminoso artigo sobre “Spinoza e o Infinito – a posição do problema”<sup>48</sup>, explica a conexão existente entre a questão cosmológica deixada em

46 Cf. GILESPIE, M.. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, Introdução e cap. 01.

47 Apesar de não merecer apenas uma nota de rodapé, não poderia deixar de frisar o papel de Giordano Bruno e outros para a retomada do atomismo pelos textos de Demócrito, Epicuro e Lucrécio. Tal tema retornará no próximo capítulo. Por ora, cabe adiantar, de maneira grosseira, a concepção atomista de mundo como sendo composta por átomos em movimento que se chocam aleatoriamente, pela qual afasta aqui também a pressuposição de que a natureza disporia de uma ordem determinada dentro de si. O que existe, ao revés, são planos de interação e instabilidade, que constituem uma pluralidade de mundos, sendo este apenas um deles.

48 ROCHA, M. “Spinoza e o Infinito – a posição do problema”. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 3, N 5, Julho 2009, pp. 71-80.

aberto na Renascença e a possibilidade da concepção dos outros saberes a partir de tal marco<sup>49</sup>:

Tornado problema cosmológico, ao se romperem os quadros finitistas da física geocêntrica, a ideia do Infinito põe em causa os saberes científicos, o discurso teológico, as condutas e o destino humanos, e a própria Natureza. Diante de um universo aberto, eis a vertigem. Segundo a ideia de Universo que se possui, se ele é finito ou infinito, se ele é centrado ou não, são definidas noções e conceitos como realidade, razão, conhecimento, indivíduo, natureza etc. Mas também se define uma visão global do mundo, do destino do homem e do seu lugar no Universo. Desde que Copérnico propôs um sistema onde a terra natal do homem não era mais a medida e a referência do Mundo, o lugar de onde era preciso ver o Cosmos tornou-se problemático. **Para além da cosmologia, uma questão como essa envolvia uma revolução na mentalidade:** se o Universo é infinito, como pensar, diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limite no tempo e no espaço, de um mundo privado de centro e sentido, “onde o destino é errância e o homem um viajante extraviado que perdeu para sempre seu lugar e sua casa? Ao mundo grego das odisséias circulares, o século XVII vê se opor o universo de extraviados sem trégua nem repouso”<sup>50</sup>. Daí o assombro metafísico que atravessa alguns pensadores do período, e a busca de um ponto de apoio onde possa ser ancorado o conhecimento. **Assim, a questão do ponto fixo é fundamental quando se trata de decidir se o universo é infinito ou finito, centrado ou descentrado.** Dependem dessas opções as decisões sobre a configuração, o movimento e o equilíbrio universal, com respectivas consequências em cada um dos saberes envolvidos: geometria, mecânica, astronomia, cosmologia, metafísica, moral etc. Índice mais simples da temática cosmológica, o ponto fixo aparece de duas formas: na associação entre finitude e ponto central, nas investigações de Copérnico, Kepler e Tycho Brahe; na associação do descentramento e da finitude, através de vários pensadores, como Giordano Bruno, Pascal, Spinoza, Leibniz. Atravessando todos os saberes do século, ele indica uma subversão geral em curso, mais do que uma simples hipótese (epistemológica) solar ou terrestre. Nesse caso, o debate sobre o heliocentrismo e as concepções físicas nele implicadas seriam a aplicação específica de um tema mais amplo: antes de saber qual é o centro, trata-se de saber se há um centro, questão prévia e decisiva que condiciona ou não, dá sentido ou não, à possibilidade da celebrada revolução copernicana, que o relato histórico filosófico hegemônico consagra<sup>51</sup>. (grifado)

Embora a tradição hegemônica consagre Copérnico, Rocha questiona, na linha do argumento de Serres, se não caberia a Kepler o “papel de epônimo do acontecimento a celebrar. Por ter privilegiado a investigação sobre a existência ou não de um centro, como problema prévio à decisão e à designação de um centro”. Explica o autor que isso se deveu ao seu rompimento com a “perfeição das órbitas circulares gregas, expandindo a imagem do cosmos, mas ao mesmo tempo

49 Rocha relembra o que Michel Serres nos ensina, que o problema do infinito engaja todos os saberes da época clássica, sendo de especial importância na vinculação entre matemática e metafísica. Cf. Michel Serres, *Leibniz et ses modèles mathématiques*. Ainda sobre Bruno, indica: P. H. Michel, *La cosmologie de Giordano Bruno*, pp. 134, 167-8, 186.

50 Cf. Michel Serres, *Leibniz et ses modèles mathématiques*, p. 654.

51 ROCHA, M. “Spinoza e o Infinito...”, op. cit., p. 71.

preservando a ideia de finitude”. Deste modo, dada a necessidade de conceber leis harmônicas para as trajetórias elípticas, reativa a inspiração antiga da geometria do cone, e dá outra guinada à questão: “afirmando a excentricidade do sistema planetário, pensando uma nova ordem para o Universo, passará da problemática do ponto fixo para a do ponto de vista: pois se a natureza da órbita é elíptica, quaisquer que sejam suas aparências, será preciso transferir o ponto privilegiado do centro da configuração ao ponto de vista sob o qual se vê a configuração”<sup>52</sup>.

Interessa para a discussão adiantar que, segundo seu argumento, essa transformação do ponto fixo em *ponto de vista* devolve ao pensamento do século XVII alguma segurança que não é, paradoxalmente, a do privilégio cósmico da Terra ou do homem, mas sim a própria retirada de qualquer solo e de qualquer centro, e deixa em aberto para os pensadores a busca pela construção de sua referência, seja ela objetiva ou subjetiva (“qualquer que seja o caráter e a qualidade da referência”). A criação filosófica posterior passará a ter de enfrentar tal problema, o que provocará importantes diferenças internas entre os sistemas de pensamento que serão desenvolvidos a partir da necessidade de saber, antes, se ela existe e como encontrá-la. Importa reter, por ora, que a atividade intelectual passa, então, tanto a implicar o Infinito ou o dispõe como “componente da prova ontológica”, bem como a multiplicidade de respostas que serão geradas desta implicação, cujos pontos críticos entre eles serão tratados nos próximos capítulos.

Ainda na instância das relações entre os seres humanos e os céus, a segunda “crise de consciência” remarcável do período deriva-se do choque provocado pela Reforma. Ao solapar o monopólio católico sobre a referência à ideia de Cristandade, a Reforma desencadeia a Devoção Moderna em uma pluralidade de tendências, seitas, igrejas e interpretações da Sagrada Escritura, dos dogmas e dos sacramentos. Se o efeito final é a destruição da crença da unidade da fé cristã, mais concretamente atingem-se os polos de autoridade sobre os quais se assentam a prática desta fé e a regulação da vida como um todo: “questiona-se a autoridade papal e episcopal, questiona-se o privilégio de somente alguns poderem ler e interpretar os livros Sagrados, questiona-se que Deus tenha investido o papado do

---

52 Ibid., p. 72.

direito de ungir e coroar reis e imperadores, questionam-se dogmas e ritos (como a missa e até mesmo o batismo)”<sup>53</sup>.

Lutero sobrevém no contexto das intensas mudanças do século XVI<sup>54</sup>, tais como o fortalecimento da burguesia, a constituição dos estados nacionais e de um desenvolvimento acadêmico fortemente amparado no humanismo cívico (com suas heranças do nominalismo e o andamento da secularização de conceitos, conforme destacado). Suas teses inscrevem essas inovações no campo teológico. De acordo com Gilespie, o “individualismo ôntico”, a nova noção de experiência e de regulação do tempo são fundamentais para o entendimento do impacto da Reforma<sup>55</sup>.

Inserir-se não apenas o questionamento da tradição e do papel mediador da Igreja Católica, mas sim da agência sobre a determinação do sentido correto da fé, assim como dos critérios que fundamentam o correto entendimento. Antes, é apontada a inutilidade da mediação. A mediação é desbancada pelo deslocamento da capacidade de crença para dentro dos indivíduos, ou seja, a internalização da crença sob a perspectiva da inserção da palavra e da apreensão de seu significado diretamente na consciência. Dribla-se, assim, a imposição do sentido pela autoridade católica que a revela. Muda-se o local, o lugar do encontro passa a ser a palavra, e não os institutos da liturgia, como pregava a escolástica. Isso ocorre, lembre-se, no contexto de uma percepção da experiência não mais ordenada, imprevisível e aleatória. A vivência finita a um tempo e a um espaço circunscritos marcam essa experiência que, reconhecidamente, não é apenas interior. Isto é, a apreensão do sentido da palavra nesse caso não é tampouco idiossincrática, mas ocorre através de uma “cânone interpretativa a partir de um comunitarismo literário” que substitui o fervor e a hierarquia. A experiência subjetiva e comum com os demais fiéis que possibilita o encontro com a verdade.

Assim, entende-se por que a apreensão da verdade esquia-se também das exterioridades impostas antes (como a revelação). A fuga da tradição é

53 CHAUI, M. “*Filosofia Moderna...*”, op. cit., p. 04.

54 “(...) a perda do centro político do Sacro Império Romano Germânico pelos reinos modernos independentes e pelas cidades burguesas do capitalismo em expansão, assim como de suas instituições (papa, imperador, Direito Romano, Direito Canônico, relações sociais determinadas pela hierarquia da vassalagem entre os nobres e pela clara divisão entre senhores e servos, das relações definidas pela posse da terra e pela agricultura e pastoreio, com o artesanato urbano apenas subsidiário para o pequeno comércio dos burgos)”. In: Idem.

55 GILESPIE, M.. “*The Theological Origins of Modernity ...*”, op. cit., cap. 04.

possibilitada, por fim, salienta Gilespie, pela retomada de uma figura filosófica que se tornará uma marca do pensamento moderno, a noção de evidência<sup>56</sup>. O reconhecimento de evidências já dadas e presentes nas experiências alimentam o trabalho da consciência individual no sentido da determinação da verdade. A noção de evidência vem a suplantiar o esvaziamento desta fonte de autoridade sobre a exegese dos sentidos da fé cristã. Como está a se tratar do questionamento de autoridades, vale ressaltar aqui a abertura para uma nova epistemologia de verdade (dentro da relação saber-poder) e uma consequência fundamental para o campo político, o deslocamento da soberania, abrindo-se caminho para a concepção de um poder político secular, ou seja, para uma possibilidade de se pensar a autonomia da soberania sem direito divino, e para a questão de como produzir ordem através da potência política dos indivíduos<sup>57</sup>.

A fuga da tradição não se restringe, portanto, à mera modificação nos marcadores da devoção. Mas, se, como ensina Wolin, a tradição medieva conferiu à realidade seus modelos teológico-políticos, assim como ontológico-teológicos, estão a ser consideradas transformações mais profundas em zonas de jurisdição sobre a vida civil, nas competências atribuídas para a determinação da moral e da verdade, na fonte e na justificação do exercício de poder e nos meios e instrumentos para se atingir a salvação. As disputas metafísicas internas à Cristandade brevemente apontadas descem o degrau inaugurando, portanto, novos campos de batalha para pensar, criar e regular vida comunitária. Michael Walzer, no interessante estudo “The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics”<sup>58</sup>, refaz o cordão genealógico que conecta a reforma protestante com o surgimento de perfis políticos radicais e de novos sentidos para uma

56 A noção de evidência passa a ser uma das cartas coringas para suplementações de toda sorte do pensamento moderno. No direito é exemplar o emprego de verdades autoevidentes para fundamentar a dedução de direitos naturais. A Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776, escrita por Thomas Jefferson, constitui exemplo emblemático ao constatar em suas primeiras linhas: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade.”

57 Deslocamento este que já havia sido bem elaborado em Maquiavel ao inaugurar uma nova ideia acerca da política e de seu fundamento. Responsável poderia-se complementar, pela própria inauguração da ideia moderna da política como compreensão da origem humana e das formas do Poder, como compreensão do Poder enquanto solução que uma sociedade dividida internamente oferece a si mesma para criar simbolicamente uma unidade que, de fato, não possui.

58 Cf. WALZER, Michael. *The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics*. Cambridge: Harvard University, 1965.

“militância” na modernidade. Um dos resultados deste processo é a mudança da relação entre religião e política, a fratura de alto a baixo do mundo cristão, que se divide em novas ortodoxias (luteranismo, calvinismo, anglicanismo, puritanismo) e em novas heterodoxias (anabatistas, menonitas, quakers, os "cristãos sem igreja").

Os campos de batalha se espalham em sentido literal pela Europa e são encenados de maneira sangrenta pela Guerra dos 30 anos que atravessa a primeira metade do século XVII, de 1618 a 1648. “As lutas religiosas não ocorrem apenas entre católicos e reformados, mas também entre estes últimos e particularmente entre eles e as pequenas seitas radicais e libertárias que serão frequentemente dizimadas, com violência descomunal”<sup>59</sup>. Nenhum Deus sai vitorioso, o modo de encerrar o conflito que permanece aceso, contudo, configura-se na saída pelas vias do reconhecimento de princípios de tolerância, de pluralismo religioso, de liberdade de pensamento e de expressão nunca pacificamente ou totalmente incorporados. Ainda assim, deve-se reconhecer que os efeitos para a gramática do vocabulário político sofre sua influência e passa a contar com efeitos culturais não previstos, tais como o desenvolvimento de escolas protestantes de alfabetização dos fiéis e, por outro lado, “na fase inicial do protestantismo (que seria suplantada quando algumas seitas triunfassem e se tornassem dominantes), a defesa da idéia de comunidade, de república popular ou aristocrática e do direito político à resistência, isto é, da desobediência civil face ao papado e aos reis e imperadores católicos”<sup>60</sup>.

Em perspectiva retroativa, o ceticismo filosófico moderno considera as guerras de religião o desdobramento prático do dogmatismo. E apontam sua letalidade, na medida em que não existe negociação cabível, o objetivo é simplesmente a eliminação do outro. São aqueles que mais fortemente na modernidade imporão a necessidade de estabelecer a formulação do princípio da tolerância. Esta observação aparece como interregno neste momento apenas para não deixar de considerar, no contexto do humanismo, a retomada dos textos de Sexto Empírico, no século XV, que deixará marcas profundas no pensamento moderno, expoentes, por exemplo, em Montaigne e Erasmo.

59 CHAUI, M.. “*Filosofia Moderna...*”, op. cit., Idem.

60 Idem.

Para o exercício filosófico, para a reconstrução de sistemas de crenças como proposta aqui, ou o combate aos dogmatismos, seu legado é imprescindível caso se reconheça sobre o que recai a dúvida da investigação constante: sobre qualquer pretensão de verdade baseada em premissas não evidentes (não compartilháveis), a tentativa consubstanciada em explicar o visível pelo invisível. Da tradição grega, a *sképsis*, a investigação é convocada para a análise de discursos e de seus efeitos na realidade. Pode-se dizer que a grande contribuição da tradição cética é a consideração dos sistemas filosóficos como equipolentes entre si (e não opostos, como na guerra).

Ou seja, presume-se o reconhecimento de que são equivalentes nos pontos que defendem e produzem determinado sentido coerente dentro de seu próprio sistema de pensamento. Daí a filosofia cética orientar-se pela suspensão do juízo, uma vez que, se não podemos determinar o grau de verdade de cada uma das teorias, isso nos leva a examinar, em outra direção, os efeitos destas teorias no real. Reconhece-se, desta forma, uma condição essencial ao mundo, a de *diaphonia*: sobre todos os assuntos, os humanos podem travar desacordos e conflitos de perspectiva. Recupera-se, portanto, uma chave importante para a compreensão dos esquemas epistemológicos modernos. Até porque, pensadores como Descartes construirão seus argumentos contra a tradição cética, contra uma linha que assume a falibilidade do conhecimento, que reconhece a dúvida, o cogito cartesiano responderá com a decretação da certeza e com a fuga de qualquer irresolução.

A propósito, o cogito cartesiano move-se na tentativa primária de busca por produções de certezas e de um “ponto fixo” com o escopo de colocar em pé novamente esta realidade bagunçada pelas novidades da transição. Em suas palavras: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”<sup>61</sup>.

61 Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, AT, VII, 24 [*Méditations*, AT, IX, 19]. Apud. ROCHA, M., *Ibd.*, p. 71: “Sítio mental ou lar do rigor e da harmonia, variando segundo os desejos filosóficos, o ponto fixo, transformado em ponto de vista, ancora as interrogações e as esperanças dos pensadores do século. Estruturando as criações filosóficas, a busca e o estabelecimento dessa referência tem como contrapartida a sensação de desespero, de ausência de chão, de mergulho numa dúvida sem saída, numa errância sem fim, no caso de não encontrá-lo.”, p. 72. Vale observar

O abismo inaugurado não impede, todavia, a realização de um sobrevôo sobre os novos campos da vida intelectual abertos a partir de então. Para além das incertezas, a transição em questão também marca a inauguração de saberes próprios, com conceitos e categorias novos, sem os quais a configuração da modernidade nascente teria sido impossível. Revisitou-se até agora o surgimento de novas academias laicas e livres e o redescobrimento de outras fontes do pensamento antigo. Indicou-se, em segundo lugar, a preferência pelas discussões em torno da clara separação entre fé e razão, natureza e religião, política e Igreja, que abriu caminho, por seu turno, para o desenvolvimento de tendências antes represadas pelo bloqueio da ortodoxia religiosa medieval, tal como o *naturalismo* (coisas e homens, enquanto seres naturais, operam segundo princípios naturais e não por decretos divinos providenciais e secretos). Passa a ser considerado que “os fenômenos naturais podem e devem ser explicados por eles mesmos, sem recorrer à contínua intervenção divina e sem submetê-los aos dogmas cristãos; defende-se a idéia de que a observação, a experimentação, as hipóteses lógico-racionais, os cálculos matemáticos e os princípios geométricos são os instrumentos fundamentais para a compreensão dos fenômenos naturais (Bruno, Copérnico, Leonardo da Vinci sendo os expoentes dessa posição)”<sup>62</sup>.

O naturalismo condensa-se, em terceiro lugar, no interesse pela produção de uma ciência ativa ou prática (em lugar do saber contemplativo), isto é, “crença na capacidade do conhecimento racional para transformar a realidade natural e política, donde o interesse pelo desenvolvimento das *técnicas* (respondendo a exigências intelectuais e econômicas da época, quando o capitalismo pede instrumentos que sejam aumentadores da capacidade das forças produtivas)”. Opera-se, por consequência, em quarto lugar, uma alteração fundamental da perspectiva da *fundamentação* do saber. Como visto, uma realidade que passa a operar a partir do ponto de vista de um universo infinito, aberto no tempo e no espaço, sem fim, sem limite, “esfera cuja circunferência está em toda parte e o centro em nenhuma”<sup>63</sup>, na célebre formulação de Pascal.

---

que, à felicidade cartesiana, o cético opõe a *ataraxia* de Demócrito, uma vida deflacionada de demandas dogmáticas e da agonia das escolhas filosóficas.

62 CHAUI, M. “*Filosofia Moderna...*”, op. cit., p. 08.

63 Pascal, *Pensées*, fragmento 72.



Pascal incorpora também a metáfora da navegação: “aqueles que estão no desregramento dizem aos que estão na ordem que são estes que se afastam da natureza, e que são eles que acreditam seguir a natureza; como aqueles que estão em um navio acreditam que os que estão na margem é que fogem. A linguagem é semelhante de todos os lados. É preciso um ponto fixo para julgar. O porto julga aqueles que estão no navio; mas onde encontraremos um porto na moral?”<sup>64</sup>.

Navegando-se em um universo sem centro ou em um oceano sem porto, certo é que perspectivas do naturalismo como do humanismo re-emergem, mesclam-se e se desenvolvem em múltiplas correntes que saem à procura de uma nova ordenação a partir da qual seria possível restabelecer o olhar sobre a realidade, assim como inventar novas maneiras de enxergá-la. Chaui sintetiza tais movimentos do seguinte modo:

alteração da perspectiva da *fundamentação* do saber, isto é, passagem da visão teocêntrica (Deus como centro, princípio, meio e fim do real) para a naturalista e para a humanista. Aqui, duas grandes linhas se desenvolvem: de um lado, a discussão sobre a essência da alma humana como racional e passional, de sua força e de seus limites, conduzindo àquilo que, mais tarde, seria conhecido como o *Sujeito do Conhecimento* ou a *Subjetividade*, que, no Renascimento, ainda se encontra mais próxima de uma "psicologia da alma" e de uma moral, enquanto na filosofia moderna estará mais voltada pelo que seria chamado de Epistemologia (dessa preocupação com o homem, Nicolau de Cusa, Ficino, Erasmo e Montaigne serão os grandes expoentes); e, de outro lado, a discussão em torno dos fundamentos naturais e humanos da política. Nesta, três linhas principais se desenvolvem. A primeira, vinda dos populistas e conciliaristas medievais e da história patriótica e republicana das cidades italianas, encontra seu ponto mais alto e controvertido em Maquiavel que, além de desmontar as concepções clássicas e cristãs sobre o "bom governante virtuoso" e de uma origem divina, ou natural ou racional do poder, funda o poder na divisão originária da sociedade entre os Grandes (que querem oprimir e comandar) e o Povo (que não quer ser oprimido nem comandado), a Lei sendo a criação simbólica da unidade social pela ação política e pela lógica da ação (e não pela força, como se costuma supor). Na segunda linha, a discussão se volta para a crítica do presente pela elaboração de uma outra sociedade possível- impossível, justa, livre, igualitária, racional perfeita — a utopia, cujos expoentes são Morus e Campanella. A terceira linha discute a política a partir dos conceitos de direito natural e direito civil (linha que irá predominar entre os modernos), das causas das diferenças entre os regimes políticos e as formas da soberania, sendo seus expoentes Pasquier, Bodin, Grócio. Nas três linhas, encontramos a preocupação com a história, seja como prova de que outra sociedade é possível, seja como exame dos erros cometidos por outros regimes, seja como exemplo do que pode ser imitado ou conservado.<sup>65</sup>

64 Pascal, *Pensées*, ed. Pléiade, 87, 1112; ed. Lafuma, 706.

65 Ibid., p. 03.

Muito embora as soluções sejam muitas, esse exame inicial permite concluir pela existência de um campo comum de pensamento e discursivo nesta nova etapa. Daí retiram-se as novas representações originárias que se formam na modernidade. Uma nova ciência da natureza ou filosofia natural que rearticula a metafísica, a ética, a política, o espírito, a matéria, a alma e o corpo, a consciência e o mundo exterior, vinculando-as internamente pelo mesmo princípio fundamental da atividade da substância infinita (o conceito do ser infinito de Deus). As relações internas destes fenômenos passam a ser explicadas, por sua vez, por concepções “geometrizadas” e mecânicas de causa e efeito (como corpos em movimento e repouso) segundo leis necessárias e universais. Apenas no plano da metafísica, grosso modo, preserva-se a aplicação das explicações finalísticas (dada pela liberdade da *vontade* e da *inteligência* divina e humana). O único filósofo da modernidade nascente a realmente romper com a conservação dos fins na metafísica e na ética é Espinosa, que, não por acaso, é também o único a conceber a existência de apenas uma substância.

Embora haja divergências com relação à concepção de substância, cumpre notar o essencial desta discussão para o saber que consiste no fato de que “conhecer é conhecer apenas três tipos de essências e suas operações fundamentais: a matéria (geometrizada), a alma (intelecto, vontade e apetites) e o infinito. Esse conhecimento se fará pelo conceito de *causalidade*. Conhecer é conhecer a causa da essência, da existência e das ações e reações de um ser. Um conhecimento será verdadeiro apenas e somente quando oferecer essas causas”<sup>66</sup>.

66 Acerca de tais divergências, Chauvi observa: “Os modernos, especialmente após Descartes, admitem que há apenas três substâncias: a extensão (que é a matéria dos corpos, regida pelo movimento e pelo repouso), o pensamento (que é a essência das idéias e constitui as almas) e o infinito (isto é, a substância divina). Essa alteração significa apenas o seguinte: uma substância se define pelo seu *atributo principal* que constitui sua *essência* (a extensão, isto é, a matéria como figura, grandeza, movimento e repouso; o pensamento, isto é, a idéia como inteligência e vontade; o infinito, isto é, Deus como causa infinita e incréada). Na verdade, os modernos não concordarão com a tripartição de Descartes. Os *materialistas*, por exemplo, dirão que há apenas extensão e infinito; os *espiritualistas*, que há apenas pensamento e infinito. E, nos dois extremos dessa discussão, estarão Espinosa, de um lado, e Leibniz, de outro. Para Espinosa existe *uma* e apenas uma substância — a infinitamente infinita, isto é, Deus, com infinitos atributos infinitos dos quais conhecemos dois, o pensamento e a extensão (suprema heresia: Espinosa afirma que Deus é *extenso*), todo o restante do universo são os *modos singulares* da única substância. Para Leibniz, existem infinitas substâncias, cada uma delas contendo em si mesma um dos dois grandes atributos — pensamento (inteligência, vontade, desejo) ou extensão (figura, grandeza, movimento e repouso). Essas substâncias se chamam *mônadas* (unidade última e indivisível) e há apenas uma diferença entre as mônadas — isto é, há a Mônada Infinita, que é Deus, e há as mônadas criadas e finitas, isto é, os seres existentes no universo, e que podem ser extensas ou pensantes.” Ibid., p. 07.

Diferentemente dos gregos, romanos e medievais (que admitiam quatro causas, como sabemos), os modernos passam a admitir apenas duas: a eficiente e a final (no campos das vontades, como vimos, à exceção de Espinosa que a considera um produto da imaginação e uma ilusão).

Para fazer funcionar esse maquinário cognitivo e auferir os critérios de verdade, isto é, tirar-se a prova de que as ideias correspondem às coisas, desenvolve-se a criação de métodos conforme a variação dos sistemas filosóficos. Apesar de variarem quanto às propostas, compartilham o *ideal matemático* (e aqui não as suas componentes, como álgebra, geometria, aritmética etc.), isto é, o método deve procurar ser uma *mathesis universalis* para o conhecimento de todas as realidades. Dois elementos se depreendem deste sentido matemático: como conhecimento completo e que possui seu esquema de ordem e medida. Se conhecer é encontrar causalidades, relacionar, a determinação é, em última análise, o encontro das identidades e diferenças entre os seres, oferecendo a medida o critério para tais definições<sup>67</sup>.

Entre os esquadros e quadrantes de tais esquemas de ordenação, se retomada agora a metáfora do mar tempestuoso de Pascal no qual se navega em busca do cais da modernidade, pode-se reconhecer que o único farol realmente à vista neste momento é o da luz natural do pensamento e de sua “força nativa”<sup>68</sup>. Um pensamento coletivo em formação que inaugura a si próprio, que tanto concebe e pensa a si próprio como desafia a realidade posta, tal como sinalizado no trecho copiado de Foucault. Desafia a realidade porque suscita, antes, a possibilidade de manejá-la e transformá-la. Nesse sentido de formação histórica e cultural

67 Chauí nos complementa mais uma vez: “O método, ciência universal da ordem e da medida, pode ser analítico ou sintético. Na análise, vai-se das partes ao todo ou do particular ao universal (é o método preferido por Descartes e Locke); na síntese, vai-se do todo às partes ou do universal ao particular (é o método preferido por Espinosa); ou uma combinação de ambos, conforme as necessidades próprias do objeto de estudo (como faz Leibniz). Em qualquer dos casos, realiza-se pela ordem e pela medida, mas é considerado *dedutivo* pelos racionalistas intelectualistas (que partem das ideias para as sensações) e *indutivo* pelos racionalistas empiristas (que partem das sensações para as ideias). Essa diferença repercute no conceito de *intuição*, que é considerado por todos como o ponto de partida da cadeia dedutiva ou da cadeia indutiva: no primeiro caso, a intuição é uma visão puramente intelectual de uma ideia verdadeira; no segundo caso, a intuição é sensível, isto é, visão ou sensação evidente de alguma coisa que levará à sua ideia”, p. 09.

68 “A primeira intuição evidente, verdade indubitável de onde partirá toda a filosofia moderna, concentra-se na célebre formulação de Descartes: “Penso, logo existo”. O pensamento consciente como “Força Nativa” (a expressão é de Espinosa), capaz de oferecer a si mesmo um método e de intervir na realidade natural e política para modificá-la, eis o ponto fixo encontrado pelos modernos”. Ibid., p. 10.

complexa do moderno, acredita-se terem sido considerados alguns dos elementos constitutivos importantes e necessários para a reordenação de suas representações originárias, tal como sugerido no início.

Sendo assim, conclui-se essa seção para abrir-se o caminho para a próxima que cuidará de explorar o argumento de Hans Blumenberg, na obra “A Legitimidade da Modernidade”. Nela o autor combate as teses que reduzem as criações do pensamento moderno a conceitos secularizados e despotencializados de produzir aquilo que este período hipoteticamente propunha. Em oposição, desenvolve a tese de que a modernidade produziu conceitos legítimos e autênticos, dos quais originam-se a lógica mesma de sua radicalidade e pelos quais é possível revisitar e avançar sobre o pensamento atual.

## 2.2

### **Contra a narrativa de luto, a potência da “Legitimidade da Modernidade”.**

Apenas por este breve percurso traçado entre os muitos caminhos que compõem a cartografia da modernidade nascente é possível reconhecer como, no mínimo, simplórias as imagens decalcadas que circulam sobre o período. Ainda mais simplórias aquelas que reduzem a modernidade a um processo histórico e cultural intrinsicamente relacionado à emergência de uma realidade marcada por um domínio da racionalidade, do individualismo possessivo e da técnica, sendo os efeitos negativos deste processo um resultado natural e equivalente, portanto, culpabilizável, às razões que garantiram sua eficácia e validade sobre todos os domínios da vida, inclusive o Direito.

Nesta toada, é interessante retomar o ponto de partida desta tese: a proposta de investigar a citada “dupla inconsistência” que pode ser reconhecida tanto nas teorias críticas do direito como na dogmática jurídica. Com relação à primeira, apontou-se o fato de que o diagnóstico elaborado pela crítica indica, com adequação, os aspectos ideológicos e a instrumentalização do Direito na realização dos projetos de dominação (sejam eles nos domínios econômico ou sócio-políticos), porém, falham ao explicar e ao justificar, de maneira completa, as ocasiões de vitória promovidas pelos direitos, enquanto discurso e ação, ao se

imporem contra essa mesma realidade dominante que visam a combater ou a modificar.

Ao identificar-se a teoria do Direito como uma resultante ou um desdobramento desta mesma modernidade hegemônica, marcada geneticamente por ela, procura-se, de maneira geral (quando não apresentada apenas a crítica), oferecer outros operadores epistemológicos que pudessem remediar a falha que carrega. Destes movimentos decorrem os projetos de procura de outra fonte legítima (como nas escolas jurídicas críticas ou pluralistas brasileiras já citadas), ou nas mais atuais, de uma resposta de superação pós-moderna aos entraves diagnosticados, ou um procedimento reverso de retirada dos seus referenciais essenciais, reverberados nas teorias críticas decoloniais do Direito, por exemplo.

No âmbito da dogmática, a inconsistência é mais diversificada, e se prolonga desde a insuficiência do Direito em abarcar novas categorias traduzidas pelas exigências em novos tipos de direitos reconhecidos, como, frente ao reconhecimento da inoperância do Direito em garantir, por exemplo, os preceitos e valores constitucionais uma vez positivados. Formulam-se teorias mistas mesclando-se proposições características do jusnaturalismo, positivismo ou realismo. Traçando um paralelo com a última seção, poderia ser dito que, até hoje, a teoria do Direito, considerada de forma ampla, busca, e por que não permanece disputando, por um ponto fixo que garantisse seu fundamento e sua eficácia diante das transformações concretas.

No momento, introduz-se sob outro ângulo a questão diante das teorias críticas apontadas: detectado, de maneira geral, este mal-estar em relação à modernidade e ao seu pensamento dominante, poderíamos considerá-lo, ao revés, apenas uma espécie de sintoma manifestado pelo desconcerto entre a realidade e suas exigências, e não a própria causa do problema? Assim, procedendo a uma anamnese alternativa do problema, valeria perguntar se nossa concepção mesma sobre a modernidade não expressa, antes, um desarranjo? Se, hipoteticamente, dermos um passo atrás e reconhecermos que a incompletude da resposta manifestada nas incongruências encontra-se na incompletude de nossa própria abordagem sobre a modernidade, e não em seus efeitos negativos e paradoxais, esse movimento permitiria um novo campo de respostas?

Ou seja, propõe-se a realização de uma pequena emenda a fim de abrir um campo mais amplo para as problemáticas apresentadas. Considerando que este mesmo pensamento moderno de que o presente é tributário não cessa de repor seus conflitos, contradições, desconfortos e irresoluções, a resposta pode encontrar-se em um trabalho de análise não daquilo sobre o qual concorda-se em denunciar, mas em um esforço que considere e trabalhe sobre essas mesmas irresoluções. Certo é que, se acolhida essa proposta, abandona-se uma postura pessimista e agônica (como a do “luto”), assim como a de resignação. Resta, então, enfrentar a questão como ela é: uma questão em aberto, que ainda produz tantos efeitos que se abre para a opção de retirar novas consequências dela.

Esta empreitada ganhou corpo em contato com o pensamento de Hans Blumenberg, e de sua obra já citada, a “A Legitimidade da Modernidade”, de 1966. Por isso, lança-se mão de sua proposta de abordar o processo de constituição da história da reflexão ocidental no contexto da modernidade como um problema. Importa sublinhar que o autor não realiza um trabalho de história das ideias, ainda que sua tese gere importantes críticas de natureza historiográfica. Mais além, parte da negativa de que as ideias não representam meros decalques ou efeitos de seus contextos históricos específicos. Sua análise, antes filosófica, recai sobre o que denomina de uma certa “atitude legitimamente moderna”, sobre a produção mesma das ideias que são consideradas efetivamente originais e coagulam respostas à crise da Idade Média, bem como sobre as inovações específicas no campo da filosofia que produzem.

Blumenberg não deixa de reconhecer, por outro lado, que, embora uma época inaugure “novidades”, aquilo, aliás, que nos permite diferenciá-la, não deixa de estar determinada pelo cenário de “passagem” em que encontra-se, assim como pelo próprio esquema de pensamento e de realidade a que o novo movimento responde, e pelo qual também tornou-se possível. Por isso, a fim de lidar com essa ambiguidade, entre a “tradição” e a “inovação”, Blumenberg desenha uma espécie de diagrama configurado por um “sistema de posições” variável internamente.

Deve-se retratar na mente essa imagem como um grande esquema onde localizam-se perguntas, respostas, demandas em operação, no momento desta

passagem. A imagem que Blumenberg utiliza é a de um “threshold”<sup>69</sup>, que pode ser traduzida literalmente como um portal ou uma soleira. A entrada em um novo momento atravessa e é atravessada, neste sentido, por questões que já existiam, as quais são superadas e permanecem e respondidas com novos conteúdos que vão performar, por sua vez, novas respostas. No entanto, cabe notar que, ao assim operar, os “novos conteúdos” também sofrem transformações, uma vez que a função que passam a exercer fica determinada pelo espaço da antiga pergunta. Sendo assim, ocorre muitas vezes também, segundo Blumenberg, um descompasso entre as novas soluções ofertadas (conteúdo) e sua posição reocupada (função); tais ideias passam, deste modo, a exercer as mesmas funções anteriores de conferir respostas àquelas determinadas questões.

Isso porque, como se sabe, as questões filosóficas típicas de uma época à outra não simplesmente desaparecem na ocasião da inauguração de um novo momento (apesar de existir um rompimento indireto com elas). No entanto, os novos pensamentos sentem ou são compelidos, segundo seus termos, a também respondê-las, em vez de tão somente criticá-las e deixá-las de lado. Procedendo desta forma, observa o autor, acabam por ficar a seu serviço. A consequência é um contraste entre seu conteúdo e sua função. Trabalhando, então, nesta zona de contrastes, Blumenberg argumenta que é possível reconhecer que os problemas modernos não resultam necessariamente da inconsistência de seus elementos originais e inovadores e mantém em disputa a legitimidade da modernidade.

Sua construção teórica parte, é importante esclarecer, primeiro da identificação de um comportamento ou de uma tendência antimoderna desde muito tempo. E, em segundo lugar, da elaboração de uma crítica às correntes que propugnam ou acusam a modernidade de carregar um erro histórico interno expresso em sua incapacidade de realizar suas “promessas” iniciais. O autor direciona essa crítica sobretudo a como se elabora uma visão do sentido histórico do moderno nos pensamentos de Karl Löwith e Carl Schmitt.

O primeiro formula uma tese de que a filosofia da história moderna foi marcada pela ideia incontornável de progresso inevitável, generalizado e universal, trazendo consigo um programa de universalidade. Para essa teoria, a

---

69 Como vamos ver, para a análise dos lados que polarizam esta porta se vale, como personagens indicativas, dos pensamentos de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno.

noção de progresso consistiria em uma categoria mãe que promoveu o significado e a efetivação das inovações tecnológicas, de crescimento econômico e das revoluções democráticas, sendo os direitos humanos um dos resultados. A própria noção de progresso retiraria sua validade das evidências deste processo, sendo fundada, destaca-se, em uma pressuposição escatológica providencial da História. Quanto a Schmitt, Blumenberg considera o aspecto de sua teoria política que enxerga nas novas categorias modernas do político meras secularizações de noções teológicas herdadas da Cristandade. Na substituição de Deus pelo Homem, teria sido realizada uma mera transposição de operadores a partir de então laicizados, mas que cumpririam o mesmo papel dentro do mesmo esquema de pensamento.

Para Blumenberg, ao contrário, há, neste debate, um primeiro indicador fundado no fato de que a ideia do progresso, no início da Idade Moderna, não era um elemento tão central quanto posteriormente passou a ser. Deste modo, sua consideração ultrapassa a mera suposição da secularização para propor a compreensão do processo pelo qual esse elemento tornou-se central. Ou seja, o necessário aqui é investigar essa mutação, o que implica novamente em considerar o complexo rearranjo entre a permanência das perguntas (que são de longa duração), a ação humana que inaugura novas tendências, referências, sujeitos e a permanência também de operações de paralelismo, isto é, a tentativa de ordenar esta confusão gerada por meio de analogias, associações etc., entre os temas antigos e os novos que surgem.

Provavelmente, seu argumento se tornará mais claro quando das análises que oferece na obra. Por isso, passa-se a considerar, após explicada sua proposta, as críticas que elabora dos pessimistas, das teorias da filosofia da história do progresso inevitável e da secularização. Em seguida, será tratada sua análise dos movimentos de “reocupação” realizados no início da modernidade e suas consequências para a filosofia moderna e a teoria política. No final, espera-se ser possível realizar um balanço de possíveis contribuições que seu pensamento gera para concebermos alguns dos elementos legítimos da modernidade, os quais tanto liberam novas formas de pensarmos e revisitarmos nossos próprios pensamentos como nos tiram da agonia do pessimismo e do triste discurso do luto.



### 2.2.1

#### **Crítica aos anti-modernos e ao teorema da secularização.**

A primeira parte da obra de Blumenberg trata das indagações presentes em várias correntes do pensamento que colocam em xeque o predomínio e a validade dos conceitos modernos mais gerais, tais como a presunção da superioridade da razão, da ciência e do progresso, da perspectiva da liberdade sob o ponto de vista individual e os avanços tecnológicos. Grosso modo, a crise moderna anunciada em meados do século XX é interpretada como evidência natural dos efeitos nada saudáveis da passagem para a nova era. Chega-se ao ponto, como sublinha Blumenberg, de afirmar-se um erro original por detrás de tais conceitos.

Essas derivações anti-modernas, apesar de ganharem fôlego a partir do século passado, guardam parentescos pretéritos, que, de modo mais incisivo, inicia-se com Jean Jacques Rousseau, nos Discursos, onde é possível identificar este argumento de que o progresso das ciências afastaria o ser humano de sua natureza original. Para esta tradição, a ilegitimidade da modernidade se assentaria sobre esta ideia do mundo baseada primordialmente na ciência e em uma filosofia racionalista com suas componentes fundamentais (razão, ciência, técnica/tecnologia, instrumentalidade, liberdade, consciência de si, etc.). É oposta, com efeito, uma percepção de mundo estética, baseada na valorização da dimensão imaginativa, intuitiva, da natureza, na valorização da ideia de comunidade e de transcendência à essa ordem.

De certo modo, o Romantismo alemão do século XVIII bebe desta fonte, que aliança a primeira geração da Escola de Frankfurt e deixa suas impressões em outros pensadores alemães como Heidegger e Hannah Arendt. Em seus primeiros capítulos, Blumenberg dedica-se a essas concepções manifestadas em Arendt, por exemplo, nas noções de “perda do pensamento”, de um “menor sentido de mundo” compartilhado no presente (“unwordly”) ou em uma diminuição na crença neste mundo ou alienação dele (“world alienation”) ou mesmo o seu oposto, o “mundanismo” (“worldness”), todos como resultados da secularização.

Outras literaturas, a partir do século XIX, já indicavam esses sintomas e debruçaram-se sobre as relações sociais impactadas, lançando mão da proposta de

recuperar-se o sentido de comunidade. Weber, por exemplo, aponta criticamente a desvalorização das relações afetivas agora racionalizadas por códigos de conduta e a burocracia como princípio de organização social predominante (constituindo o Direito como um de suas principais componentes). Como resultado destas tradições, temos uma filosofia desarmada, que entende como inevitável apontar as falhas e as faltas do mundo moderno. Misturam-se a tais correntes aquelas que operam a partir da tese da secularização, concluindo que as transformações no real foram efeitos deste processo, sendo irreversíveis (para o bem e para o mal), mesmo que seja possível reconhecer algum “progresso” efetivo nesta dinâmica.

Ainda nesta primeira parte do livro, Blumenberg realiza a crítica ao que chama de teorema ou equação da secularização aplicada à Idade Moderna e que encontra nesta operação a razão de sua desvalidação. O fenômeno moderno é apreendido e descrito como produto da secularização das ideias cristãs, a saber: Idade Moderna (B) = Idade Média (A) – X, sendo X o elemento teológico expropriado na transição das épocas (apenas um atributo não essencial à definição substancial). O curioso aqui, salienta o autor, é notar que esta equação se vale de um termo estrangeiro à teoria. Secularização tem sua origem etimológica no vocabulário jurídico da Idade Média tardia vinculada apenas aos atos de desapropriação políticos expedidos aos bens eclesiásticos<sup>70</sup>.

Como aponta, tal termo foi introduzido em um sentido meramente descritivo, contudo, seu uso hermenêutico foi se transformando e alargando-se para dar espaço a uma categoria que poderia passar a, então, explicar por ela mesma o incremento deste sentido de “mundanismo” citado. A seu ver, isto não ocorreu de modo acidental, porém diz respeito a um “mecanismo de alienação de uma substância histórica de sua origem, que ela carrega apenas como uma dimensão oculta de significado, [e que] inevitavelmente levanta a questão de saber se isso é um processo de autoalienação ou deformação induzida externamente”<sup>71</sup>.

---

70 Inicialmente foi empregado no Direito Canônico para se referir à dispensa dos votos religiosos a um clérigo regular e sua incardinação numa diocese, no clero secular. Com a revolução francesa passou a significar a expropriação das propriedades eclesiásticas pelo governo revolucionário, possuindo aqui uma conotação negativa de ilegitimidade do ato, já que as terras e propriedades expropriadas pertenciam legitimamente à Igreja. Cf.: SOUZA, J. C. A., “As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade”. In: *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, no 2, 2011, p. 43-57.

71 *Ibid.*, p. 19.

Ou seja, importa considerar se houve de fato uma extensão maior do processo de secularização ou se apenas o seu uso interpretativo é que foi estendido para cobrir a compreensão dos fenômenos. Estaríamos diante de uma muleta conceitual emprestada para suprir uma interpretação que não ficaria em pé com as próprias pernas? Blumenberg pontua inicialmente que a história e a política das leis eclesiásticas não participam e tampouco servem para explicar a formação desta terminologia em um sentido mais amplo como foi empregada posteriormente na filosofia da história aqui tratada.

Tendo em vista essa consideração, reconhece, em oposição, que, ao se investigar a história conceitual do termo secularização, vem à luz um resultado contraditório<sup>72</sup>. De um lado, identifica um processo que leva a uma “terminologização”, um processo direcionado a remover qualquer ambiguidade conceitual que possa conter e, assim, atinge sua própria “definibilidade metódica”

---

72 No original: “What is one to conclude from this evidence? At least not that the early phases of a concept's history deserve precedence in a discussion of what can be accomplished by the 'dressed-up' function of the concept as a "category of interpretation," once the special relation to the legal concept has been picked out of the background so that the determinateness and the production of determinateness that are constitutive of a concept are finally able to come into play. Zabel's result seems to me interesting precisely because it makes it understandable why for such a long time, and in authors as important as the ones he cites, nothing substantial was accomplished when the term "secularization" was employed. Since concepts are something that we our selves constitute, their history can be understood teleologically, so that conceptual history is not bound by the schema of degeneration, in which full weight and value are present only in the originality of the initial instant. Thus investigation of the conceptual history of 'secularization' appears to have brought to light a contradictory result: On the one hand, it has dissected out a process that tends toward 'terminologization: a process directed at removing any ambiguity of conceptual content, and thus toward methodical definiteness, while on the other hand, it describes the later phases of this process as phases characterized by a metaphorical usage. However, it is not the usage that is metaphorical but rather the orientation of the process of concept formation. A tightening up from a vague exhortative and lamenting usage to the definition of a typical process form makes the 'recollection' of the historical legal proceedings appear almost inevitable. This is an instance of what I have tried to describe as "background metaphories." A process of reference to a model that is operative in the genesis of a concept but is no longer present in the concept itself or may even have to be sacrificed to the need for definition. which according to firm tradition does not permit inclusion of metaphorical elements. One could also speak of implicative metaphors. Undoubtedly the process of 'terminologization' is driven forward by inclusion of the expression in the relevant lexicons and handbooks, which on account of their need for definiteness beget standardization by declaring it. To cite right away perhaps the most influential example of this process: "Secularization, that is to say, the detachment of spiritual or ecclesiastical ideas and thoughts, and equally the detachment of spiritual (consecrated) things and people, from their connection to God." This formula already represents a late stage of the process of concept formation because it integrates both the historical and the canon-law processes of secularization as subsidiary special cases of a comprehensive movement including, above all, ideas and thoughts. The connection to the juristic process that stands in the metaphorical background seems to be softened, rendered harmless, or neutralized by the term "detachment"; though when in the end the correlate of this "detachment" turns out to be a "connection to God," then this expression's weight of meaning makes it evident that a sanction must be thought of as having been violated and that a character of fordable injustice must be included in the concept”. In: Ibid., p. 22-23.

(sua autossuficiência conceitual)<sup>73</sup>. Ao passo que, de outro lado, passa a ser possível descrever as fases mais tardias deste movimento como fases caracterizadas por um uso metafórico. Todavia, Blumenberg observa que não é o seu uso posterior que é metafórico, mas sim a própria orientação de seu processo de formação conceitual desde o início.

E o que isso significa? No mínimo faz reconhecer que seu emprego enquanto chave hermenêutica é problemático, já que, a noção de secularização foi utilizada inicialmente para criar um significado que afastasse qualquer ambiguidade. É possível reconhecer que o emprego desta categoria parte de uma analogia orientada e propensa à utilização metafórica em larga escala, da qual decorre a dissonância denunciada entre tomar a secularização enquanto um recurso de interpretação histórica para produzir um sentido próprio à emergência da modernidade e suas ideias e considerá-la uma noção que cumpre a função de uma figura de linguagem.

---

73 Nos primeiros capítulos desta parte, Blumenberg indica como essa “dimensão oculta de significado”, i.e., a ocultação de sua origem serve como zona de indiscernibilidade onde é possível posteriormente suprir a noção de “expropriação” ou “desapropriação” que diz respeito à sua origem etimológica. Assim, mantendo oculto seu significado, os teóricos encontram um espaço vazio onde podem fazer funcionar o sentido que querem oferecer à noção de secularização, notadamente entre as páginas 20 e 24, elabora diversas provocações a esses pensamentos, questionando se devemos considerar que os atributos teológicos foram simplesmente retirados ou se a nossa relação com Deus é que sofreu um processo de “detachment” (o que daria razão às conclusões sobre a alienação deste mundo ou um mundanismo, segundo Arendt) e, se ocorreu tal processo unilateral, deveu-se às novas faculdades humanas desprovidas ela mesmo antes de conexão religiosa capaz de laicizar o pensamento pretérito? Vejamos: “In regard to the satisfaction of these criteria, one should not allow oneself to be disturbed by theological talk that perhaps justifies the unilateral removal with the loftier idea of a selfless surrender of the divine to the world but by that means implants in the unaltered historical process a mystery that the theoretical onlooker cannot penetrate. The legitimacy of the primary ownership, in view of the special origin of these ideas and thoughts, is not accidentally formulated with less hesitation. “Today people tend to speak of secularization where ideas and knowledge are detached from their original source, from revelation, and become accessible to human reason under its own power. Secularization, then, affects spiritual processes that were originally made possible by faith but then begin to be carried out by man by means of the faculties at his disposal.” The paradigm in the background shows through even in the cautious formulation that speaks of “detachment” from the original source; and the human reason that acts under its own power seems in doing so to exercise only a sort of ‘application.’ The arbitrary interchangeability of ‘detachment’ and ‘self-detachment’ is the riddle of such a formulation when we are told, “At first it was historians who spoke of secularization, meaning the transfer of ecclesiastical and spiritual authority and property rights to worldly powers. Then the word was applied to a process in the history of ideas in which ideas and modes of behavior detach themselves from the religious context of then original establishment and are derived from universal reason.” **Here the derivability of ideas and modes of behavior from universal reason appears unexpectedly right alongside their religious origin, so that strictly speaking only a convergence could be established, rather than a nexus, in the phenomenon of secularization.**” (grifado) In. Ibid., p. 24.

A partir de seu raciocínio, podemos concluir que o uso da terminologia da secularização foi submetida ao “processo de deformação induzida externamente”, que passou a lhe utilizar primeiro em um sentido metafórico para depois ser aceito e compartilhado como princípio de inteligibilidade de um processo histórico específico e de toda realidade atual. Blumenberg realiza este exame por considerar que a noção de secularização “deve ser esclarecida”, e não tomada como um valor (algo perdido ou como uma conquista do Iluminismo), nem como uma matéria apenas de fato, se não for reconhecido o horizonte contraditório (e com sérias implicações teóricas) no qual opera este conceito.

Ao considerar a lógica mencionada acima, podemos antever que a equação aplicada da secularização –  $B = A - X$  – acaba por definir uma relação inequívoca entre o que foi e o que se tornou, uma *evolução* permitida tão somente pelas mudanças no atributo de uma mesma substância. Ou seja, B é explicado inteiramente por A sem que se defina A com clareza e sem que se apreendam os elementos legítimos de B por ele mesmo. Explica-se, assim, a emergência da Idade Moderna como efeito de um processo externo a ela. Formula-se, de acordo com Blumenberg, um caso especial de “substancialização histórica” (ou substancialismo histórico). Tanto A como B da equação são considerados de forma substancial, estando em permanente relação pela perda de um atributo que não goza também, aliás, de clareza objetiva tampouco histórica. Um segundo efeito que aponta consiste no fato de que o “sucesso teórico” destas explicações se vale, ademais, da produção de certas “constantes” na História, assim como na “aproximação de topos de pesquisa”<sup>74</sup>.

74 “De fato, considero o teorema da secularização como um caso especial de substancialismo histórico, na medida em que o sucesso teórico depende do estabelecimento de constantes na história, como na “pesquisa de topos” contemporânea. Essa antecipação do que o conhecimento tem a realizar me parece problemática: as constantes trazem um processo teórico ao fim, onde, em diferentes premissas, ainda seria possível inquirir mais. Este ponto, o fechamento do processo teórico por premissas substanciais, deve ser uma preocupação de qualquer crítica à qual constantes são submetidas como resultados supostamente finais. Nenhuma declaração a priori sobre se há constantes substanciais na história pode ser feita; tudo o que podemos dizer é que a situação epistemológica do historiador não pode ser otimizada pela determinação de tais “stable elementary historical quanta”. Falar de secularização sob premissas substanciais apenas mudaria a dificuldade para a questão de quando a quantidade historicamente constante era originalmente “dessecularizada”, uma precondição indispensável de sua exposição a qualquer ressecularização subsequente. **Essa consideração deixa claro que o discurso teológico da secularização pode evitar o problema das constantes apenas porque pressupõe, além de qualquer questão, uma origem absoluta e transcendente dos conteúdos que são afetados por ela.** Se Karl Löwith legitima a secularização, na medida em que, para ele, ainda é um fenômeno intracristão e pós-pagão - legítimo, isto é, apenas na ilegitimidade geral do afastamento do cosmos em favor da

Com frequência, só se pode dizer pelas consequências deduzidas da secularização quais características são atribuídas ao processo. Qual é o resultado quando a secularização foi confirmada e a consciência dela foi despertada? Uma formulação a mais a esse respeito: “Descobrir o processo de secularização e torná-lo consciente preserva a continuidade entre o presente e o passado...Mesmo na relação negativa do presente com o passado, há uma continuidade do processo histórico...a realidade em que realmente vivemos é encoberta por idéias enganosas”. **A consciência da razão mundana de sua própria autenticidade é um véu enganoso sobre uma realidade que de outra forma não poderia ignorar sua descida histórica contínua daquela sobre a qual ela nega sua dependência.** De fato, há também uma sugestão de que a imputação da descontinuidade não é desinteressada na medida em que permite ao presente negar sua obrigação ao passado. A categoria de secularização pretende tornar evidente que a negação da dependência histórica é motivada por um interesse próprio histórico; **apresenta a suposta ruptura entre a racionalidade moderna e seu passado como ideológica. Torna consciente, e essa é a inevitável consequência da realização teórica a que reivindica, uma “dívida cultural objetiva”.** Se "o mundo moderno pode em grande parte ser entendido como o resultado de uma secularização do cristianismo", então isso deve ser demonstrado na análise metódica do historiador por referência aos critérios do modelo de expropriação para definir o ônus da prova dessa maneira. Quer dizer que não se pode falar também de "secularização" num sentido menos preciso. Minha única preocupação é esclarecer como a afirmação pode ser estabelecida de que asserções sobre a constituição da era moderna que são defensáveis, que pelo menos apontam o caminho para uma possível confirmação, estão sendo feitas. A mera observação de que o mundo moderno em que vivemos tem em mente muito pouco - e cada vez menos, além disso - não justificaria trazer essa "secularização" a uma relação específica com o cristianismo, que, nesse caso, só acidentalmente e arbitrariamente, por acaso, vem a ocupar a posição de "irrealidade" no passado que é contrastada com este presente. A proposição de que o mundo moderno deve ser entendido como resultado da secularização do cristianismo certamente não pretende transmitir tão pouco. Mas o que dizer, se é para dizer mais?<sup>75</sup> (grifado)

Blumenberg apresenta uma série de paradoxos provenientes de um teorema que se pretende perfeito, mas que falha ao não alcançar resultados precisos. A modernidade, assim, se torna indefensável e a prova recai sobre a secularização sem que, ao menos, seja explorado por completo como essa “expropriação” ocorreu objetivamente. Segundo Blumenberg, “a derivabilidade de idéias e modos de comportamento da razão universal aparece inesperadamente ao lado de sua origem religiosa, de modo que, estritamente falando, somente uma convergência poderia ser estabelecida, em vez de um nexo, no fenômeno da secularização”.

Muitas são as perguntas que podem ser endereçadas aqui: ocorreu um ato unilateral de afastamento ao retirar-se dos padrões teológicos e provocar-lhe uma

---

história - ele já deve ter "secularizado" a premissa da originalidade não derivável de todo o sistema que se afastou do cosmos. Assim, em um ponto ou outro, a característica da remoção unilateral surge novamente, mesmo quando se supõe que a era moderna é legitimada precisamente como o produto da secularização”. In: Ibid., p. 29.

<sup>75</sup> In: Ibid., p. 24.

laicização? Como esse afastamento se tornou possível, se a razão humana encontrava-se enquadrada ainda por esses mesmos padrões dos quais, ao final, não se afastou de fato? É possível indagar quando “originalmente” ocorreu a dessecularização? O que pressupõe uma origem absoluta e transcendente dos elementos com que se opera, um modelo que existiria *a priori*? Como foi possível a remoção unilateral, se sempre a modernidade foi e sempre será devedora de seus elementos teológicos? Presume-se a presença do passado no presente, demonstrando aí a insuficiência do posterior. Mas haveria um poder da razão humana que tornou esse processo possível, na medida em que a crítica se dirige justamente à preponderância das ideias e dos modos de comportamento validados pela razão universal? Parece que nossa “dívida cultural objetiva” com a Idade Média é de tal monta que se opta por tratar a emergência da razão apenas como ideologia, porque a razão se pretende laica, mas não é e escamoteia sua verdadeira origem. Ou seja, se a “realidade em que realmente vivemos é encoberta por ideias enganosas”, não haveria autenticidade nesse processo. O mundo moderno no qual vivemos teria muito pouco de original.

O exercício de esclarecimento do conceito de secularização que Blumenberg convoca se opõe à atribuição de valor à ideia de secularização, impede a imobilidade teórica produzida pelo debate acerca da secularização e enfrenta o bloqueio das constantes que inoculam a fatalidade na formação intelectual da modernidade. Por conseguinte, a proposta de Blumenberg abre um novo espaço de disputa sobre as legítimas invenções da modernidade. As visões de Löwith e Schmitt importam pela influência de suas leituras e pelo fato de terem provocado um “efeito dogmatizador prolongado”<sup>76</sup> após suas publicações.

Löwith comunga do argumento apresentado acima que sustenta a existência de uma identidade oculta na Idade Moderna, cujos elementos ocultos, fundamentalmente religiosos, constituiriam a identidade real da nova era. Desnudando-se a aparência secularizada poderia ser encontrado, por exemplo, o corpo teológico que condiciona as concepções sobre sua filosofia da história, fundada na noção essencial de progresso inevitável, generalizado e universal. As categorias teológicas reveladas nesse caso orientam-se pelos mesmos padrões

---

76 Ibid., p. 28.

escatológicos e providenciais da cristandade. Seria uma continuidade sem Deus da “história da salvação humana”.

Em sua obra lançada em 1949, na Alemanha, “Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History”, traz uma constatação importante, qual seja, a de que na maior parte dos filósofos da história dos séculos XVIII e XIX – Voltaire, Turgot, Condorcet, Hegel, Marx, Proudhon, Comte etc. – atestam-se formatações diferentes mas compartilhadas da ideia moderna de progresso, pelo que pode-se entender que a questão do progresso em suas ideias constituía um *problema filosófico real*, e não só um fenômeno apenas “psicológico” ou histórico. Ou, ainda, não representava apenas um depósito de confiança ou otimismo ou crença na providência, assim como não poderia ser interpretada apenas como projeções *naives* do que se testemunhava no âmbito das evoluções técnicas e científicas, com relação ao crescimento econômico ou à nova realidade política instaurada pelas revoluções.

Feita tal constatação, Löwith aplica a esse problema filosófico real o teorema da secularização, retirando-lhe, pois, as constantes escatológicas e providencias estabelecidas pelas religiões judaico-cristãs, de sua fé na completude da história do mundo até os eventos finais, nas imagens da vinda do Messias, do último julgamento etc., marcadas pelos traços da esperança, da expectativa ou de simplesmente um “futurismo” ou “messianismo”. Segundo o mesmo, o cristianismo, ainda mais do que o judaísmo, ao romper com o modelo de mundo helenístico<sup>77</sup>, inserindo ideias completamente novas de *criatio ex nihilo* e de uma

77 E sobre esse ponto, Blumenberg observa: “A secularização do cristianismo que produz a modernidade torna-se para Löwith uma diferenciação comparativamente sem importância, assim que ele volta sua atenção para a singular ruptura histórica que, de um só golpe, decidiu a favor da Idade Média e da era moderna: o afastamento do cosmos pagão da antiguidade, com sua estrutura cíclica de segurança, à ação temporal única do tipo bíblico/cristão. Para alguém preocupado com a fatídica disjunção da natureza e da história, o sotaque muda do começo da era moderna para o fim da antiguidade; **por tudo o que se seguiu, isso deu origem a algo como um passivo histórico coletivo, cuja soma total é o progresso como destino.**” (grifado) In: Ibid., p. 28. A título de curiosidade apenas, vale indicar aqui o capítulo subsequente da obra de Blumenberg a esse citado (“O Progresso como Destino”) que apresenta uma tese em contraposição a de Löwith, chamado “**Secularização pela Escatologia**”. Blumenberg argumenta que o próprio desenvolvimento da Idade Média foi que levou à secularização da escatologia (ao invés da escatologia pela secularização), uma vez que a expectativa de um fim iminente do mundo presente no sentido escatológico das primeiras comunidades cristãs não se cumpriu (ora, o mundo não acabou); a Cristandade teve, então, de lidar com a necessidade de “reocupação” desta vacuidade, oferecendo para isso um modo de “historicização”, sobretudo em Paulo, ao transpor os eventos salvíficos para o *passado* (cumpridos no mistério pascal, na morte e na ressurreição de Cristo). Já nos tempos patrísticos tal questão encontrava-se realocada e passa-se de uma escatologia cósmica de salvação para uma individual (o fim do mundo tornou-se indefinível), troca-se a salvação coletiva, antes



finitude direcionada a um julgamento final absoluto, permaneceria presente em tais autores, como, por exemplo, na perspectiva de Hegel sob a tese de autorrealização da razão que guia o transcurso linear histórico rumo ao seu *telos* último que desemboca no Espírito Absoluto. Ou, em Marx, com a superação da exploração capitalista e a consequente implantação de uma sociedade sem classes que consubstanciaria o fim da história com a vitória do sujeito messiânico representado pelo proletariado e a inauguração de um “paraíso” pela nova ordenação social.

Segundo Blumenberg, Schmitt é ainda mais abrangente na aplicação do teorema da secularização, entendendo-a como uma categoria de legitimidade que oferece acesso a uma dimensão profunda da realidade moderna. Seria esse esquema o produtor da nova identidade histórica. Mais do que em qualquer outra obra, para Blumenberg, a “Teologia Política” schmittiana é um grande resumo de um conjunto de metáforas: “a proposição de que todos os conceitos significativos da doutrina moderna de estado são conceitos teológicos secularizados foi estabelecida primeiro por Carl Schmitt, em 1922. Tanto na assertiva factual que contém quanto nas deduções que inaugura, representam a versão mais forte do teorema da secularização”<sup>78</sup>. Blumenberg encara dois aspectos emblemáticos de suas ideias: a tese da transposição do Absolutismo Teológico para o Absolutismo Político e o reconhecimento das falhas presentes no racionalismo iluminista.

Em ambas, Blumenberg impugna a autocaracterização schmittiana de que sua explicação consistiria em um “insight histórico” para demonstrar que se trata, na verdade, de uma descrição sustentada em “situações tipológicas dualistas”. A primeira tese mencionada no parágrafo acima acerca dos dois Absolutismos é peça fundamental na elaboração de seu argumento sobre a soberania moderna, bem como para fazer funcionar o decisionismo. Colocando à prova tal teoria pelo “sistema de posições e reocupações”, Blumenberg desarma a substancialização promovida apontando que é importante levar em consideração a resposta teórica oferecida pelos novos estados nascentes que estavam sob um processo de

---

esperada com alegre esperança por um mundo radicalmente novo, para uma atitude de temor e receio frente ao julgamento pessoal que cada um será submetido no momento da morte. A modernidade nascente, então, é confrontada com essa escatologia *já historicizada* e sente-se compelida a oferecer-lhe respostas às posições vacantes.

78 In: *Ibid.*, p. 92.

integração interna e lidavam com a mesma questão deixada em aberto de “amigo/inimigo”.

A saída e a opção pela centralização do poder foi uma resposta a um contexto específico de perda de homogeneidade social (provocado pelas Guerras de Religião) e, ao mesmo tempo, expressa a necessidade conjuntural de formação de estados nacionais:

Mas o processo de ignorar os conflitos internos pelos externos teve como consequência que os conflitos que se tornaram absolutos nas dissidências religiosas puderam ser subordinados e até mesmo úteis para a primazia de interesses que, por sua vez, reivindicavam – acima de tudo através do efeito promovido pelo poder de consagrar os atributos para representar o absoluto. **A simetria do desenvolvimento de conflitos internos entre posições absolutas e a criação de um agente absoluto pode ser descrita como um processo "indutor", mas dificilmente como a transferência de atributos específicos de um domínio para outro.** O ponto de partida desse processo havia sido definido pela absurda situação de que a reivindicação do cristianismo ao status de absoluto havia se tornado uma realidade politicamente tangível pela primeira vez no espaço extremamente confinado da pluralidade de suas denominações. Nessa situação, a rendição ao estado de privilégios anteriormente reservado à religião era mais que uma renúncia necessária do que uma remoção coercitiva, se é que a explicação de Hobbes da racionalidade do contrato de sujeição tenha qualquer referência à realidade<sup>79</sup>. (grifado)

Por esse trecho nota-se como o autor elabora a crítica à Schmitt: esse, ao emplacar sua tese apenas com base no teorema citado, perde de vista outros fenômenos que correm por fora do esquema da secularização. Blumenberg aponta a relação entre os conflitos internos e externos e um problema de conjuntura dos novos estados nacionais como partícipes essenciais para a compreensão efetiva da nova dinâmica de disputa pela criação de um novo “agente absoluto” e pela jurisdição da centralização do poder.

Sob esse cenário mais complexo, não há de se falar, pois, em mera transposição de conceitos quanto à soberania, na medida em que a transferência aparente de atributos indica, antes, é um processo de simetria descritível como um processo “indutor”, i.e., de que existia uma certa configuração teórica disponível sobre o tema (a “remoção coercitiva”, mais do que uma “renúncia necessária”) pela qual o fenômeno foi capturado. No entanto, a permanência da figura da soberania não se reduz a essa transferência e, em contraste, amplia ou transforma o significado precedente, conferindo-se outros usos ao termo.

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 93.

Com isso entende-se que a crítica de Blumenberg à “teologia política”. A tese de Schmitt consiste apenas em um “resumo de um conjunto de metáforas”, cuja seleção revela mais sobre o caráter das situações em que seu uso é realizado do que sobre a origem das ideias e conceitos empregados ao terem de lidar com tais situações. Assim, lança a questão:

Quando, por exemplo, se diz que a monopolização do poder pelo Estado ou por uma autoridade política específica é estruturalmente comparável ao atributo teológico da onipotência, isso agora se refere apenas à coordenação, dentro de um contexto sistemático, de posições que são distinguidas pelo fato de que ambos carregam o quantificador universal "*todo poder...*". Mas isso já é suficiente para justificar a discussão, do lado da teoria política, de uma "teologia política"?<sup>80</sup>

O próprio Schmitt, em debate com Blumenberg, opõem-lhe severas críticas sobre sua defesa da legitimidade<sup>81</sup>. Em resposta, Blumenberg incorpora tais considerações nas edições posteriores da obra a fim de indicar o “erro histórico” presente na tese que advoga a favor da ilegitimidade: considera que Schmitt entende a legitimidade como uma “relação diacrônico-histórica ou horizontal de *fundação*, produzindo a inviolabilidade dos sistemas de ordem a partir das profundezas do tempo, como isso era (...)” (grifado). Ou seja, é imposta uma relação com a época passada que mantém um suposto vínculo com o episódio da fundação que o produz. Para Schmitt, por seu turno, Blumenberg não teria lidado com a legitimidade da modernidade, mas sim com sua “legalidade”, no sentido de legalidade como uma “estrutura sincrônica, lida verticalmente, que sustenta uma descoberta por sua relação com uma norma, uma norma pela sua relação com uma norma de nível superior”<sup>82</sup>.

Aqui observa-se que o próprio Blumenberg torna-se vítima das substancializações e transposições schmittianas ao ser enquadrado pela metáfora juspositivista, tão familiar ao jurista. A propósito, à “necessidade” do emprego de

80 Ibid., p. 94.

81 “Carl Schmitt has complained that I gave “an inducement to misunderstandings” by deciding to “lump together” his theses on secularization “with all sorts .of muddled parallelisms of religious, eschatological, and political ideas”. This reproach is justified. It was the second (1970) *Politische Theologie’s* working out of the conceptual differences in relation to ‘legitimacy’ that made clear for the first time what had been the basis of the preference for the concept of secularization in the first (1922) *Politische Theologie*”. Ibid., p. 96.

82 Sobre as críticas de Schmitt, Blumenberg observa: “Por essa lógica, a era moderna seria legítima se ainda fosse a Idade Média, embora, é claro, continuasse ‘por outros meios’. A objeção de que sob a tendência da legitimidade, o que me preocupava era apenas a legalidade, coloca em questão o status da problemática do livro e sua tese como histórica. Como crítica, dificilmente poderia ser mais forte”. Ibid., p. 96.

metáforas pelo decisionismo é também dada uma interessante explicação por Blumenberg, a qual deve-se apresentar em razão das implicações para a teoria política.

Blumenberg entende que a produção de metáforas por Schmitt não é ocasional. Seu objetivo, ao considerar a legitimidade da secularização, visa, como visto, a dar acesso a uma dimensão profunda da história para o benefício do presente momento ameaçada por sua contingência, produzindo, assim, uma identidade histórica. O projeto de Schmitt é afastar qualquer dubiedade da análise institucional, e, por isso mesmo, opta por trabalhar nas situações limites da política. O que faz, com efeito, é aliar-se a um fator histórico que lança a contingência das instituições positivas para além do âmbito da observação. Nessa medida, identifica-se com a mesma tentativa juspositivista, porém, por outros meios.

Blumenberg destaca com adequação que o decisionismo deriva sua relação com a legitimidade da: “negação do voluntarismo, porque voluntarismo é, como foi, a instabilidade institucionalizada do poder absoluto”, ao passo que:

o decisionismo “vive” do fato de que as “decisões” sempre já foram tomadas, que elas aparecem na forma de autoridade histórica, assim como para Hobbes o contrato de sujeição nunca pode ser aquele que está para ser celebrado, mas apenas aquele que é inferido como tendo sido celebrado antes. Embora muitos positivismos tendem a se comportar como se fossem a-históricos, sua lógica requer uma vez mais e de novo estabelecer conexões com uma base que está além da questão. Isso é o que faz o teorema da secularização atraente para os teóricos políticos decisionistas: o que tem a aparência de ilegitimidade quando visto do ponto de vista dos participantes guarda uma promessa de legitimidade quando visto “de um ponto de vista mais elevado”.

Para a soberania funcionar no decisionismo ela necessita de uma validação pretérita e por isso recorre a uma imagética das identidades secularizadas. O decisionismo necessita, assim, de um calço externo à teoria para legitimar a própria existência da autoridade decisória que se impõe na exceção, de uma produção metafórica para encontrar sua legitimidade fundacional vinculada à atual. A tradição entra pela porta dos fundos na cena, mas ganha protagonismo com Schmitt por legitimar-se uma autoridade histórica que não é, em última análise, nada mais do que a perspectiva ainda da “teologia como política”.

Nesse momento, é preciso retornar a uma questão correlata que essa tese também compartilha: a do questionamento de até que ponto manter a pergunta

sobre o fundamento do moderno, da política, da soberania ou do direito não conduz necessariamente à elaboração de elos imaginários para suprir um vazio ontológico que só pode ser suprido pelas relações constitutivas históricas necessárias que aparecem como contingência? Seria possível conceber uma teoria não apenas no campo da imaginação, ou seja, não apenas no campo da produção de analogias, metáforas e substancializações, a fim de explicar as composições singulares que produzem determinada realidade concreta?

De fato, a teoria política moderna instaura um espaço modificado para a soberania que passa a ser preenchido com as mais diversas formas de suplementação conceitual. Modificado porque a linguagem da soberania é ainda formatada pela demanda herdada da Idade Média de um “agente absoluto” (“*todo o poder...*”), conforme considerado acima por Blumenberg, entretanto, na sua linha de argumentação, as inovações de uma época promovem diferenças ao reocupar questões antigas.

A célebre teoria de Jean Bodin<sup>83</sup> é a primeira a performar mais incisivamente uma visão da soberania como uma potência perpétua una, indivisível, que se institui, sem precisar referir-se propriamente a Deus. Posteriormente, o iluminismo avança sobre a teoria da soberania, fortalecido pela perspectiva individualista, e cria uma gramática de direitos universais, formalmente igualitários e pré-políticos (naturais e autoevidentes), quebrando o vínculo antes fundamental entre os soberanos e os súditos. Um passo seguinte pode ser atribuído ao Romantismo ao dispor de um mundo desfrutável de autorrepresentações onde os acontecimentos são apenas atos de vontade. Uma maior neutralização da política é gerada, restando ao esvaziamento desse caminho repor a necessidade de um laço que é arrolado, por fim, pela moral.

Lembremos que a questão do absoluto é acompanhada, no mesmo compasso, pela necessidade de se prover ordenação a uma realidade cada vez mais acelerada e prenhe de transformações. As tentativas de fixação de verdades e regramentos contrapõem-se, assim, a uma nova complexidade das estruturas sociais que se manifestam avessas a qualquer definição redutora e universalizante

---

83 Cf. SENELLART, M... *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora. 34, 2006.

abertas pela contingência e pela perda da finalidade do mundo que a modernidade traz a reboque.

Ainda no contexto da investigação sobre a concepção originária da soberania na emergência da modernidade sob a exigência de reocupação da questão do absoluto e, por conseguinte, dos modos de explorar e definir a ciência do político emergente, deve-se retornar uma vez mais a Jean Bodin.

Nessa linha, o filósofo Fernando Gil oferece um interessante aporte para refletir sobre o modo de formulação da soberania no pensamento de Bodin. Ele propõe, mais além do que uma abordagem das questões epistemológicas – que dizem respeito às relações entre o *saber e seus objetos* –, a discussão sobre as bases epistêmicas que sustentam e tornam possível o conceito e que definem a natureza do regime de evidência que lhe serve de base. As questões epistêmicas revelam, segundo o filósofo lusitano, por outro lado, da relação entre o *saber e seu sujeito*. “Dizem respeito, pois, à *natureza da evidência que sustenta os juízos* que o sujeito constrói sobre o mundo: *crença, convicção, intuição são noções epistêmicas*”<sup>84</sup>.

De acordo com Gil, essa relação indica que a configuração da noção de soberania no pensamento bodiniano realiza-se plenamente ao sustentar-se pelo princípio do *fundamento*, que parte de uma decisão cognitiva de corte autárquico para alcançar a formulação de um pensamento ou ação cuja premissa está contida em si mesmo:

Di-lo bem e claramente Fernando Gil, em *A Convicção: o fundamento implica o sem fundo*. Ao falar de fundamento, Fernando Gil mobiliza a teologia negativa de Jacob Boehme: *O não-fundo de Deus é o absoluto ainda não revelado que aspira à sua própria revelação como fundo, isto é, como fundamento. A condição necessária para o império do fundamento é a elisão de seus antecedentes, de sua própria história. Por dispensar a argumentação genética e fenomenológica, o fundamento é index sui. Trata-se de uma entidade autárquica, que não procede do comércio com o mundo. O fundamento é puro facto de razão*<sup>85</sup>. (grifado)

Fernando Gil denomina essa base epistêmica de exercício de um *pensamento soberano*. Um modo de conhecimento autofundado que carrega em si

84 Usa-se aqui, em complementação à leitura realizada anteriormente de GIL, F., *A Convicção*, Porto: Campo das Letras, 2003, a leitura de Renato Lessa sobre as propostas originais de Gil presente em: LESSA, R., “Pensamento Soberano, Abismo do Fundamento e Formas da Irresolução”. In: LESSA, R. *et al*, *A Razão Apaixonada: Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 239-290,

85 Ibid., p. 244.

mesmo seu próprio argumento. Nesse contexto, o trabalho da razão pode, quando lhe aprouver, dispensar a experiência para o estabelecimento de seus corolários. Para Gil, essa forma de episteme à disposição serviu como base tanto para a sustentação quanto para a reversão da contingência, reenquadrando-a em um mundo metaforicamente necessário. Deste modo, mais do que uma teoria da soberania do absoluto inaugurada, perdura ou foi intensificada uma forma de exercício de um *pensamento soberano*; um pensamento que, segundo ele, pensa a si mesmo à sombra da imagem da soberania e vice-versa e é esse pensamento concebido como soberano que pensa também a organização política.

Sua teoria do pensamento soberano encontra ressonância em uma crítica formulada, ainda no século XVII, por um filósofo holandês que constatara, naquele momento, a emergência de um modo de pensar moderno tal como o de “um império dentro de um império”. Há um efeito reverso a esse que consiste em, mais além do que dispensar a experiência, colocar-se acima dela declarando superioridade hierárquica e a dispondo como súdita de sua atividade pensante. Esse tema, no entanto, será abordado mais à frente.

Cabe, antes, retomar a questão do fundamento para apresentar outro elemento interessante que Gil nos apresenta. Este modo de pensamento absoluto/soberano, ao colocar-se a si mesmo, e ao descrever os conceitos, o faz sempre de maneira limiar, no limite, além do qual é impossível pensar outra coisa. Isso acaba por gerar uma concentração ontológica em uma palavra fora da qual nada mais pode ser pensado, tal como em Deus. Isso ocorre com a formulação da razão e expressa-se na noção de soberania, a qual depois decanta-se sobre o real e passa, como disse, a produzir formas de organização social e uma crença no absoluto. As noções autoevidentes de dignidade, universalidade ou igualdade, podem ser apontadas como exemplo por constituírem-se em princípios hiper-concentrados que explicam a contingência. O modo de pensar por *fundamento* caracteriza-se por ser solipsista, por chamar apenas a si a concretude e a complexidade das relações materiais.

Em sua leitura de Gil, Lessa sublinha como propriedades inerentes ao fundamento as características de autarquia e universalidade. Isso porque, segundo ele, “o mesmo movimento que dispensa a fundação e revela o fundamento

(*Grund*) como não-fundo (*Ungrund*) faz de seu conteúdo uma lei universal, uma lei de razão. Se a experiência e a circunscrição envolvem os processos de fundação – e estabelecem, assim, a sua particularidade –, o primado da universalidade resulta de um acto cognitivo de corte introspectivo e autárquico”<sup>86</sup>.

Em conjunto com os dois citados, um terceiro elemento é essencial à estrutura do pensamento soberano, o “operador de infinito”, que tem como característica “a concentração do infinito na contingência. O soberano empírico em Bodin, por exemplo, não é senão marca contingente da universalidade e do ilimitado da ideia de soberania. No limite, não há contingência, mas tão somente sinais que contêm as marcas de um universal necessário: *a concentração do infinito no indivíduo precipita a razão na existência*”<sup>87</sup>.

O pensamento soberano atua tal como uma lei gravitacional pelo operador do infinito que vincula a si qualquer dado contingente. Segundo Gil:

tais relações se desenvolvem sob a marca básica de uma *alucinação*, na qual cada contingência tem a sua positividade atestada pelo vínculo e pelo pertencimento a um mundo configurado desde a perspectiva do infinito: a alucinação é, pois, condição para o reconhecimento: **a unidade é um nome do simples alucinatório, designa o investimento do infinito sobre o indivíduo**. É da natureza do pensamento soberano, movido por operadores de infinito proceder a um conhecimento por reconhecimento; ou por colonização do mundo fenomênico. A crença, como núcleo de vontade que preside tal movimento é necessária e simplesmente, uma crença em si mesma; ela é posta por um *creio que creio*.<sup>88</sup> (grifado)

Por essa estrutura que o pensamento soberano elide qualquer apelo aos atos de fundação, dispensa a argumentação genética e qualquer demonstração, encerrando-se nas próprias hipóteses que apresenta, qual salientado acima. Esta “alucinação autárquica” é definida pelo filósofo lusitano como uma “forma de recalçamento da fundação no fundamento”. A pretensão de conhecimento pela fundação, em contrapartida, supõe uma alteridade e a presença ativa do espírito, requerendo a suposição básica de que existe algo para além de quem conhece e que exige sua mediação. Sobre essa pretensão de conhecimento, Lessa remarca alguns pontos:

- o modo de revelação de um processo baseado no princípio da fundação é a *argumentação*;

86 Idem.

87 Ibid., 245.

88 GIL, F., *A Convicção*, p. 138. Apud: LESSA, R., Ibid., p. 246.



- a inteligibilidade de um processo de fundação exige uma argumentação capaz de estabelecer uma *narrativa genética e fenomenológica*;
- a possibilidade de tal narrativa reside em um *operador de conhecimento* a um só tempo activo e atento às *circunstâncias*.

Vale dizer, portanto que o argumento da fundação é, por definição *historical dependent*. Ele envolve, tal como indica o crítico literário Joseph Hillis Miller, actos de *storytelling*, narrativas e estórias sobre o mundo: revelar uma fundação impõe que se conte uma história: *without storytelling there is no theory of ethics*<sup>89</sup>.

Se não há uma reconstrução das causas que possibilitaram as circunstâncias, tampouco é utilizada uma argumentação demonstrada neste processo de inteligibilidade pela concatenação dos fatos. Fica de fora deste modo de conhecer também a ideia de tempo. A duração, a ordem do histórico, resta comprometida e posta em escanteio, é imposto, portanto, um ponto fixo e exterior à contingência.

O absoluto e o operador de infinito aplicado na compreensão da realidade pelo pensamento soberano capturam qualquer limite que possa ser reconhecido no poder exercido pela soberania (na medida em que presume um não-limite e uma forma de poder da qual não se pode pensar uma maior), bem como, enquanto resultante, faz imperar sua indivisibilidade (e rejeição à divisão).

Lessa nota que esse último aspecto pode ser pensado como o “corolário institucional” do princípio básico da soberania. Por ser infinita, como poderia proceder se fosse desdobrada em muitas soberanias finitas?

*O poder é supremo na medida em que constitui uma unidade indivisa por si. Sendo por si, a soberania põe-se sem referência a um exterior. Na verdade, ela é duplamente indivisa: o é, em função de ser uma unidade ilimitada constituída por si e de exigir como forma “interna” de operação a indivisibilidade (contra formas diversas de constituição mista). [...] Ao conteúdo indiviso deve-se acrescentar a sobreeminência: a soberania representa um acréscimo fundador do político. Ou, para incluímos Rousseau: O soberano, pelo simples facto de o ser, é sempre o que dever ser.*<sup>90</sup>

O agente absoluto a que me referi no início deste breve interregno à análise de Schmitt encontra um equivalente na fórmula do pensamento soberano/soberania política. Mais do que isso, a teoria schmittiana é exemplar de seu funcionamento. Poderíamos contestar essa assertiva ao recuperar o que o próprio autor afirma ao dirigir sua crítica a Blumenberg; retomemos, para tanto,

<sup>89</sup> Ibid., p. 243.

<sup>90</sup> ROUSSEAU, *Contrato Social*, I, 7, “Do soberano”, *apud* Lessa, Idem, p. 249.

sua afirmação de que enxergaria a legitimidade como uma “relação diacrônico-histórica ou horizontal de *fundação*, produzindo a inviolabilidade dos sistemas de ordem a partir das profundezas do tempo (...)”. Na verdade, Blumenberg nos ensina que é exatamente o oposto. Schmitt não recupera uma relação histórica, porém, a substitui por uma produção metafórica para encontrar sua legitimidade fundacional supostamente vinculada à atual. A validação de seu modelo de soberania ocorre não pelo emprego de elementos históricos intrínsecos à dinâmica da configuração da teoria da soberania pelos estados modernos nascentes (e os conflitos e aspectos conjunturais, como indicado por Blumenberg), mas pela simples aplicação do teorema da secularização, ou seja, de uma hipótese metafórica com força gravitacional que esclarece a si própria e a seus efeitos.

Desta maneira, Schmitt suscita a sua própria forma de “recalcamento da fundação no fundamento”. Não é uma relação diacrônico-histórica que estabelece, mas a criação de um equivalente para o absoluto, para a questão em aberto do “todo poder...”. E tal recalcamento não pode ser suprido senão pela produção de figuras de linguagem, de analogias e das tais “substancializações históricas”, que promove ao forçar a aproximação de diferentes topos conceituais.

À vista dessa perspectiva, torna-se compreensível também a preferência por operar sob as lentes da exceção no decisionismo. Considerando as situações limiares da política, a exceção como elemento fundamental e uma exigência para o exercício da soberania, Schmitt consolida algo que encontra-se além da própria norma e da regra produzida pelo soberano, algo que é sempre maior do que aquilo que se pode pensar, e que devolve *intuitivamente* à soberania, porque seria impossível deduzir racionalmente o momento do limiar, a sua *sobreeminência* com relação à norma e com relação à toda vida política e social. A decisão sobre a exceção devolve à soberania todo e qualquer elemento externo que possa ter saído de seu alcance<sup>91</sup>.

Mediante esse mesmo lastro recalcado que Schmitt endereça sua crítica à pretensão racional dos modelos políticos modernos. Atingimos, finalmente, o segundo aspecto emblemático da aplicação do teorema da secularização analisado

91 “A exceção é mais interessante do que a regra. A regra não prova nada; a exceção prova tudo: Ela confirma não apenas a regra, mas também a sua existência, derivada apenas da exceção. Na exceção o poder da vida real implode a arrogância de um mecanismo que se tornou letárgico por sua repetição”. Cf. SCHMITT, C., *Political Theology*, Cambridge: The MIT Press, 1985, p. 13.

por Blumenberg em seu pensamento, “o reconhecimento das falhas presentes no racionalismo iluminista”.

Tais falhas decorreriam da utilização, para se projetar o estado moderno, mais uma vez, de noções secularizadas, como a de “leis da natureza” e de “necessidade da natureza das coisas”. Ao deduzir racionalmente um modelo de estado dessas concepções, o Iluminismo deixa de considerar ou permitir qualquer possibilidade de exceção às suas regras, o que não se coaduna com a sua teoria da soberania. A seu ver, a ideia da igualdade entre os humanos ante a lei foi construída, assim como a ideia da inviolabilidade da constituição, por exemplo, em uma analogia à ideia das leis na natureza, com a sua completa liberdade às exceções. Por isso, para Schmitt, os casos no limite dos fatos políticos demonstram a falha do racionalismo iluminista, na medida em que indica que a ideia racional da política acaba por não cobrir tais situações, ou seja, falha ao deixar ou conceber de fora as exceções. Conforme Blumenberg:

O racionalismo do Iluminismo repudiou toda forma do caso excepcional. **Para o Iluminismo, o repúdio à “situação excepcional” estava principalmente relacionado às leis da natureza, que, não mais concebidas como legislação imposta à natureza, mas sim como a necessidade emergente da natureza das coisas, não podiam permitir qualquer exceção, qualquer intervenção de onipotência, para continuar sendo possível. (...) É, sem dúvida, verdade que os contornos da realidade do Estado se tornam obscurecidos, na medida em que aquilo que ele tem para garantir é tomado como uma questão racional, é claro. Desse ponto de vista, certamente, é correto dizer que uma ênfase em casos limiares e situações excepcionais insiste em uma função do Estado que deve tomar como ponto de partida o fracasso do Iluminismo; mas isso não significa necessariamente que é preciso voltar às espécies de conceitos que precederam o Iluminismo e repetir essa espécie em sua forma “secularizada”. Parece-me, então, que o que está por trás da proposição de que os conceitos significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados não é tanto um insight histórico, como afirma Carl Schmitt quando explica que esses conceitos foram “transferidos da teologia à teoria política”, como é uma tipologia dualista de situações. Considere-se, por exemplo, a proposição de que “o Deus onipotente se tornou o legislador onipotente”. Se essa afirmação estivesse correta, então a outra não poderia também sustentar, segundo a qual, após o fracasso do Iluminismo, os escritores contrarrevolucionários conservadores tentaram “apoiar a soberania pessoal do monarca ideologicamente por meio de analogias tiradas de uma teologia teísta”. Analogias, afinal, não são precisamente transformações. Se todo empréstimo metafórico dos tesouros da linguagem dinástica da teologia fosse secularização no sentido de transformação, então estaríamos imediatamente diante de uma massa de produtos de secularização que teria que ser intitulada “Romantismo”<sup>92</sup>. (grifado)**

---

92 Ibid., p. 92.

Além disso, Lessa contribui também com uma observação importante a respeito do tema. O primado da razão se sustenta em outro tipo de clivagem, distinta da que opõe amigo a inimigo: a contraposição entre verdade e erro. Argumenta que “um conhecimento político verdadeiro, portanto, é uma expressão absurda, pois viola o caráter *partisan* da cognição do mundo público”. O descarte da razão tem em Schmitt como implicação a proposição de que *nenhuma obrigação política tem fundamento racional*:

Se observo o mundo com os instrumentos da **intuição** e não me oriento para a fruição privada de recompensas estéticas só me resta uma identidade: sou um fideísta político. Sou governado pela intuição da exceção e aposto em algum soberano. **Um demiurgo que determinará as condições objetivas diante das quais o caos será detectado e estabelecerá os fundamentos de uma nova ordem**<sup>93</sup>. (grifado)

Com efeito, Schmitt, no campo da teoria de estado, desvalida o racionalismo iluminista pela hipotética transposição do “Deus Onipotente” para a ideia de um “Onipotente Legislador” que torna possível deduzir a organização política e possibilidade do governo político da necessidade emergente da natureza das coisas. Blumenberg questiona, mais uma vez, se o racionalismo moderno seria tributário apenas desta transposição indicada por Schmitt, e acaba por oferecer, nesse ponto, uma das contribuições mais luminosas a compreensão tanto da modernidade, como de seus elementos legítimos. O esclarecimento deste ponto nos conduz também à próxima seção.

Schmitt coloca em questão a pretensão racionalista de instituir um *fundamento* para uma teoria de estado como o elemento fiduciário de garantia do exercício do poder. Assim, reitera a validade de sua teoria da soberania, reputando ao seu argumento da intuição pela exceção o locus adequado de compreensão do político. Pode-se colocar de lado tanto uma pressuposição como a outra – e assim afastar também a busca por um *fundamento* adequado – ao considerar que ambas tentam responder à mesma questão em aberto, já tantas vezes considerada, de como lidar com a contingência, com o “mundo da vida”, com as instabilidades institucionais e com o afastamento de qualquer opção pelo puro voluntarismo.

A saída pela legitimidade da modernidade enquanto uma categoria histórica que Blumenberg oferece aponta para a alternativa de se proceder a uma análise

93 Cf. LESSA, R., *Agonia, Aposta e Cepticismo*: ensaios de filosofia política. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

histórica conceitual dos termos. Assim, podemos retornar ao anteriormente considerado de que o próprio pensamento medieval já havia possibilitado à abertura para uma compreensão racional da ordem da realidade pela escolástica com a inserção do aristotelismo. Tal movimento foi ainda mais radicalizado pelo desenvolvimento da noção de “individualismo ôntico” pelo Nominalismo e sua reverberação ao longo do Renascimento. O coroamento deste processo se dá na personificação do *cogito* cartesiano.

No âmbito deste processo, a Idade Moderna, no entanto, introduz uma guinada estrutural importante, e justamente aquela que a tese da secularização deixa de reconhecer, consistente na busca pelos novos fundamentos da racionalidade no *cogito*, com todos os desdobramentos que isto acarreta para a ética, a política e a arte modernas. Isso porque, com o seu advento, todo o elo heterônomo antes vinculado à matriz teológica é banido do padrão estrutural. O essencial aqui é reconhecer a inserção do *princípio da autonomia* na base da razão, a qual passa a ser colocada como fundamento de todas as suas operações intelectuais, sem a necessidade de referência a um *heteros* restrigente. O *cogito* gera de si e para si mesmo a sua própria realidade, afirmando-se frente ao mundo e delineando seu próprio projeto.

Blumenberg aponta, com efeito, que a particularidade deste momento encontra-se na maneira *assertiva* com que a racionalidade é concebida enquanto paradigma. Torna-se possível porque toma de empréstimo a noção escatológica de “*creatio ex nihilo*”<sup>94</sup>, impondo a razão de modo original, ou seja, uma ideia

94 “Nessa situação, a escolha dos meios linguísticos não é determinada pelo sistema que está disponível para empréstimo, mas sim pelas exigências da situação na qual a escolha é realizada”. Blumenberg indica a importância de observar que ao fazer a sua história, é possível ao ser humano utilizar o gesto da “*creatio ex nihilo*” de maneira romântica, de uma maneira a estabelecer uma continuidade histórica: “Como se os homens inventassem metáforas, tomassem de empréstimos noções passadas, mimesis históricas, justamente à serviço da inovação. E os períodos de crise, como foi o da Revolução, espíritos passados são conjurados para seu próprio uso e misturam seus nomes, seus gritos de batalha e costumes a fim de apresentar o novo contexto da história humana neste disfarce consagrado pelo tempo, essa linguagem emprestada. Por isso, o que está por trás do fenômeno da secularização da linguagem não pode ser um recurso demonstrável extensivamente apenas como teologia. Ao contrário, é uma escolha de elementos do ponto de vista seletivo de uma necessidade imediata, em cada caso, para um contexto e um *pathos*. A Revolução precisou não apenas de uma reserva de expressões políticas mas de uma também pagã. Assim como aconteceu com o decreto de secularização de todos os bens da Igreja à disposição da Nação em 1789. (...) É bastante plausível que a Restauração só pudesse se ver aqui no papel de uma *creatio ex nihilo*. Esta maneira funcional de ver a matéria torna improvável que o processo de secularização possa ser dividido em fases seguindo a analogia do esquema de Comte das três etapas.” In: *Ibid.*, p. 94.

original que teria se originado do nada. Mais do que aceitar a própria narrativa que a modernidade nos concede, Blumenberg está preocupado em reconhecer aquilo que este movimento guarda de especial: ao assim *proceder*, os pensadores modernos expressam uma *atitude* de afirmação, de “afirmação do *self*”, como denomina. É esse modo de proceder que lhe interessa para compreender a legitimidade, mais do que o discurso sobre a correção de seu fundamento. Daí decorre sua conclusão de que o que há de novo na emergência do racionalismo moderno é essa capacidade histórica de *autoafirmação* (“auto-assertion”).

A afirmação de um princípio de autonomia que afasta qualquer referência heterônoma para tornar-se válido. Este princípio afirmativo opera de modo a romper seu vínculo com o passado, remodelando-se, não porque carrega uma atitude secularizante ou anti ou contrareligiosa, mas porque encontra-se *contextualmente* ou *conjunturalmente* em disputa com a teologia, e tudo o que ela lhe oculta. Nesta feita, Blumenberg torna possível compreender o racionalismo como um “*movimento de criação no real*”, um “*claim* de racionalidade”.

Essa abordagem diferencia-se do argumento, destaca Blumenberg, de considerar que o racionalismo não tem necessidade de justificação histórica, que ele construiria-se a si mesmo de maneira autônoma desde dele mesmo e seria indiferente às condições pregressas do tempo que passa a colocar seus efeitos, os quais apenas correspondem à sua própria definição. Pensar a autoafirmação não é conceber, assim, o que chama de “autoempoderamento”, como se fosse um processo que faz a si mesmo “independente”, equivalente ao livre-arbítrio.

Compreender a autoafirmação é, por outro lado, reconhecer a reivindicação disputada de fato por essa mesma racionalidade ao ter substituído “o processo standardizado da contingência da história em uma função histórica de autoafirmação”, ou seja, ela se afirma como tal, o que nada mais é senão do que a expressão de uma característica de “autoafirmação”. Um processo que se afirma, pois, e disputa por reivindicações, é uma ***tomada de posição*** nos novos tempos:

A ocasião para falar da legitimidade da era moderna não está no fato de que essa era concebe-se como conformando-se à razão e como realizadora dessa conformidade no Iluminismo, mas sim na síndrome **das asserções de que esta época conforma à razão é nada além de uma agressão (que não consegue se entender como tal) contra a teologia, da qual de fato oculta tudo o que lhe pertence**. Em relação ao que a razão pode realizar, a ocasião para realizar essas realizações pode ser uma questão de completa indiferença; **mas em relação ao que**

**de fato realiza, a racionalidade de exigências e desafios, de disputas e problemáticas não pode ser ignorada. A autoafirmação determina a radicalidade da razão, e não a sua lógica.** Uma pressão extrema em direção à autoafirmação deu origem à ideia da época como autofundação, que simplesmente não quer dizer um autoempoderamento - uma autofundação que emerge do nada. Deve parecer paradoxal para Carl Schmitt que a legitimidade de uma época deva consistir em sua descontinuidade em relação à sua pré-história, e esse paradoxo o impede de pensar que qualquer outra coisa poderia estar em questão, porém, mera legalidade vis-à-vis a uma razão hipostatizada que decreta leis positivas<sup>95</sup>. (grifado)

Uma concepção de razão “hipostatizada” ou substancializada ou um apelo ao idealismo hegeliano<sup>96</sup> é aquilo justamente que Blumenberg procura afastar. A racionalidade imposta pelo racionalismo não deve ser entendida, a seu ver, como uma “agência de salvação tampouco uma originalidade criativa”. A legitimidade da era moderna não se expressa como resultado de sua novidade, afinal, é isso que o discurso moderno advoga ao colocar-se como nova “época” e que cria as outras<sup>97</sup>. O que pode servir para a compreensão sua legitimidade, *o fato histórico da era moderna*, encontra-se nas necessidades inscritas no contexto e na maneira como responde assertivamente e autonomamente a elas.

Em vez de uma autojustificação ou autofundação, pois, baseada na novidade, propõe a construção de uma justificação baseada na duração, na antiguidade, na extração histórica e na tradição. Deste modo, valendo-se de uma noção de Leibniz, do “princípio de uma razão suficiente” (“*Prinzip des zureichenden Grundes*”), prefere o emprego de uma “racionalidade suficiente”, como uma racionalidade suficiente para realizar a autoafirmação pós-medieval e suportar as consequências dessa autoconsolidação emergencial. Portanto, tem-se que o “o conceito da legitimidade da era moderna não é derivado das realizações da razão, mas da necessidade dessas realizações”<sup>98</sup>.

95 Ibid., p. 97.

96 Ibid., p. 100.

97 De fato, a idade moderna foi a primeira e a única era a entender-se a si mesma como uma época totalmente diferenciada, e esta nova autocompreensão cria simultaneamente, por assim dizer, as outras épocas. Cf.: Ibid., p. 116.

98 “Mas o conceito de racionalidade deste livro não é nem de uma agência de salvação nem de uma originalidade criativa. Fazendo uma analogia com o princípio da razão suficiente, gostaria de oferecer esse conceito de uma racionalidade suficiente. É apenas o suficiente para realizar a autoafirmação pós-medieval e suportar as consequências dessa autoconsolidação emergencial. O conceito da legitimidade da era moderna não é derivado das realizações da razão, mas da necessidade dessas realizações. O voluntarismo teológico e o racionalismo humano são correlatos históricos; assim, a legitimidade da era moderna não é mostrada como resultado de sua novidade - a pretensão de ser uma era moderna. Consequentemente, meu uso da palavra “legitimidade” não pode “simplesmente virar a cabeça” o seu uso clássico, ao designar essa época, contrariando todas as regras, “uma justificação baseada na novidade, em vez de uma justificação baseada na duração,

Traçando um paralelo com a discussão feita nas linhas anteriores, pode-se dizer que, se não se proceder a essa análise das circunstâncias a que Blumenberg convida, ficaríamos presos a considerar a emergência do racionalismo fundamentado apenas em si mesmo (autofundado – que se declara e se institui), como um modo de exercício de um pensamento absoluto/soberano tão-somente. No entanto, “o achado modesto de auto-affirmação” expande essa compreensão no sentido, parafraseando o grifado acima, de considerar que “a autoafirmação determina a radicalidade da razão, e não a sua lógica”.

Ora, é impossível não conceder os devidos créditos às acusações quanto ao característico solipsismo do racionalismo moderno. Todavia, até que ponto considerá-lo apenas enquanto lógica dominante não é também esvaziar ou desvirtuar sua radicalidade? Estaria, nesse caso, invertendo-se suas causas com os efeitos posteriores que lhe sobredeterminaram? E mais, até que ponto manter essa interpretação unívoca não seria também substituir a autoafirmação apenas pelo citado “autoempoderamento” considerando um *telos* anterior na consecução de seu hipotético projeto?

Se, como salienta Blumenberg, é reconhecível, de fato, a existência de uma pressão externa sobre a autoafirmação que transmutou-lhe em razão autofundada, retira-se daí que de alguma forma um aspecto legítimo moderno foi capturado no “sistema de posições” e teve ou foi impelido a reocupar certo espaço deixado em aberto e passou a exercer certas funções que não se encontravam necessariamente inscritas em seu *core* desde o início. A questão do “agente absoluto” pode ser um recurso explicativo nesse caso, assim como demonstrado ao considerar a teoria da soberania, e sobre a qual se retornará posteriormente.

No momento, cabe preservar a pergunta sobre sua radicalidade, e a possibilidade e as consequências de tomar esse princípio de autoafirmação e da autonomia pura e simplesmente no seu movimento radical de “tomada de uma posição” na realidade; como movimento de criação no real, ou seja, enquanto um

---

antiguidade, extração histórica. e tradição". É verdade que na parte II deste livro é feita uma tentativa de apresentar uma justificação "histórica" realizada por outros meios que não a quantidade de tempo e a continuidade. Se fosse possível produzir argumentos históricos, bem como a racionalidade do racionalismo da era moderna, isso, em vista de toda a estrutura do argumento, não equivaleria a uma demonstração de qualquer competência além da exigida pelo achado modesto de autoafirmação". Ibid., p. 99.



princípio fundamental de *produção* frente a tudo que lhe era ocultado e oprimido pelo exercício de uma autoridade explicativa externa e transcendente.

Mantendo essa questão em mente propõe-se avançar, por fim, para a terceira e última parte da análise da obra de Hans Blumenberg. Na seção seguinte serão abordados alguns dos movimentos de reocupação no “sistema de posições” que se tornaram possíveis pelo movimento liberatório da autoafirmação. Pelo recém considerado, deve ser entendido que as questões deixadas em aberto e herdadas pela transição importaram em uma modificação no *status* e nas funções das ideias emergentes. Contudo, aplicando o mesmo raciocínio, ainda que sejam reconhecidas instâncias e padrões que se replicaram na modernidade, a clarificação das circunstâncias que se propõe aqui permite explorar ainda um amplo rol de noções genuinamente modernas e, sobretudo, ir mais além das leituras sobre a época e as investigações sobre o nosso tempo que não se reduzam aos humores de uma resignação moderada ou da certeza de um destino histórico já conferido.

### 2.2.2

#### **O diagrama do sistema de posições dos conceitos modernos e suas reocupações: novos eixos interpretativos.**

A densidade da obra de Blumenberg, cuja análise deita raízes em uma extensa gama de correntes filosóficas e tradições, permite uma proposta de exploração analítica deste tema de modo muito mais profícuo do que o realizado até aqui. No entanto, a fim de limitar o texto aos objetivos desta tese serão expostas algumas das temáticas coletadas pelo tradutor da edição estadunidense em sua introdução ao livro<sup>99</sup>.

Wallace destaca como objeto da “clarificação” empreendida, dentre as muitas críticas que são formuladas aos domínios de verdade e de validade do pensamento moderno, as acusações que recaem sobretudo sobre o sentido de certas noções, a saber: progresso, qualidade humana de “autopreservação” (mais fortemente expressada na marca do individualismo), uma atitude de domínio

<sup>99</sup> Utilizei também o roteiro elucidativo a todas as obras do autor presente em: WALLACE, Robert M. *Introduction to Blumenberg*. New German Critique, 32, 1984, pp. 93-108.

diante da natureza, a expectativa messiânica perante o futuro e a primazia do político.

Em todas elas, mediante o escrutínio realizado por Blumenberg pelo esquema das reocupações, ou seja, de que as ideias novas ou em desenvolvimento encontravam-se ainda tanto limitadas pela moldura de referências a que renunciavam como sentiam-se compelidas a responder questões herdadas de épocas anteriores, é possível reconhecer um enfrentamento, assim como uma tendência de captura, pelos quais importa revisita-las a fim de aprofundar-nos em seu sentido autêntico, ou pelo menos expandir as problemáticas em análise. Até porque, a invasão e a conquista de outras fronteiras conceituais, implicam um avanço equivalente nos modos de compreensão da história ou de uma filosofia da história, a antropologia, o conhecimento, a política, enfim, temáticas essenciais para pensar também uma teoria de direitos.

Inicia-se pela noção de progresso e a questão subjacente de que esse termo não gozava da mesma centralidade que depois atingiu, conforme salientado quando tratamos da predominância que o conceito tomou, e que permitiu a Löwith a elaboração da crítica pela secularização de um predomínio do horizonte do progresso como inevitável, generalizado e universal.

A ela Blumenberg opõe uma ocorrência que denomina como “*progresso possível*”. Segundo o autor, essa noção não se origina tão-somente da profanação dos caracteres escatológicos do medievo, porém assenta-se sobre outros dois fenômenos. São eles: a superação do status fixo e ordenado de uma ideia de mundo advinda da ciência aristotélica e, concomitantemente, de uma modificação de atitude perante a ciência, que tende, a partir da modernidade, a uma ideia de cooperação e de um progresso metódico, opostos à revelação. A noção de progresso é acompanhada, ademais, da crença secundária de que, por essa via, o “amanhã pode ser melhor que o hoje por nossos esforços”. Ou seja, o progresso é propiciado por um ambiente que permitiu a emergência de uma forma ou de uma ideia de “comunidade epistêmica própria” aberta à investigação – a *sképsis* enquanto principal operador, e não tanto a certeza – equivalente até mesmo a uma nova figura social, o “cientista descobridor”.

A segunda experiência pinçada trata-se de uma mutação, ou melhor, de uma superação, no campo estético e literário dos modelos antigos por ocasião do abandono do critério da “boa mimesis”, no Renascimento, quando torna-se possível pensar, mais além, em uma história dos estilos de épocas (por exemplo, com o compêndio de Giorgio Vasari). Deixa-se de lado, portanto, a ideia de arte e literatura antigas como modelos permanentemente válidos de perfeição em favor da ideia das artes como incorporação do espírito criativo de suas épocas particulares e, nesse sentido, como capaz de atingir validade igual daquela das criações clássicas.

Nas duas experiências citadas observa-se que aquilo que não estava antes dado à observação, tampouco aberto ao questionamento, torna-se um campo de possibilidades sobre o qual a curiosidade humana pode trabalhar sobre, bem como inovar. Neste ponto, identifica-se também uma aproximação com o programa existencial a que se fez referência na seção anterior da “autoafirmação” (“*auto-assertion*”), que se consubstancia em um suplemento existencial não mais tributário apenas de Deus, como provedor da dignidade, mas uma dignidade emancipada e que se expressa em sua afirmação criativa.

E é nesse encontro que o fato da experimentação deve ser tomado, não tanto como um conceito gerado, mas sim como um modo de programação existencial, simplesmente como uma afirmação em ato da existência humana em dado momento histórico.

Torna-se, com efeito, um indicativo de como lidar com a realidade, de como estabelecer o uso das possibilidades diante das contingências e de como, igualmente, considerar o indivíduo um fato frente a essa nova realidade aberta. Consequentemente, cabe perguntar-se como essa expectativa de progresso possível foi modificada até transmutar-se por completo em uma ideia central de progresso inevitável? Blumenberg retorna ao seu diagrama para esclarecer o segundo encontro de tal fato com seu contexto: com a permanência da questão pré-moderna, ou seja, com o esvaziamento da resposta escolástica para a ordenação da realidade e da história, o conceito inicial e a potência da autoafirmação são desfeitos e passam a ser dirigidos por um outro vórtice.

O vórtice esvaziado que permanece traz uma noção de história embasada na ideia de providência, de um desígnio doador de sentido e função ou marcado por um propósito do mundo para o ser humano desde a origem até o juízo final. Um mundo que já era dotado de certa temporalidade e de uma ascese que marcavam os ritmos deste tempo em marcha e em passagem para um outro mundo, mais justo ou melhor.

O poder vinculante desta metáfora, que, como um redemoinho chama a si próprio a história do mundo como um *todo* que será completado em um evento final, recai sobre as concepções iniciais e lhes faz cumprir funções que não eram predominantes ainda. O progresso necessário impõe-se, assim, como inevitável e passa a operar nessa orientação escatológica de tempo, doando um sentido para o mundo que pode ser generalizado e absolutizado. E, a cada evidência, ou seja, com a factual constatação de um crescimento econômico, produtivo, com o melhoramento de vida proporcionado pela ciência etc., seu sentido é incorporado pela modernidade como prova desta mesma suposição.

Nesta medida, tem-se um conteúdo moderno interagindo com uma nova dinâmica em dois tempos simultâneos. No mesmo passo, e paulatinamente, o programa existencial da autoafirmação, de uma possibilidade aberta de criação, passa a ter seus termos também redefinidos e postos a serviço de outros contextos específicos. Com relação ao progresso inevitável, Blumenberg nota que essa transmutação operada sobre o conceito de autoafirmação não lhe era essencial, poderia consistir até mesmo em sua antítese. Isso porque, a combinação entre o princípio da autoafirmação e progresso não carrega tal critério necessariamente em seu programa, se se confundia-se com a possibilidade de criação, de melhoramento, de suposição que não haveria uma metafísica emancipatória universal, o progresso não era tido como necessário tampouco inevitável, mas um programa autoafirmativo a ser construído a partir e para a experiência comum.

A permanência e a reocupação do espaço deixado em aberto pela providência também acaba por capturar a autoafirmação em um outro sentido. E aqui passamos para a segunda temática. Como visto, o nominalismo abala a certezas sobre a onipotência divina ao questionar a credibilidade e até mesmo a possibilidade de se conceber a ordem cósmica, agora inescrutável, colocando em

jogo a ideia de se trabalhar com a hipótese subjacente a este Deus alheio, de que talvez o mundo não carregasse uma qualidade especial para os seres humanos.

Aqui, abre-se uma discussão de natureza teleológica, antes suprida pela providência divina, que passa a apontar para uma característica crucial da realidade agora desordenada e, por que não, perigosa, à qual o comportamento humano também responderia. Deduz-se dessa segunda qualidade uma outra função, então, que prescreveria o comportamento humano como “autopreservação”. Responde à nova qualidade do mundo a qualidade humana de desafiar, arriscar-se, com base, segundo Blumenberg, no “axioma da preocupação primordial do *self* com a sua preservação”. Tal elemento, destaca, aparece como um fim predominante nas teorias modernas de Hobbes a Darwin e na sociobiologia contemporânea. Esta decorrência, no entanto, é muito mais estreita, constituindo-se apenas em um critério para sobrevivência e segurança individual.

O exemplo de Hobbes é emblemático ao configurar um mundo hostil e perigoso, deixando o aspecto criativo humano subordinado ao valor da proteção. O “agente absoluto” é convocado em sua análise e consiste em livrar os seres humanos da morte violenta ao supor uma realidade em risco constante. O mundo hostil da Idade Média permanece nessa concepção e para responder à hostilidade a filosofia do século XVII também seria importante ao pensar uma ordem política e social com a finalidade de devolver e estabelecer uma moral específica<sup>100</sup>. A moral hobbesiana concretiza-se na fórmula da autopreservação e sua teoria do estado visa a dar provimento a ela. A marca do individualismo, então, se imprime por dentro desta concepção estreita da qualidade afirmativa humana<sup>101</sup>.

Na parte II, capítulo 02, do livro, Blumenberg devota-se à análise de Nietzsche sobre o elemento da autopreservação como um dos “remanescentes teológicos no pensamento moderno”. Contudo, nota o autor que tanto a autoafirmação como a autopreservação não podem ser supostas ou definidas apenas quanto às possibilidades históricas que as pressupõem ao serem

100 Neste ponto, Blumenberg reconhece a maior variedade às questões morais e sócio-políticas do período para além de Hobbes. E faz referência aqui aos filósofos libertinos, um importante contraponto, na medida em que não formulam tal elemento como necessário. Para essa tradição, grosso modo, o mundo era considerado pleno, a inovação realiza-se em um contexto já preenchido de sentidos, consistindo, portanto, a questão da preservação e de uma moral a partir dela como secundária e muitas vezes preferencialmente afastável.

101 Recomenda-se nesse ponto a clássica leitura de MCPHERSON, C.. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

pensadas, mas somente são requeridas por algo inerente aos humanos e ao mundo que se definem nas circunstâncias, de fora e a cada momento. E, neste processo, o significado autêntico de autoafirmação e sua relação com o passado (como uma resposta ao “absolutismo teológico”) foi afastado do foco, e desacreditado como uma atitude meramente “instintiva”, egoística e ignóbil em comparação com a atitude humana ideal de outras épocas.

Por este mesmo fio condutor que entrelaça um programa existencial baseado na experimentação, na expectativa de um progresso possível e, sobretudo, na atitude de auto-afirmação, no âmbito de um reposicionamento da questão teológica da qualidade do mundo para os humanos, pode-se antever o terreno sobre o qual Blumenberg costura as problemáticas referentes à relação entre o modo de conhecimento e a realidade.

Na medida em que se considera a auto-afirmação como uma resposta ao “absolutismo teológico”, por consequência, entende-se que essa resposta teve de lidar com uma questão secundária herdada e acoplada à “onipotência divina” como recurso de explicação tanto da origem das coisas como da perfeição da realidade. Como vimos, a modernidade recebe (ou é tributária dela) tal problemática já afetada pelo solavanco nominalista, cuja teoria, ao dispensar Deus como hipótese explicativa, opondo-lhe uma condição inescrutável, rearranja a realidade como de fato inalcançável, à vista da ausência de qualquer ordem divina inteligível.

Frente a esse novo contexto, a postura moderna abre-se, com efeito, em múltiplas direções – aderir ou esforçar-se em direção deste enigma reaberto? Em certa medida, Blumenberg considera que a atitude moderna conjugou-se em uma via de voltar-se primeiramente para a realidade, para a matéria visível, considerando-a desde a perspectiva de um “sem propósito definido”. Com isso, ofereceram-se outros termos e redefinições para a questão teleológica de fundo.

Para muitos, não foi suficiente. O autor sublinha a tendência de, a partir de então, suplantar a “absoluta vontade divina” inicial pela questão da “absoluta matéria”. Nesse contexto, aborda os debates modernos iniciais em torno do materialismo e da formatação mecanicista de mundo. Por este caminho, pretende oferecer uma explicação para o que denomina como a origem da “síndrome

cartesiana”. Segundo Blumenberg, a autoafirmação criou de fato o contexto histórico pelo qual tornou-se possível o característico antropocentrismo da filosofia moderna. Contudo, esta mesma origem, assim como os debates que comportou, não devem ser reduzidos ao seu coeficiente final. Muito menos, conforme tantas vezes considerado acima, ser considerada como mera transposição de topos conceituais diante do cosmo, a passagem de um absolutismo teológico para o puro absolutismo subjetivo da razão.

O cogito cartesiano, sem dúvida, chama para si e com sua força gravitacional magnetiza uma discussão mais ampla do momento. Seus efeitos são de longo prazo. A razão autônoma cartesiana avança no século XIX quando adquire os meios necessários, através da tecnologia, para dominar o mundo e transformá-lo segundo os ideais humanos: a reconhecida vitória do programa cartesiano de “domínio da realidade pelo cogito”, que concebera o homem como “maître et possesseur de la nature”<sup>102</sup>. A razão, pois, enquanto esse poder ou “vontade de poder”, na expressão de Nietzsche, que exerce um *dominium* sobre o mundo concebido como mera *res extensa*, permite ao cogito imprimir sua marca e seu projeto sobre um grande vazio que, em si mesmo, não possui outro significado que os ideais que a razão metódica projeta enquanto autora das formas.

Irmanado, ademais, a um modo de conhecimento que pressupõe o domínio da realidade pelo cogito, a *res extensa* é compreendida também sob o ponto de vista mecanicista que encontra nas teorias de Isaac Newton sua primeira formulação robusta. A física newtoniana possibilita às ciências formular explicações mediante o estabelecimento de relações universais e necessárias entre os fenômenos advindas de um método rígido de hipótese, observação e experimentação. O mecanismo do mundo – *deus ex machina*<sup>103</sup> – é então abordado desde a perspectiva de um universo mecânico que explica-se a si mesmo, na medida em a centralidade imposta pelas leis de gravitação e da inércia torna o

102 O século XIX consolidou, por assim dizer, o método da ciência como paradigma de verdade. Foi o século que, no dizer de Whitehead, “inventou o método de inventar”, cf. Whitehead (1985, p. 119-141). Entretanto, apesar de todo esse otimismo, no final do século XIX um pessimismo generalizado começa a tomar corpo, quando mais e mais vai se tornando patente para o homem europeu que não havia sinais de solução para os problemas sociais gerados pela revolução industrial. Ver Pollard (1971, p. 151). Cf. POLLARD, Sidney. *The idea of progress: history and society*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971. WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. London: Free Association Books, 1985.

103 Cf. WHITEHEAD, A., *Ibid.*, pp. 49-71.

universo autoexplicativo, uma vez que a manutenção da integridade das coisas faz parte da própria constituição do universo; deixa de existir, finalmente, a necessidade de um ponto de percepção posto de fora, a inércia inverte a teleologia com todas as implicações que essa inversão acarreta para a visão de mundo dos modernos.

Não obstante os efeitos a longo prazo para o estabelecimentos dos “pontos fixos” do modo de conhecimento, bem como para se pensar a relação mente-corpo então projetada, a contextualização deste momento nos permite, novamente, uma entrada alternativa nos argumentos mais extensos do debate outrora em voga.

Para tanto, a análise de Blumenberg perpassa duas dimensões. A primeira convoca os debates abertos ainda ao longo da Idade Média quanto à tentativa não completamente bem sucedida de bloqueio às tendências gnósticas. O autor considera, a propósito, o pensamento moderno como o “segundo retorno do Gnosticismo”<sup>104</sup>, tradição que se desdobra em inúmeras correntes divergentes sobre a forma de se chegar a um conhecimento de Deus e de suas qualidades demiúrgicas. Para os objetivos deste trabalho interessa o aspecto da dúvida que insere, juntamente à questão da Teodicéia, quanto à origem e à “qualidade de mundo” na cristandade. Dúvida que não cessa de ser respondida, embora como tradição tenha sido alvo de todo tipo de perseguição herética.

A dúvida inserida quanto à questão relativa à origem do mundo e sua ordem perfeita é posta pela pergunta primária relativa à razão do mal no coração desta mesma realidade perfeita. Traz em si, assim, uma dualidade inequívoca que extravasa o campo teológico, moral e natural ao longo dos séculos. Em Agostinho, por exemplo, a resposta é oferecida pela ênfase na importância da queda e na consequente expulsão do paraíso, ambos entendidos tanto como um evento histórico original, como representação mítica da condição humana, reconhecendo, a partir disso, pois, todo o mal como sua consequência. Ou seja, tanto sob uma perspectiva moral do mal (baseada nas ações equivocadas adotadas pelo livre-arbítrio dos homens) como sob um efeito natural (os desastres, as epidemias e os fenômenos inexplicáveis). Nesse modelo, coloca-se o mal, portanto, como uma

---

104 Cf. Parte II, Capítulo 01 da obra em análise. O título do capítulo é “A falência da primeira tentativa de afastar o Gnosticismo garante o seu retorno”.



forma de punição pelo pecado cometido ou como responsável pela provocação de distúrbios na ordem da natureza.

Já a tradição tomista encontra sua resposta na explicação de que o mal não seria uma realidade existente concreta, mas sim a ausência de determinado bem. No avanço da modernidade, Leibniz, no século XVII, por exemplo, retoma tal questão ao propor o argumento de que o mundo é constituído, na verdade, por uma riqueza de variações e visto, em concomitância, como plenitude, e não como falta. Sob sua perspectiva, Deus escolhe qual mundo a ser criado dentre uma infinidade de mundos possíveis que estão presentes nas ideias de Sua mente. Desde o momento que escolhe, então, o que é melhor, o mundo que criou guarda uma possibilidade enorme de perfeições compatíveis, na sua expressão, “o melhor de todos os mundos possíveis”.

A par das discussões coletadas acima, Blumenberg destaca:

Para nossos propósitos atuais, o fato essencial é que o Agostinho de seus últimos escritos, **o teólogo do pecado original e da predestinação, tornaria-se a mais importante fonte e autoridade para a especulação teológica da Idade Média posterior. O Gnosticismo não foi superado, mas apenas transpôs retornos na forma de um "Deus oculto" e sua inconcebível soberania absoluta.** Foi com isso que a auto-afirmação da razão teve de lidar. (...) Em muitos aspectos, o escolasticismo da Idade Média percorre novamente o caminho de Agostinho. Sua tentativa de manter o Deus da criação e o Deus da salvação juntos em um sistema repousa, na gama completa de suas variantes, no plano básico do "*De libero arbitrio*" (livre arbítrio). E até mesmo a oposição do humanismo sustenta o precedente da biografia espiritual de Agostinho, tal como é dada nas Confissões - apenas ele percorre o caminho na direção oposta: Petrarca, o leitor de Agostinho, é levado de volta a Cícero e dele a Platão. O gnosticismo não destruiu o antigo cosmos; sua ordem sobreviveu mas (nem é este o único caso em que "ordem" como um valor dominante fez isso) emergiu como terror, do qual a única saída era um voo para a transcendência e a destruição final da "célula criadora". O cosmos não só mudou sua avaliação prescritiva, como também perdeu a qualidade que era mais importante por sua confiabilidade - sua eternidade. (...) A mudança momentânea de Agostinho, do gnosticismo para a liberdade humana, preserva a “ordem” para a Idade Média e prepara o caminho para o retorno de Aristoteles no auge do escolasticismo. **O preço dessa preservação do cosmos não era apenas a culpa que o homem deveria atribuir à condição em que ele encontrava-se no mundo, mas também a resignação que sua responsabilidade por essa condição lhe impunha: renúncia a qualquer tentativa de mudança por seu benefício, através da ação, uma realidade pela adversidade da qual ele mesmo teve culpa. A insensatez da auto-afirmação era a herança do gnosticismo que não foi superado, mas apenas "traduzido"**<sup>105</sup>. (grifado)

105 BLUMENBERG, H., op. cit., pp. 135-138.

Este segundo retorno, contudo, ocorre, segundo o autor, sob “circunstâncias agravadas”. O desaparecimento da ordem cosmológica clássica e escolástica empreendida pelo nominalismo, o domínio da dúvida se o mundo poderia ter sido criado realmente para o interesse humano, a equivocidade generalizada e a impossibilidade apenas pela fuga por meio da transcendência, todo um conjunto de pressuposições alterado e, por conseguinte, os acontecimentos ruins deixam de ser vistos como uma marca metafísica das qualidades do mundo e uma justiça punitiva para passarem a ser considerados como “faticidade” de um real muito mais complexo. Isso gerou, em última análise, a abertura também para um novo conceito de liberdade humana a ser elaborado.

Este novo conceito de liberdade, e tudo o que lhe implica, é ainda afetado sob outra perspectiva. De acordo com Blumenberg, o encargo que passa a recair, então, sobre o homem é de natureza diferente daquele que lhe fora imposto por Agostinho, e consiste na responsabilidade pela condição do mundo como um *desafio* relativo ao futuro, e não como uma ofensa original ao passado. Ou seja, o importante nessa discussão parece ser esta requalificação do entendimento do ser humano sobre si mesmo, uma nova qualidade de consciência promovida.

As coisas ruins, deixando de ser apreendidas como decorrentes da ação dos homens e de seu livre-arbítrio, passam a ser reconhecidas como fatos, meramente um estado de coisas contingentes. Aqui parece importante destacar que não só deixa-se de considerar o caminho da transcendência uma via para a salvação, e, assim, a quebra de tal ordem implicou na possibilidade de pensar-se por fora do registro da providência e do pecado enquanto seu desvio. Simultaneamente, introduziu-se a possibilidade de se pensar a capacidade dos seres humanos em intervir na realidade dada, e, mais além ainda, é cabível reconhecer que requalificou o sentido e a necessidade em manter-se o imperativo da “liberdade de escolha” e, portanto, do livre-arbítrio. O real, tal como realidade factual e contingente, inaugura a possibilidade de pensar também uma liberdade que passa a ser compreendida sob um regime de necessidade das coisas exteriores aos seres humanos. Com efeito, a liberdade dos seres humanos modernos não deve ser considerada apenas enquanto afirmação absoluta e ilimitada, ainda que tenha sido capturada desta forma.

Esse reconhecimento inicial é fundamental para entender, igualmente, a abertura a um mundo que não guarda mais suas garantias de ordem em nenhuma transcendência que lhe possa salvaguardar de lidar com o fato de uma liberdade que está em constante contato com os fatos, com a Natureza, sendo, sob certo ponto, também necessária e determinada. A liberação do desejo e da vontade humanas têm de ser consideradas nesta chave problemática, caso contrário assumimos por inteiro a autoafirmação demiúrgica cartesiana ou o programa existencial da autopreservação egoística.

Na linha dessas últimas ideias elaboradas a respeito do reconhecimento da realidade como um problema, e menos como um “estado de coisas”, que abre-se à ação humana moderna, segue-se, então, para a segunda dimensão da análise blumenbergiana a que se fez referência acerca da origem da emergência do que está sendo tratado como modo de conhecimento, bem como a relação do ser humano com a *res-extensa* no sistema de reocupação. Nesta segunda proposta de interpretação, o autor coteja o absolutismo do cogito cartesiano com as discussões prévias que acompanharam a recepção da teoria nominalista tardia, porém, desta vez, combinada com a recuperação e a renovação do atomismo antigo na Renascença.

Este segundo encontro, entende-se, é essencial para compreendermos como esse contexto tratado acima, que retrata a nova problemática de considerar-se a liberdade humana face também ao reconhecimento de uma exterioridade necessária da Natureza, foi aprofundado pela reintrodução do materialismo no horizonte das discussões. Como será visto, essa convivência ambivalente entre uma “atitude teórica” inspirada pela “autoafirmação”, que pretende refutar o absolutismo teológico e advoga pela capacidade de intervenção do ser humano no real e, ao mesmo tempo, a assunção de uma realidade que guarda suas leis próprias de funcionamento a que os seres humanos teriam ainda de descobrir, sem ser necessário confirmá-la – sobretudo pela prematura ciência moderna –, guarda sua explicação na gênese de como tais debates surgiram. Nesta medida, o que muitos consideram uma das principais diferenças internas entre as correntes modernas, o dualismo entre o idealismo e o materialismo, grosseiramente referidos, pode ser compreendido em uma chave muito mais profícua.

De acordo com Blumenberg, as categorias que Descartes forneceram para a Idade Moderna em proveito do entendimento de si mesma acabaram por interditar sua própria história a poder pensar que remete-se a uma história inicial para a realização de tal empreendimento, o que foi alcançado pelo estabelecimento da razão humana também enquanto um absoluto início em si mesma:

As categorias que Descartes forneceu para a era moderna usar na compreensão de si, o que faz dele o pensador preferido de todo relato de sua origem, são as da dúvida metódica e de um começo absoluto fundado apenas em si mesmo. A dúvida metódica é um procedimento cauteloso; pretende ser distinguido da negação dogmática que já sabe o que deve ser rejeitado, e deve demonstrar isso em seu lugar. Ela se restringe a considerar todos os julgamentos como preconceituosos até que se prove o contrário. Este procedimento deve ser usado por qualquer pessoa e a qualquer momento; **os novos julgamentos que ela produz excluem as próprias hipóteses que nos permitiriam entender por que esse empreendimento é considerado necessário e realizado em determinado ponto da história. Um início absoluto no tempo é em si mesmo, em sua intenção, atemporal.** A interpretação que a razão tem de si mesma como a faculdade de um começo absoluto exclui a possibilidade de que possa haver, até mesmo, indícios de uma situação que requer a aplicação da razão agora, cedo ou tarde. **A necessidade interna proíbe as necessidades externas de desempenhar qualquer papel aqui. A razão, como autoridade suprema, não precisa de legitimação para se colocar em movimento; mas também nega a si mesmo qualquer resposta à pergunta: por que ela estava fora de operação e precisava de um começo? O que Deus fez antes da Criação e por que Ele decidiu - onde a razão estava antes de Descartes e o que a fez preferir este *medium* neste ponto no tempo - estas são perguntas que não podem ser feitas no contexto do sistema constituído por seus conceitos básicos<sup>106</sup>.** (grifado)

A citada dúvida metódica, enquanto uma categoria própria a esse novo sistema de pensamento inaugurado, é uma entrada interessante para se refletir ao largo deste “contexto do sistema constituído por seus conceitos básicos”. Antes de ser tomada enquanto uma categoria em si mesma, importa indicar que guarda uma referência histórica ao contexto inaugurado pelo nominalismo mencionado como de pura equivocidade da realidade sob uma perspectiva de uma natureza escondida de Deus. Ela refere-se, pois, a uma determinada diminuição da demanda pela verdade e pela elaboração de certezas apriorísticas, ainda que tenha sido substancializada posteriormente como tal.

A substancialização, por outro lado, remete à reocupação de um espaço deixado pelo “absolutismo teológico”, e ao cumprimento de uma função que não lhe era inerente, o que propiciou, em um segundo momento, conceber-se como

---

106 Ibid., p. 145-146.

*um começo absoluto da racionalidade*, ainda que não seja paradoxalmente, no final das contas, mais racional do que a “*creatio ex nihilo*” da onipotência divina. Uma certa resposta, portanto, a uma determinada crise da posição humana diante da criação, mas que nos faz reconhecer, segundo Blumenberg, como uma adaptação do comportamento humano à realidade da natureza que é *dominada* pela teoria *como se fosse* a essência da “moralidade definitiva”, mas, na verdade, apenas expressa, de maneira autêntica, uma fórmula inicial da definição de uma nova “atitude teórica”.

Assim como o “absolutismo da certeza cartesiana”, tampouco o “absoluto início” da racionalidade deve ser tributado somente à transposição secularizada do “absolutismo teológico”. Mais profícuo é reconhecer, também dentro desta concepção de uma nova atitude teórica, o papel exercido da já mencionada autoafirmação, enquanto, a propósito, uma contestação a esse mesmo “absolutismo teológico”.

A autoafirmação possibilita uma vontade moderna de conhecimento e sustenta uma dignidade autônoma da teoria que não mais considera como válidas as barreiras para sua realização; uma vontade que opera não na direção inequívoca da criação de certezas, mas, antes, encontra um universo aberto ao experimento, à construção de relações, em meio a uma dissociação das expectativas sobre uma certa eficácia teórica, e busca tão somente, de modo mais modesto, deslocar as incertezas. Previamente à centralidade dada na personificação do cogito, a busca pela mecânica do mundo correlata ao declínio da consciência antropocêntrica. Nesse contexto, salienta Blumenberg, a “metafísica talvez não faça a física impossível”.

Entretanto, no bojo do mesmo movimento, o pensamento moderno, ao entrar em contato com a nova constatação de que a segurança/confiabilidade do mundo não podem mais ser provadas, e constituem apenas matéria de fato e dada à experimentação, passível de revogação a qualquer momento, reage com a busca angustiada por socorrer-se em um novo ponto fixo. Não é outra a intenção de Descartes ao proclamar as palavras já citadas no capítulo anterior: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim, terei o direito de

conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável”.

O anseio do novo pensamento por socorrer-se em outro ponto fixo concretizou-se ao reconhecer na racionalidade a condição de possibilidade do mundo, um remanescente teleológico, portanto, que deposita na dependência racional do mundo uma via segura de explicação e destinação. Mas que parte de uma “vontade absoluta” (“absolute will”) de conhecimento, enquanto princípio metafísico, que tem sua origem, paradoxalmente, na afirmação de que a confiabilidade do mundo não pode ser provada e, portanto, é um mero fato, sempre sujeito a revogação a qualquer momento.

Blumenberg recupera esta controvérsia na disputa teórica travada mais à frente entre Leibniz e Samuel Clarke, no início do século XVIII, ao divergirem sobre esse mesmo tema<sup>107</sup>, o qual relacionava-se à questão de fundo de como a realidade se apresenta para o ser humano, bem como sobre a eficácia que a razão humana goza para estabelecer suas próprias leis como se fossem as leis do mundo. De acordo com o autor, o ponto alto da disputa é alcançado quando Leibniz afirma a completa equivalência do sistema da vontade absoluta e o sistema do acidente absoluto, do voluntarismo e do atomismo. Com isso, pretende exemplificar o seu argumento, reconhecendo que o princípio aplicado pela análise de Leibniz da *equivalência* das explicações nominalista e mecanicista de mundo, oferece a chave para a *reocupação* que foi efetuada na substituição do modo de explicação da natureza do medievo tardio pelo nascente moderno, veja-se:

O ponto alto da disputa entre Leibniz e Clarke é alcançado quando Leibniz afirma a equivalência completa do sistema de vontade absoluta e o sistema de acidente absoluto, de voluntarismo e atomismo: **"La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens" [A vontade sem razão seria o acaso dos Epicuristas]**. O universo como interpretado pelo atomismo é regido pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, pois os átomos e o espaço vazio são definidos pelo fato de não permitirem qualquer ação racional, mas localiza a razão em uma posição onde todas as possibilidades são indiferentes, de modo que o acaso se torna o único princípio da realidade. **O Deus nominalista é um Deus supérfluo, que pode ser substituído pelo acidente da divergência dos átomos de seus caminhos paralelos e dos vórtices resultantes que compõem o mundo. O conceito de uma**

107 “Em sua troca epistolar com Samuel Clarke, nos anos 1715 e 1716, Leibniz se opõe à conexão entre a física de Newton e a teologia voluntarista, que lhe parecia ser uma consequência necessária da suposição de espaço absoluto e tempo absoluto. Clarke, baseando-se nessa posição, rejeitara a aplicação do princípio da razão suficiente à explicação da natureza. O ato de criação deveria permanecer como o fato original, que não poderia ser mais investigado e racionalmente fundamentado.” In: Ibid., p. 149.

vontade absoluta é internamente contraditório e, conseqüentemente, uma quimera, uma ficção<sup>108</sup>. (grifado)

E o mais importante ainda reconhece neste extenso trecho que prefiro deixar com as palavras do autor:

**Um dos fenômenos essenciais, embora geralmente subestimados, do início da era moderna foi a tentativa de reapropriação da filosofia atomística da natureza de Demócrito na forma em que fora dada por Epicuro e Lucrecio. Esta renovação do atomismo antigo preparou o caminho para as novas ideias de matéria e movimento.** Mas, apesar dessa função, o processo ainda é entendido meramente como uma peça da "Renascença" condicionada pela redescoberta literária de Lucrecio em 1417, pela qual passou a ser considerado como um dado histórico que não requer explicações adicionais. Mas a mera demonstração da presença ou reaparecimento de uma fonte não explica nada. As Renascenças têm sua lógica genética, e apenas a exibição dessa lógica satisfaz as exigências da compreensão histórica. A observação de Leibniz que citamos, que ele fez em sua argumentação com Clarke, **revela a conexão estrutural entre o nominalismo como um fenômeno medieval tardio e o atomismo como um fenômeno moderno primitivo. Ambas as posições consideram a origem do mundo como um evento inacessível à racionalidade humana.** Epicuro tinha assumido uma *divergência sem causa de átomos* de seus caminhos paralelos e retilíneos no espaço infinito como a origem da qual desenvolveram os vórtices que originaram seus mundos; o nominalismo poderia fornecer para todas as questões relativas à razão e o propósito da Criação apenas o agostiniano *Quia voluit* [Porque Deus quis].

**Mas a permutabilidade sistemática das duas teses, que Leibniz observou, não significa que elas devam ser consideradas equivalentes em sua função histórica também.** A primazia da vontade divina, que coloca a rejeição da questão no lugar da explicação, pretendia aumentar a força de ligação do dado sobre os homens; **a tese mecanicista básica, por outro lado, de fato removeu a origem do mundo do domínio do que pode ser apreendido, mas não teve implicações "conservadoras" para a relação do homem com a natureza. Pelo contrário, estabeleceu o substrato material do mundo como algo sem sentido em si mesmo e, conseqüentemente, como uma potencialidade aberta à disposição racional do homem.** A reocupação que ocorreu entre os absolutos da *vontade* e da *matéria* definiu o mundo como aquilo que não é pré-dado, **como um problema, mais do que como um estado de coisas. Mas a questão de o porquê o atomismo poderia ter esse significado como sucessor do voluntarismo, embora não tivesse em sua situação original no mundo antigo, nos leva a um reconhecimento da irreversibilidade dessa reocupação: somente após o nominalismo ter executado uma destruição suficientemente radical da relevância humana no e de sua dependência ao cosmos pôde a filosofia mecanicista da natureza ser adotada como a ferramenta de auto-afirmação.**

Esse pré-requisito não estava presente na origem do atomismo antigo. A filosofia de Epicuro é essencialmente uma terapia destinada a diminuir o desconforto humano causado pelos fenômenos naturais, ou, mais exatamente, pelas explicações herdadas desses fenômenos. O nominalismo é um sistema destinado a tornar o homem extremamente inquieto com o mundo - com a intenção, é claro, de fazê-lo buscar a salvação fora do mundo, levando-o ao desespero de suas possibilidades

108 Ibid., p. 150.

mundanas e, assim, à capitulação incondicional do ato de fé, que, no entanto, ele não é novamente capaz de realizar por seu próprio poder. Depois da filosofia clássica dos gregos, o postulado da ataraxia ainda era possível, **ao passo que, após o absolutismo teológico da Idade Média, a auto-afirmação tinha que ser a implicação de qualquer sistema filosófico.** Essas distinções poderiam ser fundamentadas por uma análise comparativa do atomismo antigo e do nominalismo medieval? Isso daria um perfil à tese de que uma "resposta" histórica como a da era moderna não poderia ter sido dada ao helenismo, mas apenas mais tarde, ao nominalismo. Para este propósito, as doutrinas comparáveis de cada lado terão que ser definidas mais precisamente de acordo com suas funções dentro de cada sistema<sup>109</sup>. (grifado)

Longe da proposta deste trabalho almejar sintetizar aqui a tarefa hercúlea que Blumenberg desenvolve na obra ao considerar cada uma das tradições citadas com referência ao seu sistema de pensamento original e posteriormente suas recepções pelo pensamento moderno inicial<sup>110</sup>. O objetivo de incorporar tal argumento ao texto, no entanto, reside no mérito do autor em reconhecer a equivalência das explicações nominalista e mecanicista de mundo e deduzir uma aproximação teórica e histórica dessas linhas mediante o que torna mais nítida a emergência posterior daquilo que é considerado, pela filosofia, como duas correntes opostas de pensamento que disputarão mentes e corações ao longo de toda a modernidade: o idealismo e o materialismo, assim grosseiramente referidos.

Quando abordadas tão-somente pelo regime da oposição perdem-se de vista as problemáticas que importavam em seus contextos de origem. É, justamente, como afirmado, a questão que Blumenberg se dispõe a esclarecer. Assim, antes de tomar seus argumentos sistemas fechados, cerrando-se nas alternativas limitantes que oferecem para refletir sobre a legitimidade da modernidade, este “retorno aos princípios” proposto apresenta uma chave de leitura interessante para garimpar o que estava em jogo, ou seja, quais as cartas estavam sobre a mesa no início do período moderno e quais as jogadas que poderiam ser lançadas a partir delas.

Blumenberg indica em certo ponto as aparentes ambivalências que surgem a partir desta questão, ao considerar, por exemplo, dois aspectos distintos do iluminismo: “por um lado, a renovação de um otimismo teleológico e, por outro lado, sua inclinação ao ateísmo, perde seu caráter contraditório se o coloca no

<sup>109</sup> Ibid., pp. 152-153.

<sup>110</sup> Vide, para tanto, capítulos 03, 04 e 05 da Parte II.



contexto da unidade do início da auto-affirmação humana e a rejeição de seu papel sistemático tardio-medieval”<sup>111</sup>.

Das considerações precedentes, observa-se que o encontro entre o nominalismo e o atomismo antigo pode ser entendido conforme a dinâmica desta conjuntura, assim como, a partir daí, abre-se para o entendimento de sua explosão em múltiplas direções pelas quais vão originar uma variada gama de respostas imprevisíveis ao longo da modernidade. O nominalismo cumpre a função de limpar o terreno, ao retirar a relevância explicativa do homem por sua dependência ao cosmos, para o aparecimento e consequente germinação da releitura do atomismo antigo. Com efeito, sua reprodução abre um segundo espaço para que outras concepções possam ser construídas.

Todavia, tanto a existência de alguns pontos em comum entre tais teorias, qual o imperativo da incerteza sobre a realidade, quanto o cumprimento de funções já presentes nas antigas questões deixadas em aberto possibilitam reconhecer suas reocupações como *equivalentes*. A permanência da referência a uma “onipotência divina” preservada pelo nominalismo do medievo tardio, a mesma que chancela a existência da “absoluta vontade”, induz a recuperação do materialismo antigo retornar enquanto existência de uma “absoluta matéria”. No mesmo passo, a irreversibilidade de se considerar a autoafirmação nesse mesmo contexto compele a uma nova leitura mecanicista do mundo para compreender “o substrato material do mundo como algo sem sentido em si mesmo e, consequentemente, como uma potencialidade aberta à disposição racional do homem”.

Estas considerações nos permitem enxergar como a permanência do “agente absoluto”, que desdobra-se tanto na direção da absoluta vontade quanto da absoluta matéria, simula uma aproximação, em última análise, sem dúvida uma

---

111 “Se partirmos do pressuposto de que a autonomia humana pode daqui por diante articular seu caráter positivo apenas fora da Idade Média, fica claro que apenas duas posições fundamentais permanecem abertas a ela, se quiserem descartar seu papel supostamente “natural”: ateísmo hipotético, que coloca a questão do potencial do homem sob a condição de que a resposta deva se sustentar “mesmo que não haja Deus”; e o deísmo racional, que emprega o “ser mais perfeito” para garantir esse potencial humano - o “ser mais perfeito” que é funcionalizado por Descartes como princípio da dedução da confiabilidade do mundo e de nosso conhecimento dele. A dupla face do Iluminismo, por um lado, a renovação de um otimismo teleológico e, por outro lado, sua inclinação ao ateísmo, perde seu caráter contraditório se o coloca no contexto da unidade do início da autoafirmação humana e a rejeição de seu papel sistemático tardio-medieval.” In: Ibid., p. 179.

paradoxal combinação, entre um modo de idealismo racionalizante e antropocêntrico e, ao mesmo tempo, um “materialismo racionalista” ou puramente mecanicista. Ainda que opostos em suas abordagens, podem ser reconhecidos como equivalentes, porque, cada qual ao seu modo, e em diferentes intensidades, conservam-se presos às categorias de origem, sentido, razão, fim e finalidade.

É preciso destacar, ademais, que a preservação do “agente absoluto” da cristandade, e a consequente captura de tais movimentos que não estavam ainda completamente cristalizados, assim como já mencionado, deve-se muito mais à tentativa de localização em um ponto fixo posterior às suas ocorrências, como exemplificado acima quando citada a formulação cartesiana. Sobre esse tema Wallace reflete:

Mas isso não impede que a Cristandade desempenhe um papel indispensável na gênese da modernidade, na medida em que os conceitos cristãos - em particular, o conceito de um Deus onipotente – conduzem, assim como suas implicações foram trabalhadas em doutrinas como a do nominalismo tardio da Idade Média (parte da síndrome que Blumenberg intitula como "absolutismo teológico"), à crise da relação humana com o mundo (implicitamente secular) a qual a "auto-afirmação humana" moderna é a resposta.

O fato desta "auto-afirmação" - a determinação de fazer o que podemos de nossas vidas neste mundo, em vista da ausência de uma "ordem" divina inteligível à qual podemos decidir aderir ou nos empenharmos em sua direção - não ser inerentemente antropocêntrica tem sido suficientemente demonstrado pelo papel, precisamente, da revolução copernicana na autoavaliação do homem moderno, no qual as realizações de Copérnico **tornaram-se um paradigma de superação das perspectivas limitadas e auto-centradas, um processo sobre o qual temos de avançar caso desejemos orientar nossas ações para “as coisas como realmente são” - o que devemos fazer se quisermos que nossa “auto-afirmação” tenha sucesso. É esse sucesso, em vez de qualquer dignidade ontológica especial, que é o objetivo moderno essencial.**

Mas, embora não seja necessariamente antropocêntrica, a auto-afirmação humana moderna criou de fato o contexto histórico no qual o antropocentrismo característico da filosofia moderna tornou-se possível. Essa síndrome é sintetizada no famoso esquema de Descartes do self (*res cogitans*) versus o mundo (*res extensa*), que, ao articular como uma ontologia a relação - homem versus mundo - que está implícita na auto-afirmação, acabou por definir os termos da filosofia moderna. Simultaneamente ao dualismo de Descartes, o materialismo moderno, começando com Hobbes, afirmou, com efeito, que o conhecimento é sobre o mundo (*res extensa*), de modo que o sujeito que experimenta ou que possui conhecimento pode ser ignorado. **Para aqueles que ainda queriam pensar em termos de uma perspectiva sobre o mundo, desde um ponto de vista (de acordo com o espírito da "auto-afirmação"), as dificuldades de conectar estes dois domínios separados, tanto ontologicamente (como um corpo e uma mente formam um só indivíduo?) ou epistemologicamente (como uma mente pode conhecer algo que é de um tipo totalmente diferente dela?), foram tentados a**

**reduzir corpos a conteúdos mentais, assim como Berkeley o fez; que já o era idealismo (também conhecido, mais tarde, como fenomenalismo).** Todas essas teorias continuam a ter seus defensores, dois séculos depois. O materialismo tem a vantagem de não parecer antropocêntrico, na medida em que não precisa traçar uma linha entre as coisas que têm mentes (dualismo) ou têm idéias (idealismo) e aquelas que não têm. Mas nenhum deles tenta entender como o debate emergiu e por que somente foi possível na era moderna<sup>112</sup>. (grifado)

O diagrama do sistema das posições reocupadas arquitetado por Blumenberg é dinâmico, complicado e implicado em conjunturas, voltado a reencenar discussões originais e a desnudar suas contradições e disputas, em apontar falsos problemas, mais do que a oferecer propriamente respostas fáceis ou definitivas. A questão em análise é emblemática deste esforço. O que decorre de interessante para o debate consiste em compreender, finalmente, que a discussão acerca da relação entre os seres humanos e a natureza no início da modernidade não deve ser simplificada nos mesmos padrões que a enrijeceram posteriormente. E mais, leva a questionar se alguma outra tradição moderna subsequente levou de fato às últimas consequências a radicalidade própria posta nesse princípio. E qual lógica radical seria essa?

Viu-se que a equivalência imposta entre a vontade absoluta e a absoluta matéria, por um lado, mantém a pergunta por uma origem, colocando o espírito como absoluto originário face à realidade (o absoluto início da razão), funda a possibilidade de todo o sentido, tanto teórico quanto prático, no mundo sensível e, portanto, na entidade ideal subjetivada (na dualidade mente-corpo) ou na personificação de um intelecto supremo criador ou ordenador de uma natureza a seu serviço, imputando o domínio diante da criação e uma finalidade em sua existência. De outro lado, também mantém a pergunta por uma origem, colocando a natureza como campo originário, que a tudo determina mecanicamente segundo suas próprias leis universais, estáticas e imutáveis de funcionamento, pura

112 WALLACE, R., Ibid., pp. 99-100. Na introdução à obra de Blumenberg, Wallace nos brinda com um eloquente resumo da tese aqui em exposição, a saber: “Quando consideramos como, desde Descartes, a síndrome do “problema mente/corpo” surge repetidamente do sentido de que a matéria é de alguma forma “última”, caso em que a “mente” deve ser redutível a ela - e como, na reação idealista, exatamente o reverso é afirmado - então a importância potencial desta sugestão torna-se evidente. Mais uma vez, Blumenberg não está indicando o materialismo moderno como errado ou ilegítimo *in toto*. Em vez disso, ele está sugerindo uma ideia central legítima - a de uma realidade que pode ser compreendida matematicamente (*res extensa*: “matéria”) para o propósito da “autoafirmação” - foi forçada a adotar uma posição alienígena “herdada” do princípio único para toda explicação ou entendimento de o que quer que seja.” In: BLUMENBERG, H., Ibid., pp. XXII-XIII.

necessidade que não deixa espaço para a liberdade humana, a não ser no campo da moral.

Entretanto, a capacidade da autoafirmação, tal como posta inicialmente, tanto enquanto ação como pensamento, como elaborado acima, não prescreve *ab initio* tais consequências conservadoras e dogmáticas sobre a realidade. Não prescreve o puro voluntarismo, tampouco uma identidade subjetiva do pensamento, muito menos pressupõe o real enquanto fatalidade. Por isso, lança-se novamente a questão: valeria buscar por uma teoria moderna que mantivesse toda a potencialidade que o princípio da autoafirmação carrega em seu *core*? Que avançasse sobre pontos de vista ou perspectivas que aprofundassem as propostas ensaiadas neste início de considerar a natureza e a matéria como formas de atividade do real, ou seja, produtivas, abertas à experimentação e ao conhecimento; que deixasse em aberto a possibilidade do melhoramento e de inovação no real; que desenvolvesse outros elementos interessantes do atomismo antigo como o da “pluralidade de mundos” e a questão do infinito; que desenhasse um outro campo possível para a liberdade e a autonomia humanas que não estivessem acoplados apenas com os sentidos limitantes do domínio moral, e muitos outros etc. pode ser proposto.

Sem dúvida, depois deste percurso, os operadores conceituais que restringem o desenvolvimento autêntico de tais possibilidades já podem ser indicados. Ou, como Blumenberg propõe, as funções que as novas concepções inauguradas tiveram de cumprir ao ocupar posições de questões antigas que não lhes diziam respeito necessariamente, em vez de simplesmente deixá-las de lado. A manutenção da pergunta pela origem, a pressuposição de uma finalidade e de uma qualidade ou sentido de mundo específico para os seres humanos, o porto seguro da transcendência (seja racional ou espiritual), a restrição da liberdade enquanto domínio moral, entre outros, podem levar a questionar-se até que ponto impediram a realização da legitimidade da atitude moderna que emergia então.

Ora, a modernidade, por óbvio, não se encerra em seus debates iniciais, nem nas formas subsequentes de captura. Antes até mesmo de propor uma radicalização das interpretações aqui disponibilizadas – o que, aliás, não é o objetivo desta primeira parte da tese –, parece muito mais adequado seguir a

corrente subversiva de seus aspectos legítimos. Teria ela despertado radicalidade e clareza no segundo grande movimento, e talvez o principal, de emancipação moderna dos aspectos teológicos ainda presentes por ocasião do iluminismo? Blumenberg conecta ao momento que acabamos de analisar algumas comparações válidas, ao elaborar a citada noção de “pluralidade de mundos” herdada do materialismo antigo, veja-se este belo e extenso trecho coletado:

A análise comparativa do epicurismo e do nominalismo leva a outro ponto de aparente concordância na ideia de uma pluralidade de mundos. **Essa idéia se tornaria um dos fatores essenciais na desintegração da ideia metafísica do cosmos, preparatória para a era moderna. E o Iluminismo realizará o experimento mental de outros e diferentes mundos, especialmente de acordo com sua função de criticar o homem e sua noção de que ele tem um status privilegiado no cosmos; a auto-affirmação da razão, argumentará, requer a emergência do conforto teleológico, da ilusão antropocêntrica.** Mas no antigo atomismo, este pensamento ainda não poderia alcançar o que poderia depois de Guilherme de Ockham, ou seja, uma exibição da forma do mundo como contingente e uma demonstração ao homem, por meio da variação mental da composição real do mundo, de sua capacidade e dignidade de alteração. (...) **A afirmação da pluralidade de mundos é uma espécie de demonstração cosmológica da igualdade de tudo o que existe na distribuição do que pode literalmente “acontecer” a cada coisa na construção do mundo, caindo no conjunto de átomos.** Todo o sistema físico de Epicuro passa em revista a indiferença da natureza para com o homem, de modo a sugerir ao homem que sua indiferença é a precondição de sua felicidade. (...)

**A conexão ainda não dissolvida entre cosmologia e antropologia é confirmada pelo último elemento sistemático da filosofia de Epicuro relevante aqui: a conexão entre o desvio de átomos no começo de um mundo e a consciência humana de liberdade.** Ao mesmo tempo, Epicuro contradiz o dualismo mítico da desordem e ordem, caos e cosmos. A ordem perfeita do material original que cai uniformemente através do espaço é impotente para produzir qualquer coisa como um mundo, a menos que uma pequena aberração entre, o que, como o caos, inicia a reprodução de possibilidades. **Este evento original da cosmogonia é exatamente o que o homem redescobre em si mesmo.** É sua capacidade, como ser ativo, de introduzir princípios absolutos na realidade, sua *libera voluntas* [vontade livre]. A vontade que escapa à necessidade de uma causa antecedente e se opõe a ela própria tem sido *fatis avolsa voluntas* [o que se libertará do destino]. **O princípio do cosmo é realizado no próprio homem; o que tornou o mundo possível não é uma autoridade metafísica estrangeira e inacessível, mas a mesma coisa que constitui a independência do homem em relação ao mundo, o cerne de sua consciência de si mesmo.** Longe de ser um embaraço para a filosofia epicurista, o desvio do átomo representa seu princípio sistemático central: **a libertação do mundo por meio da explicação do mundo, a identidade do mínimo da física com o máximo da liberdade humana.**

A rebelião do homem contra o cosmos é realizada mesmo aqui, no aspecto mais radical de sua fundação, através do princípio e com a autorização do próprio cosmos. O poder vivo do espírito (*vivida vis animi*), com o qual Lucrécio em sua apoteose de Epicuro faz o salvador filosófico romper as paredes de fogo do mundo

e entrar no universo infinito, nada mais é do que a extensão consistente na consciência da capacidade do átomo de ser irregular, divergir minimamente do seu caminho. A falta de fundamento do mundo, sua indiferença atomística a tudo o que ele traz e, eventualmente, traz de volta à sua soma material imutável, é levado pelo homem ao serviço filosófico da consciência que está livre do mundo. Mas o homem só pode fazer isso de tal forma que ele descobre que o que ele alcança é o que estava lá o tempo todo, como o restante do evento original que deu origem ao mundo<sup>113</sup>. (grifado)

O ponto de partida deste caminho de se pensar a modernidade por outras lentes se deu com a proposta de considerar a emergência do pensamento moderno também como a formulação de uma representação originária. Considerando, assim, a filosofia e a filosofia moderna enquanto atividade de produção, de criação de modos de figuração e configuração do real, de modos possíveis de fabricação de mundos (“worldmaking”). A pergunta que perpassou toda análise foi direcionada à reflexão sobre esse mesmo processo de acumulação de pequenas rupturas e conflitos que guardam relações entre si e com os campos de pensamento e de discurso. A primeira conclusão que alcançamos nessa parte foi a de reconhecer que o único farol à vista em sua emergência era o da luz natural do pensamento e de sua “força nativa”: a formação de um pensamento coletivo que inaugura a si próprio por tanto conceber a si próprio em perspectivas (à la Kepler) como por desafiar a realidade, porque suscita, antes, a possibilidade de manejá-la e transformá-la. Nesse ponto, encontra seu caráter produtivo, uma invenção de coisas não existentes, que visa à liberação do mundo por meio da própria explicação do mundo.

Tal percepção encontrou esteio no reconhecimento da inserção dos princípios de autonomia e autoafirmação na base da atitude teórica moderna. Mais além do que uma asserção racionalista, seus princípios se baseiam em uma tomada de posição nos novos tempos e resultam de um movimento de criação no real. A partir deles é possível compreender de maneira mais autêntica, e não substancializada (afastando, assim, constantes e paralelismos), alguns dos outros recursos conceituais colocados em circulação no momento, como o de progresso possível enquanto um sentido compartilhado de cooperação de uma comunidade epistêmica, desenvolvida pelo progresso metódico, ao alcance de melhoramentos possíveis, ou seja, um processo imanente e comum de transformação; ou como o

---

113 Ibid., pp. 156-157 e 170.

do programa existencial da autoafirmação enquanto princípio de uma regulação ordenada e emancipada, que afasta transcendências heterônimas ao seu campo de ação; e que também move-se em direção à realidade posta enquanto matéria reconhecível e experimentável, e não tanto um estado de coisas pré-moldado, na qual confunde-se.

Todas estas considerações, de certa forma, vão ao encontro, igualmente, do argumento exposto no último trecho citado acerca da recepção do materialismo antigo e sua relação com o iluminismo - “e o Iluminismo realizará o experimento mental de outros e diferentes mundos, especialmente de acordo com sua função de criticar o homem e sua noção de que ele tem um status privilegiado no cosmos; a auto-afirmação da razão, argumentará, requer a emergência do conforto teleológico, da ilusão antropocêntrica”.

Poderia ser afirmado que o Iluminismo, sob certa perspectiva, radicaliza essa possibilidade de o ser humano de “se retirar” do mundo, desviando-se da ordem dominante, ao pensar a sua própria capacidade de pensar a sua própria condição e intervir na realidade dada ao representar “outros e diferentes mundos”? E como ensina Deleuze, em citação feita no início deste capítulo, “só pode haver um começo real em Filosofia pela crítica da imagem do pensamento dominante”<sup>114</sup>. Quais encontros poderiam ter provido a chance de tal intensificação da crítica e, conseqüentemente, da criação no pensamento moderno? Explorar tais questões é o que se propõe no próximo capítulo ao considerar a tese da existência de um iluminismo radical e sua relação com as filosofias imanentistas da modernidade inicial.

---

114 DELEUZE, G.. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

**3****A Modernidade Radical: um fenômeno múltiplo.**

Assim como exposto na introdução, o objetivo desta tese consiste em propor uma discussão sobre a possibilidade de exploração de novas e revigoradas formas de reflexão sobre a fundamentação da teoria dos direitos moderna. Conforme considerado antes, parte-se da constatação de alguns limites impostos pela teoria crítica do direito, bem como pela dogmática, impeditivos ao oferecimento de vias interpretativas diversas para se compreender a função ou a existência, ou mesmo o que se denominou de operatividade, dos direitos no terreno da vida política.

À vista deste objetivo, reconhece-se, em uma primeira dimensão, a necessidade de se retomar a própria discussão sobre a modernidade, enquanto fenômeno singular de uma atividade de produção de novos conceitos e experiências históricas concretas, de maneira a tornar-se possível, por outro lado, construir uma compreensão de seu sentido distinta das narrativas essencialmente antimodernas. Com isso, pretende-se tanto retornar a temas fundamentais da emergência do pensamento moderno, como abrir espaço para uma discussão teórica sobre os direitos que não se reduza a um debate sobre as determinações impostas pelas instâncias de poder e dominação oficiais criticadas, tampouco sobre as limitações de sua estrutura epistemológica. Mas que permita um movimento necessário para articular um campo mais amplo de análise relacionado às bases ontológicas ou metafísicas pelas quais pode ser pensada a teoria dos direitos.

Em uma segunda dimensão, a presente análise conjuga-se a um esforço característico à filosofia do direito e à filosofia política a fim de fazer emergir elementos conceituais que podem ser melhor explorados e utilizados nessa tentativa de criação de uma nova fundamentação para a teoria dos direitos contemporânea. Se o presente histórico oferece e impõe algumas questões ainda “em aberto”, tal como exposto na introdução, considera-se, por conseguinte, que tais debates apenas podem ser firmados caso retornemos aos contextos da própria produção de seus princípios.

Na linha desta proposta, o capítulo anterior cuidou da análise da obra de Blumenberg, que oferece importantes elementos, sobretudo em sua tese do



diagrama ou sistema de posições e reocupações de problemas filosóficos, para se conceber a complexidade da formação mesma de alguns conceitos modernos e os princípios básicos inscritos em seus significados. Como concluído da exposição anterior, o autor oferece uma tese interessante de refutação das leituras antimodernas e da perspectiva da secularização que permite reconhecer elementos singulares da nova atividade de pensamento que passou a ser caracterizada como moderna.

No bojo desta crítica, abre ainda uma interessante chave interpretativa para retornar, como proposto, a alguns dos sentidos legítimos resultantes de um processo de liberação do pensamento, de combate aos variados esquemas dominantes e transcendentos de pensamento, configurados pelos já citados princípios da auto-affirmação, autonomia, experimentação, pela perspectiva de um progresso possível, dentre outros. No capítulo de conclusão da tes, serão recuperados tais achados com a finalidade de se explorar seus significados na concepção de um debate mais sofisticado para os direitos e que encontre uma relação adequada com esses sentidos legítimos apreendidos.

Este capítulo pretende oferecer uma segunda chave de leitura para pensar estes sentidos variados da formação do pensamento moderno. Utiliza-se aqui, no entanto, de uma leitura historiográfica constituída por recentes pesquisas acadêmicas sobre o iluminismo radical. Não se pretende, nessa linha, estabelecer simplesmente um consenso entre os autores analisados, na medida em que se reconhece a distância das áreas de estudo em que se encontram. A combinação heterodoxa das teses dos autores analisados nesta tese tem como finalidade apresentar chaves de leituras complementares que, mais do que concordantes, possam se compor ou dialogar, ainda que não “joguem juntas”, a fim de abrir um horizonte de significações para a modernidade que pretendem ser examinadas de modo mais aprofundado.

O objetivo dos capítulos iniciais é preparar o terreno, arar e separar os aspectos singulares do período histórico em análise, fazendo-se um cultivo gradual dos pontos de maior interesse para a compreensão de conceitos chaves para uma interpretação radical da teoria dos direitos na modernidade. Sob essa ótica, trata-se explorar uma possível natureza radical dos direitos na modernidade,

guardando referência a esse esforço de identificação das raízes primeiras fincadas que os formaram no contínuo do longo período histórico em análise, e que, muito provavelmente, mantêm, de uma perspectiva de linhagens teóricas e práticas semelhantes, as possibilidades de se retomar a qualquer momento essa mesma radicalidade.

O presente capítulo, portanto, retornará às ideias produzidas no contexto do que é denominado de um movimento iluminista radical, em oposição a um iluminismo moderado, familiar à teoria tradicional do direito. A principal referência teórica sobre o iluminismo radical é a obra do historiador britânico Jonathan Israel. No entanto, cabe acrescentar, de início, que sua leitura será composta com a de outras pesquisas historiográficas de diferentes vertentes, mas que dirigem-se nesse mesmo sentido de uma busca pelas experiências históricas não consideradas nos relatos hegemônicos. Nas próximas seções se fará uso também de recursos interpretativos diversos disponibilizados pelos historiadores marxistas anglo-saxões E. P. Thompson, Christopher Hill e Peter Linebaugh, os quais tratam de experiências revolucionárias e práticas populares insurgentes presentes na história da modernidade radical que acrescentam um sentido mais potente e concreto aos debates intelectuais apresentados por Israel.

Por último, cabe adiantar, ademais, com o intuito de esclarecer os próximos passos, que será concedida prevalência à abordagem de alguns dos princípios filosóficos fundamentais que permitem traçar a distinção entre as correntes radicais e moderadas para, a seguir, deduzir conceitos elementares decorrentes, e como apresentam suas distinções na realidade, bem como os efeitos práticos destas mesmas distinções no terreno da vida política e social. Nessa medida, a última seção dedicará esforços para promover uma discussão sobre possíveis modelos políticos, institucionais e jurídicos que contribuem para a reunião de elementos a constituir a base de discussão, ou melhor, que importem em perspectivas e conceitos radicais, para uma teoria dos direitos na próxima parte da tese.

### 3.1

#### **A tese do Iluminismo Radical.**

Os dois autores principais estudados nesta primeira parte da tese, Hans Blumenberg e Jonathan Israel, distinguem-se em múltiplos vieses: seus campos de atuação, os referenciais usados e os tipos de abordagens realizadas em suas análises, seus países de origem e os contextos em que desenvolveram suas teses etc. Forçar qualquer aproximação ou semelhança em suas leituras é um tanto quanto arriscado. Também não se trata, por outro lado, de aplicar uma leitura para a compreensão da modernidade nascente e o outro, separadamente, para a compreensão da emergência do Iluminismo ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Mais além, há um elemento de fundo na peculiar combinação proposta aqui que torna possível firmar a conexão entre os autores. Em ambos os autores, identifica-se uma interpretação que ocorre a partir da apreensão dos conflitos inerentes aos temas sobre o quais se dedicam para, daí, retirar-lhes sentidos atribuíveis a eles de maneira mais geral. O fio que os conecta reside na tensão e nos os conflitos que tornam singulares os momentos históricos analisados.

O que torna apreensível a legitimidade e a autenticidade da modernidade em Blumenberg se verifica pelo apontamento de condições e elementos comuns que possibilitaram conferir respostas teóricas à crise aberta pelo pensamento, constituindo, assim, um lastro pelo qual se concretizou o momento de passagem do medievo à época moderna. Por outro turno, o que torna possível conferir a singularidade do iluminismo para Jonathan Israel é a abordagem daquilo, justamente, que não o hegemoniza enquanto narrativa, porém, o que o diferencia internamente em diferentes chaves interpretativas. Pelas vias da multiplicidade que caracterizam os momentos históricos analisados pelos dois autores mencionados torna-se possível, como proposto inicialmente, supor, tal como copiado de Torres no capítulo introdutório, o “moderno como um terreno de disputa teórica sempre sujeito a uma releitura onde se coloca em jogo o próprio presente” e ultrapassar o que antes parecia “obturado pelas próprias condições modernas a partir das quais nasce e se nutre o discurso dos direitos”.

E qual singularidade seria essa atribuída pela pesquisa realizada por Jonathan Israel? O iluminismo radical não é outro iluminismo nem um

iluminismo alternativo. O autor chama a atenção, antes, como dito, para a existência de tradições divergentes neste mesmo fenômeno, cujas diferenças são essenciais para a compreensão de sua própria dinâmica histórica.

A bem da verdade, as teses do iluminismo radical não foram inauguradas por Israel. O termo foi cunhado e passou a ser usado de modo sistemático por Margareth Jacob, cuja obra pioneira, “The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans”<sup>115</sup>, abriu o campo de investigação das vertentes presentes no fenômeno iluminista, permitindo, por conseguinte, distinguir as linhas intelectuais modernas em três categorias diferentes: os iluministas radicais, os iluministas moderados e a reação:

(...) indicando que este [O Iluminismo] se desenvolve sob uma tensão estrutural entre a perspectiva radical (por radicalizar a crítica filosófica e política) e a moderada (que partilha com os radicais a crítica à superstição e ao despotismo). Esta última eventualmente se aliará ao movimento de reação, aliando contrarreforma, ortodoxia protestante e establishment universitário. A autora também revê a periodização e recua o início do movimento para 1650, com ênfase no final do século XVII, quando se consolidam as divergências entre moderados (liberais, deístas etc.) e radicais (materialistas, sensualistas etc.). Por fim, a geografia do movimento é ampliada, sondando o cenário britânico, mas concedendo atenção à dinâmica subterrânea do movimento (daí a inclusão da maçonaria, do panteísmo e do republicanismo)<sup>116</sup>.

Israel segue esta mesma abordagem e a amplia de maneira virtuosa. Seu trabalho historiográfico sobressai-se por seu alcance<sup>117</sup>. Uma pesquisa documental de fôlego que abrange seus domínios sobre a bibliografia primária e secundária produzida entre os períodos que denomina como o “Iluminismo Primitivo” (1650-1750) e o “Alto Iluminismo” (1750 em diante). O autor não apenas as cataloga ou as inventaria historicamente como apresenta os debates intelectuais e filosóficos presentes nestas mesmas circunstâncias. A partir desta abordagem, inova, ademais, ao redimensionar algumas das questões metodológicas próprias para pensar tais

115 JACOB, M., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. Cornerstone Book Publishers, 1981/2005.

116 GUIMARAENS, F., ROCHA, M., “Direitos Sociais, A Guarda da Constituição...”, op. cit., pp. 10-11.

117 Utiliza-se nesta tese as seguintes obras do autor: ISRAEL, J., *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade - 1650- 1750*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.; *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford UP, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford UP, 2009; *A revolution of the mind: Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. UK: University of Princeton Press, 2010; *Democratic Enlightenment: Philosophy, revolution and the rights of man, 1750-1790*. Oxford UP, 2011.

épocas. Inicia por elas para, após, esclarecer o fenômeno da tradição intelectual considerada radical.

O primeiro redimensionamento refere-se ao modo como o fenômeno do iluminismo é considerado desde uma perspectiva geográfica. Dispensando-se a narrativa unívoca sobre essas épocas, coloca-se de lado também um exame centrado nas histórias nacionais e nos relatos consagradores da matriz hegemônica:

Pois, no caso do debate historiográfico em exame, a caracterização do Iluminismo como um movimento heterogêneo no seio do racionalismo moderno, de caráter internacional e de longa duração, nos auxilia a ultrapassar o particularismo das histórias nacionais, e o reducionismo da história das ideias – e as práticas correspondentes a essas ideias. J. Israel diverge das referências que sustentam os relatos consagradores da matriz hegemônica da modernidade centrada na física experimental e no empirismo (Bacon, Locke, Newton, para os britânicos); no enciclopedismo e no materialismo (Voltaire, Rousseau, Diderot, para os franceses); e enfim no idealismo alemão (Kant, Hegel). Em contraponto a essa imagem convencionada e restrita aos textos prestigiados dos grandes filósofos reconhecidos institucionalmente, ele concede relevo à literatura clandestina estruturada em torno do retorno ao materialismo antigo, da crítica à superstição, da denúncia da religião como instrumento, e não fundamento, dos poderes. E também restitui a Spinoza um papel crucial no processo – algo que os estudiosos do autor holandês reconhecem e que um exame atento da história do pensamento europeu indica, pois Spinoza é um personagem constante dos debates filosóficos desde o século XVII em diante<sup>118</sup>.

Sob um ponto de vista geográfico ampliado, as fronteiras nacionais dão lugar à análise das relações materiais, dos inúmeros dispositivos e das transformações urbanas responsáveis por criar uma forte coesão cultural por toda a Europa. Essa troca intelectual transnacional, como atesta, passou a operar de modo mais intenso já a partir do século XVII: “um drama encenado dos confins da Espanha à Rússia e da Escandinávia à Sicília”, e mediado pela produção e existência de jornais eruditos e populares, panfletos, publicações clandestinas, bibliotecas “universais”, novos espaços públicos de sociabilidade e debates, tais como cafés, clubes literários, lojas maçônicas etc.<sup>119</sup>.

118 GUIMARAENS, F., ROCHA, M., “*Direitos Sociais, A Guarda da Constituição...*”, op. cit., p. 11.

119 ISRAEL, J., “*Iluminismo Radical...*”, op. cit., p. 91. Conforme explicita ainda: “A esfera pública do Iluminismo pré-1750, portanto, gerou uma nova cultura leitora, estilo de conversação e estrutura intelectual. Um sinal claro de mudança foi a diminuição do uso do latim, gerando a perda da sua hegemonia de tantos séculos sobre a atividade intelectual e a emergência do vernáculo em seu lugar, mudança que causou uma revolução cultural, separando pela primeira vez o mundo conversação educada das disputas acadêmicas, teológicas e erudição legal. Se o francês se tornou a língua do discurso intelectual não-acadêmico entre os europeus de nível social mais elevado, por volta de 1700, uma notável safra de escritores filosóficos populares tinha aparecido nos escalões mais baixos da sociedade, os quais conversavam, liam e escreviam basicamente nos seus

Tais transformações concretas, ainda que justifiquem a intensificação das trocas intelectuais, não encerram, contudo, a explicação do desenvolvimento do campo das ideias e das modificações que carregam. O segundo redimensionamento metodológico aplicado por Israel, nesse sentido, não é tributário de uma análise contextualista cara, por exemplo, ao legado da escola de Cambridge<sup>120</sup>.

Assim como em Blumenberg, a modificação radical das ideias não é demonstrada como efeito equivalente ou consequente da transformação das condições dadas. Não é o caso, simplesmente, de supor aqui uma história das ideias. Ao contrário, Israel opõe-lhe uma crítica, na medida em que afirma que tais análises perdem sua dimensão social específica: assim como na Renascença e na Reforma, no iluminismo as mudanças intelectuais e doutrinárias *vieram primeiro mas impactaram – e responderam –* a um contexto social, cultural, econômico e político de uma maneira tão profunda que passaram a modificar tudo” (*grifado*). Por isso afirma: “o Iluminismo não é apenas uma história das ideias, mas uma história da interação das ideias com a realidade social”<sup>121</sup>.

O segundo redimensionamento, portanto, refere-se a um modo de empreender uma análise que reconhece como as novas ideias instauraram modos distintos de enxergar a realidade, abrindo espaço, por sua vez, para a criação das condições materiais que fossem capazes de concretizar essas mesmas demandas. Em sentido oposto, o avanço material e tecnológico possibilitado por essa nova configuração da realidade contribuiu para o seu desenvolvimento, de maneira a alimentá-la ainda mais.

Compreende-se concretamente tal dinâmica ao considerar, por exemplo, o mencionado no capítulo anterior acerca de uma nova atitude quanto à experimentação e à formação das comunidades epistêmicas. Se, por um lado, ocorre uma modificação no modo de se conceber e na atitude quanto à ciência e ao conhecimento, por outro, pode-se reconhecer que a criação dos meios e os

vernáculos. Mas a distância cada vez maior entre o velho e o novo era bem mais do que uma simples questão de língua – também era de estilo. Especialmente apreciadas na nova arena eram provas claras, concisas, de fácil compreensão, despidas do pedantismo e da terminologia acadêmica e do jargão erudito tradicional.” In: Ibid., p. 93-94.

120 Cf. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969).

121 In: ISRAEL, J., “*Democratic Enlightenment: Philosophy, revolution and the rights of man*”, op. cit., p. 11 e 13.

avanços tecnológicos tanto importaram para sua realização como decorreram deles. As representações de mundo, i.e., as pré-configurações da realidade, implicam uma nova tomada de posição frente a realidade, cujos efeitos não cessam em sua própria produção, mas decantam, reproduzindo, assim, novas existências concretas ou simbólicas a partir das quais a realidade é construída. Conforme sua síntese:

O Iluminismo não deve ser definido como algo tampouco como um período cronológico, porém como um processo preocupado com o papel central da razão e da experiência e do experimento em entender e melhorar a sociedade humana. A especial ênfase na razão era uma crença que a aplicação da razão temperada pelo experimento e pela experiência, e não baseada pela autoridade cega, poderia trazer vastos benefícios sociais. Um resposta, assim, para os dilemas de uma nova sociedade na confluência entre o estático, as normas tradicionais, com mudanças rápidas, fluidas e o pluralismo tão típico da modernidade – um status de disputa ideológica e política – disputas internas e externas<sup>122</sup>.

Dentro desta análise da interação entre as novas ideias e a realidade social este “status de disputa ideológica e política” ganham novo relevo para desvendar-se os intensos debates permeados de paradoxos mencionados no capítulo anterior, na medida em que a identificação sumária que reduz o movimento iluminista a apenas uma vertente do racionalismo moderno encontrou seu único meio de justificação na:

filosofia progressista da história acusada de iludir-se com a imagem de uma grande narrativa emancipadora visando a glória do Progresso, do Universal, da Civilização, por se compreender que tais noções eram funcionais e solidárias às estratégias de dominação que ritmaram a concorrência inter-estatal nos séculos de formação do capitalismo anglo-europeu. Essa convicção da marcha contínua de emancipação rumo à universalização das formas civilizatórias anglo-europeias, rumo às sínteses ideais (socialistas ou capitalistas), viu-se confrontada à realidade da perpetuação da dependência e da exploração<sup>123</sup>.

122 In: Ibid., p. 12. Estes breves parênteses servem também para relacionar tal redimensionamento ao argumento da tese. Dentro dessa dinâmica entre a interação das ideias com a realidade social que devemos entender a proposta de enxergar a modernidade por outras lentes. Com efeito, não se está a propor apenas uma outra interpretação do que se entende por moderno, porém, o mais importante consiste em trazer à baila a discussão mesma sobre a produção dos modos modernos de enxergar o mundo – tema dos capítulos precedentes – no coração das transformações históricas, essas tanto possibilitadas por essa nova pré-configuração da realidade, como as ideias devedoras das necessidades que as afetavam (ou as limitavam).

123 In: GUIMARAENS, F., ROCHA, M., “*Direitos Sociais, A Guarda da Constituição...*”, op. cit., p. 11. No mesmo sentido compreendem os autores: “A identificação sumária que reduz o movimento iluminista a uma vertente do racionalismo moderno resultou em inúmeros contrassensos e fertilizou debates intensos permeados de paradoxos. As vertentes do pensamento contemporâneo que criticaram o Iluminismo, sob variadas formas, em sua maioria sempre defenderam as conquistas das liberdades civis e políticas, os conhecimentos científicos, e o papel crucial do direito. E pugnaram pela expansão dessas experiências a todos aqueles que haviam sido frequentemente excluídos da civilização – o que supõe a defesa da expansão das instituições

Deste modo, como afirmado, compreender as dinâmicas inerentes a esse momento permite elaborar uma leitura sobre a modernidade que não se fundamenta apenas nos aspectos culpabilizáveis à nova atitude encampada pela crença na razão, no desenvolvimento e no progresso como devedores necessários do processo histórico resultante. Contudo, um exame mais detido deste processo aponta para que se examine mais profundamente, portanto, o status de disputa ideológica e política que caracterizou o iluminismo, e que permitiu, aliás, que seus aspectos fundadores desempenhassem funções não inscritas desde o início.

Assim como na análise proposta por Blumenberg, importa questionar como, por exemplo, um sentido de progresso possível passou a desempenhar uma nova função de progresso necessário. Depreende-se tal mutação também no processo histórico do iluminismo, do mesmo modo que Blumenberg o faz, como demonstrado no capítulo anterior, no nível das ideias.

Deve-se retomar, nessa linha, a dinâmica da interação entre as diferentes vertentes antes mencionadas do pensamento iluminista. Neste ponto, J. Israel realiza seu terceiro redimensionamento ao revisar as divergências presentes na disputa entre moderados, radicais, a reação conservadora e as necessidades impostas pelos processos social, econômico e político em curso, aos quais tanto respondiam como encontravam seus limites.

A próxima seção destacará de modo mais apurado suas divergências. Por ora, cabe adiantar a título introdutório que a diferença que permite identificar em

---

políticas da democracia representativa, por sua vez herdeira dos regimes constitucionalistas do século XIX. Tal revisão do Iluminismo se voltou para a filosofia progressista da história acusada de iludir-se com a imagem de uma grande narrativa emancipadora visando a glória do Progresso, do Universal, da Civilização, por se compreender que tais noções eram funcionais e solidárias às estratégias de dominação que ritmaram a concorrência inter-estatal nos séculos de formação do capitalismo anglo-europeu. Essa convicção da marcha contínua de emancipação rumo à universalização das formas civilizatórias anglo-europeias, rumo às sínteses ideais (socialistas ou capitalistas), viu-se confrontada à realidade da perpetuação da dependência e da exploração. As décadas de lutas nacionalistas que marcaram o século XX em seu processo de descolonização alimentaram a contestação e o reexame desses valores – sobretudo pelos que experimentaram principalmente os efeitos nocivos do progresso da ordem. É certo que a tonalidade afetiva das críticas, muitas vezes, era marcada pelo relativismo histórico, pelo ceticismo crítico, ou por um niilismo desesperado – e muitas vezes não apresentavam alternativas históricas para além da denúncia dos malefícios da racionalização da vida social, ou eram marcadas por um combate ao que se convencionou reconhecer como formas de irracionalismo (os fascismos do século XX, mas também os fundamentalismos religiosos), o qual não levava em conta a relação paradoxal entre os processos desencadeados pela modernidade e essas experiências de alienação e dominação (TOSEL, 2011)”.



dois blocos distintos os Radicais dos Moderados encontra guarida em princípios essencialmente filosóficos, os quais provocarão importantes distinções em suas elaborações teóricas.

O lapso temporal que acompanha tais blocos são compatíveis ao já citado momento primitivo e alto do iluminismo. Como já afirmado neste trabalho, as cronologias podem ser enganosas, e aqui servem apenas para localizar o leitor na sucessão dos fatos em análise. O essencial nem sempre, contudo, deixa-se mostrar por esse tipo de orientação, que é a existência de certos “parentescos” e a continuidade de vinculações teóricas fundamentais para a análise das correntes em exame.

De modo geral, em paralelo a causas científicas, intelectuais, sociais e culturais abordadas sumariante no capítulo anterior, as quais também servem como pano de fundo para explicar a emergência deste fenômeno<sup>124</sup>, Israel

124 Em complementação ao já mencionado, Israel destaca duas categorias de causas que podem ser classificadas como: a) *científicas-intelectuais* – o heliocentrismo de Copérnico e as pesquisas de Galileu rejeitando todas as noções prévias aceitas sobre a relação da terra e do sol e outros planetas e modificando as maneiras mesmas pelas quais a natureza era concebida e a busca científica. E, ainda, iniciativas desestabilizadoras da Renascença, com a descoberta da filosofia grega e romana antiga, especialmente a redescoberta do ceticismo, o qual introduziu eventualmente a dúvida sistemática sobre todo o argumento e crença, gerando intensa e persistindo de uma maneira ou outra até o século XVIII. E outro elemento, a tensão entre a razão filosófica e teológica associada com o avanço do Averroísmo ocidental no final da Idade Média a inabilidade de Aquinas, com sua poderosa síntese entre razão e fé para efetuar uma reconciliação satisfatória. Uma outra causa crucial e sintoma de uma tensão inscrita na vida intelectual, sobretudo na Itália e na França, ao longo de um século e meio antes do Iluminismo propriamente, foi a emergência do movimento literário conhecido como libertinismo erudito (*libertinage érudit*), uma tendência insinuando em ideias religiosas e morais subversivas que operaram de maneira velada, especialmente por tecer comentários que desorientavam e perturbavam na clássica literatura e encorajando leitores a ler através das linhas. Essa corrente ajudou a gerar a partir do século XVII uma literatura de manuscritos clandestinos que rejeitavam quase todas as suposições sacras da existência de autoridade e religião. b) *sociais-culturais* – a mais crucial foi o impasse, já mencionado, que levou ao fim das Guerras de Religião e os compromissos desordenados consistentes na Paz de Westphalia (1648), encerrando a guerra dos 30 anos. Deus deveria estar de um lado ou de outro, os homens assumia, então como o resultado poderia ser aquele total impasse inconclusivo? O choque psicológico de tal fato foi tremendo, e os problemas associados aos muitos compromissos que tiveram de ser forjados forçaram uma cultura totalmente nova de tolerância de facto e aceitação do pluralismo religioso, os quais tiveram de ser teorizados e legitimados em modos complexos. Em seu nível mais profundo, os dilemas da tolerância de facto gerados em um mundo cultural com uma tradição tão arraigada precipitaram um enfraquecimento do poder teológico para fixar as normas sociais e políticas (o que se mostrou mais noticiável dentro da política do que no campo intelectual). Um exemplo emblemático foi o oferecimento pelas monarquias do final do século XVII mais ênfase a critérios econômicos, e menos aos critérios teológicos ou legais, critérios comuns antes, na acomodação de judeus e cristãos dissidentes. Um segundo fator social relevante foi a inédita expansão do contexto urbano, especialmente nas grandes capitais, criando uma nova atmosfera cultural cosmopolita alimentada por produtos importantes e pessoas da Ásia, África e das Américas e a nova fluidez e vagueza social e sexual embaralhando as antigas distinções de classe. In: ISRAEL, J., “*Human Rights...*”, op. cit., p. 18.

argumenta que foi colocada em movimento uma revolução filosófica que estilhou as grandes estruturas de pensamento e premissas do passado, causando uma inédita quebra na vida intelectual. Neste novo firmamento, o autor identifica sete filósofos associados com o movimento inicial de ruptura: Bacon, Descartes, Hobbes, Espinosa, Bayle e Leibniz: “todos eles, em um maior ou menor nível, compartilharam a tendência ‘revolucionária’<sup>125</sup> do iluminismo, deixando para trás o passado e estabelecendo novas premissas”<sup>126</sup>.

Todos os pensadores citados, em uma maior ou menor escala, dedicaram-se a demonstrar como os sistemas de pensamento prévios, bem como suas assunções básicas, estavam errados e/ou mal fundamentados. Com efeito, defendiam que o desenvolvimento do pensamento humano e a superação dos padrões antigos e medievais tornariam possível o melhoramento da vida humana e das instituições, resultando em uma sociedade mais segura, saudável, tolerante, efetiva no uso da ciência e mais bem ordenada e equipada com legislações e novas configurações de Estado.

Segundo Israel, os sete autores mencionados contribuíram de maneira poderosa para a fundamentação do iluminismo. No entanto, como bem destaca, seus tons revolucionários foram mais tarde tocados em distintas escalas, gerando diferenças na radicalidade de suas propostas. A diferença presente em tais escalas pode ser descrita como o contato que preservam ou não com a tradição, ou seja, até que ponto rompem com os sistemas de pensamento pregressos ou os ultrapassam. Utilizando da linguagem de Blumenberg, até que ponto restam compelidos e/ou compromissados com as antigas questões ou são capazes de fugir ao diagrama das posições e inaugurar, assim, funções inteiramente novas para as ideias veiculadas.

Deste modo, é identificável nos moderados uma atitude que celebra uma “negociação” com a tradição, permitindo uma convivência reconciliada sobretudo entre os sentidos de racionalidade e fé, igualdade e moral. Esta dualidade deita

125 A característica de “revolucionária” dos Moderados deve ser entendida, segundo o autor, como uma visão que importava transformações apenas no campo das ideias e algo que, em uma perspectiva posterior, já teria ocorrido, primeiramente, com a Revolução Gloriosa, atingindo sua perfeição com a Constituição britânica e instituindo uma tolerância estável, liberdade de imprensa e a expansão da prosperidade e da liberdade britânicas (inclui-se nesse estrato Hume, Smith, Ferguson, Franklin, Adams e Burke). Cf. Ibid., p. 23.

126 Ibid., p. 19.

raízes, deve-se observar, em uma pressuposição filosófica anterior que identifica a existência de duas substâncias relacionadas (Deus-mente/alma). Os efeitos desta manutenção foram determinantes para toda a elaboração posterior de seus elementos básicos de pensamento que desdobram-se, ademais, na manutenção de componentes teleológicos, mecanicistas, idealistas, entre outros, tais como será analisado mais à frente.

A tendência da reação conservadora, por óbvio, não constitui uma personagem nova neste cenário, porém, é figura fundamental para a compreensão do tensionamento entre os outros dois atores. A mediação empreendida pelos moderados satisfaz suas demandas em alguns momentos e, em outros, estas acabaram por superá-los, momento no qual a reação emplacou mais fortemente, em episódios oportunos, suas “contrarrevoluções”, sobretudo naqueles momentos, como destaca Israel, em que essas mesmas negociações mostravam-se insuficientes para lidar com os problemas econômicos e sociais gerados pela própria insuficiência presente nas respostas ofertadas pela moderação e corriam o risco de, justamente, serem intensificadas por outros meios<sup>127</sup>.

Cabe sublinhar, finalmente, na linha do tensionamento entre tais tendências, que uma das resultantes para o campo histórico que herdadas configura-se na produção de uma narrativa que ora atribui ao Iluminismo Radical, quando o faz, um papel protagonista apenas nos momentos de maior efervescência político-social, tais como por ocasião das revoluções, ora apaga sua importância, pasteurizando simplesmente uma narrativa hegemônica a respeito de um só e mesmo iluminismo (caso preponderante na Teoria do Direito).

A tese encampada por Israel vai em um sentido oposto. O historiador tanto reconhece que a tendência radical pode ser considerada a tradição mais influente quanto à elaboração e ao desenvolvimento dos ideais e das práticas vinculados aos direitos, à igualdade e à liberdade, na medida em que “encenou o papel primário de estabelecer os valores principais democráticos e igualitários”<sup>128</sup>, como, e o mais

127 De acordo com o autor: “evidência da forte emergência do Iluminismo Radical depois de 1770 são as muitas revoluções que ocorrem pelo mundo, em razão justamente da incapacidade das reformas moderadas em oferecer transformações e a permanência da opressão. Nessas revoluções é possível identificar ideologias revolucionárias e conceitos empregados pelos principais líderes baseando-se nas ideias radicais (à exceção da Revolução Americana)”. In: *Ibid.*, p. 28.

128 Mais concretamente, Israel sinaliza que “A partir de 1789, o pensamento radical e seus resultados sociais e legais vieram a formar um ‘pacto lógico’ rival – igualdade, democracia, liberdade individual, liberdade de pensamento e expressão, e uma tolerância religiosa

importante aqui, destaca que apenas sob tal conflito<sup>129</sup> – entre moderados e radicais – o iluminismo pode ser entendido como uma narrativa singular. Em suma:

O Iluminismo é, assim, melhor caracterizado como a busca do aperfeiçoamento humano, ocorrendo entre 1680 e 1800, orientado principalmente pela “filosofia”, isto é, o que poderíamos chamar de filosofia, ciência, ciência social e política, incluindo a nova ciência econômica aglomerada, liderando revoluções nas ideias e atitudes primeiro, e revoluções práticas verdadeiras, segundo, ou no sentido inverso, ambos os tipos de revoluções buscando receitas universais para o gênero humano e, finalmente, em sua manifestação mais radical, estabelecendo as fundações para os direitos humanos básicos modernos, liberdades e a democracia representativa<sup>130</sup>.

### 3.2

#### As principais divergências teóricas entre moderados e radicais.

Nesta seção serão analisados alguns dos contrastes entre as duas correntes trabalhados pelas obras de Israel, os quais permitem tanto retomar as discussões iniciadas no capítulo anterior pela exposição dos argumentos de Blumenberg, como reunir alguns debates teóricos importantes para construir-se a base da segunda parte da tese.

Na trilha aberta pelo capítulo anterior, assim, retorna-se à possibilidade de reinterpretação um sentido distinto para o tema do progresso na modernidade nascente, que aqui será articulado também com a noção de um programa de universalismo distinto do hegemônico, e a relação de ambos com a concepção de razão que encontrava-se em disputa na formação dos pensamentos modernos.

Tal proposta será realizada pela análise de três tópicos: em primeiro lugar, uma breve distinção quanto aos princípios básicos filosóficos encampados por moderados e radicais, os quais podem ser resumidos na distinção fundamental

---

compreensível – que pode ser proclamado como um pacote claramente formulado de direitos humanos básicos. Apenas os aderentes às ideias radicais abraçaram os direitos humanos fundamentais como a verdadeira base para a teoria social e para as constituições políticas e de modo entusiasmado receberam esse aspecto da Revolução”. In: Ibid. p. 24.

129 “A rivalidade entre a corrente principal moderada e a ala radical foi desde sempre uma parte integral do drama, da mesma forma como entre o Iluminismo moderado e a oposição conservadora. Nessa batalha triangular de ideias, o que em última instância estava em jogo era o tipo de sistema de crenças que deveria prevalecer na política, na ordem social e nas instituições européias, bem como na cultura elevada e, não menos importante, nas atitudes populares. In: ISRAEL, J. “*Iluminismo Radical...*”, op. cit., p. 38.

130 ISRAEL, J., “*Human Rights...*”, op. cit., p. 16.

entre uma concepção dualista e outra monista da realidade, conforme já adiantado. Em seguida, aborda-se especificamente a oposição entre as concepções de progresso, universalismo e do significado da razão como possibilidade de “aperfeiçoamento ou melhoramento do mundo” nas duas correntes.

Em seguida, o segundo exame considera como a articulação de tais divergências conceituais exerce efeitos distintos para o desenvolvimento teórico de propostas concretas sobre modelos sociais, políticos e institucionais. Neste tópico, será concedida especial relevância ao tema do “igualitarismo democrático” como conceito chave para se distinguir o pensamento radical do outro. Tendo em vista o longo alcance deste tópico, ele será dividido, ainda, em outras três partes.

Uma primeira parte cuidará de examinar como a articulação conceitual exposta nas linhas anteriores importará para divergências fundamentais sobre a afirmação e os usos dos sentidos de igualdade e moral, sobretudo à vista da emergência da ciência econômica liberal no século XVIII. A segunda parte tratará de um tema relevante para se considerar especificamente as concepções de igualdade e liberdade nos radicais, o qual diz respeito à discussão sobre a importância da disputa pelo imaginário coletivo na modernidade nascente. Finalmente, a última parte abordará as propostas radicais concretas para a reflexão acerca da política e de uma nova teoria dos direitos, as quais construirá a ponte de passagem para o próximo capítulo. Nele será analisado de forma detida o pensamento do filósofo holandês do século XVII Bento de Espinosa com o objetivo de trançar as discussões realizadas, bem como os conceitos produzidos pela articulação dos temas citados, a fim de formular-se, no capítulo de conclusão, uma espécie de “balaio conceitual” dos temas trabalhados e pensar sua possível contribuição para uma filosofia político-jurídica da modernidade radical.

### 3.2.1

#### **A oposição de princípios básicos filosóficos.**

Da leitura das obras de J. Israel mencionadas foram selecionadas algumas das principais diferenças entre as duas tendências que melhor servem para explorar as questões suscitadas nos capítulos anteriores, bem como para elaborar

posteriormente o desenvolvimento de conceitos interessantes para a reflexão sobre uma teoria radical dos direitos.

Inicia-se pelo tema introduzido nas linhas anteriores quanto à diferença fundamental presente em seus princípios filosóficos. De acordo com Jonathan Israel ela constitui no caso dos moderados em uma dualidade irreconciliável dos esquemas da realidade proveniente do reconhecimento de uma substância equivalente à ideia de Deus, que configura a causa primeira ou inicial externa que produz e coloca em marcha toda a existência com um propósito (ou que diz respeito à manutenção do finalismo).

O dualismo se expressa, com efeito, pelo reconhecimento de uma segunda substância independente traduzida pela ideia da mente ou da alma. Por consequência, o corpo, a extensão, a matéria e qualquer produto resultante desta segunda substância é considerado como secundário e não necessariamente relacionado ao esquema providencial primeiro. Não é à toa que, como consequência, tal tendência permite e autoriza o reconhecimento posterior de duas fontes separadas de autoridade na vida humana: o conhecimento religioso (tradição) e a razão ou a oposição entre religião e ciência.

Ao passo que, segundo Israel, a tradição radical é operada pelo reconhecimento de tão somente uma substância, combinando nesta equação corpo e mente em um, de maneira a identificar Deus e a Natureza como uma mesma coisa, refutar todos os milagres e considerar espíritos separados de seus corpos; e invoca-se, ademais, a razão como único guia da vida humana, dispensando-se para tanto a tradição. Segundo o autor, para “tomar corretamente essa dicotomia, sem a qual os pontos-chaves sobre Iluminismo não podem ser entendidos, é essencial afastar o equacionamento simplista que separa (como muitos procederam ao longo dos tempos) com a diferença entre teístas e deístas”<sup>131</sup>.

Israel atribui a Espinosa o papel de representante primeiro e mais emblemático da segunda corrente. É apresentada pelo filósofo holandês do século XVII uma concepção de unidade corpo-mente (uma só substância vista por diferentes aspectos), a qual é estendida para todos os campos em seu pensamento, tanto para a metafísica como para a política. Ademais, como efeito, a seu ver, a

---

131 ISRAEL, J., “*A Revolution of the mind...*”, op. cit., p. 19.

concepção monista permitiria, como será desenvolvido posteriormente<sup>132</sup>, que a sociedade torne-se mais forte frente à manipulação do poder teológico, oligárquico ou autoritário. Desse modo, a filosofia de Espinosa afirma uma oposição ainda mais contundente entre a filosofia e a teologia.

Nas linhas posteriores, os aspectos desta oposição quanto aos princípios básicos filosóficos serão mais bem explorados. Cumpre, no momento, apenas pontuar a divergência principal quanto ao que pode ser denominado, segundo Israel, uma oposição entre uma perspectiva monista e outra dualista da realidade. Prefere-se nessa tese considerar, contudo, a oposição entre uma perspectiva imanentista e outra transcendente. Este argumento de natureza filosófica se tornará mais claro nas próximas seções.

Apenas a título de exemplo, e em um esforço para esclarecer o significado prático e teórico de tais posturas divergentes, é possível finalizar esta breve introdução com a comparação sugerida por Israel entre as compreensões moderadas e radicais acerca da razão. De uma maneira geral, identifica-se nas correntes moderadas uma concepção sobre razão que a compreende como “imaterial e inerente em Deus: uma graça concedida aos homens, de tal maneira que é possível sustentá-la acima de todo o resto”<sup>133</sup>. No pensamento radical, em contraste, o ser humano é apenas um animal entre outros sem gozar de um status privilegiado no universo, na medida em que a razão, assim como presente em um texto radical expresso em 1774, longe de ser algo para além ou acima da matéria, não seria nada mais do que “la nature modifiée par l’expérience”<sup>134</sup> ou, em tradução livre, a natureza modificada pela experiência.

### 3.2.2

#### **A oposição sobre a concepção de progresso, universalismo e aperfeiçoamento do mundo.**

132 No capítulo subsequente será tratado o motivo de Israel conceder a Espinosa e ao espinosismo protagonismo, as críticas já endereçadas a Israel por Jacob em razão de tal leitura, bem como esboçaremos breves considerações sobre o pensamento espinosano considerando os temas sob análise nesta seção.

133 Ibid., p. 32.

134 Ibid., p. 33, citação referida em Israel presente em M. Helvetius, em “Système de La Nature”.

A diferença filosófica fundamental entre dualistas e monistas que distingue as duas tendências desdobra-se, pois, na elaboração divergente de outros componentes de seus sistemas de pensamento. Ainda sob esta perspectiva distinta sobre o racionalismo, pode-se retornar ao debate mencionado no capítulo e nas linhas anteriores acerca do segundo problema filosófico que mobilizou a maior parte dos pensadores iluministas acerca da noção de progresso e sua relação com a história.

Israel observa que esta questão central era tomada a partir da identificação geral de uma capacidade de “melhoramento do mundo” pelo desenvolvimento da razão. Ou seja, em ambas as correntes, progresso e razão são considerados de modo equivalente e impelem a um aperfeiçoamento da realidade<sup>135</sup>. Não é outra a denotação presente em moderados distintos no tempo e em seu campos de pensamentos como Turgot<sup>136</sup> ou Kant. Mas, então, onde reside a diferença entre os lados da disputa?

Utilizando os dois pensadores recém-citados de exemplo, Israel indica como ambos preservam a marca do dualismo de três modos: primeiro, ao reduzirem a possibilidade de progresso apenas aos limites do desenvolvimento intelectual, e não necessariamente social. O progresso exigiria, em oposição, para os radicais, transformações mais profundas em termos políticos, de distribuição das riquezas e entre os estamentos sociais. Em segundo lugar, os moderados preservam a marca teleológica da tradição, concebendo, assim, o progresso orientado pela realização de uma providência divina inscrita na natureza da razão. E, finalmente, a corrente moderada tende a manter vinculada também a moral, e não apenas a razão, a essa

135 “Não só o desenvolvimento da natureza humana e o melhoramento da vida humana, mas também o avanço da razão. A ideia de progresso para o Iluminismo era invariavelmente concebida como ‘filosófica’, uma revolução da mente. Mas era, sem dúvida, econômica, tecnológica, política, médica e administrativa também, além de legal, moral, educacional e estética”. In: *Ibid.*, p. 11.

136 Anne Turgot, economista francês do século XVIII, contemporâneo e influenciador de Adam Smith, foi ministro das finanças de Luís XVI e um dos principais expoentes da Escola Fisiocrata. Apenas a título de contextualização bastante simplista, explica-se que o Liberalismo Econômico fundado por Smith e a Fisiocracia divergiam quanto à atribuição da fonte principal de acúmulo da riqueza social. Para os segundos, a agricultura é considerada a fonte da riqueza nacional, ao passo que o liberalismo concebe a troca de mercadorias e o trabalho como raiz do desenvolvimento do capital. Apesar de discordâncias pontuais, Israel assinala que: “Turgot com Smith quem primeiro formulou uma doutrina sistemática e coerente do progresso, voltada especialmente para um programa de racionalização e liberalização econômica estrita às elites existentes. E, assim como Voltaire, rejeitavam a igualdade como princípio e repudiavam completamente o ateísmo, o determinismo e o materialismo”. In: *Ibid.*, p. 12.



função de melhoramento. Moral essa que, por outro lado, não se distingue da moralidade prescrita no campo religioso, preservando, assim, o domínio conservador da tradição também nesse terceiro aspecto.

No que tange às tendências radicais, importa esclarecer que o desenvolvimento da racionalidade não implica apenas uma oposição à irracionalidade ou a um sentido de barbárie. O aperfeiçoamento dos meios racionais de compreensão e experimentação da realidade estava compromissada antes com uma necessidade concreta de oferecimento de explicações que dispensassem qualquer vínculo com a tradição, i.e., com explicações transcendentais, imaginativas ou sobrenaturais ao nível da realidade concreta. A oposição fundamental estabelecida pelos radicais, com efeito, cinge-se entre a *razão* e a *superstição*. Por isso o apelo à ruptura completa com os esquemas prévios de pensamento. O monismo orienta-se, em última análise, por uma defesa do imanentismo absoluto.

A corrente radical afasta-se por completo das visões abstratas e teleológicas/providenciais como recurso explicativo e transformativo da realidade. Conforme explicitado por Israel, tal movimento não se reduz, apesar das acusações, ao mero ateísmo. Nesse contexto de disputa, o alvo aqui é outro. Antes e mais além do que a negação da existência de Deus, dirige-se contra os operadores e as estruturas de poder concretos postos em marcha pelo domínio da tradição existente, na medida em que parte-se do reconhecimento essencial da natureza política da teologia<sup>137</sup>.

Nem simplesmente ateístas tampouco amorais. A corrente radical postula também seu próprio seu sentido de moral. O rompimento com a moralidade do campo religioso – elemento intocável pelos moderados – conduz a uma vinculação irrestrita entre a moral e o princípio da igualdade social. Defende-se, pois, a possibilidade de construção de uma moral pública ou natural pelas vias concretas da educação (e nesse argumento inserem defesas de uma educação pública, universal e laica), das garantias de liberdade de expressão e de

137 Elemento que será incorporado desde os escritos iniciais de K. Marx, cf.: “Envolvido com a crítica às formas do pensamento religioso, escrevendo panfletos contra a idéia de divindade, planejando fundar uma revista que levaria o nome de Arquivos de Ateísmo, Marx nutriu-se de leituras de Spinoza em sua juventude e delas extraiu a compreensão de que toda teologia é teológico-política (RUBEL, 1997; MATHERON, 1997).” In: GUIMARAENS, F., ROCHA, M.. “Direitos Sociais...”, op. cit., p. 09.

pensamento e da modificação das estruturas de saber-poder que permitem a reprodução de relações autoritárias, oligárquicas e teológico-políticas<sup>138</sup>. É possível enxergar nesse programa o mesmo sentido de auto-affirmação completo trabalhado no capítulo anterior quanto a uma opção sem concessões quanto à liberação da razão humana.

Um programa, portanto, que exige uma prática equivalente. Reformas políticas, institucionais e “imaginativas” aparecem como os meios adequados não só para o desenvolvimento desta moral pública, como para garantir o porvir do progresso. Nessa medida, diferente da linhagem moderada, não se concebe o progresso como presente “na” História, tal como ideia de *evolução* que propiciaria alcançar algo como um Espírito Absoluto na realização deste “*improving the world*”, conforme a expressão cunhada por Israel<sup>139</sup>.

O progresso no sentido radical apenas pode ser alcançado pelo desenvolvimento e pela realização das ideias de liberdade e igualdade no campo sócio-político e, conseqüentemente, no direito, o que só pode efetuar-se por meio de um processo, imanente a cada sociedade específica, de criação dos meios de organização pelos quais é possível superar as regulagens dominantes sobre os tipos de superstição que são reproduzidos no imaginário coletivo e legitimam as mais diferentes formas opressão e exploração.

Talvez seja possível indicar previamente, antecipando considerações futuras, que uma teoria dos direitos concebida nessa reconfiguração aponta para o desempenho de uma função muito além daquela exercida pelas vias do poder ideológico, disciplinador e repressivo estatal. Em certo sentido, sinaliza uma via aberta para se pensar os direitos enquanto operadores concretos de regulação para o equilíbrio das diversas e conflitantes forças presentes no corpo social, uma

138 Nota o autor: “o tipo das ideias difundidas por Diderot, D’Holbach e seus discípulos nas décadas de 1770 e 1780 estavam escoradas essencialmente em uma filosofia espinosista, pela qual encaravam a razão filosófica como o único guia na vida humana, procurando assentar suas teorias acerca da sociedade sobre os princípios da igualdade, e separar filosofia, ciência, moralidade completamente do campo teológico, baseando a moralidade (assim como Bayle notadamente o fez) em apenas um critério secular e especialmente sobre o princípio da igualdade. A quintessência do Iluminismo Radical pode ser definida por sua insistência na completa liberdade de pensamento, expressão, imprensa, e por identificar a democracia como a melhor forma de governo, o que os caracteriza novamente como especificamente espinosistas e de nenhum modo hobbesianos ou, em casos posteriores, humeneanos”. In: Ibid., p. 20-21.

139 ISRAEL, J., “*A Revolution of the mind...*”, op. cit., p. 36.

função que lhes aproxima muito mais da medicina do que do poder soberano coercitivo.

Interessante notar, por exemplo, a relação estabelecida por Thomas Paine (1737-1809) em sua leitura sobre a história, o progresso calcado na razão e as formas institucionais citada por Israel:

Tom Paine resumiu a história do progresso humano como uma progressão em três etapas principais. Primeiro, a humanidade evoluiu do “governo de artimanhas sacerdotais” em tempos remotos para estados baseados no “princípio incivilizado dos governos fundados na conquista” em épocas mais recentes, um sistema no qual a aristocracia é o elemento essencial e todo o edifício se baseia em esquemas de “governar a humanidade pela força e pela fraude, como se todos fossem patifes e tolos”. E, finalmente, a culminação do progresso humano, desenvolvendo-se “em contradição” à vida sob a regra enraizada na “superstição e conquista” - isto é, sob o governo da “razão”, um estadismo baseado no “interesse comum da sociedade e nos direitos comuns do homem”<sup>140</sup>.

Paine, assim como outros radicais do período<sup>141</sup>, articula o princípio da igualdade<sup>142</sup> à moralidade e à construção de formas democráticas representativas

<sup>140</sup> Ibid., p. 34.

<sup>141</sup> Em artigo sobre o tema, Francisco de Guimaraens analisa a relação de Paine com o pensamento de Espinosa, bem como é traçada uma breve análise de sua teoria que o permite ser incluído na linhagem Radical da Modernidade. Vejamos: “No que se refere ao dissenso entre radicais e moderados, as posições de Thomas Paine e de John Adams refletiram essa tensão, de um lado do Atlântico Norte (ISRAEL, 2011, p. 244-248), tanto quanto as divergências entre Spinoza, exemplar representante das luzes radicais, e Locke e Montesquieu, filósofos da moderação iluminista, a expressaram, do outro lado do Atlântico Norte (ISRAEL, 2001, p. 165-p. 270). Paine, em uma de suas últimas obras, *The Age of reason*, chegou a mencionar explicitamente Spinoza para reforçar seu argumento sobre as Escrituras (PAINE, 2009b, p. 767), estratégia tão difícil quanto rara no século XVIII, quando a proximidade intelectual com Spinoza era motivo de proscrição dos debates públicos. Além disso, valeu-se de citações de Maimônides e de Esdras, retiradas do *Tratado teológico-político*, para desenvolver suas teses contrárias ao cristianismo (ROBBINS, 1983, p. 140). Ou seja, Spinoza forneceu, diretamente, elementos para a produção intelectual do autor de uma das mais relevantes intervenções no debate político do período fundador dos EUA, o panfleto *Common Sense*. Eis um importante sinal da penetração de Spinoza nesse debate e do alcance transatlântico do iluminismo radical.” In: GUIMARAENS, Francisco de. “Spinoza: o sujeito oculto das disputas entre iluministas radicais e moderados na fundação dos EUA”. *Trans/Form/Ação* [online]. 2018, vol.41, n.1 [cited 2019-07-17], pp.141-162. Available from: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131732018000100141&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732018000100141&lng=en&nrm=iso).

ISSN 0101-3173.  
<http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732018000100007>.

<sup>142</sup> Sobre, especificamente, a questão da igualdade Guimaraens explica: “A obra de Thomas Paine representou um dos marcos de afirmação da igualdade, da defesa da democracia e da incondicional crítica à monarquia e à aristocracia (PAINE, 2009c, p. 478-480). Segundo Paine, as repúblicas se mostravam mais adequadas às circunstâncias do final do século XVIII. Além disso, propiciavam melhores condições à garantia da paz, tanto que até os Países Baixos, cuja república, na opinião de Paine, fora mal instituída, conservaram por mais de um século a paz (PAINE, 2009c, p. 539). A monarquia e as cortes que normalmente a cercam já apresentavam sinais de decadência e, consequentemente, a prudência recomendava sua ampla e irrestrita abolição. A sensatez exigia que se antecipassem os movimentos revolucionários e fossem instituídas modificações na ordem política e social, a fim de evitar as convulsões provocadas pelas revoluções. Em certa medida, Paine reproduziu a posição de Spinoza, exposta no *Tratado teológico-político* e no *Tratado*

baseadas em um sentido de comum compartilhado por determinada sociedade, segundo Israel:

Para os filósofos radicais, o que é moralmente bom é simplesmente o que é direcionado para o bem comum, ou "l'utilité générale", entendido em termos do que Paine posteriormente chamou de "a unidade do homem", construindo homens como "sendo todos de um grau". Todos os homens sendo basicamente o mesmo, "eles variam apenas na forma externa". Uma vez que se tenha o ponto de partida correto, a filosofia pode, apesar da infinita variedade de homens, estabelecer uma moralidade que é verdadeiramente universal e aplica-se de maneira significativa a todos. Para todos, as regras dessa moralidade devem ser simples, claramente demonstráveis e intelectualmente acessíveis a todos. Para Diderot e d'Holbach, a essência é simples e direta: "amar, se você deseja ser amado" (Aimez, pour être aimé), entooou d'Holbach citando a máxima de Sêneca: "si vis amari, ama" - aí está o preceito simples ao qual "a moralidade universal se resume"<sup>143</sup>.

Mais adiante será recuperado esse sentido específico de moral elaborado pelos radicais, o qual se conecta a um programa ético de identificação de virtudes públicas e úteis à construção pragmática da vida coletiva. No momento, encerro a referência a Paine salientando que essa chave de leitura temporalmente distinta da modernidade radical tem levado ao retorno a diversos pensadores da época, tal como na obra recentemente publicada, em 2015, por Robert Lamb, intitulada "Thomas Paine and the idea of human rights"<sup>144</sup>.

Nela o autor explora a figura deste pensador anglo-saxão, de certa maneira esquecido pelos historiadores das ideias e tido de modo ambíguo entre os republicanos e os liberais, indicando seu legado filosófico-político fundamental para a concepção prematura de direitos humanos universais modernos. Lamb ultrapassa o recorrente rótulo de um liberalismo individual pelo qual a teoria política de Paine é classificada a fim de demonstrar o que há de único em sua articulação entre um entendimento do universo da moral, as ideias de direitos básicos liberais e seu comprometimento axiomático com a igualdade humana.

---

*político*, de que era mais salutar a reforma profunda das instituições e a promoção institucional das exigências revolucionárias do que a eclosão das convulsões sociais (ISRAEL, 2010, p. 100). Tendo em vista que a publicação da obra *The rights of man*, na qual Paine apresentou tal conselho, se deu três anos antes da obra *The Age of reason*, que continha explícitas menções ao *Tratado teológico-político*, é admissível considerar que Paine absorvera, diretamente do pensamento político de Spinoza, essa proposta singular de reforma institucional. Trata-se de uma reforma de inspiração revolucionária, contudo, de certo modo, conservadora, pois visa a evitar a convulsão social." In: *Ibid.*, seção 04.

143 ISRAEL, J., "A Revolution of the mind...", op. cit., pp. 195-196.

144 LAMB, Robert. *Thomas Paine and the idea of human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

O resultado é um trabalho que demonstra, pela divergência que estabelece com Edmund Burke, sobretudo em “Rights of Man”, o favorecimento a um liberalismo baseado em direitos: “através de sua rejeição a Burke, Paine esboça uma teoria aparentemente libertária da obrigação política, que insiste que a existência de um dever geral de obediência ao governo depende inteiramente do consentimento dos indivíduos vivos”<sup>145</sup>, consentimento esse que pressupõe um compromisso com os “direitos liberais básicos à liberdade de ação, pensamento e expressão, e a um estado que é neutro entre visões conflitantes da boa vida”<sup>146</sup>. A obediência, nesse sentido, se vincula à garantia da liberdade dos indivíduos ao se expressarem no seio de um reconhecido pluralismo da comunidade política.

145 Ibid., p. 18.

146 Ibid., p. 18. Em complementação, vale acrescentar a leitura já citada de Guimaraens sobre o tema: “Paine também defendia concepções de igualdade concernentes à propriedade que convergiam com as teses spinozanas. Para Paine, a propriedade não resulta de um esforço individual, mas coletivo. Portanto, a aquisição de propriedade não fornece um índice de distinção entre os homens quanto a seu talento ou aptidão. A propriedade funda-se na potência comum da sociedade, e não na potência do indivíduo. Por essa razão, quanto mais for a propriedade submetida à potência comum, mais segurança adquirimos. Note-se que não se trata de um discurso contra a propriedade, porém, de uma defesa da necessária distribuição da mesma. Tal posição se encontra em uma carta datada de fevereiro de 1788, destinada a Thomas Jefferson (Paine, 2009a, p. 368-369), na qual o autor distingue os direitos naturais dos direitos civis, em razão de os direitos naturais dependerem, exclusiva e integralmente, do poder individual. Tudo o que o indivíduo puder realizar plenamente e perfeitamente, mediante seu esforço, é naturalmente direito seu. A liberdade de pensamento, de expressão, de opinião e todos os demais direitos exercidos pelos indivíduos, sem necessidade de auxílio externo, constituem os direitos naturais. Já os direitos civis requerem auxílio mútuo para seu exercício. O direito de proteção pessoal e o direito de aquisição e de conservação da propriedade se enquadram nessa categoria. Esses direitos se fundam em um direito concedido ao poder constituído por uma condensação de todas as partes constituintes. Segundo Paine, “[...] em um caso (direitos naturais), nós agimos integralmente em nosso próprio nome, enquanto no outro caso (direitos civis) nós concordamos não agir em nosso próprio nome, mas sim agir sob o aval da sociedade.” (PAINE, 2009a, p. 368, tradução livre). A concepção da origem da propriedade, exposta na missiva dirigida a Jefferson, certamente possui raízes históricas no movimento de conquista comum do território empreendido pelos cidadãos americanos, no qual a experiência coletiva de alargamento das fronteiras instituiu a propriedade, e não a aquisição individualista. Do ponto de vista conceitual, a posição de Paine coincide quase literalmente com a de Spinoza, no Tratado teológico-político, no qual Spinoza distingue os direitos exercidos por necessidade pelos indivíduos, como a liberdade de pensamento e de opinião (Spinoza, 2003, p. 310), e aqueles que dependem da instituição de uma potência comum. Quanto a esses últimos, que Paine define por direitos civis, entende que “[...] para viver em segurança e o melhor possível, os homens tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado [...] pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.” Essa passagem traduz com perfeição a ideia de Paine de que a propriedade é fruto de um poder constituído pelos indivíduos. Quanto mais a propriedade é submetida à vontade de todos, em conjunto, maior a segurança e maior a estabilidade do Estado. O radicalismo das ideias de Thomas Paine atingiu ainda a questão social. Em sua obra *The rights of man*, existe uma defesa firme de um projeto de educação gratuita das crianças de famílias pobres e de assistência social de idosos, mediante pagamento de pensões e de uma proposta de reorganização tributária e orçamentária de caráter redistributivo (Paine 2009c, p. 625-643). Ou seja, Paine, em 1792, propôs o uso da política tributária para promoção de justiça social, o que, muito posteriormente, seria implementado pelo welfare state”. In: Idem.

A legitimidade de qualquer sistema político, ou a medida da justiça de sua autoridade, consubstancia-se, assim, no respeito e na proteção destes “direitos libertários”. Na mesma obra citada de Paine, o autor elabora uma defesa de uma democracia representativa como modelo adequado para promoção da “igualdade entre os cidadãos por meio de um *princípio de publicidade* que exige a existência de fóruns públicos que possibilitem engajamento político abrangente - e a demonstração de virtude cívica interna”, fornecendo, deste modo, “uma reconciliação teórica entre seu compromisso liberal com os direitos e seu compromisso republicano com a virtude cívica”<sup>147</sup>.

Cabe destacar um quarto elemento essencial à sua teoria voltado aos direitos econômicos, uma teoria própria da propriedade privada e de justiça distributiva. Lamb recorre à outra obra, “Agrarian Justice” (um panfleto redigido durante a Revolução Francesa), para mostrar que Paine oferece uma tese de “aquisição pelo trabalho”, que parte de Locke, ao estabelecer uma justificativa normativa ao valor de uso agregado mediante os atos iniciais de cultivo no mundo natural. Essa partida, no entanto:

gera um igualitarismo radical dentro de uma teoria libertária da propriedade, ao insistir que o valor do mundo natural que precedeu esse cultivo continua sendo comumente possuído em um sentido moral significativo. Depois de mostrar como Paine administra uma adesão simultânea aos direitos libertários de propriedade e ao princípio igualitário de redistribuição por meio da tributação do governo, deve-se considerar os direitos às provisões de bem-estar que ele defende em “Rights of Man, Part Two”<sup>148</sup>.

Os capítulos subsequentes da obra de Lamb tratam ainda de suas ideias de cosmopolitismo na esfera internacional (expandindo nessa via suas considerações sobre direitos humanos universais) e o modo como relaciona seu deísmo às ideias libertárias apresentadas. Aqui o argumento perpassa a tese de que o compromisso teológico que mantém baseia o próprio argumento da igualdade – especificamente através da ideia de que todos são criados por Deus –, de maneira que, no final das contas, sua teologia não acaba por imprimir uma marca mais relevante em seu relato sobre a justiça social – já que, “no centro das considerações de suas crenças

147 Ibid., capítulo III.

148 Ibid., p. 112.

religiosas está a identidade de seu próprio liberalismo, que emerge como normativamente secular”<sup>149</sup>.

O breve percalço pelas considerações sobre Paine não distancia o argumento, contudo, do tema do progresso e de um programa universal sob análise. Suas ideias re conectam-se, ao revés, ao já afirmado sobre o pressuposto radical de que o desenvolvimento da razão e o aperfeiçoamento do mundo requerem não apenas uma exigência de *enlightenment* racionalista, ou de modelos abstratos providências para a regulação de mercados e de gentes.

As ideias da corrente radical propugnavam muito mais o desenvolvimento de programas de ação política concreta visando ao combate de regimes que subvertem a possibilidade de construção de modelos fundamentalmente igualitários pelos quais torna-se possível reelaborar os esquemas de ordenação sociais, políticos e econômicos. O progresso, a partir de uma perspectiva radical, assim, não está “na” história, mas sim nas condições materiais que indicam, em cada espaço e a cada tempo, ou seja, fazem referência a conjunturas e a formas de vida distintas, regimes de necessidade diferentes para a consecução de um progresso *possível*.

Veja-se o exposto por Israel nesta passagem:

Dado o compromisso do Iluminismo Moderado em manter os privilégios, os estratos e a monarquia, como Hamilton deixou claro, mesmo nos Estados Unidos, há uma razão adequada para identificar, em geral, o *mainstream* da Revolução Americana, e a Constituição dos *Founding Fathers* à exceção de Jefferson, mais com o Iluminismo Moderado do que com o Radical. Eles estavam satisfeitos em trabalhar apenas dentro de um país. O Iluminismo Radical do final do século XVIII, em contraste, desenvolveu-se como uma força ativa em ambos os lados do Atlântico, oposta não apenas ao *Ancien Régime* europeu, caribenho e ibero-americano, mas também oferecendo uma crítica abrangente da “*General Revolution*”, tal como progredira até aquele momento na América do Norte. Seus porta-vozes se opuseram em particular à escravidão no Caribe e também à nova situação no Canadá, onde, após 1763, o novo governo britânico preservou o sistema de privilégios e isenções nobres e eclesiásticos introduzidos originalmente sob o antigo regime francês. Os escritores radicais esperavam que a Revolução Americana não apenas continuasse internamente, mas também acelerasse o processo de democratização na Europa, as Índias Ocidentais, na América Espanhola e em outros lugares.

O Iluminismo Radical foi um fenômeno transatlântico. Mas a discussão entre as idéias iluministas moderadas e radicais se estendia muito além disso. Todos os impérios coloniais europeus – da Rússia, de Portugal, da Dinamarca e dos Países Baixos, assim como os da Grã-Bretanha, Espanha e França – não só haviam

149 Ibid., ver capítulo 12 e p. 180.

sustentado antigas formas de hierarquia social, mas estavam ativamente criando novas formas robustas e dominadoras. A coroa e a nobreza russas estavam ampliando seu domínio sobre vastas extensões. Sir William Jones (1746–1794), uma das principais figuras do Iluminismo moderado britânico, salientou que o objetivo do judiciário britânico em Calcutá, na década de 1780, era garantir que os “súditos britânicos residentes na Índia fossem não só protegidos como governados pelas leis britânicas; e que os nativos dessas importantes províncias deveriam ser deixados aos seus próprios preconceitos, civis e religiosos, e sofressem para gozar de seus próprios costumes sem serem molestados”. Isso significava preservar o sistema de castas, entre outras coisas mais. Tais hierarquias de costumes, moralidade e leis que estavam sendo estendidas ou mantidas preservadas no mundo consistiam em um anátema para os pensadores radicais<sup>150</sup>.

No artigo “Which Radical Enlightenment? Spinoza, Jacobinism and Black Jacobinism”<sup>151</sup>, Nick Nesbitt se vale das referências sobre o Iluminismo Radical pesquisadas por Israel em uma interessante análise da Revolução Haitiana (1791-1804), a qual encaixa-se neste debate proposto sobre as noções de progresso e universalismo. O autor, embora aproveite do recurso conceitual inaugurado por Israel, estabelece como objetivo de seu ensaio indicar, ao contrário do que Israel sustenta em suas obras, que Rousseau também seria tributário do pensamento de Espinosa, assim como Robespierre e Toussaint L’Ouverture.

Nesbitt sustenta uma inadequada interpretação presente nas obras de Israel, cujo argumento considera que o Terror teria representado uma traição ao movimento radical. Nesbitt emprega a leitura proposta pela obra de Paul Vernière, em “Spinoza et la pensée française avant la Révolution” (1954)<sup>152</sup>, a fim de demonstrar, em contraste, o débito de Rousseau a Espinosa, notadamente sua influência para uma concepção divergente da tradição sobre contrato social, bem como na elaboração da noção de vontade geral. Tais discordâncias não interessam no momento. No entanto, aproveita-se o ensejo para indicar algo mais além e interessante de seu ensaio consistente, como dito, na análise que realiza da Revolução Haitiana, cujo termo data do mesmo período daquele proposto por Israel, no qual as ideias do Iluminismo Radical ganharam força na Europa e na Revolução Francesa depois de 1793.

150 In: ISRAEL, J.. “*A Revolution of the Mind...*”, op. cit., pp. 47-48.

151 Cf. NESBITT, N.. “Which Radical Enlightenment? Spinoza, Jacobinism and Black Jacobinism”. In: LORD, B. (edited by). *Spinoza Beyond Philosophy*. Edinburgh University Press, pp. 149-167.

152 In: Ibid., p. 155.



O autor em questão, nessa linha, traça pontos de convergência entre os pensamentos de Rousseau, Robespierre e Toussaint L'Ouverture. Dentro dessa discussão, propõe uma interpretação acerca da formação da noção de direitos universais na modernidade sob a dimensão histórica que foi de uma batalha tanto teórica como prática e transatlântica. Nesbitt assinala sua incompletude na Revolução Americana, conforme exposto, com a emergência de uma oligarquia popular e a permanência da exclusão e da dominação de uma de uma classe produtiva subalterna (a mão de obra formada por pessoas negras escravizadas). Com isso, propõe pensar o conceito de *universalismo*, sob esse contexto conflitivo, articulando-o com o de igualdade radical e racial ou de um igualitarismo democrático. A seu ver, pensar um conceito de soberania realmente indivisa apenas torna-se possível sob a perspectiva da realização sem concessões ao princípio da igualdade social e racial.

O conceito de soberania reaparece em sua leitura como uma política para lidar com a questão dos conflitos sociais, não através de sua supressão, mas como um trabalho de universalização constante por meio da realização material do princípio da igualdade, o qual também não pode deixar de ser pensado sob os contextos históricos e econômicos, tanto em escala internacional como local, que impedem sua concretização. O universal e a questão do universalismo e dos direitos universais, em última análise, devem ser considerados dentro desta dimensão complexa que alia lutas comuns ao mesmo tempo em que o universal particulariza-se nas formações territoriais e históricas singulares.

Nesse esteio, ademais, Nesbitt destaca que não há nada de surpreendente no fato de que as pessoas escravizadas da colônia do Haiti, e mais ainda o genial líder da revolução Toussaint L'Ouverture<sup>153</sup>, capturassem "o espírito da coisa", já que "não precisavam de intérpretes", mas o fato de estarem "na chamada periferia do moderno sistema mundial em 1791" significava que a "verdade de 1789 poderia ser melhor compreendida". Além disso, a revolução haitiana, segundo ainda o

153 A adjetivação concedida aqui a L'Ouverture não constitui exagero e pode ser depreendida pela leitura do clássico: JAMES. C. R. L.. *Os Jacobinos Negros* - Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2000. No livro, o historiador afro-trinidadiano realiza uma fantástica pesquisa histórica sobre os acontecimentos, bem como desenvolve as discussões teóricas presentes entre os líderes da Revolução Haitiana, demonstrando sua intrincada dinâmica e troca intelectual com os eventos políticos transatlânticos, os quais ajudam a refletir sobre as relações descentralizadas nas quais foram formados os principais embates teóricos e conceituais modernos.

autor, "serve para refutar a noção de que havia um único projeto iluminista, porém, um complexo variado de múltiplos Iluminismos".

Consequentemente, sob sua leitura, os ex-escravos de São Domingos não "repetiam passivamente idéias importadas da França, mas exercitavam autonomamente sua faculdade de julgamento a fim de iluminar as implicações universais da tradição dos direitos naturais de maneiras impensáveis para a classe política norte-americana ou parisiense". Ao rejeitar uma "filiação linear" entre a Europa iluminada e a colônia selvagem, Nesbitt embaralha centros e periferias e desafia o silenciamento da Revolução Haitiana, afirmando que tal experiência "conseguiu deslocar o centro da modernidade não apenas para uma pequena ilha periférica, mas para todo o território do sistema mundial"<sup>154</sup>. De acordo com a sua interpretação, foi possível a revolução tornar-se "pensável" pelos haitianos através de uma discussão intrincada da natureza universalmente operativa do conceito de lei natural em Espinosa e do universalismo kantiano, o que significava que os seres humanos eram livres "para se definir em sua singularidade diferencial"<sup>155</sup>.

Sob essa ótica, sugere-se, por fim, a opção por retomar em outro tom os debates entorno das acusações que filiam a ideia moderna de progresso como necessariamente vinculada a posicionamentos eurocêntricos ou a uma perspectiva da noção de universal essencialmente orientada ao domínio e à exploração de outros povos para além do mundo anglo-europeu.

---

154 Tal observação mostra-se muito válida também se considerarmos os resvalos, por exemplo, no Brasil e nas discussões políticas luso-tupiniquins do período, as quais passaram a incorporar concretamente a possibilidade de uma "ameaça" iminente de revolução ou insurreição negra. Sobre esse assunto, vale citar a dissertação de mestrado: QUEIROZ, M.. *O Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: A experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2017. No caso, o trabalho recupera o efeito da revolução haitiana sobre a constituinte brasileira de 1823 com o objetivo de explorar o processo constituinte e o imaginário político daquela época, ao mesmo tempo em que convoca para uma reflexão sobre as bases da nossa tradição político-jurídica a partir do conceito de Paul Gilroy de "Atlântico Negro" e do significado do colonialismo moderno dentro desse horizonte. Segundo o autor: "A partir desses dois aportes, é debatida uma experiência constitucional concreta, a Assembleia Constituinte do Brasil de 1823, buscando compreender como o medo da assunção da forma constitucional pela população negra moldou os conceitos de cidadania, liberdade, igualdade e nação na gênese do constitucionalismo brasileiro. Objetiva-se, assim, problematizar as vinculações entre a história do direito constitucional, o empreendimento colonial e a mobilização da "raça" na modernidade".

155 Trechos retirados do artigo citado, sobretudo entre as pp. 165-167 e também da introdução presente em sua obra mais larga na qual desenvolve tais concepções presentes em: NESBITT, N.. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

A possibilidade de inauguração de uma moralidade universal não se confunde com um progresso necessário a colonizar outros modos de vida. Porém, recai sobre uma possibilidade de torná-la *universalizável*, porque imanente aos meios liberatórios que cada comunidade deve buscar e encontrar para si as condições de concretização dos direitos e das liberdades comuns no contexto da história de suas lutas emancipatórias contra qualquer dominação no campo da imaginação coletiva, dos meios de apropriação dos bens comuns e do exercício político.

### 3.3

#### **Programas sociais e políticos divergentes: a tese radical do igualitarismo democrático.**

Nesta seção serão delineadas de maneira mais detida as consequências decorrentes de algumas das pressuposições características do dualismo moderado antes consideradas, quais sejam, a concepção de progresso reduzida apenas ao desenvolvimento intelectual, a permanência da marca providencial e do finalismo para se pensar o desenvolvimento, bem como a estreita vinculação da razão e da capacidade de aperfeiçoamento do mundo com uma moral definida conforme os preceitos teológicos da tradição, a fim de se conceber propostas sobre modelos sociais, políticos e institucionais.

Tal análise será realizada em comparação com o princípio compartilhado pela corrente radical do “igualitarismo democrático”. Deste modo, é proposto abordar o tema que ora denomina-se de “modelos sociais, políticos e institucionais divergentes”, ou poderia ser dito também, “projetos em disputa”, pelos seguintes tópicos: a) a captura da questão da igualdade pelos moderados *versus* uma redefinição radical de moral pública; e b) a disputa pelo imaginário coletivo na modernidade nascente e a questão da igualdade e da liberdade. A seguir passa-se diretamente ao exame de cada um destes itens, os quais desdobram-se das considerações desenvolvidas até o momento.

### 3.3.1

#### **A captura da questão da igualdade pela corrente moderada versus uma redefinição radical de moral pública.**

No capítulo 03 de sua obra já citada, “*Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*”, sob o título, “O problema da igualdade e da desigualdade: a emergência da economia”, Israel concede especial destaque para as ideias do filósofo britânico John Locke como precursoras da concepção sobre o princípio da igualdade a ser incorporado e assentado pelas correntes moderadas.

De acordo com Israel, observa-se perfeitamente na formulação lockeana de igualdade o funcionamento e as implicações do dualismo filosófico posteriormente mantido. Isso porque a fragmentação dualista, atada à tradição, permite entrever duas condições distintas para o indivíduo: a condição humana formal enquanto essência concedida por Deus, cuja existência aproxima-se do programa universalista cristão considerado no capítulo anterior, e, em uma oposição fragmentada, uma condição social que pela natural não é determinada.

Assim, seu legado filosófico permite conceber uma igualdade espiritual distinta da realidade social, ou melhor, abre a possibilidade de permitir-se, quando não defender, uma igualdade meramente formal e abstrata, não obstante a existência concreta de uma condição social coletiva de desigualdade. Segundo o mesmo historiador observa:

A concepção mais tradicional e teológica de Locke de “igualdade” foi enquadrada de maneira a bloquear o papel social e político mais amplo que a igualdade desempenha nos sistemas espinosistas. Ele considerava indivíduos “espiritualmente” iguais perante Cristo, mas não iguais em status civil. Assim, Locke fala de igualdade espiritual enquanto defende simultaneamente uma sociedade de estratos, de fato até mesmo a escravidão - ele era um investidor na Royal Africa Company e na Bahamas Adventurers Company, ambas importantes companhias escravistas, bem como, no final de sua carreira, tornou-se comissário do London Board of Trade. A igualdade puramente espiritual de Locke, que distingue um status espiritual de um civil, acomodou a nova nobreza instituída por ele em seu projeto de constituições para a colônia inglesa das Carolinas (pela qual ele foi repreendido por Diderot em *Histoire philosophique*). Era uma doutrina que repousava sobre um dualismo filosófico assumido ou implícito, distinguindo corpo de alma, que fora rejeitado de imediato em Spinoza e, por implicação, em Bayle<sup>156</sup>.

156 In: ISRAEL, J.. “*Revolution of the mind...*”, op. cit., p. 93.

A referência a Espinosa e Bayle presente no trecho citado de Israel tem como função destacar que, para a modernidade radical nascente no século XVII, a igualdade já era prematuramente concebida como um princípio imbricado à política e à moral. Nos capítulos anteriores da mesma obra, Israel demonstra como tal princípio era crucial ao iluminismo radical desde seu início, notadamente em Espinosa, Bayle e na literatura filosófica clandestina. Para esse grupo, teorias sociais e morais deveriam estar assentadas sobre o princípio de que toda felicidade individual, assim como os interesses coletivos, têm de ser estabelecidos em medidas ou proporções de igualdade entre todos, o que os permitiu elaborar um programa específico voltado à defesa da tolerância, da liberdade de expressão e de imprensa, integralmente relacionado com a noção de que as necessidades e as visões de todas as pessoas gozam do mesmo peso. Ainda que Locke tenha incorporado muito dessas teses liberais prematuras, como se sabe, a preservação das concepções dualistas em sua filosofia impediu a reprodução de suas ideias do modo como foram propostas em suas origens pelos radicais<sup>157</sup>.

Israel argumenta que aquilo que no início apareceu como apenas uma divergência filosófica tornou-se, posteriormente, sobretudo nos textos dos enciclopedistas franceses Diderot e d'Holbach, um ponto central de crítica ao programa moderado. Os radicais colocavam-se, portanto, desde a crítica à desigualdade social para desenvolver e elaborar as principais controvérsias teóricas do período a partir da metade do século XVIII. Ainda segundo o historiador:

O fato de confrontarem e oporem-se ao princípio da igualdade compreendido pelo Iluminismo Moderado, provocou uma controvérsia viva sobre a desigualdade social e econômica que se tornou central para toda a discussão intelectual sobre a sociedade e a política a partir da década de 1760 até o presente. Aqui identifica-se um encontro intelectual de suma importância na história moderna e que acompanhou, ou melhor, deu-se de modo paralelo, à emergência das ciências econômicas. A economia clássica do livre mercado emergiu diretamente do contexto do Iluminismo moderado e mainstream, e pode ser justamente declarada como um dos seus principais triunfos intelectuais. A nova ciência, no entanto, estava sujeita a suspeitas imediatas e à oposição pelo bloco radical<sup>158</sup>.

157 Cf., *Ibid.*, cap. 02 - "Democracy or Social Hierarchy? The Political Rift" e p. 92.

158 *Ibid.*, p. 94.

Nessa medida, Israel aponta para o fato de que no terreno da vida econômica, não menos do que na teoria moral e na política, encontra-se uma divergência fundamental entre os dois iluminismos, conforme explicita:

Além disso, como a riqueza e a desigualdade herdadas se estenderam muito além da esfera puramente econômica, a crescente disputa sobre a economia do livre mercado tendia a infundir e exacerbar todo o argumento mais amplo sobre privilégio, estrutura social e posição social. **É inútil lutar pelo aperfeiçoamento moral dos homens e da sociedade, insistiu Diderot, Helvétius e d'Holbach, na medida em que os interesses materiais e os preconceitos dos mais fortes estão fortemente organizados de maneira a perverter tanto a moralidade quanto a sociedade, como afirmou d'Holbach.** Os iluministas radicais consideravam arruinador de um ponto de vista social, moral, político e cultural o princípio hereditário aplicado à terra, aos altos cargos do Estado, à riqueza e aos estratos sociais. Ao reservar cargos de prestígio e as melhores recompensas para aqueles cuja única qualificação era a sua linhagem e que não fizeram nada de “útil” para o Estado, os soberanos desencorajavam todos os esforços em prol da sociedade das outras categorias de cidadãos. No entanto, as pessoas comuns, tão desprezadas pelos príncipes e seus cortesãos, muitas vezes produzem mentes mais virtuosas e “nobres” do que a “multidão dourada” que se reúne em torno de príncipes e reis. “É do seio da pobreza”, insistiu Helvétius - de maneira bastante simplista, mas marcando uma nota totalmente nova na história da filosofia - que geralmente vemos “a ciência, gênios e talentos emergirem”. É a educação, e não a linhagem hereditária, argumentavam Helvétius e d'Holbach, que “produz pessoas adequadas a altos cargos e aos méritos, e não seu nascimento constitui os critérios para julgá-las”<sup>159</sup>. (grifado)

Do trecho coletado sublinha-se essa interessante co-relação firmada pelos Radicais entre a inutilidade de lutar-se pelo “aperfeiçoamento moral dos homens e da sociedade” se os “interesses materiais e os preconceitos mais fortes estão fortemente organizados de maneira a perverter tanto a moralidade quanto a sociedade”. Por essa afirmação, retira-se a noção de que a estratificação social formada pelo sistema de privilégios, bem como a preservação da desigualdade, consistiam não apenas em uma diferenciação de ordem econômica deplorável entre os cidadãos, como, também, e talvez o mais importante, eram considerados fatores corruptíveis, ou “arruinadores” da própria sociedade e da moral como um

159 Ibid., p. 95. Em complementação, na obra já citada “*Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights...*”, Israel observa que: “Através da história do Iluminismo, quer abordado desde uma perspectiva científica, religiosa ou política, esta fundamental e irreconciliável dualidade entre os esquemas da realidade, entre um criado e providencial, e um não criado e não providencial, foi tão importante que remanesceu geralmente como o fator principal que determinou o curso do Iluminismo. Consiste no ponto de partida para a cisão característica moderna entre aqueles que pensavam em termos de ciência versus religião, assim como contra o apelo que ciência e religião não conflitam mas sim existem em harmonia, e mais além como início da ruptura moderna entre ‘direita’ e ‘esquerda’ na política e na teoria social”, in: op. cit., p. 33.

todo. A referência ao impedimento do “aperfeiçoamento moral dos homens e da sociedade” tem de ser levada em conta, ademais, a partir do frisado na seção passada quanto à concepção do desenvolvimento da razão como aperfeiçoamento também político e social que permitiria um progresso porvir.

Com efeito, é possível depreender que a desigualdade social, tal como é disposta e organizada de modo imbricado no corpo social, é não apenas um fato imoral, contrário às prescrições do que é bom ou mau desde uma perspectiva cristã ou de um moralismo vulgar. Ela também constitui um impeditivo para o desenvolvimento de uma sociedade adequadamente moral e verdadeiramente racional. Em alguns parágrafos, o tema da moral pública reaparece e se articula a essa noção de que os privilégios impõem obstáculos a todos e todas, sejam aristocratas ou plebeus, de ordem imaginativa e prática para o reconhecimento e a busca do cultivo da virtude como uma atitude necessária, útil e coerente à própria organização da vida comunitária e seu progresso.

No entanto, conforme considerado no trecho acima, os radicais encontravam-se diante de um novo ramo de saber que emergia com força, ao tempo em que passava a funcionar também como uma potente arma ideológica. A ciência econômica moderna, segundo Israel, emergiu propriamente no terceiro quarto do século XVIII, entre as décadas de 1765 e 1775, e que, na mesma linha do recém-considerado, passou a ser operada como um recurso que provia retoricamente os Estados e as classes dominantes com uma forte resposta para tratar do tema da desigualdade:

Enquanto isso, a partir da década de 1760, o discurso de igualdade dos escritores radicais foi combatido por uma nova e impressionante ciência que era, simultaneamente, uma potente arma ideológica, e cujo recurso provou a mais forte possível resposta à desigualdade: a economia. (...) Suas fundações foram estabelecidas por três obras pioneiras: *Reflections on the Formation and Distribution of Wealth*, de Turgot (1766); *Elementi*, de Beccaria (1771-1772); *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, de Adam Smith (1776). O que não tem sido geralmente notado, entretanto, é o contexto intelectual mais amplo, o pano de fundo do desacordo entre o Iluminismo Radical e o Moderado, contra o qual a nova ciência surgiu. Turgot, Beccaria e Adam Smith foram, indiscutivelmente, os principais pioneiros dessa nova ciência, mas estudar suas idéias econômicas isoladamente de sua filosofia geral, idéias morais e conceitos sociais – como é o habitual – corre o risco de reduzir a emergência da economia a algo externo e distanciado de sua época. Para ser apropriadamente apreendida em seu contexto histórico, a economia clássica deve situar-se contra o pano de fundo da luta entre o pensamento iluminista Radical e Moderado. As três obras fundamentais da economia estavam totalmente relacionadas com a produção,

expansão e tributação da riqueza, demonstrando como o desenvolvimento econômico decorre da criação de um excedente econômico, ou produto líquido, que então se torna o motor que impulsiona a geração futura de bens e riqueza, fornecendo os meios através dos quais a produção pode ser aumentada, as técnicas refinadas e o comércio estimulado. **A proposição central desses escritores era que a sociedade progrediria e melhoraria se as leis do mercado fossem liberadas e deixadas sem limites. Tal melhoria é alcançável, eles argumentavam, sem perturbar os princípios de posição social e a aristocracia, ou desafiar a monarquia e a autoridade religiosa; o mercado é suficiente para corrigir os desequilíbrios e dificuldades da sociedade.** Todos os três insistiram no efeito amplamente inibidor dos obstáculos ao empreendimento e à produção impostos pela tradição, políticas equivocadas, restrições, privilégios, monopólios e tarifas e impostos equivocadamente concebidos. A questão da distribuição da riqueza na sociedade, e as questões de pobreza e privação, entretanto, permaneceram não apenas secundárias, mas em grande parte fora do alcance da economia do século XVIII, como concebidas por Turgot e Smith<sup>160</sup>. (grifado)

O novo pensamento econômico moderno constitui, portanto, uma dimensão essencial das disputas internas aos iluminismos, cuja resultante consistiu na captura e neutralização do debate radical mais amplo sobre a relação entre a igualdade, a desigualdade, a política e a moral, oferecendo, em contrapartida, desde seu início, uma resposta baseada essencialmente em argumentos científicos de especialistas competentes para lidar com aspectos técnicos tão somente. As leis que deveriam reger os mercados eram compreendidas tais como leis naturais deduzíveis da realidade. A tese do livre mercado era tomada, assim como a consequente defesa da livre circulação de bens, como a única alternativa capaz de reduzir a pobreza mediante a aceleração e intensificação da própria economia. Esse paradigma reflete as concepções providenciais que tanto Turgot como Smith adotavam com relação à noção de progresso humano em oposição ao materialismo de Diderot e d'Holbach<sup>161</sup>.

160 Ibid., pp. 106-107.

161 Ibid., p. 110. Também em complementação, Israel considera na obra já citada “*Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights...*”, que Turgot concebia, conforme o mesmo expressou em troca epistolar com seu amigo Condorcet, por exemplo, a mente, “segundo uma metafísica dualista e a psicologia lockeana, determinada não por ‘des moteus’, mas sim por ‘motives’, não por causas mecânicas, **mas por causas finais**”. In: op. cit., p. 32. Em contrapartida, por sua vez, aponta nos Radicais como “uma filosofia que exclui a providência divina, e sustenta que a ordem existente não goza de sanção divina ou direção pré-ordenada ou benevolência, é essencialmente melhor para apoiar o argumento de que o nosso mundo foi capturado por egoístas e opressivas elites que é fundamentalmente desordenado do que uma teoria que sustenta que a ordem moral, social e política, assim como a física, é designada por uma inteligência suprema. A filosofia que nega uma ordem existente, cujas características seriam de ser criada, planejada e supervisionada, ao mesmo tempo mantém que a razão pode prover uma ordem social e moral melhor, sendo muito mais atraente para os oponentes do ‘priestcraft’, intolerância, leis arcaicas, desigualdade econômica, escravidão, monarquia e a discriminação religiosa, racial e de gênero, e da aristocracia que qualquer sistema do Iluminismo moderado ou teológico”. In: Ibid., p. 37.



Mais além ainda, de acordo com Israel, em suas perspectivas, a desigualdade social não estava apenas inscrita na natureza e integrava a maneira como as coisas são, como também não consistia em um mal em si mesmo. “Ainda mais do que Ferguson e Smith, Turgot entendia a desigualdade como um bem positivo, na verdade, a força motriz por detrás do progresso tecnológico e do crescimento da riqueza, e seguramente ordenada pelo Criador”<sup>162</sup>.

Israel destaca, finalmente, um último aspecto importante de tais teses para pensar seus efeitos políticos naquele período. Ainda que a emergência da ciência econômica seja tomada como um dos grandes feitos modernos, deve-se reconhecer que suas teses não obtiveram sucesso efetivo em enfrentar as instituições existentes do Antigo Regime. Na verdade, o modo como se desenvolveu, para o historiador em análise, é emblemático da falência ainda mais ampla da corrente moderada para atingir significativas, ou pelo menos suficientes, reformas, ou melhoramentos através da economia de livre mercado, de reformas jurídicas, ou mesmo tentativas de racionalização administrativa, dentro dos domínios existentes da monarquia, aristocracia, autoridades eclesiais e dos impérios coloniais.

Ou seja, como o autor observa, a linhagem moderada, muito embora consagrada posteriormente pela historiografia tradicional, não conseguiu arrancar vitórias nem do campo das instituições, conforme assinalado acima, tampouco dos espaços oficiais de determinação da moral e das liberdades individuais:

Em 1789, os esquemas dos iluministas moderados não conseguiram nem sequer proporcionar uma tolerância abrangente em relação à religião, de modo que os dissidentes, apóstatas e judeus não foram liberados de uma condição inferior ou concedida-lhe igualdade de status, quanto mais reduzir significativamente os privilégios da aristocracia, corrigir a parcialidade do casamento, legalizar o divórcio ou melhorar a pobreza. Na maior parte, nem os servos da Europa Oriental nem os escravos do hemisfério ocidental tinham sido emancipados. O estilo de vida individual permaneceu sob as algemas das proibições teologicamente motivadas de “fornicação”, adultério, homossexualidade e outras formas de conduta pessoal proibida, deixando castigos severos e estigmas que muitas vezes pesavam particularmente e injustamente sobre as mulheres solteiras e as mães solteiras<sup>163</sup>.

A própria falência de seu projeto limitado, tendo como raiz o modo como conceberam e elaboraram o princípio da igualdade em seus pensamentos, segundo Israel, deve ser reconhecido como um dos fatores principais que orientaram, em

<sup>162</sup> Ibid., p. 112.

<sup>163</sup> Ibid., pp. 120-121.

um primeiro momento, o sucesso das correntes radicais, e, em um segundo momento, a resposta contrarrevolucionária e sua consequente vitória na Europa:

Foi assim que o fracasso abrangente do mainstream moderado, mais do que qualquer outra coisa, desencadeou tanto a “Revolução Geral” que se seguiu à “Revolução da Mente” do Iluminismo Radical como o surgimento simultâneo em toda a Europa de uma poderosa cultura de fé contra-iluminista, anti-intelectualista, e um pensamento e uma política reacionários baseados na rejeição inquestionável da democracia, da igualdade e das liberdades pessoais<sup>164</sup>.

Das considerações anteriores, e tendo em vista a inserção dos radicais do “Alto Iluminismo” no desenrolar histórico de tais acontecimentos, pode-se facilmente agora compreender sua insistência em afirmar um programa de igualdade sem concessões ou o denominado igualitarismo democrático. Reconheciam que sua consecução só seria possível quando realmente fossem atingidas as ordens hierárquicas estabelecidas socialmente, notadamente as nobiliares e eclesiásticas existentes, e, conjuntamente, quando fossem atacadas a forma material destas ordens na realidade. Deste modo, a corrente radical saía na frente ao diagnosticar a limitação do programa moderado recém-destacado e sua insuficiência para oferecer transformações profundas e duradouras para a organização política que se pretendia modificar.

Este ataque passa, em síntese, por duas dimensões. A primeira será tratada na próxima seção e diz respeito ao que pode ser chamado de um projeto de reforma das concepções, crenças e esquemas da realidade que possibilitam a manutenção cognitiva e simbólica das esferas de poder. Por outro lado, propugnavam a necessidade de se defender sem concessões um programa de distribuição das riquezas. Isso significava atacar, não apenas como desejou o 3º Estado – ao impelir a troca simplesmente de titularidade do domínio social, econômico e político para a burguesia – contudo, requeria-se um ataque direto às causas da pobreza e das diferenciações sociais.

Conjuga-se às propostas de distribuição das riquezas, por fim e especificamente, a identificação da autoridade moral imposta pela tradição a ser combatida a fim de superar também as causas produtivas das diferenciações sociais internas. Notam-se aqui demandas entrelaçadas entre os radicais que não deixavam de considerar a existência imbricada de diferentes obstáculos

---

164 Ibid., pp. 122-123.

impeditivos à completa realização de um igualitarismo democrático. Antes de adentrar este último tema sobre a defesa de uma nova moral pública ou natural, tal como sugerido inicialmente, passa-se a considerar abaixo um breve parêntese sobre a política que interessa, ainda, à articulação das disputas propostas.

Vale notar a presença no contexto do debate radical de um aspecto destacado por Israel como consistente em uma compartilhada desconfiança da efetividade das rupturas violentas<sup>165</sup> e até, em alguns casos, das formas de democracia direta. Embora esteja-se discorrendo em termos de “ataques diretos”, o autor sublinha o fato de que para a corrente radical tal combate não pressupunha apenas insurgências da população descontente, uma vez que reconheciam como sendo necessário previamente realizar um trabalho de reforma do que antes denominou-se como os esquemas da realidade, o qual passaria por mudanças tanto de ordem econômica como nos sistemas de moral e de educação (assim como destacado em nota, a prevalência por uma condução “racional” dos acontecimentos). Muitos dos autores radicais já citados, inclusive, realizavam a defesa de uma democracia indireta à vista das condições materiais então atuais sob as quais as sociedades encontravam-se.

No artigo anteriormente citado de Nesbitt, o autor realiza essa mesma crítica e a endereça também a Israel pelo modo como vincula Rousseau e sua concepção de vontade geral e seu repúdio aos institutos da representação à corrente moderada<sup>166</sup>. Contudo, o próprio Israel, na obra em análise, denomina tal

165 Na página 100 Israel volta a esse mesmo tema ressaltando a prevalência oferecida à razão na condução das propostas de transformação social: “O Iluminismo Radical, então, aspirava forjar um novo tipo de sociedade e no início da década de 1770 considerou isso concebível apenas por meio do que Paine e Barlow chamaram de “Revolução Geral”. Mas desde a “Revolução Geral” havia um esforço destinado a resultar em violência, assassinato e destruição. O pensamento radical apresentava-se, então, como uma guerra de “razão” e persuasão contra a “superstição” grosseira e a opressão cruel, esperando que isso bastasse para o sucesso. Foi um dogma dos pensadores radicais que a razão, e apenas a razão, poderia elevar a dignidade do homem das profundezas da degradação, do erro e da ignorância. Por um tempo, parecia que a razão estava ganhando terreno e a monarquia, a nobreza e o poder da igreja estavam desmoronando sob seu ataque. Não foi difícil ver “do estado iluminado da humanidade”, escreveu Paine triunfantemente em 1791, “que os governos hereditários estão chegando ao seu declínio, e que as revoluções na ampla base da soberania nacional, e o governo por representação, estão fazendo Conseqüentemente, ele acrescentou, “seria um ato de sabedoria antecipar a abordagem deles, e produzir revoluções por razão e acomodação, ao invés de comprometê-los com a questão das convulsões”. Abraçando a revolução, enquanto buscava minimizar a ruptura e a violência, foi uma exortação clássica do Iluminismo Radical”.

166 Quanto às críticas de Nesbitt a Israel quanto à classificação que concede a Rousseau, cabe observar que o segundo, em edição posterior da obra “O Iluminismo Radical – A filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750”, dedica seu Epílogo ao tema “Rousseau, Radicalismo,

desconfiança presente nos radicais o “calcanhar de Aquiles” de suas teorias sob uma perspectiva democrática<sup>167</sup>. Segundo explicita, em alguns dos teóricos radicais era concebido que os representantes deveriam ser até mesmo os mais bem informados intelectualmente.

Entretanto, para além de soluções elitistas ou vanguardistas pelas quais alguns dos radicais poderiam ser acusados, Israel pondera que há um elemento de fundo que deve ser levado em conta nessa discussão relacionado a uma assunção de cuidado ou de recusa a qualquer tipo de concepção meramente voluntarista da política, ou mesmo um depósito de confiança cego nas vontades das massas. É essa dimensão que reaparece como, de acordo com Israel, uma preferência “anti-rousseauiana”, de modo geral, pela democracia.

Nesse ponto, é importante retomar as discussões e propostas dos radicais, sob o ponto de vista da necessidade de uma reforma também do sistema de crenças, e, por esse motivo, considerar que não descartavam previamente a opção por institutos representativos. Com isso, o autor destaca que, apesar de adotarem tais concepções, mantinham inseridos em seus esquemas políticos de representação alguns princípios revolucionários ao considerar, por exemplo, a opção por institutos representativos no formato combinado de assembleias nacionais e locais, as quais deveriam eliminar qualquer tipo de privilégio hereditário no acesso aos cargos públicos, entre outros, vejamos:

D'Holbach e Diderot, além disso, negaram que seu modelo implicasse qualquer diminuição da liberdade individual quando comparado com o modelo de Rousseau.

---

Revolução”, e estende seu exame sobre o filósofo francês ampliando as considerações reducionistas presentes em outras obras. Nele, Israel o reconhece como uma figura heterodoxa do Iluminismo, que tanto poderia ser classificada como moderado e radical. Segundo o historiador, “O que é especialmente marcante a respeito do pensamento de Rousseau é a mistura de elementos tanto da corrente principal do Iluminismo quanto do Radical. Sua ênfase na existência de um Criador e Primeiro Movedor, nas duas substâncias, na imortalidade da alma e na qualidade absoluta do ‘bom’ e do ‘mau’ na ética está alinhada com a corrente principal do Iluminismo Moderado e rejeita a tradição radical de Espinosa e Diderot”. No entanto, reconhece também o terreno de ideias compartilhadas entre os ex-amigos Diderot e Rousseau, notadamente quanto à noção de vontade geral, a saber: “Originalmente, o termo ‘volonté générale’ havia sido de Diderot e fora empregado, por exemplo, no artigo de autoria deste, ‘Droit naturel’, na *Encyclopédie* para denotar o bem coletivo comum em qualquer grupo ou sociedade, um bem que, de acordo com Diderot, é o único bem elevado que nos permite definir o que é ‘justo’ e ‘injusto’, ‘bom’ ou ‘mau’, pois o indivíduo é sempre levado a buscar apenas seu próprio bem-estar, de forma que inevitavelmente ‘les volontés particulières sont suspects’”. (...) **Era isso a que se referia Espinosa com o *dictamen* do ‘bem comum’ e constitui a principal afinidade que une Espinosa, Diderot e Rousseau (...) os três baseiam seu conceito de liberdade individual na obrigação do homem de se submeter à soberania do bem comum**”. (grifado) In: op. cit., p. 789-790.

167 Ibid., p. 66.

Soberano em aparência, na realidade as pessoas comuns em uma democracia direta são os escravos dos “demagogos perversos” que sabem como manipulá-los e lisonjear-los. Na democracia direta, as pessoas frequentemente não têm uma concepção real do que é a liberdade e seu governo pode ser mais severo do que o do pior tirano. **A liberdade sem razão, argumenta d'Holbach, é de pouco valor em si; conseqüentemente, a “história da maioria das repúblicas”, ele admoestou, “evoca continuamente a horrível imagem de nações banhadas em seu próprio sangue pela anarquia”. O Iluminismo Radical, então, é parcialmente definido por uma preferência enfática, anti-Rousseauniana pela democracia representativa.** O caráter revolucionário da convocação para transformar o governo numa base igualitária e democrática - seja na versão francesa, holandesa, britânica, irlandesa ou americana - foi, na década de 1770, manifestada em um apelo cada vez mais alto e insistente por um sistema de eleições democráticas, com participação de todos os cidadãos qualificados, destinadas a produzir representantes experientes e qualificados de pessoas que seriam regularmente trocadas através de eleições, um procedimento a partir do qual o privilégio hereditário e os princípios aristocráticos seriam inteiramente excluídos. Aqui estava um conceito que se aproxima muito mais do que hoje chamamos de “democracia” do que o sistema medieval original de representação de “propriedades” que ainda permaneciam na Europa no século XVIII. A diferença essencial entre representação segundo o modelo tradicional de “fazendas” e a nova concepção de semblante nacional, ou senado, proposta por filósofos radicais, democratas holandeses e os *Founding Fathers* norte-americanos foi a eliminação dos direitos hereditários, ou acesso privilegiado, juntamente com o direito inalienável de se reunir sempre que os representantes o considerassem adequado, junto com o controle efetivo das receitas do Estado para assegurar que estas fossem cumpridas “para atender às verdadeiras necessidades do Estado” e não usadas pelo rei para corromper o Estado ou sustentar os “Representantes do povo”, nas palavras de d'Holbach, “la splendeur et la vanité d'une cour”. **A assembleia nacional, o mandato concebido por d'Holbach para esta nova reunião representativa, também teria o poder de estabelecer assembleias regionais e, por último e mais importante, controlariam as forças armadas. Essa assembléia nacional nunca poderia ser dissolvida por um monarca, mas poderia ser anulada pelo povo se ela não mais cumprisse fielmente sua tarefa de legislar e governar no “interesse público”.** Entretanto, desde que este órgão representasse “a vontade geral” de a sociedade seria fielmente justificada em forçar a dominação e o desarmamento de panelinhas aristocráticas, facções religiosas, pretendentes reais ou pretensos ditadores que conspiram para destituir ou violar a “vontade geral”. Se cada indivíduo de nossa espécie tem “o direito para se defender da agressão”, sustentou d'Holbach, por que estranha jurisprudência os apologistas da monarquia e das artes sacerdotais negam a nações inteiras o direito de resistir à tirania? Se nem o princípio hereditário, nem o alto cargo, nem a favor da realeza, qualificaram os indivíduos para a eleição para a assembleia nacional, o que aconteceu? Aqui encontramos o que alguns podem considerar como o calcanhar de Aquiles do programa radical. Aqueles que deveriam “naturalmente” ter o direito de representar a nação, argumentaram Diderot e d'Holbach, eram aqueles “cidadãos” melhor informados sobre seus assuntos, necessidades e direitos, “pessoas de educação superior e sabedoria”, como o radical inglês William Godwin mais tarde os denominou, que eram, portanto, “os mais comprometidos com o bem-estar público” (*les plus intéressés à la félicité publique*). A resposta de D'Holbach àqueles que questionaram se, nas eleições democráticas, as pessoas de fato elegiam os mais bem informados e intencionais para nossos ouvidos ingenuamente otimistas: “Eu respondo que as pessoas raramente cometem erros sobre o caráter

dos cidadãos que escrutinam”. **Desde que as práticas corruptas fossem eliminadas do processo eleitoral, os deputados escolhidos, ele confiou, seriam “iluminados”, honestos e virtuosos**<sup>168</sup>. (grifado)

Nas próximas seções tal tema será recuperado e mais bem desenvolvido, sobretudo ao considerar-se as concepções de Espinosa sobre a política. Por ora, apesar de deixar em aberto o debate, esta interrupção também acaba por recolocar o problema, finalmente, de se conceber uma moral pública que permita a criação de uma base racional de programa social e político justo sobre o qual a democracia pode ser pensada na corrente Radical. Em capítulo posterior a esse em análise, Israel aborda especificamente a questão de uma moral pública em disputa ou, como denomina, “Dois tipos de filosofia moral em combate” (capítulo 05).

A indicada concepção “anti-rousseauiana” torna-se mais clara por essa abordagem. Nessa linha também retorna-se ao debate sobre o dualismo e o fato de cumprir importante função na distinção de um sentido de moral moderado e outro radical. E, finalmente, nesse mesmo contexto deve-se retomar os sentidos distintos de razão em ambas as correntes.

De acordo com o autor, de um lado, encontra-se em Rousseau uma concepção, de certo modo anti-intelectualista, que não atribui apenas à razão o papel central para se conceber o fundamento legítimo da política ou a vontade geral, concedendo prevalência, por sua vez, aos costumes e à tradição. Israel considera que, para Rousseau, não seria possível até mesmo conceber o desenvolvimento de uma moral através apenas da razão. Ao contrário, a seu ver, como afirmado acima, encontra-se nas tradições e nos costumes de um povo a capacidade de sensibilização, distanciando-se assim do trabalho racional defendido pela ala radical. Em outras linhas da corrente moderada, tal como na característica visão finalista de Voltaire, a moral não poderia nem mesmo ser tratada fora do campo religioso; o controle das paixões e do comportamento humano restavam necessariamente subsumidos aos registros estabelecidos pela crença religiosa e obediência à Igreja.

A corrente radical, contudo, herda do espinosismo a visão monista de mundo, bem como a perspectiva de que apenas a educação, as boas leis e as instituições seriam mais eficientes no estabelecimento de prescrições comuns de

---

<sup>168</sup> Ibid., pp. 65-66.

comportamento para todos e todas muito mais eficientes do que as formas de controle outorgadas pelas igrejas e as perspectivas teológicas. Essa visão, baseada na filosofia de Espinosa, como será analisado adiante, não estigmatizavam simplesmente a prática religiosa (apesar das acusações por seus opositores de ateístas, materialistas e inspiradores dos libertinos).

Condenava-se, contudo, a institucionalização da religião que, mediante sua autoridade espiritual, passava a governar e a controlar os seres humanos de modo a beneficiar apenas os interesses de suas corporações ou legitimar a tirania política monárquica. Isso, de acordo ainda com os radicais, nada teria a ver com a prática da fé religiosa de cada pessoa. Tais instituições, assinalavam, teriam há muito se afastado da mensagem contida nos Evangelhos, que, de acordo com Espinosa, por exemplo, estabeleciam tão-somente um código de conduta ética ou os ensinamentos de Cristo que ensinavam verdades universais, tais como de “amar uns aos outros” ou “fazer ao outro apenas aquilo que gostaria de que lhe fosse feito”<sup>169</sup>.

Tais regras não seriam nada mais senão verdades universais praticadas por todos os povos do mundo. A propósito, a busca da felicidade, da prática de virtudes etc. são, de acordo com suas visões, facilmente identificáveis nos povos como esforços no sentido da criação de uma vida comunitária melhor. Essa, segundo a corrente radical, deveria ser a base de uma virtude pública, bem como de uma moral pública fundada na justiça, constituindo-de, portanto, como secular e universal.

Outro aspecto da metafísica monista legada pelo espinosismo também contribuiu para esse debate. As paixões humanas em tal sistema filosófico são regidas pela mesma lei natural que governa todas as coisas. Assim, a moral é compreendida como universal porque todos e todas estão governados pelas mesmas leis naturais, as relações entre corpo e mente, razão e paixões são as mesmas em qualquer parte e em qualquer tempo. Por isso, a prescrição de uma moral, ou seja, de um sistema de práticas morais justas e virtuosas não deveria ser pensado fora dessa constatação imanente. Nessa linha, a relação entre os seres humanos e a natureza deveria constituir a referência basilar, bem como os

---

<sup>169</sup> Ibid., p. 194. Voltaremos a esse tema na abordagem do pensamento espinosano, notadamente ao ser examinada a obra *Tratado Teológico-Político*.

princípios que regem as relações humanas, tais como o da cooperação e o do útil, e não uma verdade transcendental que repousaria fora da realidade. A moral deveria ser fixada apenas neste registro natural de que todos os seres humanos comportam-se de maneira a reconhecer que é melhor entrar em regimes de cooperação na busca de um útil comum. Vejamos o que sintetiza Israel sobre as ideias radicais:

Apesar da grande variedade de religiões do mundo, afirma Diderot, todos os povos sentiram, mais ou menos na mesma linha, que é necessário ser justo. Todas as nações honraram virtudes como bondade, amizade, lealdade, sinceridade e gratidão. Consequentemente, não devemos olhar para qualquer evento particular ou revelação para a fonte do que é tão geral e inalterável. A verdadeira moralidade, argumenta Diderot, é essencialmente reverência e obediência a leis justas e boas instituições, de modo que as sociedades têm bons ou maus costumes e morais, dependendo de terem boas ou más leis; e a felicidade do povo é determinada por se as leis são boas ou más. Para o Iluminismo Radical na tradição de Spinoza, Bayle, Fontenelle, Meslier, Du Marsais, Diderot, Helvétius e d'Holbach, mas também numerosos escritores em outros países além da Holanda e da França, a moralidade é um sistema universal, puramente secular baseado em uma concepção de justiça totalmente separada de, na verdade melhor cultivada, sem a influência de qualquer religião em particular. Essa foi uma visão que Rousseau mais tarde alegou ter compartilhado com seu ex-amigo, Diderot, durante o final da década de 1740 e início da década de 1750, mas depois firmemente rejeitada do período de sua carta a D'Alembert (1758) em diante. Os ministros da religião discordam, sugeriu Diderot, somente porque “através de seus sistemas eles se tornaram os mestres de regular as ações de todos os homens e de dispor de tudo o que os homens possuíam e queriam. Em nome do céu, eles endossaram o governo arbitrário na terra”. No campo religioso, aqueles que poderiam se alinhar com essa concepção de divindade eram, mais uma vez, os unitaristas filosóficos e quase-socinianos, como Richard Price e Joseph Priestley, figuras influentes na Holanda e nos Estados Unidos, assim como na Grã-Bretanha, que eram materialistas virtuais, pois insistiam em desacoplar a teologia baseada na igreja da moralidade e política social e autoridade eclesial do poder civil, deixando a investigação humana livre e sem restrições<sup>170</sup>.

O fortalecimento desta moral natural, como era também denominada, pela prescrição comum de boas leis e instituições fortes democráticas é o que, para os radicais, conduziria ao desenvolvimento da razão nos seres humanos e o triunfo do progresso possível. Nessa medida, o apelo à razão já destacado em nota, agora reaparece não apenas como mera compreensão racionalista, ou mesmo vanguardista no sentido ressaltado anteriormente quanto às acusações de uma concepção elitista sobre política compartilhada pelos radicais.

Para essa corrente, as religiões poderiam até mesmo ajudar se consideradas suas crenças originárias. Contudo, a questão de fundo consistia em, ao contrário,

<sup>170</sup> Ibid., pp. 154-155.



transformar as ideias vigentes sobre o certo e o errado, deslocando para tanto a “falsa moral consciente que perverte a sociedade”. A questão prática que aparece, ao final, é a da necessidade de reformar a educação (tornando-a universal, pública e laica), bem como as instituições e as leis com o apoio de um governo democrático a fim de desenvolver também nos indivíduos uma compreensão adequada sobre suas condições materiais e sociais no mundo, que permitisse o reconhecimento conjunto daquilo que beneficia de maneira integrada e completa dado corpo social e político:

O tipo certo de religião pode ajudar, mas a maneira mais eficaz de transformar ideias sobre certo e errado, erradicando a falsa consciência moral que impregna a sociedade, insistiu Diderot, Helvétius e d'Holbach, é reformar a educação, as instituições e a lei com o apoio do governo. Um elemento-chave na mudança das normas aceitas pela sociedade era acabar com o controle do clero sobre a educação: "sem padres ou sem verdadeira moralidade". Qualquer ciência moral digna de ser levada a sério deve estar intimamente ligada a propostas de reforma da educação e da legislação. **O objetivo final, na opinião de Helvétius, descartado como um imoralismo grosseiro por Rousseau, é a distribuição igualitária da felicidade entre os cidadãos, um objetivo que requer simultaneamente um código moral puramente secular e socialmente orientado e uma distribuição menos desigual da riqueza na sociedade.** Era o significado da antiga máxima, “salus populi suprema lex esto”, que ele reviveu como o eixo da nova moral e teoria social. Dor e prazer são, para Helvétius, “les seuls moteurs de l'univers moral”, e o amor a si mesmo e o interesse próprio, a única base realista para a construção de uma ciência moral útil e significativa que seja verdadeiramente universal. “Le de sir du bonheur”, como Helvétius expressou, “e commun a tous les hommes.” **Assim, toda a arte da legislação consiste em incitar os homens através de “seu sentimento de amor por si mesmos para estarem sempre justos uns com os outros”.** Com exemplos persuasivos de sua distinção fundamental entre “virtudes do preconceito” e “virtude verdadeira”, Helvétius demonstra como esse padrão universal de racionalidade moral pode ser considerado plausível e eficaz para reformar a lei, o código penal, o casamento e todas as áreas das considerações morais. “Virtudes de preconceito” ele define como aquelas que são prejudiciais ou irrelevantes para o bem-estar geral e o público *bonheur*, variando de sacrifício humano, canibalismo, mutilação genital e autoimolação ao jejum e prostituição sagrada, junto com a repressão do homossexualismo e outras formas de atividade sexual consideradas vergonhosas ou criminosas. Dificilmente existe qualquer lugar onde algumas dessas “virtudes” não sejam mais reverenciadas pelo povo comum do que verdadeiras virtudes e, inversamente, sua violação, crimes de preconceitos (não importa o quão sem sentido pessoas de outras culturas, ou quando avaliados desapaixonadamente em termos de razão) não são vistos com maior horror do que as piores ofensas reais contra o bem público<sup>171</sup>. (grifado)

Na perspectiva radical não se trata, em suma, de pressupor um controle do comportamento humano pelos dogmas religiosos tampouco simplesmente pela razão. Importa para eles o conhecimento efetivo dos mecanismos afetivos aos

171 Ibid., pp. 188-189.

quais o comportamento humano, em uma esfera individual e coletiva, encontra-se determinado para, a partir disso, trabalhá-los politicamente mediante o estabelecimento de regras comuns a serem obedecidas por todos e todas, as quais são, por sua vez, reconhecidamente consideradas como úteis para uma determinada organização social e política.

Os mecanismos morais reconhecidos de modo natural decorrem, como já salientado, dos axiomas espinosanos de que todas as emoções e desejos humanos estão sujeitos às mesmas leis de todos os corpos da natureza e que eles são tanto regulares e determinados como complexos. D'Holbach cunhou o termo “mobiles” para denominar este complexo arranjo de direções, inclinações e motivos que orientam a conduta humana, para além de um esquema simplista de certo ou errado, bom ou pecado, etc..

Deste modo, abre-se a possibilidade de projetar-se na filosofia radical a presença, igualmente, de uma “psicologia moral” muito mais sofisticada do que aquela propagada pela tradição e reduzida a um grande esquema teológico, teleológico e finalista. Como destaca Israel, esta abordagem permitiu Diderot e d'Holbach, por exemplo, desenvolverem uma teoria sobre temperamentos, personalidades, diferenças e inteligências de forma muito mais variada e com diversas nuances do que aquela pressuposta pela moral da tradição<sup>172</sup>.

Sob essa perspectiva, as causas que permitem a produção de diferenciações sociais baseadas sobre os preceitos e preconceitos morais religiosos citadas anteriormente, ou mesmo uma possível distinção formulada em termos de estratos sociais educados ou inferiores, por exemplo, perdem espaço na medida em que se é reconhecida uma condição natural que iguala de saída todas as pessoas de determinada sociedade. Ademais, a pressuposição de que os indivíduos, ainda que ajam orientados por seus próprios interesses, organizam-se politicamente em sociedade por buscarem em comum aquilo que apresenta-se a todos como um útil, permite a dedução de um princípio natural de cooperação e, em última análise, um reconhecimento de reciprocidade em suas relações.

Desta maneira, a igualdade de condição pressuposta na partida (pela base metafísica de que todos estão sujeitos aos mesmos “mobiles”) conduz, quando

---

172 Ibid., p. 194.

equacionada de modo racional e garantida pela educação, por boas leis e instituições, a um esforço coletivo que tem como efeito a criação de critérios e compromissos para a realização de uma justiça que permite, na chegada, atingir a realização concreta desta igualdade inicial. Retém-se, portanto, nesta concepção, um sentido imbricado entre igualdade material e justiça, ambos apresentando-se como os meios racionais e naturais para a existência de determinada comunidade social e política.

Entende-se que o resultado desta nova proposta do iluminismo radical confere ao sentido da moral um conteúdo muito mais próximo ao desenvolvimento de um programa ético. Isso porque, em um primeiro movimento, suprime-se da consciência solitária individual e da disposição dos dogmas a jurisdição sobre a definição e a repreensão do comportamento humano. Em contraposição, é identificada uma condição humana emocional e apaixonada sobre a qual estão todos e todas igualmente submetidos. Deste primeiro rearranjo, como vimos, deduz-se também que os indivíduos estão determinados por seus interesses a agir – por seus mecanismos afetivos –, bem como reconhecem a determinação exterior imposta pelos interesses alheios. E buscam, a partir desta condição comum compartilhada, fazer convergir suas vontades em uma dinâmica complexa de socialização e cooperação, não porque almejavam um fim, mas porque, pela experiência, identifica-se tanto a necessidade quanto a utilidade instaurada por essa mesma prática. Ou, conforme sintetizado por Israel sobre suas visões:

A consciência do interesse próprio amplia-se e aprofunda-se com o crescimento da consciência de maneira mais geral. Embora a abordagem deles, afinal, seja parecida com o utilitarismo de Helvétius ou, mais tarde, Bentham - felicidade para Diderot e d'Holbach também, sendo uma sensação suave, ininterrupta de prazer, serenidade e satisfação que preenche os dias - sua análise expande a gama de forças motivadoras, impulsos de personalidade e categorias morais e atribui um papel mais crucial à justiça. A maneira correta de determinar o conteúdo da moralidade é, primeiro, fixar o interesse coletivo universal e eterno dos homens, o interesse permanente ou "a aplicação constante da sociedade". Ninguém pode realmente abandonar a visão do que é de seu interesse. **Mas a busca do "interesse" é moralmente louvável somente quando o indivíduo compreende que seu verdadeiro interesse requer ser útil e agradável aos outros, uma vez que a natureza o colocou na sociedade entre outros com os mesmos motivos básicos que ele. Agindo moralmente, com base na equidade, igualdade e reciprocidade, o indivíduo, em última instância, promove sua própria felicidade junto com a dos outros, onde ela é fundamentada na experiência e na razão e tem por objeto "des objets vraiment utiles pour la société".** O interesse torna-se "grandioso, nobre, sublime" - na verdade, a própria virtude. A

busca do interesse próprio é abjeta e básica, por outro lado, quando cegamente egocêntrica, inconsiderada e despropositada. A virtude conducente à felicidade individual, na *nouvelle philosophie*, consiste em contribuir para a “felicidade geral e do espírito”, ajudando outros a ganhar estima, afeição e cooperação. Para garantir a colaboração dos outros, é preciso tratá-los como se deseja ser tratado, com base na reciprocidade e na igualdade. A justiça e a benevolência ancoradas na igualdade, portanto, como na Ética e no Tratado-Teológico de Espinosa, tornaram-se, para os *philosophes modernes*, o terreno exclusivo da própria moralidade<sup>173</sup>. (grifado)

### 3.3.2

#### **A disputa sobre o imaginário<sup>174</sup> na modernidade nascente e a questão da igualdade e da liberdade.**

Nas linhas anteriores, ressaltaram-se alguns temas fundamentais para esse tópico: os efeitos da divergência quanto a princípios filosóficos fundamentais entre as duas correntes, a manutenção de elementos mediados e coordenados entre moderados e a tradição, bem como a oposição postulada pelos radicais entre *razão e superstição*, e não entre razão e irracionalidade, ou tão só razão e fé. O retorno a esses pontos é importante, porque orienta o modo como deve ser compreendida o que ora denomina-se uma disputa de imaginário na modernidade nascente.

Além disso, não foi à toa que o capítulo anterior iniciou-se tratando do tema das representações e das crenças para pré-configuração/configuração da realidade como essencial para uma abordagem mais complexa do processo de formação da modernidade. O tema da imaginação ou do imaginário coletivo encaixa-se nessa perspectiva e por isso também a ele é dedicada especial atenção no presente tópico.

O sentido de disputa de imaginário deve ser compreendido, pois, sob as considerações anteriores de uma disputa de sistema de crenças, de produção de uma nova representação emancipada da anterior e com efeitos equivalentes na realidade. A seção 2.1. do capítulo anterior desta tese sintetizou os principais

<sup>173</sup> Ibid., p. 195.

<sup>174</sup> “No século XVII, ‘imaginação’ não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro. Com essas imagens representamos as coisas externas e supomos conhecê-las, mas, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito interno (as imagens) das coisas coisas exteriores. A imagem é o que se passa em nós, é algo subjetivo e não nos dá a natureza verdadeira da própria coisa externa”. In: CHAUI, M. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 34.

fatores históricos que contribuíram para o de-centramento de um ponto fixo na passagem do medievo para a era moderna e permitiu catalogar algumas das “confusões” abertas nos esquemas de pensamento do que Blumenberg denomina como um “*threshold*”, quais sejam: a recuperação da filosofia e literatura antigas, as “novas filosofias” (naturalismo, um materialismo renovado etc.), a Reforma, a emergência de um novo sentido de experimentação e ciências, dentre outras.

Estes desarranjos, e os desdobramentos consequentes em termos de linhas de pensamento, geraram o cenário em meio do qual a disputa sobre os imaginários deve ser pensada. Há outro fator essencial, e que complementa todos os outros citados, sintetizado antes na noção de “luz natural” ou a “força nativa do pensamento” que é fundamental, ademais, para alinhar o fio desta discussão, e que oferece todo o sentido do próprio iluminismo enquanto movimento amplo de emancipação da razão humana, conforme argumentado na mesma seção recém-citada.

Pois bem. Como não se está a considerar o iluminismo apenas em um sentido amplo, embora seja possível apontar elementos comuns do contexto compartilhado na época, quais seriam, então, os pontos de cisão entre os fatores antes citados? Como tais fatores citados importam para a cisão que distingue radicais e moderados? Respondeu-se, de certa forma, essa questão, ao sublinhar-se anteriormente a natureza imanentista ou monista dos sistemas de pensamento radicais. Agora cabe explicitá-la em melhores termos.

As propostas indispensáveis entre pensadores radicais de reforma da educação, dos estamentos políticos e sociais, de redistribuição de riquezas e de separação definitiva entre os poderes teológicos e seculares resulta de uma ideia ou consciência compartilhada de que, sem tais transformações operando em conjunto, seria impossível levar a efeito o movimento iluminista. Não no sentido de um projeto visando a um fim, mas sim a identificação das barreiras que deveriam ser destruídas para concretizar esta tomada de posição ou esse novo movimento de produção operado no real. Ou seja, dividiam a exata noção de que a modificação profunda na organização política, social e econômica dos velhos regimes era imperiosa para enfrentar a contento a tirania imposta por meio dos

esquemas de representação pelas autoridades nobiliárquicas e religiosas. Por esse motivo, o embate no campo das ideias era tido como essencial.

Identificadas, pois, as barreiras para a realização deste movimento o que havia por trás ou como seu fundamento deveria ser combatido no plano das ideias? Muitas são as propostas e demandas circuladas por ocasião da modernidade nascente. Há, contudo, duas facilmente identificáveis na linha do argumento de J. Israel, quais sejam: o combate às diferentes formas de transcendência e o estabelecimento de princípios irrefutáveis de igualdade e de liberdade<sup>175</sup>. A partir destes aspectos compreende-se como o imanentismo oferece uma resposta completa a essas questões.

Na obra, “A Nervura do Real” (vol. I), Parte I, capítulo 1, seção 07, sob o título, “Um fantasma ronda a Europa”<sup>176</sup>, Marilena Chaui oferece uma leitura sobre tal tema que complementa a de J. Israel. A referência a esse espectro que ronda a Europa na modernidade nascente diz respeito ao tema do imanentismo e da luz natural ora abordado. Chaui parte do conjunto de críticas contra Espinosa e o espinosismo, formuladas sobretudo por Leibniz e outros<sup>177</sup>, que reduzem seu pensamento às acusações de filósofo fatalista, cabalista, entusiasta, bem como equivocado por afirmar a existência de uma só alma que subsistiria em todas as coisas. Espinosa e o espinosismo não são o único alvo destas acusações. Integram o mesmo balaio herético com outras tendências entusiastas como as correntes da Reforma Radical, o libertinismo espiritual, os milenaristas, dentre outros<sup>178</sup>.

175 Cf. ISRAEL, J.. “*Iluminismo Radical...*”, op. cit., pp. 38-39.

176 CHAUI, M.. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

177 Sobre a construção do espinosismo e suas “imagens”, ver também importante capítulo 02 da mesma obra recém-citada, sobretudo entre as pp. 280 e 322, e as divergências com Bayle, p. 324 e seguintes.

178 Como indica a autora, Calvino, por exemplo, foi um firme inquisidor dos ideias veiculados pelos libertinos espirituais e, sobretudo, dos reformistas radicais, a quem denomina de “furibundos insensatos”, e designa sua seita como “fantástica e furiosa”, e qualifica sua liberdade de consciência de “vã curiosidade” e “frívola especulação”. Ensina Chaui que: “Essas designações não são vagos ataques pastorais e sim conceitos cujo pressuposto é uma ideia vinda da Antiguidade e reativada intensamente durante a Renascença, a de *spiritus phantasticus*”. Em complementação, explicita Chaui: “À medida que a recusa de todas as igrejas existentes expande as fraternidades espirituais e nelas cresce o sentimento místico, o *libertinismo* passa a significar ‘entusiasmo’. Entusiastas são, em país católico, os nicodemitas, os *alumbrados* espanhóis, os milenaristas da corte de Margarida de Navarra; em país reformado, os teósofos e alquimistas alemães, os anabatistas e colegiantes holandeses, e, nos meados do século XVII, os radicais da Revolução Inglesa. Entusiastas são os que concebem uma nova cristologia, baseada na ideia de carne celestial do Cristo (...), que substituem a perspectiva jurídica da salvação pela crença na deificação dos que serão salvos, que possuem uma visão místico-espiritual da Santa Ceia,

Para explorar os temas da imaginação, igualdade e liberdade que se propõe, emprega-se aqui a análise específica da filósofa sobre os radicais da Revolução Inglesa. Ela interessa também porque deixa antever um aspecto antes indicado de que a oposição formulada pela corrente radical não restringia-se apenas à razão *versus* fé, porém, à oposição entre razão (luz natural) e superstição e qualquer forma de intolerância e tirania. Importa antecipar o sentido atribuído à tirania, nesse cenário, como a identificação de um regime (seja de pensamento, seja sócio-político) no qual configura-se uma ausência de *ratio* – de medida, de proporções –, ou seja, irracional, e por isso a demanda pelo retorno, em última análise, a uma existência equivalente entre as coisas (ou isonômica, para utilizar a referência clássica).

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer a noção de “entusiasmo”. Segundo Chauí, e como citado na nota de rodapé anterior, o *entusiasmo* aplica-se a todos os que afirmam receber inspiração e iluminação divinas diretas, poder profético e revelações especiais. Mais especificamente ainda, ela é aplicada aos Quacres e aos racionalistas por, no caso do primeiros, preferirem recorrer ao seu próprio *lumen naturae* em lugar de esperar o Espírito Santo, e, os segundos, por vangloriarem um Espírito acima das Escrituras, propondo suas próprias “fantasias” no lugar da revelação.

Chauí ensina que a noção de luz interior, de remota origem e persistente duração, foi retomada no contexto da Reforma Radical, quando, em nome da *restitutio in integro* do cristianismo evangélico e do Povo de Deus como peregrino, os radicais recusaram a teocracia, as instituições eclesiásticas e as organizações confessionais, assim como a subordinação da religião à autoridade política e desta àquela (ideias que vinham de Erasmo)<sup>179</sup>.

---

acreditam na perfectibilidade da Igreja e afirmam o caráter contratual e não sacramental do casamento. Sobretudo *entusiasmo*, aplica-se a todos os que afirmam receber inspiração e iluminação divinas diretas, poder profético e revelações especiais, e aos fenômenos de possessão, incluindo, portanto, feiticeiras e endemoniados. **Significando toda manifestação de desordem religiosa, moral, social e política, no correr dos Seiscentos, o entusiasmo, com a nova filosofia natural, responsável por uma nova teoria das paixões e uma nova medicina dos temperamentos, vê-se acrescido de uma nova desordem: torna-se desordem mental, signo irrecusável da loucura. Em seu núcleo encontra-se o *spiritus phantasticus*, a ideia de luz interior como evidência espiritual inspirada, tida como louca pelas ortodoxias reformada e romana porque, como repetem à saciedade, *finitus non est capax infiniti* (o infinito não é capaz de infinito)”** (grifado). In. Ibid., pp. 218-219.

<sup>179</sup> Ibid., p. 219.

A adoção de tais ideias pelos radicais reformistas se fizera no conceito luterano da “liberdade do cristão” e posteriormente foram consideradas um abuso. Ou seja, passou a ser tomada deste modo a partir do momento em que nascera dali uma ideia de uma “vida religiosa fundada, para alguns na razão, luz natural ou centelha de luz divina em nós, contrária a dogmas imaginários e cerimônias supersticiosas, e, para outros, no *experimentum divinum*, sentimento individual do contato direto com o espírito de Deus, iluminação”<sup>180</sup>.

Há um segundo elemento nas teorias reformistas radicais mal interpretado ao longo das críticas e acusações citadas que se conjuga, ademais, ao da luz natural, explicitado por Chauí, que é a noção de “solidão”. De acordo com a autora, tal termo não significa evidentemente a exclusão da sociedade. À exceção dos místicos contemplativos, que propugnavam total distanciamento desta, todos os demais radicais eram combatentes na luta por uma nova sociedade, livre da tirania e da intolerância. Vejamos:

Deus não é um suserano que trata os homens como seus vassallos, cobrando-lhes uma interminável dívida pelos pecados como se tratasse de impostos e transações comerciais, nem é um soberano à procura de atos de violação da lei para sobre eles aplicar a justiça numa balança cujos pratos se estendem ao infinito e que jamais estarão em equilíbrio, porque os homens são irremediavelmente corruptos. Não sendo suserano nem soberano, Deus não carece de cortes mundanas que promulguem Sua vontade por decretos. A solidão necessária à luz interior significa, simplesmente, que **os radicais excluem qualquer possibilidade de acesso ao verdadeiro pela mediação externa de um outro, seja um texto, seja um humano**: “Falais da fé de um outro – pode ser o pai ou a mãe, ou a fé de um padrinho, ou a da igreja –, mas tudo isso não tem fundamento nas Escrituras, pois o justo é aquele vive por sua própria fé [...] não posso acreditar por outrem e ninguém pode acreditar por mim”<sup>181</sup> (grifado).

Na alcova deste debate, vale salientar, localiza-se um enfrentamento, caríssimo a Roma, consistente na separação rigorosa do *verbum externum*, morto, e *verbum internum*, vivo – ou a recusa da letra, do texto mediado, daí a demanda pela solidão da luz natural interior. Como explica Chauí: “A interpretação da Bíblia só se faz por inspiração, e o sentido da Palavra só pode ser verificado pelo testemunho do presente, isto é, pelo profetismo de hoje que confirma o de ontem e é por este confirmado. A revelação, portanto, é contínua e universal, acessível a

---

180 Ibid., p. 220.

181 Ibid., p. 221.



todos os povos porque o Espírito é imanente ao mundo e ao coração do homen, ou razão natural convertida e instruída pelo Espírito”<sup>182</sup>.

O Verbo, o conhecer, o movimento atual e produtivo do Espírito de Deus no mundo e em todos os seres, o trabalho vivo da mente inserida nesta produção mesma da realidade – toda essa constelação compõe o universo dos reformadores radicais que inauguraram naquele momento alternativas de vida profundamente imanentistas e liberatórias ao *status quo* dominante. Chaui destaca sobre esse período que a “A letra morta das Escrituras recebe novo espírito de vida quando, no início do século XVII, Jacob Böhme escreve *Aurora nascente*”<sup>183</sup>. Böhme é tido pelos críticos como o responsável pelo entusiasmo que se espalha entre os plebeus, porque “nele se reatualiza a hermenêutica profética de Münzer e, portanto, a perigosa afirmação da imanência de Deus ao homem e ao mundo”. E, ainda, o mais perigoso:

182 Ibid., p. 222.

183 Ibid., p. 223. Sobre as ideias de Böhme, Marilena Chaui observa em belíssimo trecho, citando as próprias palavras do autor: “Não há, na natureza, objeto algum, criado ou engendrado, que não manifeste sua forma interior igualmente por seu aspecto exterior, pois o interior tende sempre a manifestar-se. É assim que a potência e a forma nos permitem ver como o ser eterno, dando corpo ao seu desejo, manifestou-se numa imagem e como ele aparece em todas as formas que podemos ver e reconhecer: astros e elementos, criaturas, árvores e plantas [...]. Cada coisa possui uma boca para se revelar”. Em trecho posterior, nossa filósofa resume suas ideias que aqui permito-me registrar extensamente para oferecer tão somente ao leitor o prazer desta leitura: “*Mysterium Magnum* expõe a criação do mundo como movimento pelo qual Deus – Verbo Espiritual – cria a si mesmo ao criar o universo – Verbo corpóreo nos quatro elementos –, cindindo-se em alegria e desejo, cisão que produz o relâmpago criador terrível que separa o firmamento, reino interior da alegria triunfante, e o inferno, reino exterior da cólera divina. O mundo nasce da exalação divina porque o ‘Nada tem fome do Alguma Coisa’, e o Verbo, educado-se a si mesmo, apreende-se a si mesmo, ‘passando do Indeterminado ao Determinado’. ‘O Verbo eterno, desde toda a eternidade, faz o mundo interior passar ao Ser, a partir de Sua força, de Sua cor e de Sua virtude, Ser que não é senão a exalação do Verbo em sua Sabedoria – eis o Grande Mistério’”. E remarca no parágrafo seguinte sobre tais citações Chaui: “Deus é fonte de vida e de danação. E abismo. O mundo, Livro da Natureza, é o macrocosmo no qual o homem, microcosmo, lendo dentro de si mesmo, decifra o mistério divino e tem acesso à revelação. Conhecer é despertar e re-conhecer, graças à iluminação provocada em nosso interior pelas imagens do mundo que, decifradas como símbolos de Deus, transfiguram-se em Espírito. Conhecer é, literalmente, re-cordar que a autocriação de Deus criando o mundo é a criação do Seu e do nosso coração, centro e fonte do nascimento divino, lugar nenhum, tempo nenhum, corpo nenhum: ‘Por isso, aos olhos de Deus, nada está longe e nada está perto, um mundo está dentro do outro e todos representam apenas o mundo único, mas um é espiritual e o outro, corporal’. Deus, coração da Natureza, é o espírito no qual reside o fogo que fecunda e frutifica o mundo. Sol, fogo, centro e raiz: o coração divino e o nosso são pura intimidade e é nas profundezas de nosso coração que conhecemos o de Deus. O conhecimento, intimidade dos corações, dos espíritos no Espírito, nega a negação de Deus, isto é, Seu corpo mundano e natural, cujas figuras ocultam e revelam o absoluto. Fogo externo e interno, o espírito-coração é pura luz interior, vida originária e eterna: ‘O Verbo toma seu princípio com a alegria da vontade, por isso chama-se coração, isto é, centro ou circulação da vida na qual a vida eterna se origina’”. In: Ibid., pp. 223-224.

Com efeito, Münzer criticara o *sola fides* luterano, que, a pretexto de combater a teoria papista da salvação pelas obras, é, na verdade, traição, **pois deixa intacta a ordem injusta do mundo** e não coopera com Deus para o término do reino do Anticristo. A palavra, dissera Münzer, **fala à “razão instruída” ou “experimentada”, curtida no deserto das dúvidas e nas dores e tribulações do mundo**, descobrindo que o pecado original é o egoísmo destruidor de outrem e a Redenção, **justiça universal igual para todos, garantindo à comunidade o direito ao uso da espada**. Que é a “razão instruída”? Como o coração böhmeano, é uma experiência ético-mística de ascese e inspiração que se torna princípio de interpretação das Escrituras porque **capaz de decifrar os símbolos das quatro funções da Palavra (religiosa, ética, política e histórica) e compreender o sentido do tempo habitado por uma finalidade imanente, realização escatológica da Promessa**<sup>184</sup> (grifado).

Entretanto, importa diferenciar que, com Böhme e com os reformadores radicais ingleses do início do século XVII, Deus deixa de ser este “abismo indeterminado que se nega a si mesmo determinando-se como universo” defendido por Münzer, para ser compreendido como a “razão imanente ao mundo”. Não é outra a radicalização operada pelo *true leveller* Winstanley ao afirmar que “Conhecer os segredos da Natureza é conhecer Deus; e conhecer as obras de Deus na criação é conhecer o próprio Deus que habita toda obra visível ou corporal”<sup>185</sup>.

Na nota extensa recém-citada, Chaui resume de modo poético suas ideias, permita-se a repetição do trecho:

Deus, coração da Natureza, é o espírito no qual reside o fogo que fecunda e frutifica o mundo. Sol, fogo, centro e raiz: o coração divino e o nosso são pura intimidade e é nas profundezas de nosso coração que conhecemos o de Deus. O conhecimento, intimidade dos corações, dos espíritos no Espírito, nega a negação de Deus, isto é, Seu corpo mundano e natural, cujas figuras ocultam e revelam o absoluto. Fogo externo e interno, o espírito-corção é pura luz interior, vida originária e eterna: ‘O Verbo toma seu princípio com a alegria da vontade, por isso chama-se coração, isto é, centro ou circulação da vida na qual a vida eterna se origina’<sup>186</sup>.

A proposição radical, que remonta às raízes dos princípios da vida e da alegria da vontade, invoca uma intimidade espiritual entre Deus e o homem, o que, agora enxergamos com clareza, não poderia deixar intacta a imagem da transcendência divina. Segundo a filósofa, “os radicais espirituais encontram aqui a expressão mais alta do que buscam na religião, isto é, o renascimento ético, não por meio de um ato sobrenatural executado por Deus por meio do Cristo, mas pela

184 Ibid., p. 224.

185 Ibid., p. 224.

186 Idem.

experiência da união de cada um com Ele enquanto parcelas de vida ou do coração divino”.

É sob essa dimensão que deve ser observada a atuação do movimento camponês dos *Diggers* e de sua figura emblemática, Gerrard Winstanley. Assim afirma-se porque a tradição e as narrativas históricas dominantes trataram de espalhar uma interpretação confusa sobre tal experiência, na maior parte das vezes reconhecida como conduzida por um líder utópico, carismático e sectarista, de um pequeno culto crente de místicos religiosos pobres e tolos ou homens e mulheres desesperados em busca de criar seus próprios meios de subsistência ao proporem o cultivo em comum do solo em St. George's Hill no íterim da Revolução Inglesa (1642-1651).

Tanto essa caricatura de líder utópico como a de uma experiência isolada e sem maiores efeitos em meio à Revolução Inglesa já foram desmistificadas por dois grandes historiadores das tradições radicais na Inglaterra. Em sua obra, “The World Turned Upside Down”, Christopher Hill demonstra a existência de outros grupos que tentaram explorar em comum terras devolutas, muito antes e muito depois da colônia fundada por Winstanley, e que durante a mesma Revolução diferentes grupos de *commoners* rebeldes ocuparam terras não cultivadas e bens comuns para criar ordens políticas baseadas na verdadeira igualdade<sup>187</sup>.

O segundo historiador mencionado é Peter Linebaugh, em sua obra, “The Magna Carta Manifesto: Commons and Liberties for All”<sup>188</sup>, onde apresenta de modo ainda mais amplo o rastro profundo deixado nas práticas dos *commoners* nesse período em análise. O autor indica que a tradição contida na “Carta da Floresta” (*Charter of the Forest*) – um documento real de 1217 que garantira aos *commoners* acesso aos bens comuns<sup>189</sup> – foi preservada em experiências que

187 HILL, C.. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. London: Penguin Books, 1991, pp. 107-150.

188 LINEBAUGH, P. *The Magna Carta Manifesto: Commons and Liberties for All*. Berkeley: University of California Press, 2008. Pequena nota sobre o autor que será utilizado ainda mais à frente, ele foi aluno de Hill e segue a mesma “escola” de historiadores materialistas radicais, na qual poderíamos incluir ainda E. P. Thompson.

189 Na obra referida, Linebaugh realiza sua análise comparando a emergência e o conteúdo dos dois documentos, a Magna Carta de 1215 e a Carta da Floresta de 1217. Se a primeira inaugurou importantes garantias, como a do devido processo legal e limitações ao poder absoluto, os quais foram incorporados depois pelo direito moderno burguês, a segunda, como mencionado, trouxe garantia de acesso a bens básicos de subsistência às pessoas comuns. Vale apontar uma interessante observação feita pelo mesmo historiador, em outra publicação, quanto ao fato de que em tais documentos as garantias não eram previstas como “direitos”, mas sim como “poderes e

seguiram à sua publicação e com a resistência radical como um *costume* plebeu, ou seja, como um elemento vital da forma de vida plebeia<sup>190</sup>.

Do mesmo modo, outra historiadora desta linha, J. M. Neeson, provou em seu estudo, “Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England”, que as lutas pelos comuns perseveraram e estavam espalhadas na Inglaterra até o século XIX<sup>191</sup>. O acesso legítimo à madeira, pastagens, florestas, pântanos, caça, peles, ervas, frutos silvestres, água limpa ou espaço livre para

---

liberdades”. Observação essa que peço que guardemos para retornar na próxima seção. Vejamos em suas palavras: “Em primeiro lugar, a Magna Carta e a Carta da Floresta nunca falam de “direitos”. Eles falam de “poderes” ou “liberdades”. “Direitos”, se posso dizer, é um discurso do Iluminismo, vários séculos depois. O significado disso é que os direitos passam a aparecer como formas a serem concedidas [*granted*] pelo Estado como parte do discurso da lei. Mas, na época do rei João, por exemplo, quando falamos dos “poderes” e das “liberdades” das pessoas comuns, pressupomos que o homem comum tem esses poderes, enquanto a noção de “direitos” não pressupõe isso. Mas, é claro, toda vitória do homem comum sempre será interpretada como um presente da classe dominante depois de terem sido derrotados. Então, devemos ter cuidado com este vocabulário de “conceder direitos”. Em segundo lugar, essas cartas do passado surgiram numa época em que diversas autoridades eclesiásticas da classe dominante lutavam pelo poder. A Carta da Floresta foi selada por alguém que representa o Papa de Roma e a Igreja Cristã, e a Carta Magna foi selada pelo rei João. Estes eram poderosos sistemas de dominação sobre o solo, em um momento de luta pela alma dos seres humanos. No entanto, não devemos olhar para ela do ponto de vista da classe dominante, mas do ponto de vista do cidadão comum. E lá, na aldeia comum inglesa, você terá viajantes, e você terá posseiros, haverá um lugar nos bens comuns sedentários para acomodar as necessidades dos vagabundos. Isso conta como heterogeneidade? Eu duvido. Mas não esqueçamos que, por exemplo, os zapatistas no México construíram seus *ejidos* com comunistas que haviam fugido da Cidade do México e com teólogos da libertação que trabalhavam com o campesinato. Então, para mim a questão ainda está em aberto”. In: P. Linebaugh, *Who Steals the Goose from of the Common?*, pp. 06-07. In: <https://onlineopen.org/who-steals-the-goose-from-off-the-common>. Acesso em 05/07/2019.

190 Cabe indicar que tal tema foi objeto de ampla pesquisa conduzida pelo historiador E. P. Thompson, vide, *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, especificamente o capítulo 3 da obra “Costume, lei e direito comum”: “É difícil re-imaginar os pressupostos morais de outra configuração social. Temos dificuldade de conceber possível a existência de uma época, numa comunidade menor e mais integrada, quando não parecia ‘natural’ que um homem lucrasse com as necessidades dos outros, e quando admitia que, em tempos de escassez, os preços dos artigos de primeira necessidade devia continuar no seu nível habitual (...). Sem dúvida alguma, esses pressupostos já eram vigorosamente questionados muito antes do século XVIII. Mas é muito frequente, em nossas narrativas histórica, encurtar as grandes transições. (...) O consumidor defendia suas antigas noções de direito tão teimosamente quanto o seu status profissional como artesão (o mesmo homem, talvez, em outro papel). (...) Mas se o mercado era o ponto em que os trabalhadores mais frequentemente se sentiam expostos à exploração, era também o ponto – especialmente nos distritos rurais ou manufatureiros dispersos – em que eles podiam mais facilmente se organizar. Ir ao mercado (ou ‘fazer compras’) se torna cada vez mais impessoal na sociedade industrial desenvolvida. Na Grã-Bretanha e na França do século XVIII (...), o mercado continuava a ser uma conexão tanto econômica como social. Era o lugar onde corriam, por toda parte, discutia-se política nas estalagens ou vendas de vinho ao redor da praça do mercado. O mercado era o lugar onde as pessoas, por serem numerosas, sentiam por um momento que tinham grande força. Os confrontos do mercado numa sociedade pré-industrial são certamente mais universais do que qualquer experiência nacional. E os preceitos morais elementares do ‘preço razoável’ são igualmente universais. Na realidade, pode-se sugerir a sobrevivência na Grã-Bretanha de um imaginário pagão que chega a níveis mais obscuros do que o simbolismo pagão. Poucos rituais populares sobreviveram com tanta força até o final do século XVIII quanto a

caminhadas, lazer coletivo e assembleias definia o *estar em comum* plebeu. Foi defendido e reproduzido em atos do que denomina de *commoning* - de práticas sociais que ajudaram a regular e governar os comuns.

Não obstante tais considerações, a presente análise volta-se à experiência específica dos *True Levellers*. Os *Diggers* assim se nomearam em função da distinção quanto ao seu conceito de igualdade que desejavam opor aos republicanos. Aliás, o radicalismo da visão de Winstanley é melhor captado se comparado ao sentido de *commoner* da literatura *Leveller* e diz respeito ao tema da relação entre imaginação, igualdade e liberdade que aqui se propõe explorar.

A luta *Leveller* por uma representação política mais inclusiva dos *commoners* era defendida como apenas a do Terceiro Estado. Eles não propunham a luta pelo sufrágio universal dos homens; de fato, limitaram sua proposta de expansão dos direitos políticos excluindo servos, pessoas dependentes de benefícios ou que não estivessem no gozo do direito de propriedade. Por esse mesmo motivo que C. B. Mcpherson considera os *Levellers* como parcialmente radicais e afirma que suas posições políticas permaneceram confinadas ao “individualismo possessivo”<sup>192</sup>.

Para os *Levellers*, liberdade e direitos políticos se originariam da propriedade privada, independentemente de uma autoridade externa e do controle do trabalho. Certo é que tentaram ganhar apoio das classes mais pobres, mas foram incapazes de pensar o *commonwealth* nos termos propostos por Winstanley: como um sistema político no qual os princípios de propriedade privada e representação foram substituídos pela noção de trabalho em comum sem propriedade. Para os *Levellers*, o *commoner* é alguém que detém propriedade e pode delegar sua representação para os membros da Casa dos Comuns. Para Winstanley e os *Diggers*, em oposição, o *commoner* é alguém que não tem

---

parafernália do festejo do término da colheita, com seus amuletos e ceias, suas feiras e festivais. Mesmo nas áreas manufatureiras, o ano ainda girava no ritmo das estações, e não no ritmo dos bancos. A escassez sempre causa um profundo choque psíquico nessas comunidades. Quando é acompanhada da consciência das desigualdades, e da suspeita de ser manipulada, o choque se transforma em fúria”. In. pp., 199-201.

191 NEESON, J.. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

192 MCPHERSON, C.. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962, pp. 154-159.

propriedade e por isso ele ou ela é destinado a entrar em comum uns com os outros e com a Terra, que constitui o “tesouro comum” de todos e todas.

Na obra referida, Hill realiza um vasto trabalho analisando todos os panfletos, escritos, registros históricos etc. da época, pelos quais é possível delinear algumas das justificações elaboradas por Winstanley para fundamentar sua visão comunal. O autor sublinha, ademais, que elas derivam de fontes múltiplas, tanto teológicas como seculares, representativas, portanto, da discussão que pretende-se formular nesta parte da tese.

Podem ser destacados quatro argumentos de Winstanley trabalhados pelo historiador citado<sup>193</sup>. O primeiro era estritamente político e dependente dos recentes acontecimentos na Inglaterra: a abolição do poder monárquico e a proclamação da comunidade deveriam ser implementadas com plena consequência, ou seja, antigas desigualdades e injustiças teriam de ser abolidas, não deveria haver hierarquia entre os nobres, o clero e os plebeus. A verdadeira comunidade deve ser o sistema no qual o plebeu, seu acesso aos bens comuns e ao trabalho comum são colocados como base para a organização social. Se o Parlamento deixar de implementar a verdadeira comunidade, então deveria ser condenado como novo poder monárquico<sup>194</sup>.

A natureza da monarquia não era, de acordo com Winstanley, limitada à classificação de um regime no qual apenas um só monarca reina. Qualquer poder que introduza e mantenha a divisão hierárquica da sociedade dependente da distribuição da propriedade herda a posição estrutural do monarca. Winstanley utilizou a teoria popular do *Norman yoke*, segundo a qual a lei do cercamento de

193 Importa ressaltar que estes quatro argumentos foram analisados e discutidos por ocasião de minha participação como *fellowship* no seminário “Communism: Return to the New Commons?”, ministrado pelo prof. Etienne Balibar, no *Institute for Critical Social Inquiry - The New School of Social Research*, em Nova Iorque, no período de 09 a 15 de junho de 2019. Devo essa fabulosa e específica síntese ao caro *comrade* Łukasz Moll, que compartilhou conosco seu trabalho, a quem devo também as linhas anteriores, bem como as referências citadas acima sobre Linebaugh e Neeson.

194 Nesse ponto, observa-se que não se está a negar de antemão a possibilidade de criação de um instituto representativo, mas sim que o fundamento do exercício do poder deve estar assentado no sentido de comum ora proposto. Essa observação relaciona-se à questão deixada em aberto na seção precedente sobre a preferência de alguns Radicais pela democracia indireta. Nas próximas seções retomaremos esse tema, mas importa reter que uma discussão sobre a questão da soberania e a possibilidade de sua transferência deve partir de uma discussão, antes, sobre os princípios políticos e sociais afirmados pelo corpo social para a construção da própria ideia e consequente forma concreta de exercício dos poderes institucionais, bem como determinantes para a regulação de suas operações na realidade.

terras foi imposta à força com a chegada do romano Wilhelm, o Conquistador, e seu exército. Depois de Wilhelm ter conquistado a Inglaterra, ele distribuiu a terra para seus subordinados e todo o poder monárquico e todas as propriedades nas próximas gerações emanariam, pois, desse pecado original.

O segundo argumento era pragmático: o fato de as pessoas comuns terem participado da revolução, derramado seu sangue, pagado impostos e pensões para apoiar a ação militar das forças parlamentares, deveria dar-lhes uma participação igual na vitória sobre a monarquia. Se o Parlamento promettesse liberdade a todos os assuntos do reino, deveria cumprir seu compromisso. A desconsideração do destino dos cidadãos foi a prova contrária da intenção sincera do Parlamento nesse caso, devendo, pois, ser reconhecida sua ilegitimidade.

O terceiro dos argumentos de Winstanley era típico do discurso moderno sobre cidadania: o líder dos *Diggers* afirmava que o fato de os plebeus nascerem no mesmo terreno dos nobres deveria dar-lhes direitos iguais. Esse argumento estava diretamente relacionado ao quarto, que foi o ponto mais radical e mais importante que Winstanley levantou em seus escritos.

Nesse ponto, seu caráter era estritamente teológico. Winstanley propôs que toda a teoria da criação que legitimava as teses da propriedade privada e do cercamento das terras comuns deveria ser considerada como roubo e opressão. Essa visão teológica era permeada por metáforas relacionadas aos três argumentos anteriores. Winstanley apresentava Jesus Cristo como um *Leveller*; a tirania terrena era comparada a uma grande árvore com muitos ramos que cobriam a luz do sol de pessoas pobres e tinham de ser cortados; os ramos da tirania simbolizavam o poder dos nobres, o clero e os tribunais; segundo seus escritos, seria culpa deles que a Terra tivesse deixado de servir como “tesouro comum” de toda a raça humana.

A visão imaginativa de Winstanley do “tesouro comum” que precedeu o advento da propriedade privada e que foi quebrada por ela, também tem dois componentes que a tornaram verdadeiramente radical. Em primeiro lugar, foi universal: Winstanley levantava seus postulados não apenas em nome dos pobres habitantes da Inglaterra, mas também de todos os povos do mundo. Em segundo lugar, superava uma visão meramente “humanista”, na medida em que o esboço

de sua nova teoria da criação incluía, além da raça humana, toda a criação viva conectada pelo “amor universal”.

Entende-se que esta análise dos escritos de Winstanley e da experiência concreta dos *Diggers* fornecem um excelente esquema ilustrativo do que se argumenta neste ponto da tese. Como visto, ele parte de uma reelaboração da noção de luz interior, fundada na ideia de liberdade individual (a liberdade individual do cristão protestante), para, após, suscitar a prática da igualdade religiosa como *direito igual e comum à palavra*, o que, segundo Chauí, denota uma:

isegoria que afasta a divisão social entre pregadores e fiéis, teólogos e rebanho dos crentes, reis e súditos. **Ao garantir, pela liberdade, a ausência de constrangimento externo ou civil, e, pela igualdade, a ausência de hierarquia interna ou eclesiástica, a luz interior retira as consequências práticas da tolerância, mudando-lhe o sentido: não significa suportar dissidências, mas afirmar direitos iguais.** Vira o mundo de pernas para o ar e declara a ordem estabelecida Reino do Anticristo, cujo crepúsculo se anuncia com o “o sol nascente da justiça”, no dizer de Winstanley. (...) **A ideia de luz interior conduzia, ao fim e ao cabo, à perigosa interpretação racionalista e naturalista do direito natural, quando, à maneira de Winstanley, este deixara de ser formulado em termos puramente religiosos:** ‘No princípio dos tempos, o grande criador, a Razão, fez a terra para que fosse tesouro comum [...]. Nesse princípio, não disse palavra alguma que permitisse entender que uma parte da humanidade devesse governar outra [...] o homem foi reduzido à escravidão, tornando-se escravo dos que pertencem à sua espécie [...]. Mas, no princípio, não era assim [...], foi a espada de vossos ancestrais que introduziu, na criação, o poder de cercar a terra e fazê-la sua propriedade [...]. O mais pobre dos homens possui título tão autêntico e direito tão justo à terra quanto o mais rico dentre eles<sup>195</sup>. (grifado)

Para concluir e retirar o essencial do exame momentâneo, reafirma-se mais uma vez que a experiência dos *Diggers* fornece um caleidoscópio luminoso das diversas dimensões pelas quais se pode enxergar o imanentismo em operação, movendo-se entre a filosofia, a política e a história. Emergem nas ideias e na prática apresentadas uma espécie de encadeamento destas relações naturais e humanas (que não são senão a mesma coisa) que cobrem a realidade em sua tessitura mesma constituinte.

Parte-se do pressuposto imanentista primeiro de que “Deus cria a si mesmo ao criar o universo”, ou seja, a imanência da causa inicial produtiva que permanece atuante em todos os atos desta mesma criação, a qual, por sua vez, cria e é expressada também pela e na “centelha de luz divina em nós”. Deus não se

195 CHAUI, M.. “*A Nervura do Real...*”. vol. I, op. cit., p. 228.



retira tampouco é retirado desta concepção, em nenhum momento, assim, porque se tudo está sendo produzido a todo instante, então Deus está criando e sendo criado a todo e qualquer instante. Nossa luz natural integra este mesmo movimento atual constituinte, ainda que tenha duração determinada, pela qual é expressada, em cada um de nós, a continuidade deste mesmo princípio produtivo.

A primeira dimensão do imanentismo possibilita conceber, em seguida, a imanência do pensamento à atividade de produção de todas as coisas, que encontra-se desde o início tanto vivificado como em contato com o mundo (“imanente ao mundo e ao coração de todos os homens”). É nesse “contato íntimo” com o mundo que o indivíduo, agora tomado enquanto expressão singular no tempo, se despertado para pensar pela experiência, como visto, e apenas em sua troca com ela é capaz, então, de aprofundar suas percepções superficiais para passar a agir racionalmente ou a partir de um conhecimento adequado da ordem necessária e inteligível da realidade (“conhecer os segredos da Natureza é conhecer Deus; e conhecer as obras de Deus na criação é conhecer o próprio Deus que habita toda obra visível ou corporal” ou “A luz interior é um conhecimento experimental de Cristo como reconhecimento de que o espírito do amor e justiça habita em cada ser humano”<sup>196</sup>).

A atividade do pensamento, portanto, não é uma escolha, porém uma condição do estar no e em contato com todas as coisas. Não está, em decorrência, fora do mundo sensível (afastando qualquer pressuposto de dualidade ou separação corpo-mente ou alma-extensão). Deste modo, a luz interior pode ser refletida também enquanto atividade liberatória, porque diz respeito, antes, a uma atividade que produz a si mesma enquanto é produzida pelo princípio primeiro e por sua imanência à realidade. É livre quando concebida como *o que é*: atividade produtiva, de maneira que invocar sua liberdade (“a liberdade individual do cristão”) não é senão o próprio engajar-se, tornar-se ativo e consciente (inclusive em uma dimensão crítica) de tal ordem necessária do universo, cuja única orientação segue seu próprio princípio produtivo de expansão, aparecendo como manifestação natural ou um *direito natural* de “recusa a qualquer constrangimento externo ou civil”.

---

196 Palavras de Winstanley citadas por Chaui in: Ibid., p. 224.

Em sentido oposto, a luz natural encontra-se alienada ou isolada quando permanece vinculada ou submetida a tudo aquilo que a constrange em seu movimento natural de entrar em composição com todas as coisas (com os outros, com o solo, com o exercício político); i.e., qualquer forma de tirania transcendente, quer imaginativa, quer instrumentalizada pelos poderes das autoridades civis ou eclesiais. E se é no movimento liberatório da mente que encontramos nosso ponto de contato com a realidade, reside nela também a concepção terceira de que essa liberdade de pensamento não é exercida individualmente, mas de modo coerente, conveniente e integrado com todas as coisas. Nesta terceira conjunção estão os variados encontros dos corpos e mentes, extensões e ideias, que se reconhecem como úteis para oferecer concretude à possibilidade mesma de estar no e com o mundo. Supõe-se, com efeito, a condição de igualdade deste encontro, porque o exercício da liberdade de pensamento e de ação requerem e dependem desta comunhão de esforços que tudo produz inicialmente.

Tal como a liberdade, o princípio da igualdade é um reconhecimento afirmativo de uma condição necessária que nos governa na vida coletiva (“precisamos do trabalho comum, do acesso às terras comuns, dos lagos, rios e estradas de caminhadas e espaços de lazer”). Os princípios subsequentes de “cooperação” e de “cuidar dos outros e do tesouro comum” (em oposição à dominação, opressão e aos atos apropriatórios e expropriatórios) aparecem não apenas como os requisitos essenciais desta prática liberatória produtiva, como são os índices de uma condição igualitária do esforço coletivo comum.

Nesta linha compreende-se porque Winstanley parte da liberdade individual de consciência e pensamento como fundamento de uma existência dada comum a todos e a todas. Essa existência, por sua vez, é o que concretamente fundamenta o sentido da “verdadeira comunidade” defendido por ele ou de qualquer organização social e política, cuja origem deve-se ao acesso aos bens comuns e ao trabalho comum. Por isso, ademais, como já mencionado, qualquer poder que introduza e mantenha a divisão hierárquica da sociedade dependente da distribuição da propriedade – mantendo os atos expropriatórios ilegítimos – recai em tirania (ou “repete a monarquia”). A constituição da verdadeira comunidade

depreende-se, portanto, da liberdade e da existência concreta de pessoas comuns que nela cooperam e participam conjuntamente em um mesmo mundo natural e cultural compartilhado para, ao final, dispôr como pressuposto lógico de seu funcionamento uma igualdade sem concessões.

Finalmente, foi selecionado de propósito um exemplo histórico que mantém o argumento teológico a fim de demonstrar que o problema da disputa de imaginário para os radicais não recai tão somente sobre a divergência entre razão e fé. Não obstante os *Diggers* manterem referenciais teológicos, eles são capazes de desenhar uma “reforma da imaginação” (quando reformulam a “teoria da criação contrária a dogmas imaginários e cerimônias supersticiosas”) porque fazem uma “emenda” na equação transcendente e escatológica da criação, ou seja, modificam primeiro seus “pressupostos filosóficos iniciais”, filiando-se ao imanentismo.

De modo que o resultado não é um novo programa moral, porém, um “renascimento ético”, a “expressão de união de cada um com Ele e com todos”, ou o “sol nascente da justiça”, que demanda a realização da promessa da salvação no presente e pela própria organização em comum de homens e mulheres. Assim, a última promessa da transcendência divina – a recompensa após a morte ou com o Apocalipse – é arrancada de volta para a Terra, buscada pela mão dos seres comuns e afirmada no momento histórico atual.

Não importa, com efeito, se os referenciais utilizados para simbolizar este novo programa ético erguem-se sobre princípios religiosos, culturais, racionais ou qualquer outro tipo de representação, mas sim que importem em uma operação discursiva imanente – de crenças e de ação – que recompõe novas pré-configurações para o real muito mais condizentes e racionais (equivalentes ou proporcionais) à sua ordem necessária, e por isso mesmo um recurso explicativo “alcançável por todos os seres”, de natureza universal e “pós-humana”.

## 4

## Uma filosofia jurídico-política da Modernidade Radical?

O presente tema a ser abordado desdobra-se daquele trabalhado na última seção sobre as disputas com relação à imaginação coletiva, igualdade e liberdade na modernidade nascente. Retoma-se as considerações feitas sobre o entusiasmo e as vertentes da filosofia imanentista, na medida em que o furioso repúdio ao “espírito entusiasta” sobre o qual discorreu-se estava longe de ser apenas um embate teórico, dizia respeito, contudo, aos efeitos de tais ideias na realidade. A maneira pela qual as iniciativas antes abordadas foram prematuramente arrasadas, tanto no campo filosófico como por via da repressão estatal, reforçam o constatado por Chauí: “o espírito entusiasta, cujo fantasma é visto rondar por toda parte, é **temido** pelas autoridades porque põe em perigo a unidade da Reforma e a estabilidade política da Europa”<sup>197</sup> (grifado).

Como analisado, os radicais atingem o coração da transcendência em suas mais variadas formas de manifestação (teológica, social, política e histórica), retirando, como bem observado também por Chauí, qualquer “garantia externa, *index sui*”<sup>198</sup>: eis a marca da luz interior e sua necessária solidão”<sup>199</sup>. A declaração de Margareth Fell, à época, é precisa nesse sentido ao exortar: “É maior Aquele que está em ti do que aquele que está no mundo. Aquele que está em ti: Deus foi, assim, democratizado”<sup>200</sup>. Deus democratizado – não poderia haver maior heresia da perspectiva de Roma e dos Impérios.

O perigo oferecido pelo pensamento e pelos movimentos radicais do início do século XVII reside na combinação poderosa que realiza entre novos princípios filosóficos e propostas sociais concretas<sup>201</sup>, as quais inserem, por conseguinte,

197 CHAUI, M. “*Nervura do Real...*”, Vol. I, op. cit., p. 225.

198 Esse ponto dialoga com uma discussão passada sugerida nesta tese no capítulo anterior quanto ao problema do “agente absoluto” e do “pensamento soberano”. Retornamos a tais temas com o objetivo não só de articular as partes de nosso trabalho, mas para propor uma reflexão acerca da possibilidade de pensar os temas da soberania e do exercício político de maneira desvinculada a princípios de natureza *index sui*. Seria o imanentismo uma via possível?

199 Ibid., p. 225.

200 Ibid., p. 227.

201 Apenas uma breve nota para observar que a distinção normalmente realizada pela história entre “revoluções políticas” e “revoluções sociais”, notadamente aquelas interpretações que consideram que as segundas só tornaram-se possíveis ou foram levadas a efeito após a repercussão da teoria marxista na modernidade, pode ser questionada se levadas em conta as experiências concretas do Iluminismo Radical Primitivo.

novos elementos, como os já citados, o “direito à espada”, a “fraternidade da imaginação e a presunção da vontade”, o “direito de resistência”, e novos significados para liberdade, igualdade e a ordem social. Segundo Chauí:

Eis porque universo não é um fenômeno irracional, dirigido pelos propósitos misteriosos de uma vontade divina caprichosa, inventada por reis e bispos, **mas uma ordem racional e inteligível que opera segundo leis naturais que todo ser humano pode conhecer**: as nuvens enviam chuva porque sem elas não há plantas e, sem estas, não há animais; o sol envia sua luz e seu calor, sem os quais a obra da criação não subsistiria. **A imanência e a racionalidade divinas significam que Deus ou a Razão tece e prende cada uma das criaturas às outras, fazendo cada uma delas sustentáculo das demais e necessária à conservação do todo. Esse nexos natural funda os laços sociais, e, portanto, todos os homens são iguais e de igual valor.** O Cristo “habita todo homem e toda mulher”, que são por isso *children of the Light*, filhos da luz. Ideia que os quacres desenvolverão, afirmando que a luz interna não se encontra apenas nos cristãos, mas em todos os seres humanos, incluindo os negros africanos e os índios americanos<sup>202</sup>. (grifado)

Um dos pontos, justamente, sobre o qual as críticas e acusações recaíam de maneira mais feroz era sobre essa possibilidade de conceber que homens e mulheres comuns podem ser guiados por suas próprias ideias – expresso pela boca de um dos censores do seguinte modo: “selvagem ideia de homens sendo guiados pelo ensinamento interior do Espírito Santo, dispensando o ensinamento exterior”<sup>203</sup>. Se essa ideia ou se os homens que as seguem são considerados como selvagens não importa a ordem dos fatores para apreender-se seu segundo efeito, ou melhor, um elemento oculto de tal concepção: o temor à plebe pensante e atuante, manifestação característica, com efeito, de uma *demofobia*.

Vale, nesse ponto, convocar a excelente análise realizada por Thais Florêncio de Aguiar, em sua obra, “Demofobia e demofilia: dilemas da democracia”<sup>204</sup>. Nela a autora explora uma das características em geral menos abordadas da formação do pensamento político moderno: a presença do afeto de medo compartilhado por alguns de seus expoentes. Talvez seja possível, agora, destacá-lo como marca característica não apenas da tradição como também da corrente moderada. Ou, como no trecho recém-citado de Chauí, o espectro do imanentismo é “temido” pelas autoridades filosóficas, civis e eclesiais da modernidade inicial, bem como pelos principais críticos do espinosismo. Daí a

202 Ibid., p. 224-225.

203 Ibid., p. 226.

204 AGUIAR, T. F. *Demofobia e demofilia: dilemas da democracia*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

consideração precedente sobre os esquemas representativos em disputa ou a disputa pelo imaginário. Ao abordar-se, assim, o campo afetivo da formação do pensamento moderno, que é também campo imaginativo, é possível propor que as teorias políticas em constituição divergiam quanto ao modo de considerarem, pré-configurarem ou projetarem as massas e as multidões em seus pensamentos.

Mais especificamente, Aguiar realiza a análise do pensamento de teóricos posteriores à fase que estamos considerando agora que pautaram a tradição liberal da teorização da democracia na modernidade, tais como Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, James Madison (e os Federalistas), Stuart Mill, Spencer, Vilfredo Pareto e Joseph Schumpeter<sup>205</sup>. Embora um pouco mais à frente dos episódios relatados do início do século XVII, todos eles, contudo, foram espectadores contemporâneos de momentos históricos tão ou mais efervescentes do que este em comento, i.e., as revoluções que atravessaram os séculos XVIII e XIX (Independência das colônias norte-americanas, 1775-1783; Revoluções Francesas de 1789-1799, 1830, 1848 e a Comuna de Paris, 1871).

Do capítulo anterior e deste, retiramos que a questão do povo emergiu como problema demográfico, político e como sujeito do governo na modernidade de maneira singular. Tornou-se uma referência compartilhada que orientou as mais diferentes formulações também sobre o conceito de democracia. Em todos os teóricos supracitados tal problemática será considerada, de acordo com Aguiar, acompanhada de uma crença, ou melhor, de uma descrença ou de uma desconfiança na capacidade desta nova figura de governar-se e de conceder-se suas próprias leis.

Assim, não obstante o conceito seja invocado para a justificação de modelos democráticos, ele foi acompanhado de um esforço conceitual paralelo de desenvolvimento de elementos de controle, limitação e, até mesmo, de interdição da participação de diferentes atores na esfera pública de decisão e

---

205 Critérios eleitos por cada um dos pensadores mencionados, na formação de suas teorias restritivas sobre a democracia: Benjamin Constant – o grande número sob o critério do esclarecimento; Alexis de Tocqueville – o desprezo e temor em relação à massa; James Madison (e os Federalistas) – a blindagem contra a facção, controle sobre os governados; Stuart Mill – a subsunção do dêmos na fórmula governo de todos (critério meritocrático); Spencer – as premissas para sobrevivência dos mais aptos e, para os dois últimos – minorias organizadas e “menos dêmos”. Cabe destacar que a filósofa dedica capítulo especial à análise dos “Princípios Demofílicos em concepções utópicas e democratizantes da modernidade” valendo-se dos seguintes teóricos: Bakunin, Thoreau, Winstanley e Fourier.

governabilidade, de maneira, em geral, a preconizarem sobre “a exterioridade dos modos de organização[,] propondo a racionalização da gestão do grande número”<sup>206</sup>.

Seu efeito para a teorização da democracia moderna, segundo ainda Aguiar, não é apenas no nível concreto dos modelos institucionais ofertados ao estabelecerem mecanismos de refração à ação política popular, mas, antes, o afeto do medo que “opera como um obstáculo epistemológico e deforma a teorização da democracia moderna”<sup>207</sup>. Obstáculo porque não permite a inclusão dos muitos em seu modelo, ainda que legitime-se sobre tal retórica, e deformação porque insere, de acordo com a autora, um paradoxo consistente nesta legitimação abstrata e limitante do próprio referencial legitimador e fundacional primeiro.

Importa salientar, tendo em vista as discussões precedentes sobre a situação agrária exemplificada nos episódios da Revolução Inglesa com os *Diggers* (em distinção aos *Levellers*) ou na norte-americana analisada por Paine, que este afeto no nível das ideias – ou seja, na descrença de que a plebe pudesse pensar e agir de modo racional ou autônomo – combinava-se ao temor concreto com relação à ameaça real que representavam para a concentração de poder e para a concentração da propriedade privada. E também, deve-se complementar, para a manutenção dos privilégios econômicos que subsidiavam a força social da proeminente classe burguesa com pretensão de estabelecer-se como governante exclusiva da e na nova ordem social em emergência.

Nesta linha do argumento, e à vista das diferenças entre os princípios filosóficos que orientaram radicais e moderados que se expôs até agora, sugere-se, ademais, que tal questão seja apreendida também sob o ponto de vista de um obstáculo ontológico ou metafísico presente na modernidade emergente. A filosofia dualista, em contraposição à imanentista, desdobra-se de maneira a permitir que seja possível conceber, ao fim e ao cabo, uma igualdade social meramente formal e abstrata, reduzindo os modelos democráticos àquele paroxismo apontado. Tal ponto será em breve analisado de modo mais detido, assim como será retomada a discussão deixada em aberto sobre a opção pela

---

206 Ibid., p. 13.

207 Ibid., pp. 14.

corrente radical por modelos institucionais democráticos representativos (abordada na seção 3.3.1.).

Antes, entretanto, cabe aprofundar o debate sobre as concepções filosóficas em choque iniciadas pelos entusiastas ao dispensarem todos os meios de mediação para estabelecerem essa nova relação com o exercício de uma crença. O que ocorreu aqui pode ser sintetizado na ideia de uma “democratização da ideia de Deus” ou a democratização pela introdução do princípio da *causa sui*. Não por outro motivo que ao longo deste debate a derradeira condenação a ser imposta ao entusiasmo foi a de ateísmo. Segundo Chaui “alcançamos o centro nevrálgico: o entusiasmo fomenta o ateísmo, que conduz à impossibilidade da vida civil porque retira o fundamento do Estado, isto é, a lei divina, que cria e sustenta as leis humanas, regula os pactos e autoriza governos a punir os vícios e recompensar virtudes”<sup>208</sup>.

Como afirmado no capítulo anterior, dirige-se de uma só vez a Espinosa todas essas acusações, acrescentado-lhe ainda a de filósofo fatalista. Posteriormente o “espinosismo”, salienta Chaui e Israel, acumula em sua denotação ao longo da história da filosofia uma caracterização bastante depreciativa que joga para escanteio tanto o filósofo como as tendências que se filiam ao seu pensamento. Veja-se:

Essa desordem, que começa como desordem psíquica e moral para terminar como desordem política, é a acusação que Leibniz dirige a Espinosa, **quando afirma que os espinosistas, se deixados à solta, porão fogo no mundo**. É isso também que Baxter encontra em Espinosa, afirmando que a luz natural espinosana, o intelecto finito como *automaton spirituale* que por sua própria força inata chega ao verdadeiro e ao amor intelectual de Deus, não é mais do que negação do autêntico ensinamento da Natureza e das Escrituras, entusiasmo da razão orgulhosa, correspondente ao entusiasmo da imaginação desvairada dos quacres e o pernicioso materialismo panteísta de Winstanley: “Não é surpreendente que um homem pudesse pensar tudo isso ser a indubitável Luz da Natureza e o produto de livres investigações e da verdadeira ideia universal de Deus, quando a Natureza ensina exatamente o contrário, segundo quase todos os antigos filósofos, mesmo às mais bárbaras nações do mundo e até mesmo os selvagens da América?”<sup>209</sup>. (grifado)

Para Baxter, especificamente, a pretensão da luz natural e interior torna ilegíveis os livros das obras e das palavras de Deus, subverte a lei, a Igreja, o Estado e a razão. Que subversão é essa operada pelo pensamento de Espinosa

<sup>208</sup> Ibid., p. 227.

<sup>209</sup> Ibid., p. 230.



capaz de atingir todos os âmbitos da vida religiosa, social e política daquele tempo? Se o ateísmo, como citado, conduz à impossibilidade da vida civil por retirar o fundamento do Estado, a lei divina, que cria e sustenta as leis humanas, regula os pactos e autoriza os governos a punir os vícios e recompensar as virtudes, qual é o novo fundamento que Espinosa opera, então, em sua filosofia, capaz de subverter de modo tão devastador o anterior?

#### 4.1

#### **Um dos modernos mais temidos: a filosofia da imanência absoluta de Bento de Espinosa e o espinosismo<sup>210</sup> como uma nova base filosófica radical para a política e para os direitos.**

Atinge-se, finalmente, o momento de enfrentar o filósofo que para Israel<sup>211</sup> desempenhou o papel mais relevante no contexto do Iluminismo Radical. Sua proposta filosófica será abordada aqui estritamente ao que interessa para refletir-se sobre uma nova concepção de direitos, do exercício político e a opção de modelo institucional mais adequada sob sua perspectiva.

As críticas que Baxter formula a Espinosa (1632-1677) surgem como uma porta de entrada adequada para a filosofia espinosana. Além disso, muito do que já foi dito com relação aos princípios imanentistas investigados nas seções precedentes nos ajudam na empreitada. Três obras do filósofo holandês são fundamentais nessa investigação: a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* (TTP) e o *Tratado Político* (TP). Serão usados, é claro, comentadores para auxiliar o esclarecimento de seus principais conceitos.

A *Ética* consiste em sua obra magna na qual são demonstradas, à maneira dos geômetras, as bases para o que denomina-se uma nova ontologia, uma

210 O termo espinosismo aqui é empregado tendo em vista a utilização dos comentadores contemporâneos de sua obra, os quais mantêm filiação às correntes imanentistas radicais da modernidade. A diferenciação entre os termos espinosismo, espinosista etc será apresentada na nota citada abaixo.

211 “Com seu sistema, Espinosa deu forma, ordem e unidade a toda tradição do pensamento radical, tanto retrospectivamente como no seu desenvolvimento subsequentes, qualidades inexistentes antes e que, doravante, se tornaram as armas mais fortes usadas para desafiar as estruturas de autoridade e ensino e para combater o avanço do Iluminismo Moderado. É um sistema que chegou a sua expressão integral e madura apenas com a finalização do seu *Ética*, em 1675, mas que, conforme vimos, existia em essência em 1660”. In: ISRAEL, J.. “*Iluminismo Radical...*”, op. cit. 271.

antropologia filosófica e uma possível teoria social e política decorrente<sup>212</sup>, cujo caráter materialista parte da pressuposição central da identidade entre Deus e a Natureza, destruindo a transcendência e a espiritualidade divinas. Com o TTP, Espinosa refuta, como será examinado, os fundamentos divinos da religião e do Estado. E, no TP, é elaborada uma poderosa teoria política a desafiar a tradição sobre o tema e os pensamentos dominantes de sua época, que engloba os elementos constantes das duas últimas mencionadas, bem como oferece uma alternativa para se pensar a democracia a partir de uma concepção original do direito natural e da multidão. Será trilhado um caminho entrelaçado por elas a fim de indicar os principais fundamentos que orientam uma pesquisa sobre direitos e democracia em seu pensamento radical.

Deste modo, as próximas linhas percorrem a ontologia presente na Parte I e II da Ética, onde encontra-se a formulação da referida identidade entre a potência de Deus e a da Natureza – *Deus sive Natura* – e o princípio primeiro do

---

212 Tais campos de análises, por assim dizer, de sua obra sofreram uma re-interpretação revigorada, sobretudo a partir da década de 1960, as quais tornam possível nomeá-las desse modo em referência às áreas de saber das humanidades, cf.: “Desde 1968 ocorreu uma renovação radical das interpretações, com a emergência de Spinoza em meio aos debates internos do estruturalismo, da psicanálise e do marxismo. O encontro com o spinozismo político nos anos sessenta se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social e no contexto de variadas referências heterodoxas ao marxismo (TOSEL, 2007). A aura materialista e a memória do ateísmo radical gradualmente dariam lugar a novas interpretações com ênfase nas relações sócio-políticas em ruptura com o que se considerava então o fetichismo contratualista do pensamento liberal-burguês, além de fornecer argumentos contra o monolitismo teórico-prático da teleologia dialética (NEGRI, 1994). A compreensão conflitual das relações sociais, que recusa a ruptura absoluta entre o reino da lei e o reino da força, compreendendo a mistura dos dois níveis que fazem da política uma guerra com outros meios, possibilitava uma defesa da democracia que não caía na armadilha do respeito reificado aos procedimentos de representação formal. Da teoria spinozana de uma democracia radical, e de sua compreensão do poder institucional como captura e apropriação da potência da multidão, derivaram perspectivas variadas de abordagem do problema do poder, seja pela elaboração de diagnósticos sobre os mecanismos complexos da individuação em uma sociedade de comunicação generalizada (BALIBAR, 1990), seja pela investigação a partir da noção de estratégia, que parte da consideração de que não há pacificação providencial imanente à natureza. Tais investigações se valem dos conceitos de afirmação e resistência para pensar as dinâmicas sócio-políticas como tensões entre a pulsão interna de todo ser vivo (que face à necessidade de adaptar-se às modificações do meio tende a exprimir sua existência agenciando novas formas de vida) e a tendência que lhe faz resistir espontaneamente a toda forma de lei imposta do exterior – e a toda obediência (BOVE, 1996). Essas duas tendências se encontram no conceito de *conatus* (o esforço em perseverar no seu ser, próprio a todas as coisas). Nas últimas décadas, a filosofia spinozana revive sob abordagens que prolongam o ciclo iniciado nos anos sessenta, constituindo enfim uma hermenêutica voltada para a ontologia positiva da imanência (CHAUI, 1999), para a lógica constitutiva da imaginação vinculada à formação da própria racionalidade (MOREAU, 1994; VINCIGUERRA, 2005), para a ética afirmativa da potência, para a convergência das paixões e da inteligência das coletividades, tendo a multidão como causa imanente da vida política (ZOURABICHVILI, 2009)”. In: GUIMARAENS, F., ROCHA, M., “Direitos Sociais...”, op. cit., pp. 09-10.

imanentismo da *causa sui*, bem como uma teoria sobre o conhecimento das mentes e dos corpos. Uma “pequena física dos afetos” presente nas Partes III e IV da *Ética* conduz à sua “antropologia filosófica”, bem como às principais problemáticas para se pensar a política; e, finalmente, trabalhadas suas noções presentes nas partes indicadas acerca de potência, estado de multiplicidade, lei natural, direito natural, liberdade, *conatus*, imaginação, afetos, razão e servidão, será explorado o tema da “fundação da Cidade” e a questão sobre a instituição que podem ser depreendidas do TTP e do TP.

Este percurso de longo alcance justifica-se pelo fato, como será atestado mais à frente, de a filosofia espinosana conter seus conceitos fundamentais intimamente implicados, ou melhor, entrelaçados e complicados tal como uma grande “nervura”<sup>213</sup>, de maneira que apenas o cuidadoso exame é capaz de envolvê-lo com a luminosidade própria de suas ideias. Certo é, espera-se, que ao final seja possível compreender o essencial desta proposta: como a filosofia espinosana combate prodigiosamente todas as formas de superstição religiosa, servidão ética e tirania política<sup>214</sup>.

Tendo em vista as críticas de Baxter endereçadas a Espinosa destacadas acima, pode parecer em um primeiro momento que a compreensão espinosana sobre Deus reduz-se a um mero racionalismo vulgar capaz de, a partir de seu raciocínio autômato finito, discorrer sobre a natureza do ser infinito, ou uma contradição aparente em termos. Ou mesmo pode nos conduzir a uma aproximação equivocada do *cogito* cartesiano, o qual parte da própria mente humana para projetar a verdade da realidade das coisas. O falso problema aqui destacado pode ser desmascarado se levados em conta os princípios imanentistas antes trabalhados ao final do capítulo precedente, os quais Espinosa desenvolve de maneira única na *Ética*. Passa-se a seguir a explorá-los de modo mais detido.

213 Referência à obra de Marilena Chauí que nos orientará nessa empreitada: CHAUI, M.. *Nervura do Real* – imanência e liberdade em Espinosa. Volumes I e II. São Paulo: Companhia das Letras, 1999/2006 e 2016.

214 Semelhante expressão consta na caricatura também formulada por Deleuze sobre a “trindade moralista: o escravo, o tirano e o padre”. In: DELEUZE, G.. *Spinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 32.

### 4.1.1

#### O primeiro passo: uma ontologia da imanência absoluta.

Lembre-se a primeira proposição imanentista destacada: “Deus cria a si mesmo ao criar o universo”. Ela orienta-se também para a compreensão da substância ou Deus em Espinosa (a Parte I da Ética chama-se *De Deo*). Nessa afirmação, Deus é compreendido enquanto uma atividade criadora deduzida da natureza imanente da causa inicial produtiva que permanece atuante em todos os atos desta mesma criação (*causa sui* atual). Deduz-se, assim, que a essência de Deus não é senão sua própria atividade, i.e., sua existência, verbo, e não substantivo. As coisas criadas, por conseguinte e como efeito, expressam essa mesma essência atual – a potência de Deus – que está em todas as coisas, assim como todas as coisas são imanescentes à substância.

No universo criado e em criação, tais coisas se expressam, por sua vez, por meio de infinitos atributos. A mente humana é capaz, contudo, considerando a experiência – ou o *estar no mundo* – reconhecer apenas dois atributos denominados pelo filósofo como *pensamento* e *extensão*. Nesta primeira dimensão ontológica, é possível reter como seus elementos principais a potência criativa da Natureza, denominada por Espinosa de *Natura Naturans* ou a substância, sua existência ou essência atuais, os atributos e os modos expressivos pelos quais as coisas criadas constituem toda a realidade infinita e, por fim, os dois atributos reconhecidos pelos quais os modos finitos se expressam nessa mesma criação, denominada por Espinosa de *Natura Naturata*.

Nesta medida, identificam-se dois níveis existentes nesta imanência produtiva única e integrada concebida pela dinâmica das relações<sup>215</sup> entre a *Natura Naturans* e a *Natura Naturata*<sup>216</sup>. Estes níveis, contudo, não se separam, à

215 Utiliza-se aqui para a análise o emprego conceitual de Vittorio Morfino sobre uma ontologia das relações. Tal tema será tratado de modo mais detido em breve ao discorrer-se sobre os seres singulares. Antecipa-se, contudo, as referências: MORFINO, V.. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, BRILL, 2014; MORFINO, V.. *Relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2010

216 Segundo os comentadores, Espinosa deve tais termos a Averróis, a saber: “Duas naturezas são aqui [no pensamento de Averróis] distinguidas: uma é o processo realizador que tende a um certo produto, a outra o próprio produto, que foi feito natureza (*naturatum*) pelo processo do qual ele é o objetivo. *Naturari* diz respeito, então, ao produto do processo e não àquilo de onde ele parte. Estas duas naturezas, em um certo sentido, são opostas, porque a primeira, a que comanda o processo, domina a segunda, e, sendo uma forma imaterial, é mais nobre que ela; no entanto, em um outro sentido, elas são uma e a mesma natureza, que une em si a *prima causa* e o *primum causatum*, sendo assim de um lado *naturans* e do outro *naturata*. O conceito de Deus pode surgir então como

infinitude da Natureza que *natura* (o processo real de constituição) corresponde a infinitude da Natureza que é *naturada* (o conjunto de seus produtos ou efeitos). Embrenham-se ambos os níveis em um só e mesmo plano de imanência<sup>217</sup> produtivo.

Os atributos são expressidos na segunda pelos modos determinados na duração. São modos, portanto, de expressividade<sup>218</sup> do pensamento e da extensão que juntos exprimem a potência de toda a Natureza, bem como realizam-se e realizam-a reciprocamente no interior do universo, ou melhor, constituem suas partes finitas, na medida em que são, como dito, determinados na duração. Embora modos expressivos finitos, constituem partes da natureza inteira infinita, e com ela ou dela não se rompem. Daí acrescenta-se ao conjunto de elementos antes destacados a noção de modos finitos.

Valendo-se, ainda, dos conceitos imanentistas já trabalhados, é possível reconhecer agora o porquê de afirmar-se que a *lumens naturae* pertence ou está no infinito. O “contato íntimo” com a criação pode ser apreendido porque a luz interior, ou nossas ideias, estão em Deus, estão no infinito. Ou seja, tem-se não apenas que é possível apreender a ideia de Deus, porém, mais além, afirma-se que apreendemos ou somos capazes de apreender necessariamente a ideia de Deus porque ela é imanente também à atividade pensante dos modos finitos.

A partir de tal introdução torna-se, assim, ainda mais claro o que é definido na Parte I da *Ética* e essencial para se compreender o restante da obra:

1 - Por **causa de si** compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente; (...) 3 - Por **substância** compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado; 4 - Por **atributo** compreendo aquilo que, de uma substância o intelecto, o percebe como constituindo a sua essência; 5 - Por **modo** compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é concebido; 6 - Por **Deus** compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo

sendo um único e mesmo conteúdo em dois aspectos diferentes ligados entre si por um processo dinâmico. (...) Como os termos *Natura naturans* e *Natura naturata* introduzem a noção de imanência da causa divina ao seu efeito, compreende-se que Spinoza tenha podido utilizá-los para exprimir seu conceito de imanência absoluta, o que esses termos nunca significaram.” In: GUÉROULT, M. *Spinoza*, t.1, Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 566-567. Cf. também MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, vol. 1, vol.1. Paris: PUF, 2001, p. 137-138.

217 Cf. expressão utilizada por Deleuze em: DELEUZE, G.. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

218 In: *Ibid*.

*absolutamente infinito e não infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e **não envolve qualquer negação**<sup>219</sup>. (grifado)

Antes de continuar, é necessário algumas observações adicionais sobre o trecho coletado. Importa reter, nesse momento, o que é desenvolvido no conjunto de proposições que seguem às definições na Parte I da *Ética* sobre a natureza da realidade ou a substância, uma propriedade importante que refere-se à afirmação de que “toda substância é necessariamente infinita” (E, I, Prop. 8). O que quer dizer que a substância não é infinita e eterna porque inalcançável sua potência no absolutismo da realidade, mas sim porque é atividade positiva que tudo produz e da qual tudo decorre (“Prop. 15. Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, não pode existir nem ser concebido”)<sup>220</sup>.

A substância não envolve “qualquer negação”, e pode-se complementar, nenhuma contradição - ela constitui, assim, a própria causa eficiente, um *absoluto produtivo*, e por essa razão: “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo que o que pode ser abrangido pelo intelecto divino)” (E, I, Prop. 16). Por esse motivo igualmente, Espinosa afirma na Proposição 27 da mesma Parte, que “tudo o que foi determinado por Deus para produzir um efeito não pode resultar em algo indeterminado”<sup>221</sup>.

219 *Ética*, Parte I, definições, p. 13.

220 A atividade da substância equivale, assim, ao conceito de *univocidade* de todas as coisas. Por esse motivo Deleuze vincula-o à longa tradição da univocidade do ser, afirmando que o “ser se diz no mesmo sentido de tudo aquilo que é” ou ainda que o ser se diz de muitas maneiras, e, ainda, *em um mesmo sentido*. A radicalização da ideia de univocidade manifesta ainda o materialismo de sua filosofia: tudo o que existe, existe em uma mesma ordem ou plano de sentido, e é o plano o que é dito originário. A causalidade imanente da relação entre a Natureza e as coisas singulares faz com que Espinosa não apenas conceba a Natureza como causa de si, mas como causa de si no mesmo sentido em que causa das coisas singulares. Cf.: DELEUZE, G.. “*Spinoza e o problema da expressão...*”, op. cit., p. 62.

221 A causalidade imanente expressa-se de modo ainda mais claro na prop. 18 da mesma parte: “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não transitiva”. Segundo Bernardo Bianchi: “Uma causalidade imanente, que conecta criador e criatura, não admite qualquer separação entre a dimensão produtiva da realidade e sua dimensão produzida, se bem que elas se distingam. Afinal, “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não transitiva”<sup>280</sup> (E, I, prop. 18, p. 50), uma vez que produz efeito sobre si mesmo, ao invés de produzi-los para fora de si. Afirma-se, portanto, que a Natureza é autocriadora, que ela persevera na existência com a mesma potência que decorre de sua essência (E, I, prop. 34, dem., p. 77), pois ela, ao contrário das outras coisas, é dotada de uma essência que envolve a sua existência – que implica a sua existência. Ela é positividade absoluta. Uma vez que Deus é imanente às coisas, sua potência se exprime através dessas coisas, por meio delas, e não sobre elas. Ele age a partir de dentro e não a partir de um fora. Se a Natureza constitui um plano absolutamente positivo, que não admite exterioridade ou negatividade, podemos afirmar, seguindo de perto Spinoza, a existência de um naturalismo integral. Tudo está compreendido na Natureza. Tudo está submetido a determinações próprias de um mesmo plano”.

Ou, como indica na Prop. 25: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência”, do que decorre, segundo o escólio da mesma proposição, que “(...) no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas coisas (...). *Corolário.* As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada. A demonstração disso é evidente pela prop. 15 e pela def. 5”.

Pela integração do conjunto de proposições citadas, é possível concluir que, como a substância existe como aquilo que apenas pode ser concebida em si mesma independente de qualquer outra externalidade, só pode haver, pois, uma única substância e, portanto, apenas um conjunto de regras determinadas por sua própria necessidade produtiva, ou a *lei natural*, que governa toda a realidade que nos cerca e da qual somos tanto parte como efeito. Ou seja, deduz-se a existência de apenas uma substância e um regime de necessidade de todos os seus efeitos.

Quando Espinosa refere-se à necessidade produtiva da substância, deduz tal afirmação do princípio da *causa sui* – a própria causa pela qual a substância existe e tudo produz. Por ser *causa eficiente* de todas as coisas, como afirmado, essa causa primeira produz outras relacionadas (pela expressividade dos seus atributos) que formam a tessitura mesma do encadeamento causal referido antes. A materialidade do real opera-se, assim, dentro de um amplo regime causal: “Axioma 3. De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito.”

Se é o caso da existência de uma ordem causal complexa determinada, disso pode-se retirar que os efeitos produzidos não advêm de uma vontade

---

Em nota de rodapé o mesmo autor afirma: “Se levarmos o pensamento de Guilherme de Ockham em consideração, insinua-se uma aproximação notável, na medida em que Spinoza está a defender, além da atividade criadora, uma atividade de conservação subjacente à ordem existente. Isto é, apreende-se Deus enquanto *causa conservationis*, o que coloca sobre novas bases sua qualidade de causa eficiente de tudo o que existe e impossibilita qualquer compreensão dicotômica de Deus e de sua criação. Deus é a sua própria criação. Desse modo, reforça-se o sentido de que Deus é *causa sui*, ou seja, *causa de si mesmo*.” (grifado) In: BIANCHI, B.. “O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza”. Tese de Doutorado. UERJ. 2015, p. 117.

tampouco operam visando a um fim. A liberdade de Deus não é senão a sua própria natureza produtiva, ou, conforme afirma:

Prop. 29. **Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente**; em vez disso tudo é determinado, **pela necessidade da natureza divina**, a existir e a operar de uma maneira definida. (...) *Escólio*. Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar o que se deve compreender por natureza naturante e natureza naturada. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender **o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido**, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), **Deus enquanto é considerado como causa livre**. Por natureza, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas<sup>222</sup>. (grifado)

A liberdade de Deus não se encontra, com efeito, no fato de poder fazer o que “quiser”, ou em uma onipotência volitiva, assim como também não se encontra na finalidade pela qual regeria todo o universo tal como um grande arquiteto visando a consecução de um projeto modelar. Solapa-se de uma só vez, ao final, portanto, a imagem projetada pela tradição: Deus não é nem um super-homem transcendente, nem o grande monarca do universo e muito menos ocupa a posição de juiz dos seres humanos. Eis o rompimento que Espinosa provoca com a tradição da vontade, do finalismo e da providência universal. Em oposição, a causa livre existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza, por sua potência é determinada a agir, agindo em sua conformidade (cf. E, I, def. 7).

Em complementação, ensina Chauí:

No quinto capítulo da primeira parte do *Breve Tratado*, Espinosa define a **Providência divina como o ‘esforço encontrado em toda a Natureza e nas coisas particulares’ para ‘conservar seu próprio ser’**, pois, escreve ele, ‘é evidente que nenhuma coisa poderia, por sua própria natureza, buscar sua própria destruição’, pelo contrário, busca não só se conservar em seu estado como também alcançar outro melhor para o seu bem-estar. Mantendo a distinção entre providência universal e particular, admitida por seus contemporâneos, (...), Espinosa explica que a ‘providência universal’ é aquilo que cada coisa é produzida e conservada enquanto parte de toda a Natureza e a ‘providência particular’, o impulso de cada coisa particular a conservar seu próprio ser, ‘não enquanto considerada como uma parte da Natureza inteira, mas como um todo’. Contudo, sob a terminologia antiga, já está em curso a reformulação do conceito, isto é, a **ideia de que a Providência divina não é a potestade de uma vontade onipotente, mas a lei natural de autoconservação da Natureza inteira e de cada uma de suas partes, seja enquanto partes, seja enquanto seres singulares, isto é, não enquanto cada um deles é uma parte do todo, e sim enquanto cada**

222 *Ética*, Parte I, Prop. 29, p. 53.



**coisa singular é um todo**; ou o que mais à frente, é designado como “uma essência perfeita”. O novo conceito de providência desembocará em um novo conceito de predestinação, à distância do pensamento agostiniano-calvinista<sup>223</sup>. (grifado)

Deste trecho retiram-se, ademais, outras noções espinosanas importantes como aquela que iguala a potência produtiva de Deus à lei natural de autoconservação ou a um esforço para conservar seu próprio ser, bem como a que atribui essa mesma atividade de conservação às coisas particulares ou aos seres singulares. Deduz-se, por conseguinte, uma primeira distinção que já será tratada a respeito da coisa singular enquanto um todo, “uma essência perfeita”. Por ora, cabe reter que tanto a Natureza quanto as coisas singulares, por encontrarem-se na mesma *ordem e conexão* das causas necessárias estabelecidas pela lei natural, compartilham desta potência de autoconservação.

Na linha, ainda, desta concatenação implicada de causas produtivas, podemos entrever que dentro deste encadeamento, as causas expressarão modificações subsequentes. Os efeitos resultantes na realidade destas afecções da substância devem ser tomados para seu entendimento por algo externo ou uma causa externa que o antecede e o coloca na existência, conforme o “Axioma 1. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa. (...)”; por sua vez, estabelece o “Axioma 4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”.

A combinação destes axiomas da Parte 1 apresentados leva à compreensão, finalmente, de que as modificações pelas quais os efeitos da produção se sucedem tanto devem ser alcançados a partir deste mesmo processo, como encontram-se determinados pela concatenação das próprias causas que os produzem, i.e., que as expressões dos modos finitos não existem em si, mas são efeitos de um conjunto de relações exprimidas pelos atributos pensamento e extensão<sup>224</sup>.

A explicação de sua natureza encontra-se fora de sua existência, o que torna-se claro pela segunda definição da Parte I propositalmente suprimida no trecho da Ética copiado acima, mas que agora a ela se alcança: “2 – Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por

223 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., pp. 32-33.

224 Mais especificamente v. P I, Prop. XXV, *Corolário*: “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada. A demonstração disso é evidente pela prop. XV e pela def. 5.”, In: *Ética*., p. 49.

exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”.

O que significa dizer, em suma, que o entendimento adequado das modificações produzidas no contexto da *Natura Naturata* estão sempre dependentes para sua definição da localização das relações causais nas quais se inscrevem, cuja eficiente está em Deus. Para retomar-se uma ideia de Deus adequada é inevitável referir-se ao encadeamento causal desta mesma nervura que, nos conduz, “como que pela mão, tanto ao conhecimento da mente humana” como o de Deus (E, II, Prefácio). É isso o que explica especificamente a Prop. 28:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; **por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito.**

*Demonstração.* Tudo o que é determinado a existir e a operar é assim determinado por Deus. Ora, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno (pela prop. XXI); e deve ter se seguido, portanto, de Deus ou de um atributo seu, **enquanto considerado como afetado de uma certa maneira**. Pois além da substância e dos modos nada existe (pelo ax. 1 e pelas def. 3 e 5), e os modos (pelo corol. da prop. XXV) nada mais são do que afecções dos atributos de Deus (...) deve ter sido determinado a existir ou a operar ou por Deus ou por um atributo seu, **enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada**. Este era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo (...) – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (pela mesma razão), por sua vez, por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito<sup>225</sup>. (grifado)

*Modos* são, portanto, afecções de Deus - “enquanto considerado como afetado de uma certa maneira” ou “enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada”. Afecções que ocorrem entre coisas finitas e com existências determinadas. Essas são as causas mais próximas, no entanto, como seguem na eternidade, tem-se que seu encadeamento remete-se à natureza da própria realidade e a eficiência de Deus nela, ou à “ontologia das

225 *Ética*. P. II, Prop. 28, p. 51.

relações” mencionada em nota, uma complexa cadeia de conexões ou “el infinito mapa de Aquel que es todas Suas estrellas”<sup>226</sup>.

Esta dependência exterior do meio de explicação das coisas finitas é o que leva os críticos de Espinosa a o acusarem de fatalismo, i.e., de conceber uma realidade completamente sobre-determinada, sem espaço para o exercício livre da vontade ou o livre-arbítrio. No entanto, após esse breve resumo da parte inicial da Ética pode-se entender que as coisas finitas não estão simplesmente submetidas ou subjugadas aos desígnios divinos – até porque não há tal vontade (Deus é causa livre necessária) –, ao contrário, constituem partes diferenciadas ou individuadas resultantes e sempre em modificação de processos de produção distintos<sup>227</sup>.

Isto é, os modos finitos não estão simplesmente submetidos ou subjugados porque, em primeiro lugar, fazem parte da realidade, são tão produtivos quanto a própria Natureza. Assim como indicado acima, os modos finitos gozam da mesma capacidade de autoconservação e participam, portanto, da produção das coisas, na

226 “Bruma de Oro, el Occidente alumbra La ventana./El asidua manuscrito Aguarda, ya cargada de infinito./Alguien construye a Oios en la penumbra. Um hombre engendra aDios. Es un judio De tristes ojos y de piel cetrina;/Lo lleva el tiempo como lleva el rio./Una hoja en el agua que declina./No importa./El hechichero insiste y labra./A Dios con geometria delicada;/Desde su enfermedad, desde su nada, Eigue erigiendo a Dios con la palahra./El mas pradigo amor le fue otorgado./ El amor que no espera ser amado.” In: BORGES, J. L.. “El otro, el mundo”. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editors, 1974.

227 Conforme destaca Paulo Henrique Cople: “Na Ética não há referência alguma à Natureza como *ens simplicissimum* (era esse o caso em textos anteriores de Spinoza), mas apenas como um *ens realissimum* que comporta uma diversidade infinita nos elementos constituintes em sua essência. No entanto, neste nível a complexidade infinita da Natureza ainda não diz respeito à infinitude de coisas singulares que ela causa. A infinidade dos elementos constituintes da essência da Natureza é, na verdade, a infinidade de gêneros de ser em que esta se desenvolve. Em outros termos, a infinitude da Natureza, antes mesmo de se apresentar como infinitude das coisas existentes, é uma infinitude de maneiras de ser diferentes; a Natureza não é, como diz Spinoza, apenas infinita em um mesmo gênero de ser, mas absolutamente infinita, se desenvolvendo em uma infinidade de gêneros. **Essa pluralidade constitutiva é o que faz da Natureza uma totalidade aberta e plenamente diferenciada, uma vastidão de maneiras de ser que extrapola cada coisa singular: as coisas singulares existentes na Natureza não envolvem todos os distintos gêneros de ser em que a natureza se realiza** (o homem, por exemplo, só existe como corpo e como pensamento, excluindo uma infinidade de gêneros de ser que desconhece, mas que nem por isso são menos reais). (...) **A Natureza não é causa formal ou origem, mas estrutura da realidade – e uma estrutura imanente àquilo que organiza, estrutura infinitamente variada e infinitamente variante que é uma e a mesma que o plano de composição das coisas. E se Spinoza pode chegar a dizer dessa estrutura que é a Natureza permanece a mesma ou que não se transforma, é porque essa estrutura é aberta, uma forma infinitamente variada que varia de infinitas maneiras**: “ainda que [a Natureza] varie de infinitas maneiras, ela permanece no entanto sempre a mesma”. É no mesmo sentido que se dirá que “a natureza inteira é um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança no indivíduo inteiro””. (grifado) In: COPLE, P. H.. *A máquina do mundo*: sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade. Tese (doutorado), PUC-Rio, 2018, pp. 168-169 De acordo, ainda, com GUÉROULT, M.. “*Spinoza, t.1...*”, op. cit., pp. 258-268. E citação à obra de ZOURABICHVILI, F.. *Spinoza – Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002, pp. 68-69.

medida em que constituem também causa de afetação de outros modos, tanto quanto outros modos constituem a causa de afetação de um. Em segundo lugar, o caso aqui é de reconhecer que o ser humano ou qualquer outra coisa finita não é um “império dentro de um império” (cf. Prefácio da Parte III). Mas sim reconhecer aquilo que é mais evidente e claro às propriedades da existência: que tudo o que existe existe em diferentes graus e intensidades de relações, não há nada que possa existir em total alienação ou solidão. A ordem necessária é, ao contrário, a de entrarmos em regimes de composição e agenciamentos<sup>228</sup> com todas as coisas.

Assim, a pecha de fatalista pode ser agora substituída pela ideia de que a realidade abarca uma complexidade de *razões* ordenadas e implicadas – e não sobre-determinadas por uma falsa vontade – que nos forçam a procurar na existência da coisa atual suas causas, bem como nos levam para fora dela e além<sup>229</sup>, vejamos o que diz algumas das definições presentes no *Escólio 2* da Prop. VIII, da P. I:

3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe. 4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. Isso posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos. Se, por exemplo, existem na natureza das coisas, vinte homens (...), **não será suficiente (para dar conta da existência desses vinte homens) mostrar a causa da natureza humana em geral**; será necessário, além disso, mostrar a causa pela qual não existem nem mais nem do que vinte; pois (pelo item 3) deve necessariamente haver uma causa pela qual cada um deles existe. Mas essa causa (...) não pode estar contida na própria natureza humana, uma vez que **a definição verdadeira de homem não envolve o número vinte**. Por isso (pelo item 4), a causa pela qual existem esses vinte homens e, conseqüente, **pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles**. Portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que tudo aquilo cuja natureza é tal que possa existir em vários indivíduos deve, necessariamente, para que eles existam, ter uma causa exterior. Mas, como (...) à natureza de uma substância pertence o existir, sua definição deve envolver sua existência necessária e, como conseqüência, sua existência deve ser concluída exclusivamente de sua própria definição. (...)”<sup>230</sup>. (grifado)

228 Conforme expressão deleuziana presente na obra já citada “Spinoza e o problema da expressão”.

229 Ou como já traduziu Paulo Leminsk, “essa coisa de sermos quem somos vai nos levar além”.

230 *Ética*, P. I., p. 21 e 23.

Os trechos destacados no parágrafo anterior trazem algumas indicações importantes para os próximos passos. Ao dizer que não é suficiente mostrar a “causa da natureza humana em geral”, Espinosa acena nesse ponto algo que será desenvolvido mais à frente: a impossibilidade de partir-se de modelos abstratos primeiros para se chegar ao entendimento das coisas. Em segundo lugar, a referência à ideia de “definição verdadeira” nos leva a questionar o que seria o significado dessa ideia verdadeira em seu sistema filosófico. A resposta encontra-se no Axioma 6 da mesma Parte: “Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado”.

Seguindo o raciocínio exposto nas linhas anteriores, se o conhecimento dos efeitos depende do conhecimento da causa e envolve este último (cf. Axioma 4), isso quer dizer que a ideia verdadeira ou adequada (como será definida na P. II) é aquela que compreende todas as causas intrínsecas que produzem este ideado, não podendo, assim, ser “parcial” ou deixar nada de fora para ser perfeita ou real<sup>231</sup>. Uma ideia que é assim pensada toma em sua compreensão, necessariamente, diante das considerações iniciais já formuladas, a ideia de Deus. Por essa razão, Espinosa afirma no *Escólio* da Prop. 17 que:

Se o intelecto pertence à natureza divina, ele não poderá ser, por natureza, tal como o nosso intelecto, posterior (como quer a maioria) às coisas que ele compreende, nem tampouco simultâneo, pois Deus é, em termos de causalidade, anterior a tudo (pelo corol. 1 da prop. 16). Pelo contrário: **a verdade e a essência formal** das coisas são o que são porque elas assim existem, objetivamente, no intelecto de Deus<sup>232</sup>. (grifado)

Nesta mesma proposição, Espinosa distingue o intelecto de Deus do intelecto das coisas finitas. Pelo motivo de que, embora o intelecto divino seja causa da essência e da existência das segundas, ele necessariamente distingue-se do delas nas duas dimensões, na medida em que sua imanência é uma verdade

231 Cf. EI, P. I, Prop. 16, *Demonstração*. “(...) da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. (...)”

232 *Ética*, P. II, Prop. 17, p. 41.

eterna objetiva que, se retirado o efeito, nada lhe ocorre<sup>233</sup>. Como deve ser então compreendido o nosso intelecto ou o intelecto das coisas singulares?

Tal como já definido (cf. def. 4 anterior), os atributos são aquilo o que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância ou como aquilo que exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Por constituí-la, cada um de seus atributos também deve ser concebido por si mesmo (uma vez que a substância existe em si mesma tão somente), é o que diz, a propósito, a Prop. 10 dessa mesma parte, cujo *Escólio* afirma:

Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois **é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo**, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, **e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância**.<sup>234</sup> (grifei)

Como não há essa mediação entre os infinitos atributos da substância, ou seja, não há nada que lhes seja comum ou tenham *proprietates* entre si (denominações intrínsecas<sup>235</sup>), entendemos também o significado do Axioma 5, o qual ainda não tinha sido mencionado: “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”.

A razão de trazer tal distinção importa para a abordagem dos dois atributos específicos que o intelecto das coisas singulares é capaz de perceber. E diz respeito também à parte final da def. 2 já citada: “Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por

233 Cf.: E, I, Prop. 17, *Escólio*: “o que é causado difere da respectiva causa precisamente naquilo que ele recebe dela. Por exemplo, um homem é causa da existência de um outro homem, mas não de sua essência, pois esta última é uma verdade eterna. Os dois podem, por isso concordar inteiramente quanto à essência, mas devem diferir, entretanto, no existir. E, portanto, se a existência de um se extinguir, a do outro não se extinguirá por isso; mas se a essência de um pudesse ser destruída e tornar-se falsa, a essência do outro também seria destruída. Por isso, aquilo que é causa, tanto da essência quanto da existência de algum efeito, deve diferir desse efeito tanto no que toca à essência quanto no que toca à existência. Ora, o intelecto de Deus, enquanto concebido como constituindo a essência divina, difere de nosso intelecto, tanto no que toca à essência quanto no que toca à existência, e não pode em nada concordar com o nosso, a não ser no nome (...)”.

234 *Ética*, P. II, Prop. 10, Esc., p. 25.

235 A equivalência entre a expressão “denominações intrínsecas” e *proprietates* inerentes à essência dos atributos infinitos da substância é um ponto fundamental de diferença entre esses e a essência dos modos finitos, guardemos essa observação que será considerada adiante ao considerarmos a definição 04 da Parte II da *Ética*.

um pensamento, nem um pensamento por um corpo”. A partir dela é possível adiantar os próximos passos concebendo que, ao contrário da tradição dualista, Espinosa demonstrará que a mente não pode controlar o corpo, que não está “acima” ou além dele, que não constitui outra essência ou existência (na medida em que ambos compõem a realidade da substância), que operam, embora de formas expressivas distintas, como uma só e mesma coisa conjuntamente submetidos às mesmas ordens e conexões das relações causais ou da série de modificações da realidade a que a coisa finita está implicada.

Assim como um corpo somente é limitado por outro corpo e um pensamento por outro pensamento, esta mesma implicação indica que não se pode falar, *a priori*, em algo como uma vontade livre de pensar ou agir. Mais um aspecto da filosofia espinosana que supera o dualismo. De acordo com a Prop. 32, ainda da Parte I:

**A vontade não pode ser chamada de livre, mas unicamente necessária. Demonstração.** A vontade, tal como o intelecto, é apenas **um modo definido de pensar**. Por isso (pela prop. 28), nenhuma volição pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra causa e, essa por sua vez, por outra, e assim por diante, até o infinito. Caso se suponha que a vontade é infinita, ela também deve ser determinada a existir e a operar por Deus, não enquanto substância absolutamente infinita, mas enquanto possui um atributo que exprime (pela prop. 23) a essência infinita e eterna do pensamento. Assim, seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ela requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portanto (pela def. 7), **ela não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária ou coagida. Corolário 1.** Segue-se disso, em primeiro lugar, que **Deus não opera pela liberdade da vontade. Corolário 2.** Segue-se, em segundo lugar, que **a vontade e o intelecto têm, com a natureza de Deus, a mesma relação que o movimento e o repouso e, mais geralmente, que todas as coisas naturais, as quais (pela prop. 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de uma maneira definida**. Pois a vontade, como tudo o mais, precisa de uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar de maneira definida. E embora de uma vontade dada ou de um intelecto dado se sigam infinitas coisas, nem por isso se pode dizer que Deus age pela liberdade da vontade, da mesma maneira que não se pode dizer, em virtude do que segue do movimento e do repouso (com efeito, deles também se seguem infinitas coisas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. **É por isso que a vontade, assim como as outras coisas naturais, não pertence à natureza de Deus, mas tem, com esta natureza, a mesma relação que têm o movimento e o repouso e todas as outras coisas que se seguem, como mostramos da necessidade da natureza divina, e que são por elas determinadas a existir e a operar de uma maneira definida**<sup>236</sup>. (grifado)

236 *Ética*, P. I, Prop. 32, pp. 55-57.

Se tudo está determinado a existir e a operar de uma maneira definida torna-se inconcebível pressupor a contingência no sistema filosófico espinosano. É o que demonstra a Prop. 33 ao afirmar que, *a contrario sensu*, diz-se que algo é impossível porque sua essência ou definição envolve uma contradição (aquilo que não era esperado) ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa.

Ora, não há, como demonstrado, essas opções do ponto de vista do universo espinosano. Costuma-se assim pensar porque, na verdade, não se conhece todas as causas, ou porque reside nessa forma de pensar “uma deficiência de nosso conhecimento” ou “por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer necessária nem impossível, e por isso dizemos que é contingente ou possível”. Se nada escapa à ordem perfeita e eterna da Natureza não podem ser, necessariamente, diferente do que são<sup>237</sup>.

Tendo em vista as considerações formuladas até aqui sobre as propriedades da realidade que determinam todas as coisas pela natureza absoluta de Deus ou de sua potência infinita, caberia perguntar o porquê de pensarmos deste modo deficiente. Ou melhor, o porquê de os seres humanos serem levados a pensar que existiria algo fora até mesmo de Deus que não depende Dele ou uma Vontade que tomaria como modelo, de maneira a agir conforme uma “cartilha” em função da execução de um plano que é exterior à necessidade de sua própria existência. Por que pensamos ou concebemos Deus desta forma estritamente teleológica e voluntarista? Ou por que O conceberíamos erroneamente como um Deus indiferente ou inescrutável (tal como o nominalismo), que age como se fosse um planejador posto ou retirado da Criação?

No final da Parte I, em seu Apêndice, Espinosa concede algumas respostas importantes, cujas conclusões conduzem aos próximos degraus de sua filosofia. De acordo com o filósofo holandês, os seres humanos assim pensam em razão de preconceitos que carregam em seu modo de pensar:

---

237 A mesma conclusão chega-se a partir da Prop. 29: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida. *Demonstração.* (...) Pois, se não são determinados por Deus (pela mesma prop.), é por impossibilidade, e não por contingência, que não determinam a si próprios; se, contrariamente (pela prop. 27), são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não convertem a si próprios em indeterminados. (...)”. In: *Ibid.*, p. 53.



todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este prestasse culto<sup>238</sup>.

De acordo ainda com o Apêndice da Parte I, o fundamento para que os seres humanos entendam assim e depois passem a julgar todas as coisas da mesma forma pela qual enxergam-se deve-se a dois fatores: o primeiro mais óbvio reside no fato de que nascemos ignorantes das causas das coisas; e o segundo refere-se ao fato de que todos e todas tendem a buscar o que lhes parece útil, a saber, “os homens agem em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetecem (...) eles são levados a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade”<sup>239</sup>.

Ou seja, os seres humanos projetam na realidade, como se fosse sua explicação objetiva, o próprio *modus operandi* subjetivo pelo qual agem. Disso se segue, ao longo do texto, que a) por estarmos conscientes de nossos apetites e volições nos cremos livres, ignorando as próprias causas desses desejos e encontrando razão e satisfazendo-se nas e com as causas finais simplesmente. Por isso, aliás, atribuem para Deus a mesma condição, como se Ele governasse em função do uso humano. Ao fim e ao cabo, é possível reconhecer que a doutrina finalista inverte totalmente a natureza das coisas. Conclui, nesse sentido, Espinosa que o “argumento da vontade de Deus é o refúgio da ignorância” (cf. Apêndice da Parte I).

Além disso, b) os seres humanos, por julgarem que tudo ocorre em função dos próprios seres humanos, julgam também que os aspectos mais importantes são aqueles que lhes aparecem úteis, assim como foram levados a ter como superiores aquilo que lhes afetam mais favoravelmente. A consequência disso é que são levados a formar noções para explicar a natureza das coisas, tais como a de bem x mal, ordem x confusão, bom x ruim etc., e, por julgarem-se livres em seus apetites e sobre a consciência destes desejos, formulam noções duais como a de pecado x mérito etc.. Isso nada mais indica senão que cada um julga as coisas de acordo,

238 *Ética*, P. I, Apêndice., p. 65.

239 Constata-se que tais considerações são as próprias bases filosóficas do tema abordado na seção que discorre sobre a elaboração de uma nova moral natural no pensamento radical.

primeiro, com a disposição de seu cérebro. É o que Espinosa denominará de um modo de *imaginar*, um conhecimento parcial das causas que os levam a agir - “confundindo a imaginação com o intelecto”, conforme afirma no mesmo Apêndice. Ou seja, tomamos as afecções de nossa imaginação pelas próprias coisas (criam-se, assim, “entes de imaginação”), o que, ao final, diz mais sobre nossa própria imaginação do que sobre qualquer outra. Como consequência, Espinosa assinala:

cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que as outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça. **Esse preconceito transformou, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas.** Mas, ao tentar demonstrar que a natureza nada faz em vão (isto é, não faz nada que não seja para o proveito humano), eles parecem ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses também deliram. Peço-lhes que observem a que ponto se chegou!<sup>240</sup> (grifado)

#### 4.1.2

#### **O segundo passo: seres singulares finitos, as relações entre os corpos e as mentes e as essências atuais.**

A Parte I da *Ética* fornece não apenas a base da ontologia de todo o sistema filosófico espinosano como conclui apontando as causas concretas para a formação e a reprodução da superstição entre os seres humanos. A imagem transcendente de Deus, fundada no voluntarismo e no finalismo, nada mais é do que uma concepção equivocada das propriedades da realidade. O pensamento soberano (referido no capítulo 2), deste modo, é o próprio fundamento da construção de um Deus monarca que regeria todas as coisas tomando por fim a vida humana. O pensamento soberano, com sua força gravitacional “*index sui*”, coloca, portanto, toda a Natureza a serviço do universo dos homens (faz “os deuses e a natureza delirarem”). Não à toa, esse pensamento reveste, de forma subsequente, as teorias políticas com as roupagem de sua própria teleologia absolutista.

Esse constitui o primeiro “obstáculo ontológico” citado nas linhas anteriores que pode ser depreendido como superado pela filosofia imanentista espinosana.

<sup>240</sup> *Ética*, P. I, Apêndice., p. 67.

Dele podemos deduzir, ademais, a retirada do outro “obstáculo ontológico” indicado que resulta no dualismo epistemológico que a tradição moderna impõe ao conceber posteriormente a relação entre o modo de pensamento humano, ou o conceito dominante de *cogito*, e todas as coisas do mundo. Ainda na Parte I, Espinosa também solapa tal concepção ao demonstrar o status ontológico de *dependência* dos modos finitos.

A Parte II da Ética conduz, “como que pela mão”, a formular, então, a adequada compreensão *De Natura et Origen Mentis*; propõe-se a investigar o “conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” levando em consideração, é claro, o exposto anteriormente, que todas as coisas “seguem-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito” (cf. E, P. II, Prefácio).

Levar em consideração essa última afirmação significa dizer que é preciso compreender que a formação da atividade do pensamento humano realiza-se sob a lei natural de todas as coisas, ou seja, encontra-se determinada pelo regime de necessidade inscrito no princípio criativo de *Deus sive Natura*. A substância é tanto ponto de partida como de chegada da atividade do atributo pensamento dos modos finitos porque, primeiro, constitui seu próprio princípio produtivo, e, segundo, reconstitui nela mesma a rede causal a que a mente humana deve referir-se, ou seja, o caminho dos encadeamentos que relaciona todas as causas produtivas, e que por isso mesmo conduz, finalmente, à verdade da realidade objetiva. Reconhecer essa inscrição material da atividade pensamento é também reconhecer o estado de multiplicidade no qual o “homem pensa” (cf. E, II, Axioma 2). O pensamento é atividade inscrita no encontro e na composição da mente e do corpo com os outros modos finitos exteriores que a determina.

Antes de prosseguir-se, contudo, é necessário clarificar alguns dos conceitos que são fundamentais para entrar-se na segunda dimensão do universo espinosano. Devem ser resgatadas também as últimas considerações transcritas do Apêndice da Parte I acima analisadas a respeito do primeiro gênero de conhecimento indicado como a imaginação e a criação de “entes de imaginação”. Naquele Apêndice, Espinosa a distingue do “intelecto”, que, como será visto adiante, constitui o segundo gênero de pensamento ou a razão ou a atividade racional.

Destacou-se acima que Espinosa considera a imaginação como formada pela afecção dos corpos e das ideias e diz muito mais sobre a “disposição do seu cérebro” do que sobre as coisas imaginadas. A seguir, então, passa-se a esclarecer tais noções a partir daquilo que a Parte II da *Ética* apresenta em suas definições iniciais e em seus axiomas para a seguir trabalhá-las dentro da teia de proposições demonstradas na mesma parte.

Curiosamente, ao começar a discorrer sobre a mente e as ideias, Espinosa inicia suas definições pelos conceitos de corpo e essência. Segundo a def. 1: “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerado como coisa extensa”. Nessa mesma definição, o leitor é remetido ao corolário da prop. 25 da Parte I, o qual explica, como já citado, que “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”.

O corpo ou a extensão das coisas particulares devem ser compreendidos como expressividade do atributo divino extensão dentro do regime de causalidades determinado no qual ocorrem as afecções, ou seja, demanda-se aqui que sejam compreendidos em suas relações e na mesma ordem e concatenação das ideias, na medida em que os atributos de Deus, como visto, exprimem-se sempre operando conjuntamente, embora em dimensões expressivas distintas<sup>241</sup> (na medida em que os dois atributos não compartilham das mesmas propriedades, cf. visto acima também)<sup>242</sup>.

241 Cf. E, II, Prop. 7: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. (...) *Escólio*. Antes de prosseguir, convém lembrar aqui o que demonstramos antes: tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, **a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras.** (...)”.

242 Neste ponto vale destacar uma importante diferença entre Espinosa e Descartes acerca do que compreendem sobre a extensão e a matéria, conforme Chauí: “Como se observa, Espinosa não explica a Tschirnhaus que Deus não produz imediatamente os atributos pensamento e extensão, pois eles são constituintes de Sua essência e não efeitos dela; em contrapartida, lhe diz quais são as modificações infinitas e a infinita mediata produzida por eles (das quais, como se verá, seguem as coisas particulares, isto é, corpos e mente). (...) Repetindo o que já dissera sobre sua concepção da extensão e a de Descarte, Espinosa afirma que, de fato, na cartesiana é impossível deduzir apenas do conceito de extensão a variedade de todas as coisas, e que por isso **Descartes errara definindo a matéria por meio de extensão, pois esta deve ser explicada como ‘um atributo que exprime uma essência eterna e infinita’**”. In: CHAUI, M. *Nervura do Real...*, Vol. II, op. cit., p. 71. Tem-se, assim, que os atributos que são expressidos pelo pensamento e pela extensão contêm em si três pressupostos constituintes fundamentais: a causalidade de si, a infinitude e a eternidade da

A atividade do atributo pensamento das coisas particulares não pode deixar de considerar, nessa linha, aquilo que é deduzido na segunda definição que nos remete novamente a esse “fazer-se” inscrito nas relações dos modos finitos, assim afirma a def. 2: “Digo pertencer à **essência** de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido” (grifado).

Deste modo, um correto entendimento sobre o pensamento e aquilo sobre o que pensa deve referir-se, necessariamente, à sua existência enquanto coisa particular, deve referir-se à essência das coisas e às relações nas quais encontra-se. Não há assim, por exemplo, algo que poderia remeter-se a uma ideia do gênero humano em abstrato. Quanto a esse tema, Chaui esclarece as inovações inauguradas pela teoria espinosana da noção de essência:

Deparamos aqui com o núcleo da concepção espinosana da essência ou a ideia de *essência da coisa*: a essência é o que pertence à natureza da coisa sem a qual esta não pode ser nem ser concebida e, *reciprocamente*, a qual sem a coisa não pode ser nem ser concebida. Isto significa, em primeiro lugar, que Deus é causa da essência e da existência da coisa, mas Ele *não pertence* à natureza dela, e, em segundo lugar, que a definição da essência da coisa exclui a suposição de que a essência seja um universal que pertence à natureza da coisa e que esta seja existência particular daquele. A regra da definição da essência da coisa é, portanto, clara: **a essência da coisa é singular como a própria coisa de que é essência e justamente por isso “a ideia de Pedro deve convir com a essência de Pedro e com a de Homem”**. A consequência também é clara: porque a essência da coisa é inseparável da coisa a cuja natureza pertence, **a definição da essência da coisa não pode ser feita por gênero e diferença, isto é, por predicação**. A “velha lógica” substitui **essências reais por universais abstratos porque a definição por gênero e diferença supõe que o gênero entra na compreensão do sujeito e por isso estaria compreendida na essência da coisa**. Ora, a coisa é substância ou modo. Se substância, é concebida por si mesma e não carece de um gênero para ser conhecida; se modo, é concebida por meio da substância que não é gênero, pois é o ser absoluto que não está compreendido num sujeito universal, e sim compreende em si mesmo a coisa particular que é seu modo. Além disso, o modo está na substância *como em outra coisa* e, por conseguinte, sua essência é distinta da essência da substância que por isso mesmo não pertence à essência dele. Dessa maneira, ao afastar a definição por gênero e diferença específica, Espinosa afasta o que a pressupõe e a sustenta: por um lado, **que a substância seja sujeito de inerência de predicados e o modo, predicado dela; e, por outro lado, que uma definição possa operar com universais abstratos**. (...) o contradiscurso espinosano, não só desmantela o edifício da definição por gênero e diferença, mas inaugura a definição causal do modo: a relação entre a coisa finita ou o modo finito e a substância absolutamente

---

essência da necessidade da potência de agir livre.

infinita não sendo de inerência de um predicado a um sujeito é a do efeito com sua causa, graças à qual ele é conhecido. É por isso que Deus é “causa e providência das coisas particulares”, *constitui* as essências delas, mas *não pertence* às essências delas<sup>243</sup>. (grifado)

O conceito de essência é tão vital quanto apresenta-se como disruptivo à sua época por “consistir em um princípio ontológico das operações mentais que ela realiza e o princípio lógico de sua inteligibilidade”<sup>244</sup>, uma natureza determinada, que conduz à própria realidade da coisa, o que, no léxico espinosano, corresponde dizer que a essência particular da coisa corresponde a uma noção completa/acabada ou *perfecta* dela mesma. E, por isso, não importa em diferenciação a algo que não diz respeito à sua natureza. Imperfeição ou qualquer outro tipo de predicação é um julgamento valorativo *a posteriori* que diz mais sobre a comparação com uma imagem abstrata protótipa do que sobre a verdade de sua existência. Não é outro o sentido da definição 6 que aqui adianta-se: “Por realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa”.

Apenas após o esclarecimento sobre o corpo e a essência ou a existência da coisa, Espinosa oferece a definição, finalmente, de ideia: “3. Por **ideia** compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. *Explicação*. Digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente” (grifado). Por esta definição entende-se o porquê da referência a uma “atividade de pensamento”; justamente porque o filósofo compreende a mente não como ente subjetivo, mas sim como atributo que exprime a ação de formação das ideias.

243 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, vol. II, op. cit., pp. 37-38. Tendo em vista as comparações lançadas nesse trabalho a respeito das diferenças entre moderados, radicais e a tradição, vale destacar o trecho da página seguinte no qual Chaui direciona a esse debate: “Lembremos, enfim, que a a essência perfeita de que fala o *Breve Tratado* está pressuposta no trabalho crítico efetuado pelos *Pensamentos Metafísicos*, cujo alvo principal são as várias tradições escolásticas, atingindo tanto a essência tomista como um universal no intelecto de Deus, quanto a essência scotista como uma singularidade possível no intelecto de Deus, assim como a essência ockamista como unidade singular discreta e contingente causada imediatamente pela vontade de Deus, bem como a essência objetiva suareziana enquanto conceito lógico possível na mente de Deus. Não obstante as diferenças entre essas tradições, todas possuem em comum a suposição de que a essência é um possível no intelecto de Deus, passando à existência por um ato contingente da vontade divina. Eis porque a Ética insistirá sempre na expressão ‘essência atual’ de uma coisa para marcar a recusa de uma filosofia do possível lógico e ontológico.”. In: Ibid., pp. 39-40.

244 Ibid., p. 38.

Os conceitos que as mentes formam não são meras representações ou decalques das coisas que são pensadas. Como se nossas mentes pintassem quadros miméticos dos objetos da realidade. Tampouco sua semelhança com a coisa pensada concede a norma da verdade ou da realidade da coisa. Considerando o recém-explicado sobre a essência, bem como o fato de se conceber o pensamento como atividade de formação de ideias, as ideias devem ser consideradas com relação a si mesmas, ou melhor, com relação ao seu processo de formação que diz respeito às afecções originadas dos encontros com outros corpos e ideias, contudo, sem apreciá-las conforme sua concordância com o objeto pensado.

O que pretende-se dizer é que a ideia do objeto não é o próprio objeto, óbvio. E, mais além, que a apreciação do modo de conhecimento deve levar em conta tão somente suas denominações intrínsecas, ao passo que a formação de uma ideia adequada deve considerar, como já visto no Apêndice da Parte I, a concatenação das causas que levam à sua expressividade determinada ou apenas à localização da causa eficiente para tanto que tudo produz ou a substância. Daí chega-se à definição 4 da Parte II: “Por **ideia adequada** compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. *Explicação.* Digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com o seu ideado” (grifado).

Tal como observado em nota de rodapé precedente, a definição 4 da Parte II prevê importante distinção entre as denominações intrínsecas ou *proprietates* e as denominações extrínsecas. Conforme esclarece Vittorio Morfino, esse ponto é essencial para se demarcar também uma das diferenças entre a essência dos atributos infinitos e a dos modos finitos, cuja distinção corresponde, em seguida, a uma segunda distinção fundamental entre as noções de *proprietates* e *relatio* ou propriedades e relações. Essa diferenciação voltará a aparecer na Parte III e IV da Ética quando abordada especificamente a individuação dos modos finitos.

No momento, importa considerar que Espinosa estabelece uma separação clara entre o que Morfino denomina de os “caracteres (personagens)” que constituem a essência de uma coisa infinita que existe por si mesma e as personagens que, ao contrário, dependem da interação de essa com outra coisa:

“os primeiros são *proprietates*, os segundos *relationes*”. Segundo Morfino, a teorização desta distinção não está presente de modo explícito na Ética, mas é necessário voltar ao Tratado da Reforma do Entendimento para encontrar a exposição *à toutes lettres*: íntima essência estaria contida no conhecimento da coisa em si, no conhecimento das leis fixas e eternas segundo as quais se produzem e ordenam todas as coisas singulares e mutáveis, que não oferecem mais do que “denominações extrínsecas, relações, no máximo, circunstâncias”<sup>245</sup>.

O quadro técnico que Morfino identifica a partir de tais definições é que é possível dizer que “o conceito de propriedade é ligado à interioridade de uma essência e o conceito de relação é ligado à exterioridade da existência: se dá em um plano ontológico no qual a ordem das coisas é governada por propriedades das essências (e das relações exclusivamente lógicas entre estas propriedades) e outro no qual esta ordem é perturbada pelas relações e pelas circunstâncias existenciais. Interrompe-se, mais uma vez tal discussão, que será retomada no próximo tópico ao ser considerada a Parte III. Por ora, cabe apenas reter mais uma vez tal distinção, destacando-se que para o conhecimento dos atributos, e no caso do atributo pensamento, deve-se considerar aquilo que diz respeito tão somente às propriedades de sua existência ou às relações exclusivamente lógicas entre estas propriedades que indicam a verdade ou a medida da adequação de uma ideia, cf. a definição 4 anterior.

Aqui parece que se intercambiam os termos realidade, adequada, perfeita e verdadeira. A fim de esclarecer o sentido de tais termos para o conhecimento humano, cabe citar explicação de Chaui sobre o tema:

Em resposta, na Carta 60, **Espinosa expõe a identidade e a distinção entre ideia verdadeira e adequada**, retoma a teoria da definição perfeita e deixa “para uma outra ocasião os esclarecimentos sobre o método e a ideia de movimento (...). Entre a ideia verdadeira e a adequada, escreve Espinosa, reconheço somente uma diferença: a palavra “verdadeiro”, refere-se apenas à conveniência da ideia ao seu ideado e a palavra “adequada”, à natureza da ideia tomada em si mesma. **Não há, pois, nenhuma diferença entre a ideia verdadeira e a adequada, exceto por essa relação extrínseca que a primeira mantém com o ideado – a adequação é a condição do verdadeiro.** Essa única diferença determina a localização diversa do verdadeiro e do adequado na ordem geométrica da Ética: a conveniência entre ideia e ideado é um axioma – o axioma 6 da Parte I, “a ideia verdadeira deve convir com seu ideado” –, enquanto a adequação da ideia é uma definição – a definição 4 da Parte II, (...). Em outras palavras, **a ideia adequada possui a forma do verdadeiro (*forma veri*) e, por conseguinte, é a certeza objetiva de uma**

245 MORFINO, V.. “*Relación y contingencia...*”, op. cit., p. 46.



**essência formal**; sendo certeza, é reflexiva ou saber do saber; é causal e norma de si mesma; e é a ideia completa de uma coisa porque, como dissera o *De emendatione* é uma propriedade do intelecto “formar as ideias absolutamente (*ut absolute*)”, isto é, tanto porque forma uma ideia sem precisar de outras (como as ideias absolutas de substância, atributo, quantidade infinita) como porque pode formá-las apenas a partir de si mesmo por ser potência pensante (no que se distingue da imaginação que precisa de outras coisas para formar a imagem de uma coisa). **A chave da adequação é o *ut absolute*, e é este o centro da ideia verdadeira quando intrinsecamente considerada: a ideia verdadeira é adequada porque completa e perfeita** (isto é, oferece a causa ou razão total de seu ideado e de todas as propriedades dele), **e a ideia adequada é verdadeira porque é absolutamente formada** (isto é, porque independe de outras ideias ou porque depende exclusivamente da atividade da coisa pensante)<sup>246</sup>. (grifado)

Deste trecho retira-se a explicação de o porquê o exercício imaginativo não alcançar a ideia verdadeira. Porque falta a este gênero a adequação. Por ser parcial, por tomar apenas os primeiros traços impressos pela afecção na qual encontra-se determinado, o modo finito não é capaz de oferecer com perfeição ou por inteiro as causas que contribuem para a concepção da razão total de seu ideado e de todas as propriedades dele.

Conclui-se, ademais, que o primeiro gênero de conhecimento não importa em uma falha ou não implica em uma impotência da mente humana, porém, diz respeito a um primeiro passo superficial de entrada na compreensão da realidade. As ideias decorrentes deste gênero não são nada mais além do que Espinosa denomina de um dos “modos de pensar”. Veja-se agora o Axioma 3 da Parte I: “Os **modos de pensar** tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo de pensar” (grifado).

Em oposição, a formação das ideias de uma coisa será adequada quando permite deduzir todas as propriedades do ideado, e para alcançá-la basta seguir uma única regra, qual seja, “a ideia ou a definição da coisa deve exprimir sua causa eficiente”<sup>247</sup>. Para tanto, Espinosa explica na mesma carta referida por Chaui que não se trata, analítica e regressivamente, de *chegar* à ideia adequada, mas de *partir* dela pelo conhecimento da causa eficiente total ou completa do definido. A ideia da qual pode-se extrair é, justamente, como visto, aquela que exprime a

246 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 64.

247 Ibid., p. 64.

causa eficiente interna ou a *causa sui* “não como uma propriedade da essência de Deus (como era o caso da perfeição em Descartes) e sim como princípio de realidade e inteligibilidade total da essência divina”<sup>248</sup>.

Isso porque, da complexidade da primeira ideia, devem seguir todas as implicações e propriedades cujo conhecimento é necessário para a dedução de tanto mais propriedades quanto mais realidade a definição da coisa exprime, i.e., quanto mais realidade a essência da coisa envolve, conforme já abordado anteriormente. Da causa eficiente o leitor é jogado novamente no terreno da afirmação das coisas existente na duração. Por isso mesmo ressaltou-se a importância de se considerar a essência das coisas singulares enquanto combinação complexa das coisas que existem em uma existência determinada de *relationes*. Se Espinosa define na mesma parte em comento que a “duração é a continuação indefinida do existir”<sup>249</sup>, quer dizer que deve-se atentar para aquilo que participa na determinação da existência da coisa, tanto o que a reafirma sua potência de existir quanto o que lhe retira.

Tal atividade da mente humana só pode ocorrer pela via da apreensão das causas que contribuem para a formação das ideias; por esse motivo, conforme o exposto até o momento, considerou-se que a compreensão da mente humana envolve também as noções imbricadas de ideia, corpo, essência/existência e verdade/realidade. Pode-se dizer que esse conjunto conduz, ademais, à definição final que conclui o rol de definições da Parte II, a respeito das coisas singulares, base material da atividade do pensamento humano: “7. Por **coisas singulares** compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se **vários indivíduos contribuem para uma única ação**, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (grifado). Desta última sentença retira-se a conclusão simples que as coisas singulares também podem formar coletivos, desde que contribuam para a produção de uma causa que gera um único efeito. Tal afirmação deve ser guardada, na medida em que é de suma importância para se pensar os fundamentos da ação política no pensamento de Espinosa.

<sup>248</sup> Ibid., p. 65.

<sup>249</sup> Cf., E, II, def. 5: “*Explicação*. Digo *indefinida* porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira.”

Colocou-se as coisas singulares como base material porque é isto que está dado como primeiro ponto de contato para se tocar a expressividade dos atributos no mundo. Nesse sentido, o Axioma 5 da Parte I assim afirma: “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar. (...)”. Em complementação, o Axioma 4 indica: “Sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras”.

Embora pareça que se esteja dando voltas no entorno de filigranas da filosofia espinosana não se pode perder de vista o objetivo de trazer tal discussão. Esses esclarecimentos iniciais são fundamentais para indicar como Espinosa oferece um sentido completamente diverso a conceitos elementares da tradição filosófica. E ainda mais importante, assim procedendo arma-se a base possível, a seguir, para recuperar sua crítica ao que foi denominado de servidão ética.

Isso porque é no primeiro gênero de conhecimento que são formados os fundamentos dos preconceitos e da superstição. Além disso, por inverter o sentido do funcionamento da natureza, o exercício imaginativo compromete uma concepção adequada sobre a razão, o que leva ainda ao estabelecimento daquelas noções duais que explicam de modo equivocado a distinção entre o bom e o mau, o pecado e o mérito, a justiça e a liberdade do arbítrio, etc.. Todas essas noções constituem a base para explicação de como os seres humanos formam suas organizações sociais e políticas e as passam a e a si mesmos regular.

Se deseja-se, em contraste, demonstrar que é possível reconstruir as bases filosóficas de um pensamento moderno efetivamente radical é necessário compreender, antes, ou reposicionar adequadamente, os fundamentos verdadeiros que possibilitam pensar o modo de entrar em composição dos singulares coletivos que não estejam adstritos a causas exteriores inadequadas. Ou mais claramente afirmando, pensar para além de um sentido de *fundação* ou origem extrínseca dos corpos sócios-políticos, sejam esses sentidos referenciados externamente em um Deus, uma razão ou uma moral transcendentes –; e, em oposição, pensar no interior mesmo de um encadeamento ou *formação causal* capaz de retribuir adequadamente à potência das coisas singulares a referência imanente deste agir em conjunto que contribui para uma única ação de criação dos direitos e de organização política e institucional.

Para isso será examinada a relação corpo e mente no primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. A prop. 13 da Parte II nos oferece uma teoria sobre os corpos. Os axiomas indicados concederam as premissas sobre sua natureza, agora trata-se, portanto, de explorá-las.

Diz a proposição referida que “**o objeto da ideia** que constitui a mente humana é o **corpo**, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, nenhuma outra coisa”. De acordo com a demonstração da mesma proposição “temos as ideias das afecções do corpo. Logo **o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo**, e o corpo existente em ato”. O que significa dizer que o objeto primordial de nossa mente é o corpo existente, bem como que a mente humana está unida ao corpo. Daí, a fim de se conhecer adequadamente as ideias, é necessário, antes, traçar uma compreensão adequada do corpo e de seu funcionamento. O *Corolário* e o *Escólio* da Prop. 13 referida é bastante claro nesse sentido:

*Corolário*: Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que **o corpo humano existe tal como o sentimos**.

*Escólio*: Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, **mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo**. Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. Pois, de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus, ideia da qual Deus é a causa, da mesma maneira é causa da ideia do corpo humano. Portanto, tudo quanto dissemos da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa. Entretanto, tampouco podemos negar que as ideias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, **e que uma ideia é superior a outra e contém mais realidade do que a outra, à medida que o objeto de uma é superior a outra e contém mais realidade do que a outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra**. E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. (...) <sup>250</sup>. (grifado)

Espinosa inicia sua investigação sobre a natureza do corpo humano considerando, primeiro, o estabelecimento dos parâmetros que podem ser empregados para a definição de corpo e, em segundo lugar, analisa o modo de funcionamento e as características dos corpos simples para aí então abordar aquelas dos corpos compostos.

250 *Ética*., P. II., Prop. 13, Corolário, pp. 97-99.

Parte-se, portanto, do reconhecimento da condição existencial de todos os corpos, qual seja, a de que todos os corpos estão submetidos às leis de movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão. Todos os corpos, como visto, encontram-se determinados por causas exteriores (o que os coloca em movimento ou repouso<sup>251</sup>). Por sua vez, a maneira de ser afetado vai depender da natureza do que afeta e do que é afetado<sup>252</sup>.

Os corpos complexos entram em composição por meio de suas partes extensas que também relacionam-se e encontram-se em movimento, transmitem entre si seus movimentos e conservam uma certa relação de proporção. De maneira que qualquer corpo em sua filosofia é visto como a união de muitos corpos cujas partes se justapõem; veja-se a definição da Prop. 13:

*Definição.* Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimentos uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, **compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos**<sup>253</sup>. (grifado)

Espinosa utiliza na *Ética*, para isso, referências anatômicas presentes no organismo humano de densidades e intensidades diversas que permitem tal composição entre os corpos simples que darão origem aos corpos compostos. Estas referências são denominadas de “corpos duros, moles e fluidos”. Os primeiro constituem grandes superfícies, os segundos, por sua vez, constituem pequenas superfícies e os últimos se dão porque suas partes se movem umas por entre as outras<sup>254</sup>.

251 Cf., E, II, Prop. 13, *Axioma 1*: “Todos os corpos estão em movimento ou em repouso”; *Axioma 2*: “Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente”.

252 Cf., E, II, Prop. 13, *Axioma 1*: “Todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo”.

253 *Ética*, P. II, Prop. 13, Def., p. 99.

254 Cf., E, II, Prop. 13, *Definição. Axioma 3*: “Quanto maiores ou menores são as superfícies mediante as quais as partes de um indivíduo, ou seja, de um corpo composto, se justapõem, tanto mais ou menos dificilmente, de maneira respectiva, elas podem ser forçadas a mudarem de posição e, como consequência, tanto mais ou menos dificilmente pode-se fazer com que esse indivíduo adquira outra figura. De acordo co isso, direi que são duros os corpos cujas partes se justapõem em grandes superfícies; que são moles, por sua vez, os que se justapõem mediante pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre as outras.”

Estas partes vão se justapondo ou se “chocando”<sup>255</sup> e formando indivíduos de gêneros mais complexos até o infinito<sup>256</sup> no âmbito das redes de contato que mantêm entre si, como mencionado, relações de proporções que levam à formação material dos corpos compostos. Aqui, vale perguntar-se por aquilo que garante a conservação de tais formações – aquilo que faz com que os elementos do corpos “peguem”<sup>257</sup>, o que possibilita, em última análise, reconhecermos uma coisa finita como um todo, como um só e mesmo corpo definido perseverando em seu existir.

Segundo a Parte II da Ética, os corpos conservam-se por: a) continuar ou perseverar em seus movimentos (o que é possibilitado pela noção de afirmação referida no tópico anterior); b) por transmiti-los entre si a todo o tempo; c) pela manutenção destas mesmas normas de proporção na duração; d) pela distribuição de suas forças internas, na medida em que os corpos são ou podem ser afetados de diferentes maneiras; e) pelas relações de movimento e repouso entre si que se estabilizam no interior desta mesma atividade e acabam por reforçar, ao final, as mesmas normas de proporção constituídas inicialmente<sup>258</sup>.

255 Cf. E, II, Prop. 13, *Axioma 2*: “Quando um corpo em movimento se choca com outro que está em repouso e que ele não pode deslocar, ele é rebatido, de maneira tal que continua se movendo, e o ângulo formado pela linha do movimento de seu rebatimento com a superfície do corpo em repouso, com o qual se chocou, será igual ao ângulo formado pela linha do movimento de incidência com esse mesmo plano. Isso quanto aos corpos mais simples, aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão. Passemos agora aos corpos compostos”.

256 Cf., E, II, Prop. 13, *Lema 3*: “Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito”.

257 O conceito de “pegar” ou no francês *prise*, no contexto dos estudos espinosanos, é apresentado por Althusser e constitui interessante referência para trabalhar-se o sentido de formação ou do encontro aleatório entre os corpos. Voltaremos a esse tema no exame da Parte III. No momento, deixa-se explicação concedida por Bianchi sobre o tema como introdução: “Em *A corrente subterrânea do materialismo do encontro*, Althusser se apropria do conceito de “pegar” (ou *prise*, em francês). A *pega* remete ao cimento que pega, à manteiga que *pega* ou à muda de uma árvore que *pega*. *Pegar* remete à fase inicial de aquisição de consistência de algo, quando uma mistura de elementos heterogêneos começa a tomar corpo ou quando uma muda de uma planta se enraíza, ou seja, quando sua individualidade adquire certa autonomia. Com base nesta categoria, Althusser rejeita qualquer postulado a respeito da origem e do fundamento, de modo que o mundo não é senão um “dom”, um puro fato que se abre à nossa frente. O todo, afirma Althusser, “que resulta da ‘pega’ do ‘encontro’ não é anterior à ‘pega’ dos elementos, mas posterior, e disto resulta que ele poderia não ter ‘pego’ e com mais razão, o ‘encontro poderia não ter tido lugar” (ALTHUSSER, 1994b, p. 570). No final das contas, a pega, o encontro, se precipita num vazio, o que significa que o *fato* da pega é contingente se considerarmos isoladamente cada um dos elementos que concorre para o encontro. Mas ainda que a ocasião do encontro seja contingente vis-à-vis os elementos que o compõe, a coesão que os une, a maneira particular como eles se entrelaçam entre si é necessária”. In: BIANCHI, B.. “*O Fio vermelho...*”, op. cit., p. 16.

258 Cf., E, II, Prop. 13, *Lema 4*: “Se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da

Cabe indicar que, segundo essas proposições, os corpos podem afetar e ser afetados de maneiras diferentes e ainda assim conservarem tais relações, desde que elas sejam mais fortes ou mais intensas do que aquilo que as determinam em seus encontros. Isso decorre do fato de que, como visto anteriormente, cf. a def. 5 da Parte II, as causas externas podem provocar também a retirada da existência de outro corpo finito na existência, sobredeterminando-o ou decompondo-o a tal ponto na duração que passam assim a participar da destruição destas relações ou das *ratio* formadas anteriormente.

Em suma, destas considerações resumidas avança-se sobre importantes aspectos de uma “teoria dos corpos” em Espinosa: o que define os copos é a sua potência, sua capacidade de afetar e ser afetado e as relações de composição interna em movimento dentro de uma determinada duração que está sempre submetida ao encontro com os outros corpos. Daí retira-se, igualmente, que, em sua filosofia, os corpos não são distinguíveis dentro de relações hierárquicas, porém, diferenciam-se apenas quanto ao seu grau de complexidade na existência<sup>259</sup>.

O corpo e os corpos, assim, devem ser abordados no conjunto das relações que os compreendem. Pela formação desta amálgama identifica-se outra característica de sua natureza dada por essa convivência múltipla e contínua entre todos os corpos em relação referente àquilo que é afirmado no *Lema 2* dessa mesma longa Prop. 13: “Todos os corpos estão em **conveniência** quanto a certos elementos. *Demonstração*. Com efeito, todos os corpos estão em conveniência por envolverem (pela def. 1) o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por

mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma”; *Lema 5*: “Se as partes que compõem um indivíduo tornam-se maiores ou menos, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza, sem qualquer mudança de forma; *Lema 6*: Se alguns dos corpos que compõem um indivíduo forem forçados a desviar seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma.”; *Lema 7*: Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes”.

259 Cf. E, II, Prop. 13, *Lema 1*: “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância.” e, *Demonstração*: “Os corpos, com efeito (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos (pela def. prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância quer quanto ao modo. C.Q.D.”.

poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso”<sup>260</sup> (grifado). E, em síntese, conclui-se que aquilo que constitui a forma ou a figura de um indivíduo que conserva-se na existência consiste simplesmente em uma união de corpos submetidos à mesma *ratio* definida.

Porém, isso também não é tudo. Pelo conteúdo da proposição analisada, e conforme a sua redação final, Espinosa demonstra que o encadeamento relacional dos corpos em movimento vai formando corpos compostos que, por sua vez, formam outros corpos compostos. A segunda relação indivíduo corpo composto forma um terceiro gênero de corpo composto concebido como a composição de indivíduos do segundo gênero. Entende-se, assim, que a relação indivíduo-coletivo aqui deduzida afasta qualquer pressuposto de exterioridade para sua compreensão, bem como não afasta a pressuposição recíproca e atual entre estes dois gêneros de corpos.

É no processo imanente do encadeamento causal destas velocidades, densidades e intensidades que entram em regime de conveniência, concordância coerência ou de conservação de uma *ratio* comum, portanto, que devem ser concebidas a formação de coletivos. O que permite pensar aqui uma ideia de sociedade, cujos pressupostos não abandonam, em nenhum momento, as denominações extrínsecas que a singulariza na duração ou em uma existência determinada, tampouco a afasta do cenário mais amplo. Veja-se sua conclusão:

Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando apesar disso, sua natureza. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários outros corpos, cada uma delas poderá, portanto (pelo lema prec.), sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos às outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. **Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito,**

260 Este lema a respeito da conveniência entre todos os corpos que envolvem o conceito de um só e mesmo atributo, o da extensão, acena prematuramente para outra proposição mais à frente que define o que é comum às coisas: “Proposição 37. O que é comum a todas as coisas, e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular. *Demonstração.* Se negas esta proposição, concebe-se, se puderes, que isso [que é comum a todas as coisas] constitui a essência de alguma coisa singular, por exemplo, a essência de *B*. Logo (pela def. 2), isso não poderá existir nem ser concebido sem *B*. Esta conclusão é, entretanto, contrária à hipótese. Logo, isso não pertence à essência de *B* e tampouco constitui a essência de uma outra coisa singular. C.Q.D.”.



**conceberemos facilmente que natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro (...)**<sup>261</sup>. (grifado)

Da mesma maneira que o indivíduo não se aliena do regime necessário que envolve todas as relações que o afetam, do mesmo modo os corpos compostos de terceiro gênero não se alienam da produção imanente do universo inteiro. Assim, compreende-se a existência material absolutamente conectada daquilo que foi referido antes como o “Mapa de Aquel”. E, ainda, mais uma importante diferença pode aqui ser depreendida da concepção cartesiana sobre a matéria. Nela, a matéria é concebida como extensão inerte e passiva, em Espinosa, em contraste, a extensão encontra-se em contínua produção,

a extensão não é substância criada e continuamente criada pelo concurso de Deus ou, como supusera Tschirnhaus, o atributo não é uma coisa imediatamente produzida por Deus. Como constituinte da essência da substância absolutamente infinita, o atributo extensão é uma potência infinita que age de modo livremente pela necessidade de sua natureza e da qual, por sua autodiferenciação, seguem o movimento e o repouso como seu modo infinito imediato. (...) ou seja, da natureza modificada do atributo seguem modos infinitos mediatos<sup>262</sup>.

Nos postulados que se seguem à essa última proposição, Espinosa deduz estes elementos gerais da natureza dos corpos especificando-os para a condição humana. No mesmo passo, concede, ademais, duas outras novidades à essa mesma teoria: o elemento de necessidade presente na relação entre os corpos, bem como as consequências para os corpos afetados ao passarem por estas zonas de contato. É o que afirma no Postulado 4 ao dizer que: “O corpo humano tem **necessidade**, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente **regenerado**” (grifado); e no Postulado 5 ao dizer que “Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela **imprime como que traços** do corpo exterior que a impele”<sup>263</sup> (grifado).

O conteúdo de tais postulados tornarão-se ainda mais claros no exame de sua teoria sobre os afetos. Isso porque, na Parte III lê-se que o que aumenta a

261 *Ética*, P. II, Prop. 13, p. 105.

262 Para uma compreensão mais detalhada da diferença entre os modos infinitos imediatos e mediatos ver pp. 71-72 da obra em referência: CHAUI, M.. “*Nervura do Real*”, Vol. II, op. cit..

263 *Ética*, P. II, p. 108.

potência de um corpo, isto é, sua capacidade de perseverar na existência localiza-se justamente nas afecções a que é submetido (postulado 1). E no postulado seguinte da mesma parte, Espinosa afirma que, não obstante o corpo humano sofrer muitas mudanças, não deixa de preservar as impressões ou os traços dos objetos e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas.

*Impressiones, vestigia e imagines* constituem aquilo que formará em um primeiro momento as ideias sobre os objetos exteriores com os quais entra-se em relação. Tem-se aqui que o primeiro movimento da atividade de pensamento encontra-se mergulhada no mar das relações. Disso segue-se, pois, os elementos que formam a atividade de imaginar. Quando diz “impressões” deve-se conceber como uma retração de traços, tais como aqueles que ocorrem quando as ondas luminosas imprimem claridade e reflexos sobre determinada superfície.

A mente humana restitui, assim, na forma de ideias imaginadas os traços da experiência que afetou o corpo, reconcebendo-a na mente, por sua vez, como se ainda estivessem presentes, formam-se, pois, as “imagens das coisas”<sup>264</sup>. Esse é o conteúdo da prop. 16 da Parte II, que informa que tais imagens nada mais são, na verdade, do que ideias de afecções. Por isso, elas envolvem ambos os corpos presentes nesta relação, o que leva a mente a perceber a natureza, com efeito, dos dois corpos, embora indique muito mais sobre o estado, ou seja, sobre a impressão

---

264 Cumpre destacar um aspecto importante para o tema sugerido inicialmente de “estado de multiplicidade”. Já vimos pela demonstração da teoria dos corpos que esses encontram-se pela lei do movimento e de composição imanentes a este estado que caracteriza o absoluto da produção. Na dimensão do pensamento devemos considerar a mesma condição. E, com relação especificamente à mente, e na mesma ordem e conexão do considerado antes – dentro da união mente-corpo – Espinosa afirma que “A mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo é arranjado”. (cf. E, II, Prop. 14) e ainda afirma o princípio da multiplicidade também das ideias na proposição seguinte: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias. *Demonstração. A ideia que constitui o ser formal da mente humana é a ideia do corpo (pela prop. 13), o qual (pelo post. 1) compõe-se de muitos indivíduos altamente compostos.* Ora, existe, necessariamente (pelo corol. da prop. 8), em Deus, uma ideia de cada indivíduo que compõe o corpo. Logo (pela prop. 7), a ideia do corpo humano é composta dessas muitas ideias das partes de que é composto. C. Q. D.”. Ao final do Apêndice da Parte I, Espinosa já adiantara essas deduções, lembremos: “Digo, porém, que, em geral, **quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com as outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente.** É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso, além de muitas outras coisas, as quais deduzirei, a seguir, do que acabo de expor” (grifado).

deixada, no corpo afetado (ou a “disposição de nosso cérebro” cf. citação precedente). Por reter, ademais, a mente quando imagina ou a *mentis imaginationes* passa a considerar os corpos exteriores “como se estivessem presentes” ainda.

Posteriormente, Espinosa indica que os erros produzidos na atividade da imaginação não estão presentes nela, contudo, na percepção do “como se estivesse presente”, momento no qual a mente repõe uma causa para aquilo que percebe que não existe mais, deixando de agir de maneira livre porque não é mais causa de seu próprio pensar. E, como já exposto, se a maneira adequada de pensar deve deduzir exclusivamente aquilo que refere-se à sua natureza ou à essência, pensa-se inadequadamente quando é suprimida a razão desta ausência repondo sua presença por um sentido imaginado. Em contraste, adequado seria para a compreensão das essências das coisas que nos afetam se a mente “soubesse” e “explicasse” que tais causas não estão mais presentes, bem como as causas por não estarem mais presentes, sem ilusões de ótica ou efeitos refratários, por assim dizer. Nas palavras de Espinosa no esc. da prop. 17:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de **imagens das coisas as afecções do corpo humano**, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos presentes dessa maneira diremos que ela os imagina. **Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro: ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.** Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P. I), se ela fosse livre<sup>265</sup>. (grifado)

#### 4.1.2.1

##### **Um primeiro aspecto da atividade imaginativa: conhecimento parcial e memória.**

Pela noção apresentada de que a mente humana retém os traços das afecções do outro corpo que a afetou, deduz-se que a imaginação consiste não apenas em uma atividade de percepção, como também de memória. Na prop. 18 da P. II,

<sup>265</sup> *Ética*, P. II, Prop. 17, p. 109.

Espinosa define: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros”.

Como visto, as afecções entre dois corpos sob a lei do movimento implica que um corpo humano seja afetado e arranjado pelos traços de outro corpo exterior, uma vez que suas partes foram impelidas por ele, e levam assim a mente a imaginar a existência de dois corpos ao mesmo tempo. O fato de ter ocorrido este novo arranjo deixa-lhe marcas tais que, posteriormente, ainda que o afetante esteja ausente, a mente será capaz de imaginar, quando imaginar um deles, recordar-se imediatamente também do outro. Nessa medida afirma a mesma proposição citada:

*Escólio.* Compreendemos assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação do corpo humano. Em primeiro lugar, digo apenas que é ***uma concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e não que é uma concatenação de ideias, as quais explicam a natureza dessas coisas.*** Pois, trata-se, na realidade (pela prop. 16), das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores. Em segundo lugar, digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, ***para distingui-la da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos homens.*** Compreendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento e uma outra ***que não tem com a primeira qualquer semelhança.*** Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. ***E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. (...) E, assim, cada um, dependendo de como se habitou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro***<sup>266</sup>. (grifado)

Pelo exposto, entende-se agora o motivo de a imaginação encontrar-se no primeiro gênero, pois consiste apenas em um conhecimento parcial da realidade, diz respeito tão só às impressões deixadas ou retidas das afecções de dois ou mais corpos (a qual os envolve, porém não os explica). Embora seja um conhecimento inadequado, ela é fundamental para refletir-se sobre a criação dos hábitos (“de

<sup>266</sup> *Ética*, P. II, Prop. 18, p. 113.

como habitou a unir e a concatenar as imagens das coisas”), o que no latim de Espinosa refere-se a *consuevit hoc*, ou seja, o cultivo de *consuetudo*, costumes. Em sua dupla dimensão: tanto no sentido do cultivo de crenças ou produções simbólicas que explicam a realidade, como os costumes compartilhados que constituem os hábitos pelos quais a vida social torna-se possível.

Com efeito, deve-se considerar que sua conservação contínua (permitida pelo “a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança”) explica como as superstições, os sentidos comuns e as ações compartilhadas por determinado corpo composto permanecem na duração. Igualmente, deve-se considerar, para a análise da política que será feita em seguida, a importância de ater-se a esse aspecto imprescindível da formação imaginativa a fim de se pensar como a conservação e a reprodução de noções parciais ou inadequadas pelo e entre o corpo composto leva a ter de se refletir sobre a necessidade de empreender reformas não apenas de caráter estritamente político ou institucional.

Porém, deve-se levar em conta também os meios imaginativos que operam de maneira a submeter continuamente as sociedades a regimes que lhe impõem uma “servidão ética”, o que impõe trazer para o debate aspectos sobre a construção da narrativa, da memória ou da história nacional que importam. Tudo aquilo que impede, que provoca efeitos de parcialidade, na compreensão e na elaboração conjunta de uma ideia de povo ou de comunidade. Em oposição, caberia ser questionado sobre os meios possíveis de implantar reformas imaginativas ou a formulação de ideias racionais que passassem a explicar adequadamente a existência – a discussão de uma ideia da ideia de povo –, em toda a complexidade de sua disposição afetiva e da correspondente ideia a partir daí formulada, sobre determinada sociedade, nação, comunidade etc<sup>267</sup>..

267 Um debate, por exemplo, que poderia gerar um interessante diálogo com a clássica obra de ANDERSON, B.. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Ou mesmo com relação ao problema da “ideologia da cultura nacional” no Brasil – tema esse explorado em minha dissertação de mestrado já citada e aqui volto-me a referir como justificativa pessoal, na medida em que entendo que o campo cultural pode abrir espaço para uma interessante discussão de práticas de luta e de democratização interna do imaginário coletivo por uma outra perspectiva muito complementar à essa filosófica que agora proponho. Ou seja, cumpre ser considerado que os efeitos imaginativos não necessariamente e apenas dizem respeito aos problemas gerados pela “servidão ética”. No entanto, a imaginação é simplesmente compreendida como uma condição natural de estar no mundo. A formação de hábitos e a criação de comuns requerem tal prática e tanto podem funcionar de modo

Por último, cumpre também observar para o debate que será levado a efeito a respeito da política mais à frente a importância de se problematizar também uma compreensão ou uma interpretação dos direitos (em oposição a uma radical e materialista) deitada apenas nos “costumes”<sup>268</sup>. Ainda que no exemplo dos *Diggers* trabalhado anteriormente tenha sido trazido um exemplo de práticas insurgentes construídas a partir do argumento de que suas ações políticas baseavam-se em costumes compartilhados por pequenos núcleos sociais populares, deve-se considerar, contudo, com cuidado essa pressuposição, uma vez que nem todo costume compartilhado é necessariamente ou em si mesmo liberatório. Encontra-se aqui um horizonte muito mais complexo de análise. O que leva à discussão, portanto, do problema de se diferenciar o que poderia aqui adiantar como uma divergência ou uma diferença entre tomar-se um e qualquer “senso comum” compartilhado ou imposto no corpo social e a produção, em contrapartida, ou a reprodução de “noções comuns” que se desdobram de uma atividade imaginativa reelaborada ou requalificada daquela que está sendo considerada aqui como meramente parcial.

Não basta, portanto, basear o debate em qualquer costume compartilhado socialmente, tomando-o como essencialmente “bom”, ainda que deite raízes em “estratos populares”. Aliás, demanda-se nesse contexto ter o devido cuidado de não pressupor qualquer “essencialização” sobre os grupos sociais, bem como abandonar a retórica identitária de uma vez por todas. E, em oposição à essa

---

a, igualmente, oferecer caminhos para a preservação de aspectos “positivos” sobre determinada existência coletiva. Tal ponto foi brevemente tocado ao trabalhar-se as experiências emancipatórias dos radicais ingleses no contexto dos *Diggers*. Assim, o que pretende-se afirmar que o campo imaginativo abre vias, ainda que paradoxais, para se refletir sobre a conservação de práticas alternativas ao *status quo* dominante, que também preservam sentidos ainda não completamente incorporados nas compreensões parciais, e concepções de liberação ou contribuem para a reforma da imaginação porque a ela acrescenta, justamente, o sentido da parcialidade ocultado ou negado. Esse tema voltará a ser considerado por ocasião do exame da política no pensamento de Espinosa, vale reter apenas essas provocações iniciais para a futura discussão.

268 Este ponto, especialmente, devo a Sebastián Torres, o primeiro a me indicar como problemático e como a filosofia espinosana poderia operar para reverter. Tomo a liberdade de copiar suas palavras: “Creo también que aquí quizás sea necesaria una aclaración porque también otra posible interpretación es cierta moderna justificación del derecho consuetudinario, en la medida en que expresa la legitimación de relaciones y formas de vida históricas transformándolas en normas. Este es el punto más problemático de una teoría materialista de los derechos, el riesgo de una afirmación de lo existente que pierda parte del carácter revolucionario que tienen los derechos en la modernidad. Aquí serían interesante contrastar el materialismo de Spinoza no sólo contra la antropología moderna ilustrada, sino también con las expresiones modernas de defensa del derecho consuetudinario, donde Spinoza se diferencia y se puede notar por qué es posible imaginar un materialismo democrático”. In: troca de e-mails pessoal realizada em 2017.

perspectiva “subjetivista” de qualquer natureza, pensar práticas sociais ou “formas de vida” liberatórias verdadeiramente capazes de “democratizar condições não-democráticas de possibilidade da democracia”<sup>269</sup>. Deixo em aberto, contudo, apenas como provocações iniciais de uma discussão que será explorada mais à frente.

#### 4.1.2.2

#### **Um segundo aspecto da atividade imaginativa: a expressividade dos atributos nos modos singulares finitos e as relações partes-todo.**

Antes, deseja-se ressaltar um problema de fundo com relação a tais questões que diz respeito ao fato de a mente “não saber que não sabe” (aliás, o que reforça também a continuidade da servidão cognitiva). A mente não conhece a si mesma completamente. Isso porque, como visto, quando guiada apenas pelo primeiro gênero, ela não é capaz de conhecer adequadamente como se comporta o seu corpo, e incapaz de conhecê-lo também não conhece as ideias geradas correspondentes, na medida em que Espinosa afirma, na prop. 19 da Parte II, que “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”.

Essa proposição revela uma espécie de “ignorância nativa” que caracteriza a atividade do pensamento – dada por sua ignorância primeira quanto ao funcionamento do corpo e de suas relações afetivas –, e por isso mesmo deixa sugerir que a mente é incapaz até mesmo de conhecer a si mesma, se, antes, não conhecer como seu próprio corpo e as afecções que funcionam de modo conjunto com o próprio conhecer<sup>270</sup>.

As proposições 20 e 21 subsequentes tratam deste tema da “ideia da mente” ou da “ideia da ideia”: “Pois, na realidade, a ideia da mente, isto é, a ideia da

269 Expressão retirada de Balibar, no original “democratize undemocratic condition of possibility of democracy”, presente em: BALIBAR, E.. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton. 2004, p. 117.

270 Já voltaremos com mais precisão a esse tema da ignorância, o qual torna-se ainda mais emblemático quando considerada a ignorância quanto às causas de nossos desejos. E daí inaugura-se o par característico da condição humana: *ignorantes-desejantes*. Cf. SANTIAGO, H. “Entre Servidão e Liberdade”. In: *Cadernos Espinosanos* (USP), v. 26, p. 11-23, 2012. Apenas para assinalar o que veremos mais à frente quando tratarmos da Parte III e IV: “É necessário conhecer tanto a potência quanto a impotência de nossa natureza, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode”. Cf. E, IV, prop. 17, esc..

ideia, não é senão **a forma da ideia**, enquanto esta última é considerada como um modo do pensar, **sem relação com o objeto**. Com efeito, quando alguém sabe algo, sabe, e por isso mesmo, que o sabe, e sabe, ao mesmo tempo, que sabe o que sabe, e assim até o infinito”<sup>271</sup>. (grifado). E, em complementação, reconhece, nessa linha, que temos uma espécie de “consciência” sobre as ideias que temos das afecções experimentadas, a saber: “Prop. 22. A mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções”<sup>272</sup>.

Atinge-se, assim, nesse ponto, algumas conclusões importantes que retiram-se dos efeitos desta união mente-corpo referida: “Prop. 23. A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”<sup>273</sup>. Na demonstração desta proposição, Espinosa repete o considerado nas linhas anteriores e inclui, ademais, um outro elemento desta relação entre os dois atributos, vejamos: “*Demonstração.* (...) Em segundo lugar, as ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado **envolvem a natureza do próprio corpo humano** (pela prop. 16), isto é (pela prop. 13), **estão em concordância com a natureza da mente**. Por isso, o conhecimento dessas ideias envolverá necessariamente o conhecimento da mente. Ora (pela prop. precedente), o conhecimento dessas ideias existe na própria mente humana. Logo, é apenas enquanto tal que a mente humana conhece a si mesma” (grifado).

O que significa dizer que as ideias das afecções (...) estão em concordância com a natureza da mente? Acima, o termo concordância apareceu quando citada a def. 4 da Parte II a respeito da “ideia adequada” como sendo aquela que “se refere à concordância da ideia com o seu ideado”. O que supõe afirmar que quanto mais a mente conhece as suas ideias das afecções mais será capaz de gerar ideias adequadas, ou seja, ideias adequadas das ideias do ideado, e assim conhecer adequadamente a si mesma. Há uma íntima relação e uma pressuposição recíproca, portanto, do modo de expressividade dos dois atributos na realidade.

Aproveitando o ensejo da questão, é o momento de deter-se muito brevemente sobre esse tema da concordância e da conveniência porque ele é essencial para a compreensão também da relação parte e todo que aqui começa a

<sup>271</sup> *Ética*, II, Prop. 21, escólio, p. 115.

<sup>272</sup> *Ética*, II, Prop. 22, p. 115.

<sup>273</sup> *Ética*, II, Prop. 23, p. 117.



se desvelar com a identificação dos corpos compostos e das consequências da união corpo-mente.

Fernando Bonadia explica, em seu trabalho “Coerência e Comunidade em Espinosa”, que a noção de concordância encontra-se presente desde as obras iniciais de Espinosa e é discutida, especificamente, em sua troca epistolar com Oldenburg, ao aparecer atrelada ao debate sobre a coerência. Nas primeiras obras de Espinosa, tal noção foi definida como um “modo de pensar” entre outros, como *oposição, ordem, diversidade, sujeito e adjunto*, ou seja, termos que nascem da comparação entre coisas, e são claramente percebidos sempre que não concebidos como “algo diverso das essências das coisas” ditas opostas, ordenadas, convenientes etc..

Assim, tais modos de pensar dizem respeito sempre a certas relações entre coisas existentes (entes reais), e não a entes de razão, ou seja, como a natureza da coisa seria nela mesma ou em si conteria esse predicado<sup>274</sup>. O que para Espinosa demarca, nesse ponto, justamente aqueles que confundem a “investigação dos modos pelos quais percebemos as coisas da natureza” e a própria “investigação da natureza”. De toda maneira, o importante é destacar que este modo de pensar da *concordância* ou *conveniência* entre as coisas se caracteriza, antes de tudo, por seu caráter relacional e produtivo. De acordo com Bonadia: “A conveniência, como a noção de coerência dada a conhecer a Oldenburg, expressa sempre,

---

274 Sobre a dualidade entre entes reais e entes de razão (o gênero), Chaui esclarece que Espinosa afasta a tradicional distinção presente na história da filosofia. No sistema filosófico espinosano o ente de razão é afastado porque o gênero, enquanto considerado como figura abstrata do pensamento, não existe, não possui essência verdadeira, então, no mesmo passo, não poderia servir de definição. Esta mesma dualidade, pode ser trabalhada na chave que distingue o necessário do contingente já mencionada, o último não se refere a nada real, na medida em que tudo é necessário e possui causa (mesmo que não a conhecemos). Esta mesma “desaparição”, como denomina, leva, ainda, à distinção entre a substância e o acidente. Nesse caso, só há duas distinções possíveis: ambas devem ser referidas aos entes reais: primeiro, porque é necessário por sua própria essência, e, segundo, necessário por suas causas. Na mesma medida em que o ser substancial integra modificações particulares dos atributos, pode ser pensado o que pertence à natureza de uma coisa. A resposta foi dada por Espinosa acima: “aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser concebida”, mas de tal modo que sua proposição seja recíproca, aquilo que é afirmado não pode existir nem ser concebido sem a coisa. A existência de uma e qualquer coisa é singular, pois convém apenas à ela. Por isso mesmo, a coisa não pode ser definida por predicação. Espinosa age de modo a substituir a noção de gênero pela a de diferença, cujo sentido apenas pode ser compreendido em conformidade com a atividade mesma de sua essência. Cf. CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., pp. 36-37.

enquanto modo de pensar, *certa ratio*; *ratio* entre coisas, ou entre ideias e ideados<sup>275</sup>. Veja-se:

Como relação entre ideias, a *convenientia* marca presença em todas as obras ditas de juventude, significando acordo entre princípios e modos de pensar. Como relação entre coisas, ela emerge tanto no BT quanto nos PFC. A noção de concordância/conveniência tomada como acordo entre ideia e ideado para a definição da verdade e sua distinção da falsidade também perpassa todas as três obras que estão sendo aqui discutidas. No BT, tal sentido ocupa praticamente toda argumentação do capítulo 15 da segunda parte da obra (§§1, 2, 4, 6). (...) No Capítulo 15 da segunda parte do BT, Espinosa parte dessa significação filosófica dada aos conceitos de verdade e falsidade como acordo ou desacordo entre ideia e ideado para instituir que o verdadeiro e o falso não são mais que modos de pensar e, portanto, distinguem-se apenas pela razão, e não realmente (GI, 78). A fim de responder a possíveis objeções sobre essa forma de perceber as coisas, o filósofo garante, no mesmo capítulo, **que o indivíduo possuidor da verdade é mais consciente do que outro que não a possui, pois sua ideia “concorda totalmente” com a natureza da coisa e, por isso, tem “mais essência”**. No §5 é lançada a importante afirmação de que “entender” é uma “simples ou pura paixão” pela qual a mente é modificada ao adquirir modos de pensar que antes não continha. Desse argumento, o §6 conclui, enfim, que a concordância da ideia com o ideado – presente na ideia verdadeira de um indivíduo – o torna capaz de se modificar com mais facilidade, conferindo-lhe “mais constância e essência”.

No TEI, *convenientia* se liga tanto a um acordo entre partes (§14) quanto a um acordo entre essência objetiva e essência formal (§41). **No primeiro caso, o termo emerge como expressão do desejo de união entre seres particulares e o todo; no segundo, vincula-se à afirmação de que todas as coisas da natureza estão necessariamente em comércio. Essas duas passagens se revelam especiais para a compreensão dos múltiplos traços característicos da noção de conveniência, pois não se limitam a considerá-la como mero acordo entre ideias, coisas e/ou ideias e coisas, mas a colocam em contato com a prática, situação particularmente interessante para a abordagem que esse trabalho pretende levar adiante. (...)**

O fim visado por Espinosa é, então, adquirir essa nova natureza ou esses novos modos de pensar (para empregar o vocabulário do BT) e, além disso, esforçar-se para que muitos também os adquiram. Declara Espinosa: “pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que seu intelecto e desejo convenham inteiramente (*prorsus convenient*) com o meu intelecto e desejo” (GII, 8)<sup>276</sup>. (grifado)

Esse aspecto que Bonadia destaca, de que não se trata apenas de uma concordância entre a ideia e o ideado, ou seja, não se trata apenas de uma noma de verdade ou do que denominou-se de uma denominação intrínseca, porém demanda uma produção conjunta que só pode ocorrer em sociedade, e nunca de modo

275 OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015., p. 132.

276 Ibid., pp. 133-136.

solitário, é muito profícua para a análise que passa a se delinear sobre o todo e as partes.

Daí o aspecto essencial também de considerar-se como, primeiro, a expressão de “um desejo de união entre seres particulares e o todo”. E, em segundo lugar, “vincula-se à afirmação de que todas as coisas da natureza estão necessariamente em comércio”. Estar em concordância, e entrar em conveniência, são ações – relações entre partes e entre essas partes e o todo – que pressupõem uma produção, porque ativa, porque só se torna realmente conveniente quando, por exemplo, a ideia adequada encontra e identifica materialmente as causas de sua produção. Para tanto, Bonadia sublinha, ainda, um interessante aspecto no contexto da sociabilidade presente nas obras de Espinosa, e que justifica o trecho destacado das palavras do filósofo de que “pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que seu intelecto e desejo convenham inteiramente (*prorsus convenient*) com o meu intelecto e desejo”:

A “conveniência inteira” entre os intelectos e desejos das partes (§14), buscada com vistas à união da mente com “toda a natureza” (§13), **depende da compreensão da natureza e da formação de uma sociedade que permita que o maior número possível de pessoas atinja mais fácil e seguramente o objetivo então proposto**. Trata-se, evidentemente, de um **projeto comum**, e não de uma procura solitária. Esse traço coletivo do projeto anunciado por Espinosa coincide plenamente à concepção de “verdadeiro bem” (delineada no primeiro parágrafo da obra), na qual o bem – para ser estimado verdadeiro – deve ser, sobretudo, comunicável (*communicabile*), ou seja, tornado, tanto quanto possível, comum.

Não há, aliás, nada na natureza que não tenha vínculo com outras coisas, conforme atesta o §41 do TEI. Essa constatação vem na sequência da explicação sobre a natureza propriamente produtiva do método, capaz de aprimorar descobertas já realizadas e fazer as ciências progredirem com novas descobertas. Segundo a argumentação de Espinosa, quanto mais a mente conhece, tanto mais entende sua capacidade e tanto melhor entende a ordem da natureza, **tornando-se capaz de “propor regras a si mesma” (*regulas sibi proponere*) e de “evitar o inútil” (§40; GII, 16). A proposição de regras para a mente e a capacidade de, através do entendimento da ordem da natureza, rejeitar o que não contribui para a manutenção da vida dão a conhecer duas operações profundamente éticas: a possibilidade de instituir algo novo a partir de algo já dado e a certeza da busca do útil.**

Se uma coisa fosse dada na natureza em estado de total isolamento das demais e se houvesse dela uma essência objetiva conveniente com sua essência formal, esta essência objetiva não possuiria também qualquer “comércio” com outras ideias e dela nada seria possível “concluir”. Contudo, afirma Espinosa, **todas as coisas que existem na natureza possuem comércio com outras, e podem ser todas elas**

**devidamente compreendidas. Ademais, a partir delas, muitas outras podem ser concluídas, fazendo com que cresçam os “instrumentos” necessários para se realizar outros progressos** (§41; GII, 16)<sup>277</sup>. (grifado)

Chauí aborda também tal questão da concordância e conveniência quando disserta sobre as *pars naturae*, aproveitando-se para tanto das questões colocadas por Oldenburg a Espinosa nas cartas 30 e 31. Em uma delas, o primeiro pergunta como seria possível conhecer de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda (*conveniat*) com o todo e como se articula (*cohaeret*) às restantes.

Em resposta Espinosa afirma, primeiro, que seria impossível conhecer de forma absoluta de que maneira as partes se vinculam reciprocamente (*invicem*) e como cada uma delas concorda com o todo, porque isso seria equivalente a ter de conhecer a Natureza inteira e todas as suas partes. A propósito, como veremos a seguir, Espinosa argumenta que nem mesmo a multiplicação de experimentos<sup>278</sup> daria conta de oferecer empiricamente a totalidade das causas do objeto experimentado, no entanto, apenas a partir de uma demonstração matemática, ou racional, com a demonstração da gênese necessária do objeto, é possível deduzir as relações causais em investigação. E nesse sentido o puro empirismo assim simplesmente tomado aparece como limitado para tanto.

Não obstante, Espinosa afirma, na Carta 30, que se esforçará para mostrar a “razão que me obriga a afirmar o vínculo e o acordo entre as partes”. Esta afirmação pode ser depreendida da própria noção de todo e partes, bem como de suas relações recíprocas. Para Espinosa, conforme visto acima na teoria dos corpos, as partes estão referidas a certo todo na medida em que a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. Em oposição, aquelas cujas naturezas não se justapõem, são diversas e independentes entre si, devem ser consideradas como um todo e não como uma parte<sup>279</sup>. Ou ainda mais claro nas palavras de Chauí:

<sup>277</sup> Ibid., pp. 136-138.

<sup>278</sup> Ver, nesse sentido, troca epistolar com Boyle e o Tratado da Emenda do Intelecto.

<sup>279</sup> Em suas palavras: “Por exemplo, enquanto o movimento das partículas de linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido a linfa, o quilo etc., serão considerados como partes de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte”. In: Carta 30, *Apud*: CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 43.

Por articulação ou coerência (*cohaerentia*) e concordância ou conveniência (*convenientia*) entre as partes, explica Espinosa, entende-se apenas aquilo que faz com que **as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accommodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal que não haja entre elas a menor contradição (*contrarientur*)**. Por suas naturezas, as partes se vinculam reciprocamente. *Cohaerentia* e *Convenientia* significam ajuste não contraditório entre partes que seguem, todas elas e cada uma, **as leis de sua natureza. Nesse primeiro momento do argumento é a ausência de contradição que explica o ajuste natural e a reciprocidade das articulações entre as partes**. É preciso, porém, oferecer uma explicação positiva, isto é, o que faz com que haja partes ajustadas reciprocamente. Em outros termos, é preciso esclarecer o que deve entender por ‘parte’ e, conseqüentemente, por ‘todo’<sup>280</sup>. (grifado)

Destas primeiras considerações compreende-se, resta mais do que claro por todo o exposto, aliás, a ligação entre os termos ajuste e concordância (ou o referido anteriormente como “pegar”). Coisas que se ajustam e se conformam uma às outras de maneira completa e sem contradições acabam por constituir uma segunda coisa composta destas muitas partes convenientes. Chaui ressalta, aqui, que “há, pois, duas definições da parte e do todo: numa, o todo é a articulação concordante de partes que possuem naturezas comuns ou conformes entre si; na outra, o todo é uma natureza diferente de outras e, sob essa perspectiva, uma parte pode ser dita um todo”<sup>281</sup>. Parece, pois, haver um certo relativismo quanto à perspectiva, desde que se parta apenas da parte, de sua relação com o todo ou apenas do todo.

Tal questão é analisada por Espinosa na mesma carta antes referida mediante o célebre exemplo do vermezinho que vive imerso no sangue. Assim como nós, que vivemos imersos em uma parte apenas do universo, o vermezinho considera o sangue como uma totalidade completa porque não lhe é dado a saber que o sangue é também uma parte e por isso ignora causas exteriores que causam modificações no sangue.

Apesar de se enganar quanto à totalidade do sangue (ou aquilo que toma como parte e como todo), Espinosa sublinha que o bichinho acertou ao identificar os dois parâmetros que permitem que isso ocorra, quais sejam: a) a de relação determinada e constante (*certa ratione, ex ratione*) entre coisas que, por isso, podem ser tomadas como partes de um todo; e a de b) autossuficiência do todo,

---

280 Ibid., p. 43.

281 Ibid., p. 44.

isto é, não apenas sua natureza determina inteiramente o que se passa nas suas partes, como também ele próprio não é determinado pelo exterior a nenhuma mudança em sua constituição e em suas ações<sup>282</sup>.

Segundo explicação de Chauí:

Dessa maneira, tomamos uma parte pelo todo e, vice-versa, um todo por uma parte, **porque ignoramos algo muito preciso, a saber, o que faz de algo uma parte ou um todo**. Assim, a impressão de relativismo que poderia ter causado pela primeira consideração de Espinosa (...) é corrigida por essas duas novas precisões, graças às quais sabemos quando algo é uma parte – **quando entra numa relação determinada e constante com outras e opera sob a causalidade do conjunto** – e quando é um todo – **quanto determina por si mesmo tudo o que se passa nos seus constituintes e não é determinado a mudanças pela ação das causas externas**. A causalidade única que define a natureza do todo determina a coherência e convenientia entre as suas partes e essa causa é autossuficiente, ou seja, nada a determina do exterior. Ser parte é estar numa *relação constante* com as outras. Ser todo é *determinar-se a si mesmo e determinar todas as operações das partes* constituintes. Essas precisões conceituais têm ainda uma consequência importante, qual seja, impedem que concebamos abstratamente o todo como composição ou soma de partes e a parte como resultado de uma decomposição ou subtração do todo<sup>283</sup>. (grifado)

Este trecho conduz de volta, e pode responder inclusive, à questão deixada em aberto por Chauí: mas o que faz com que existam partes ajustadas reciprocamente? Retornando-se, foi visto que a coerência e a conveniência em um primeiro momento é a ausência de contradição e a presença de comuns compartilhados que explicam o ajuste natural e a reciprocidade das articulações empreendidas pelas partes.

Se na primeira afirmação retira-se que, enquanto partes, assim se dão e podem ser reconhecidas porque estão ajustadas em determinadas relações constantes (*certa ratione, ex ratione*), com a noção de todo explorada amplia-se uma nova dimensão fundamental. O todo afirma-se, primeiro, por sua autossuficiência - “sua natureza determina inteiramente o que se passa nas suas partes, como também ele próprio não é determinado pelo exterior a nenhuma mudança” –; e, em segundo lugar, e o mais importante, o todo, assim como as partes que se seguem dele, é operado por uma causalidade do conjunto. E, no sentido oposto, quando essa causalidade do conjunto torna-se uma constante que não é determinada mais de fora torna-se um todo. Essa causalidade única que une todas as coisas, ora, onde ela se encontra?

<sup>282</sup> Ibid., p. 45.

<sup>283</sup> Ibid., p. 46.

Aqui cai-se novamente no abismo da absoluta imanência da ontologia da *causa sui*. O que é necessário logicamente? Todos os corpos na natureza, como demonstrado, são partes da substância infinita. Nesse ponto, Espinosa retrocede para finalmente generalizar a afirmação da existência da relações entre todo e partes enquanto pertencentes a uma só e mesma ontologia. Por isso, mesmo que não seja possível conhecer todas as partes da Natureza inteira, como ele mesmo reconheceu para Oldenburg, contudo, é possível conceber a razão, isto é, reconhecer a *cohaerentia* e a *convenientia* imanente entre as partes de toda a Natureza.

Como assinala Chaui, isso se deve, resume-se, a) à natureza própria dos corpos, pois, entre eles se estabelecem relações determinadas (estão todos operando e determinando-se de modo recíproco); bem como pelo fato de que b) todos conservam sempre constante a mesma proporção (*ratio*) de movimento e de repouso; c) como se trata de *todos* os corpos, a *ratio* que os determina constitui o universo inteiro como um todo<sup>284</sup>:

A infinitude da potência da Natureza causa a infinidade das variações nas partes e em suas operações e é isso que nos impede de conhecer como cada parte da Natureza se relaciona e se conecta com todas as outras, porém, conhecemos a razão que nos obriga a afirmar essa relação e essa conexão, pois ambas estão inscritas na natureza de todos os corpos. Não conhecemos tudo, mas tudo quanto conhecemos segue da natureza dos corpos e esta é o *fundamento* das relações e conexões entre eles, das quais o *princípio* é a potência absolutamente infinita da Natureza. **Torna-se evidente, portanto, que essa física tenha seu *principium* na ontologia: a potência absolutamente infinita da Natureza é a potência da substância extensa, da qual todos os corpos são modificações ou, como explica Espinosa, todos seguem da natureza dela e não podem ser, nem ser concebidos sem ela**<sup>285</sup>. (grifado)

Por isso também as relações que são formadas entre as partes, essas pertencendo e seguindo-se da natureza do todo, são e serão na duração relações de articulações, conveniências, concordâncias etc. absolutamente necessárias. Com efeito, na filosofia espinosana a noção de contingência perde espaço porque é inadequada ou parcial, incapaz de compreender o regime necessário tecido pelas relações formadas entre as partes. Diz-se que algo é contingente porque somos incapazes, na realidade, de apreender as causas de sua existência<sup>286</sup>.

284 Ibid., pp. 46-47.

285 Ibid., p. 47.

286 Com isso, Espinosa afirma na Prop. 30: “Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. *Demonstração*. (...) nosso corpo é determinado a

Até o momento parece que o vocabulário remete-se tão-somente às partes extensas. Deve ser incluída, obviamente, nessa análise, a dimensão das partes do atributo pensamento. Torna-se ainda mais claro, pois, que a mente humana também deve ser concebida como parte da Natureza.

Não é outro o significado da prop. 20 da Parte II indicada no início desta subseção denominada de segundo aspecto da atividade imaginativa. Lembre-se: “Também da mente humana existe, em Deus, uma ideia ou um conhecimento, ideia que se segue em Deus, e a ele está referida, da mesma maneira que a ideia ou o conhecimento do corpo humano”. Deste modo, *enquanto* concebida como parte da Natureza, pode reconhecer-se que a mente humana é a potência infinita do pensamento particularizada num ente finito - “a mente humana é uma parte desse intelecto infinito”:

Não devemos passar em silêncio o fato de Espinosa, ao introduzir o conceito de substância, imediatamente afirmá-la como *potência* infinita. **Sob essa perspectiva, as partes (corpos e mentes) são atos que seguem dessa potência e realizam operações que seguem de suas próprias naturezas. Todo e parte são atividades. É nesse sentido que uma coisa singular – corpo ou mente – é *pars naturae***<sup>287</sup>. (grifado)

Chauí explica que o sentido de *seguir* do corpo humano e da mente humana da potência extensa e pensante infinitas, respectivamente, deve ser entendido como, primeiro, que não podem ser, nem ser concebidos sem a natureza das potências que seguem, são *modos* dessas potências; em segundo lugar, que, por isso mesmo, possuem a mesma *natureza* que suas causas, embora neles a potência seja limitada ou finita; em terceiro, que assim como as partes extensas da Natureza são pensadas em sua conexão e encadeamento pela potência pensante infinita, também a potência pensante finita, ou a mente humana, pensa o seu corpo, ou seja, este é seu ideado<sup>288</sup>.

---

existir e a operar por causas tais que, também elas, foram determinadas por outras a existir e a operar segundo uma razão definida e determinada; e essas, por sua vez, por outras, e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e do estado das coisas. (...)” Ou, conforme a Prop. 31: “Da duração das coisas singulares que nos são exteriores não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. (...) *Corolário*. Segue-se disso que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado (...), e é isso que devemos compreender por contingência e corruptibilidade das coisas (...). Com efeito, além disso, nada existe de contingente”.

287 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 49.

288 Ibid., p. 48.



Traduzindo o que a filósofa diz: a mente humana e o corpo humano não podem ser concebidos sem a natureza dos seus respectivos atributos. Agora entende-se o porquê desta breve intercorrência para explicar a expressão destacada acima da prop. 23 que causou o ensejo deste segundo aspecto: “(...), as ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado envolvem a natureza do próprio corpo humano, isto é, estão em concordância com a natureza da mente”.

A mente humana e o corpo humano não podem ser concebidos sem a natureza dos seus atributos, porque, como já assentado, são *modos* dessas potências. Ou seja, possuem a mesma natureza dos seus atributos que lhes são as suas causas, embora, enquanto, modos sejam limitados ou finitos. Seguindo, então, se toma-se o considerado anteriormente na Parte I, que o atributo infinito do pensamento pensa e formula ideias de toda a matéria ou extensão da realidade na mesma “ordem e conexão” de seus encadeamentos, assim também deve ser proposto à análise da mente humana caso pretenda funcionar de modo adequado ou conveniente à Natureza ou à natureza do seu atributo específico: por compartilhar a natureza deste mesmo atributo, a mente humana deve pensar o seu corpo guardando essa mesma “ordem e conexão” causal de seu ideado.

Quando assim não procede, a mente formula apenas uma noção ou uma ideia parcial dele, ou seja, *imagina*<sup>289</sup>, repõe-lhe abstratamente uma causa não presente ou incompleta. Ou imagina-o parcialmente porque atado a apenas uma das muitas causas que participam para que um corpo seja afetado e, por conseguinte, que ideias de afecções sejam formuladas e que, posteriormente, ideias sobre as ideias das afecções sejam formuladas<sup>290</sup>. Por esse motivo Espinosa afirma na prop. 24 da Parte II, sobre a qual avança-se, finalmente, mais uma: “A mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o

289 Cf. E, II, Prop. 26.: “A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo. (...) *Corolário*. À medida que imagina um corpo exterior, a mente humana não tem dele um conhecimento adequado. *Demonstração*. Quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina (...) e a mente não pode imaginar os corpos exteriores como existentes em ato de nenhuma outra maneira (...). Portanto, à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado. C.Q. D.”.

290 Daí Espinosa afirmar que: “Prop. 27. A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano. (...)”. E na “Prop. 28. As ideias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”.

corpo humano”. Importa copiar, ainda, o que ele diz na *Demonstração* da mesma proposição que sintetiza a maior parte das coisas ditas até o momento:

As partes que compõem o corpo humano não pertencem à essência do próprio corpo senão **enquanto transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proposição definida (...), e não enquanto possam ser consideradas como indivíduos, sem qualquer relação com o corpo humano**. Com efeito, **as partes do corpo humano (...), são indivíduos altamente compostos, cujas partes (pelo lema 4) podem separar-se do corpo humano e transmitir seus movimentos (...) a outros corpos, segundo outras proporções, conservando o corpo humano, inteiramente, sua natureza e forma**. Portanto, a ideia ou o conhecimento de cada uma das partes existirá em Deus, e isso (...), enquanto ele é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular, a qual, na ordem da natureza, é anterior à própria parte (...). O que, aliás, deve ser igualmente dito a respeito de qualquer uma das partes do próprio indivíduo que é o corpo humano. Assim, o conhecimento de cada uma das partes que compõe o corpo humano existe em Deus, enquanto ele é afetado de muitas ideias de coisas, e não enquanto tem exclusivamente a ideia do corpo humano, isto é (...), a ideia que constitui a natureza da mente humana. Portanto (...), a mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano<sup>291</sup>. (grifado)

Com efeito, a mente imagina seu corpo quando, voltada para a existência singular da parte a percebe apenas como independente e separada das outras, tomando-a como substância singular. Ou quando percebe apenas a ideia da ideia de uma afecção qualquer tão somente do corpo. Em ambos os casos, essa atividade inadequada está, portanto, em *discordância* e *incoerente* com a natureza da mente e com a natureza do corpo. Em contrapartida, como adiantado anteriormente por Chauí, o intelecto alcança a parte em sua essência íntima porque conhece sua causa e a concebe como uma coisa singular conectada a todas as outras na ordem necessária da natureza. Ou reconhece e compreende as conexões necessárias entre a expressividade dos dois atributos.

Nesse passo talvez tenha se tornado ainda mais clara a questão recém-explorada a respeito da relação entre as partes e o todo quanto aos modos finitos como essencial para refletir-se sobre a atividade imaginativa. De acordo com Chauí, ainda, conclui-se a existência de três critérios em Espinosa para definir as partes e o todo, quais sejam, *operação* (na medida em que todo e parte são atividades), *dependência* e *independência* (se são ou não a causa que determina seu pensar e sua disposição afetiva interna).

291 *Ética*, II, Prop. 25, *Demonstração*, pp. 117-119.

Assim, compreende-se também que uma parte da natureza é apreendida de maneiras diferentes conforme o modo de percepção ou o gênero de conhecimento em que é visada e como combinam-se tais critérios, podendo uma parte, inclusive, ser parte e todo ao mesmo tempo. Disso se segue:

Os três critérios postos por Espinosa para definir a parte e o todo – operação, dependência, independência – nos levam a concluir que um corpo é parte e todo: parte da natureza extensa, parte de um outro corpo mais complexo e, em si mesmo, enquanto *ratio* determinada e constante de movimentos de autoconservação, um todo constituído de partes. Da mesma maneira, a mente é parte e todo: parte do intelecto infinito e, em si mesma, enquanto potência autodeterminada de produção de ideias (como afirma o *Tratado da emenda*, ao introduzir a expressão *autômato espiritual* para se referir à autonomia do intelecto), um todo que pensa seu corpo e as relações deste com outros corpos. Como parte, um corpo concorda e se articula com os demais, formando o todo da Natureza extensa; **como todo, é constituído de partes concordantes cujas operações são determinadas por ele**. Como parte, a mente concorda e se articula com outras, formando o todo da Natureza pensante ou a potência infinita do pensar; **como todo, é a conexão e articulação de suas próprias ideias, das quais é causa única e total**. Reencontramos, assim, o que Espinosa dissera no *Breve Tratado*, isto é, que a “providência universal” é aquilo pelo qual cada coisa é produzida e conservada *enquanto parte de toda a Natureza* e a “providência particular”, o impulso de cada coisa particular a conservar seu próprio ser, “*não enquanto considerada como um parte da Natureza inteira, mas como um todo*”. (...)

Enfim, graças à Carta 32, podemos compreender que uma parte da Natureza é apreendida de maneiras diferentes conforme o modo de percepção ou o gênero de conhecimento em que é visada. **A imaginação alcança a parte abstratamente como *pars partialis*, ou seja, isolada das outras (a imagem da parte é a de uma substância); a razão apanha a parte como conexão necessária com outras de mesmas propriedades ou como *pars communis*; a ciência intuitiva conhece a parte como *pars singularis*, a essência de uma coisa singular que exprime de maneira certa e determinada a essência do absoluto<sup>292</sup>. (grifado)**

Nesse segundo aspecto proposto sobre a atividade imaginativa depreende-se algumas outras considerações importantes para a política que serão exploradas mais à frente. Em primeiro lugar, deve ser retomada a consideração que apontou a percepção da existência singular da parte como independente e separada das outras, tomando-a como substância singular.

Nesse caso, é possível incluir o tipo de percepção que atribui à liberdade do arbítrio humano a razão soberana de pensar e agir com relação à realidade, ou um *cogito* soberano de si. De acordo com a prop. 17 da Parte I já citada, concluiu-se que as imaginações da mente não erram por imaginar, ou seja, não contêm em si nenhum erro, mas apenas enquanto são “consideradas privadas da ideia que exclui

292 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., pp. 49-50.

a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes”. Ou seja, se soubéssemos as causas que nos impelem a pensar ou a agir de determinado modo, não nos conceberíamos como seres dotados de livre-arbítrio. Como delas não temos um conhecimento adequado, portanto, agimos repondo tais existências com a imagem de nossa escolha livre. Nessa medida, o “erro” contido aqui nada é mais senão do que uma privação de conhecimento, o que antes foi designado como a condição de seres *ignorantes-desejantes*. Tal é a afirmação que a Prop. 35 da Parte II estabelece: “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. O mesmo exemplo Espinosa utiliza para ilustrar o *Escólio* desta proposição, vejamos:

(...) **Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados.** É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. **Pois, ignoram, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo.** Os que se vangloriam do contrário, e forjam sedes e moradas para a alma, costuma provocar o riso ou a náusea. Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado<sup>293</sup>. (grifado)

Considera-se não ser necessário entrar em detalhes acerca das consequências para a política e para o Direito concretizadas pela via de se pensar o sujeito a partir deste *cogito* soberano. Ao contrário, deixa-se para os debates que se seguirão da política em Espinosa a importância de se reconhecer a nova ideia sobre indivíduo que se desvela da possibilidade que a partir de agora emerge de considerar o indivíduo na natureza não como um “império dentro de um império”<sup>294</sup>, mas como uma expressividade singular e finita das *atividades partes-todo* que encontram-se imersas nesta cadeia que envolve as relações de conveniência, concordância, coerência e composição entre as outras partes-todo submetidas à mesma *ratio* ou às constantes resultantes da causalidade única que tanto compreende suas ações como seus pensamentos.

293 *Ética*, II, Prop. 35, p. 127.

294 *Ética*, III, Prefácio, p. 161.

Ou seja, um sujeito ou um indivíduo que não existe em si ou para si, porém, é formado na mesma ordem e conexão das causas pelas quais entra em contato com os outros e com o mundo. A partir desta leitura inovadora sobre o sujeito que filósofos contemporâneos denominaram o sujeito da ontologia espinosana como uma “transindividualidade”<sup>295</sup>. Para se pensar os direitos, notadamente, tal designação aparece realmente radical se considerada toda uma teoria moderna erigida sobre a figura lockeana-kantiana, suas propriedades e seus predicados, de sujeito de direitos. Seria possível, com efeito, pensar um fundamento para o indivíduo de direitos que não seja *index sui*? Mas que considere a formação do cidadão na mesma ordem e conexão das causas que o institui enquanto *atividade* em operação partes-todo de um corpo composto onde é também, reciprocamente, causa desta mesma constituição? Qual seria, nesse sentido, ainda, a natureza de seus direitos? Individual? Coletiva? Deixa-se em aberto tais sugestões, como fios soltos, para que, em algumas linhas quando abordar-se a política, alinhem-se seus pontos novamente.

Em segundo lugar (e ainda está a se considerar algumas consequências para se pensar a política destes aspectos da atividade imaginativa destacados), interessa resgatar a conclusão de um dos trechos coletados de Chaui no sentido de que “essas precisões conceituais têm ainda uma consequência importante, qual seja, impedem que concebamos abstratamente o todo como composição ou soma de partes e a parte como resultado de uma decomposição ou subtração do todo”. Isso porque a causalidade única que define a natureza do todo ou da essência perfeita acaba por determinar também a coerência e conveniência entre as suas partes e essa causa é autossuficiente, nada a determina do exterior. Como visto, caracteriza

295 Conceito trabalhado inicialmente em Simondon: “Parece resultar desse estudo, parcial e hipotético, que o nome de indivíduo é abusivamente dado a uma realidade mais complexa, a do sujeito completo, que comporta em si, além da realidade individuada, um aspecto não-individuado, pré-individual ou ainda natural. Esta carga de realidade não-individual encerra uma potência de individuação que, no sujeito só, não pode se realizar, por pobreza de ser, por isolamento, por falta de sistemática de conjunto. Reunido com outros, o sujeito pode ser correlativamente teatro e agente de uma segunda individuação que faz nascer o coletivo transindividual e que conecta o sujeito a outros sujeitos. O coletivo não é natureza, mas ele supõe a existência anterior de uma natureza conectada aos sujeitos entre os quais a coletividade se institui recobrando-os. Não é verdadeiramente enquanto indivíduos que os seres são conectados uns aos outros no coletivo, mas enquanto são sujeitos, ou seja, enquanto são seres que contêm uma realidade pré-individual”. SIMONDON, G. *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 301. E aproveitando do conceito de transindividualidade, Balibar desenvolve sua própria leitura em: BALIBAR, B. “Individuel et transindividuel chez Spinoza”. *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, 1996.

o todo sua determinação sobre si, bem como sua determinação sobre todas as operações das partes constituintes.

Sob essa perspectiva, se tomado o exemplo de um corpo sócio-político enquanto um todo, cuja operação ou atividade de suas partes compartilham da mesma causa que as colocam sob tal regime de composição, determinando, por conseguinte, a coerência e conveniência nas quais entram em relação de modo constante, é possível conceber um fundamento imanente para a instituição da sociedade e da política? Isto é, que mantenha-se enquanto pressuposto lógico para sua compreensão, bem como fundamentação e justificação as relações recíprocas entre as partes que dele não se abstraem em nenhum momento? Ou seja, manter a potência atual de suas partes para conceber-se sua institucionalização constante?

Seria possível pensar que termos tradicionais da Teoria do Estado, por exemplo, como a distinção entre poder constituinte originário e derivado ou constituído perderiam sua real diferenciação ou poderiam ser requalificados? E considerando, ademais, enquanto todo, a conexão e a articulação dos corpos e ideias das partes como sua única causal total, partes essas concordantes e comuns cujas operações são determinadas apenas por esse todo, não encontrando-se internamente subjugado de forma hierárquica ou exteriormente subordinado a nenhum outro corpo composto, ou melhor, para usar uma terminologia jurídica, não se encontrando em relação de *alterius juris*, seria possível pensar uma figura de Estado imanente a esta qualidade de corpo social *sui juris*?

A capacidade de estar *sui juris* reconecta a um sentido de autonomia coletiva, ou seja, etimologicamente considerado como a capacidade de um composto corpo-mente conceder a si mesmo suas próprias regras. Por todo o exposto, resta mais do que claro que tal condição não pode ser alcançada pela atividade imaginativa, na medida em que esse gênero percebe-se abstratamente como *pars partialis* isolada das outras, perdendo-se, deste modo, do regime necessário que a constitui.

Em contrapartida, pelo breve considerado, conclui-se que apenas o segundo gênero de conhecimento ou a razão apanha a parte como conexão necessária com outras de mesmas propriedades ou como *pars communis*, permitindo assim reconhecer os laços de concordância, conveniência e coerência que a coloca como

um todo integrado em atividade com toda a natureza. Nessa linha, é mais do que hora de analisar como o intelecto é concebido em Espinosa. Sua definição é encontrada em uma demonstração presente ainda na Parte II da *Ética*, a qual passa-se a explicar.

#### 4.1.3

#### **O terceiro passo: o segundo gênero de conhecimento, as noções comuns e a busca pelo útil.**

Antes de adentrar especificamente no intelecto propõe-se dar um passo atrás para refrescar a memória: pelo citado lema 2 da Parte II da *Ética*, deduz-se que “todos os corpos estão em concordância [*conveniunt*] quanto a certos elementos”. O sentido de conveniência presente nesta afirmação foi exaustivamente explorado nas linhas anteriores, e estendido às mentes, pelo que concluiu-se que os modos finitos singulares convêm e entram em coerência porque envolvem o conceito de um só e mesmo atributo e sua formação exprime uma ação – dispõem proporções de movimentos entre todas as coisas pensantes e extensíveis.

É possível, então, deduzir em seguida, como também já argumentado, que os corpos e as mentes compartilham de elementos em comum quando arrançados deste modo. Por ser um elemento que encontra-se nestas relações de composições complexas, deduz-se que não estão ou não pertencem apenas a uma parte ou à outra tão somente, na medida em que lhe privar o outro do que lhe é comum aparece como uma contradição que aqui é claramente inexistente, tornaria impossível a própria existência da conveniência. Por esta operação Espinosa chega à afirmação presente na Proposição 37 da mesma Parte: “O que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”<sup>296</sup>.

Concluiu-se, ademais, pelo exposto anteriormente, que a imaginação não pode perceber tal condição uma vez que está privada das causas que proporcionam esse mesmo encadeamento na realidade. Em contrapartida, demonstrou-se que o intelecto constitui o gênero de conhecimento que opera pela compreensão do regime causal necessário que preenche as razões adequadas ou

<sup>296</sup> *Ética*, P. II, Prop. 37, p. 129.

eficientes ou reais destes movimentos e interações entre os corpos e a mentes. Quando assim opera a razão, com efeito, produz, concebe adequadamente, o processo imanente de formação de ideias que passam a explicar a essência de todas as coisas existentes. Essa operação é designada por Espinosa, com efeito, de produção de *noções comuns*. Veja-se:

Proposição 38. Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente.

*Demonstração.* Seja *A* algo que é comum a todos os corpos e que **existe igualmente** na parte e no todo de cada corpo. Afirmando que *A* não pode ser concebido senão adequadamente. A ideia de *A*, com efeito (...), será, em Deus, necessariamente adequada, quer enquanto ele tem a ideia do corpo humano, quer enquanto tem as ideias das afecções do corpo humano, as quais (...) envolvem, parcialmente, a natureza tanto do corpo humano quanto dos corpos exteriores; isto é (...), essa ideia será, em Deus, necessariamente adequada, enquanto ele constitui a mente humana, ou seja, enquanto tem as ideias que existem na mente humana. A mente, portanto (...), necessariamente percebe *A* de maneira adequada, quer enquanto percebe a si própria, **quer enquanto percebe seu próprio corpo ou qualquer corpo exterior**; e *A* não pode ser concebido de outra maneira. C. Q. D.

*Corolário.* Segue-se disso que existem certas ideias ou **noções comuns** a todos os homens. Com efeito (...), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (...) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente<sup>297</sup>. (grifado)

Trata-se, sem dúvida, de uma operação complexa. Para perceber adequadamente ou de modo racional deve-se perceber os elementos de concordância e formar noções comuns. Nesta proposição e pela seguinte<sup>298</sup>, exige-se uma tríade de critérios, portanto, que podem ser resumidos por esse triplice rol: a) perceber a ideia do corpo humano; b) perceber as ideias das afecções do corpo humano; c) perceber as causas que envolvem parcialmente a natureza do próprio corpo humano e dos corpos exteriores. Só assim podemos passar a explicar adequadamente suas existências materiais e ideativas e chegar, finalmente, às noções comuns.

As ideias racionais deixam de ser consideradas as meras imagens ou palavras vazias formadas na mente, para tornar-se a produção material mesma de um conceito complexo que preserva a referência de comunalidade com a natureza

<sup>297</sup> *Ética*, P. II, Prop. 38, p. 129.

<sup>298</sup> Cf. Proposição 39: “Será adequada na mente, além disso, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores”. *Ética*, P. II, Prop. 39, p. 131.



inteira. Esta atividade racional, cada vez que assim age, fortalece-se ou intensifica-se a si mesma ou concede-se maior grau de realidade e perfeição na medida em que torna-se capaz de expandir as redes de comunalidade que existe entre as partes e o todo.

Por esse motivo, no corolário da prop. 39, Espinosa afirma que: “Segue-se disso que a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros outros corpos tem o seu corpo”<sup>299</sup>. Posteriormente, será visto que isso se refere a um aumento da potência da mente que corresponde a um aumento da nossa própria potência em perseverar na existência. A mente que assim sabe age de maneira a buscar os comuns entre todas as coisas e acaba por alcançar o que lhe é útil nessa busca, que, conforme também visto – e agora logicamente deduzido –, nunca é solitária.

Em um segundo momento, o resultado de tal operação pode ser apontado como uma capacidade de reprodução de cada vez mais ideias adequadas. Por isso Espinosa afirma na Proposição 40 que “Todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias adequadas, nela são adequadas, são igualmente adequadas”<sup>300</sup>. Ao assim proceder, o filósofo destaca, no Escólio 1 da mesma proposição, que por essa capacidade de raciocínio podemos estabelecer aquilo que foi denominado acima de útil: “Seria possível, assim, estabelecer quais noções são mais úteis que as outras, e quais não têm quase nenhuma utilidade, e também quais são as noções comuns, e quais são claras e distintas apenas para os que não sofrem de preconceitos, e quais, enfim, estão mal fundadas”<sup>301</sup>.

Se assim pensássemos a todo momento evitaríamos, portanto, o que denominou-se antes de preconceitos. Como já demonstrado, os preconceitos originam-se na atividade imaginativa, que toma o todo pela parte e a parte pelo todo. Que alarga e generaliza quando não exclui as diferenças presentes nas essências singulares atribuindo-lhes sentidos e predicções ou generalizações universais e exteriores às suas próprias razões de ser atuais. A combinação de todos esses aspectos antes trabalhados oferece a explicação mais contundente formulada no início da modernidade radical que combate qualquer sentido de

299 *Ética*, P. II, Prop. 39, p. 133.

300 *Ética*, P. II, Prop. 40, p. 133.

301 *Ética*, P. II, Prop. 40, Esc., p. 135.

transcendência na compreensão da realidade. Aqui consiste o veneno tão repudiado e maldito do espinosismo. Assim Espinosa demonstra a inadequação de se deduzir universais, veja-se o que explica no mesmo corolário citado:

(...) Entretanto, para nada omitir daquilo que é necessário saber, falarei brevemente sobre as causas que estão na origem dos termos ditos transcendentais, tais como ente, coisa, algo. Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens (...). Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si. Sendo assim, é evidente (...) que a mente humana poderá imaginar, distinta e simultaneamente, tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo. Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc.. (...) Com efeito, todas as causas vêm a dar no mesmo: que esses termos designam ideias extremamente confusas. Foi, assim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc.. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superem a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre as coisas singulares (...), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todo, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. (...) E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. Não é, pois, surpreendente que, dentre os filósofos que pretenderam explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas, tenham surgido tantas controvérsias<sup>302</sup>.

No escólio seguinte a esse Espinosa resume seus argumentos:

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (...). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (...). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (...). A este modo me referi como razão e conhecimento de segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas<sup>303</sup>.

302 *Ética*, P. II, Prop. 39, p. 133.

303 Idem.

No final da Parte II, Espinosa retoma a ideia presente na prop. 40 já citada a respeito do “reconhecimento das noções mais úteis”, afirmando que o conhecimento da teoria que ora propõe também seria “útil para a vida”, ou seja, sugere que os esclarecimentos formulados acima a respeito dos gêneros de conhecimento poderia nos levar, em variados âmbitos da vida, a tal reconhecimento. A fim de afastar qualquer suposição “utilitarista” do emprego desta terminologia, é interessante esclarecer os pontos analisados por ele, bem como reconectar este tema também às propostas para se pensar a política endereçadas nas linhas anteriores.

De acordo com os últimos parágrafos da prop. 49, o filósofo afirma que sua teoria é útil por 04 razões. A primeira por ensinar o sentido da “suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude”, i.e., por ensinar que “agimos exclusivamente pelo comando de Deus. E que tanto mais participamos da natureza divina quanto mais perfeitas forem as ações que realizamos e quanto mais compreendemos Deus”. O sentido desta afirmação é facilmente apreendido por todo o discorrido até aqui a respeito de que apenas em Deus, enquanto causa eficiente que explica todas as relações causais, é possível depreender e formular ideias adequadas.

A segunda razão relaciona-se ao visto anteriormente quanto ao afastamento das ideias enganosas que levam a pressupor uma contingência para os acontecimentos e as consequências afetivas para o ser humano que daí se originam. Nesse sentido, Espinosa justifica que sua teoria é útil porque ensina como nos “conduzir frente às coisas da fortuna”. Para todas aquelas coisas sobre as quais não podemos esperar, não seguem de nossa natureza ou que não estão em nosso poder, bem como a nós não é dado formular sua compreensão, devemos ou compreendemos que devemos “esperar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade com que da essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus três ângulo é igual a dois ângulos retos”.

As terceiras e as quartas dizem respeito mais explicitamente à presente abordagem de sua filosofia. Para Espinosa, sua teoria é útil, assim, para a vida social porque nos auxilia a compreender o porquê de os seres humanos agirem do modo como agem, quer imaginando, quer conduzidos pela razão, e, com isso, a

eles não repudiamos, condenamos-os ou fazemos pouco caso, fomentando, deste modo, que cada um se “contente com o que tem e a auxiliar o próximo”. “Não por superstição, mas exclusivamente pelo governo da razão, ou seja, em acordo com aquilo que a ocasião e as circunstâncias exigirem”. E a quarta, finalmente, por consequência, indica a utilidade de tal modo de conceber a realidade, porque útil “à sociedade comum, à medida que ensina como os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não evidentemente para que se tornem escravos, mas para que, livremente, façam o que é melhor”, na medida em que assim são capazes de reconhecer o que é melhor mediante os regimes necessários que a todos governam igualmente.

Estas considerações dizem respeito à parte final do trecho colacionado acima do texto de Fernando Bonadia. Na passagem copiada, afirmou-se que pela capacidade de pensar racionalmente, isto é, ao compreender-se o funcionamento da natureza e as causas da formação da sociedade, que não é outra senão criar os meios que permitam o maior número de pessoas atingir mais fácil e seguramente o objetivo proposto ao entrar-se em comunidade, é possível aos seres humanos reconhecer, por outro lado, a existência de uma “conveniência inteira” entre os intelectos e os próprios desejos das partes. O que só ocorre, ao mesmo tempo, se essa conveniência é buscada mediante um esforço de união da mente com toda a natureza, ou seja, quando conduzida pelo intelecto.

Este movimento, segundo sua colocação, trata-se, é claro, de um “projeto comum, e não de uma busca solitária” (característica da *pars partialis*). Exige, com efeito, o reconhecimento anterior que não há nada na natureza que não tenha vínculo com as outras coisas. Nisso consiste, propriamente, a “natureza produtiva do método” aqui proposto. E também sua utilidade, na medida em que aumenta a própria capacidade de pensar e agir das partes ou “tanto melhor entender a ordem da natureza tornando-se capaz de propor regras a si mesmo e de evitar o inútil”. Deste modo, a “proposição de regras para a mente e a capacidade de, através do entendimento da ordem da natureza, rejeitar o que não contribui para a manutenção da vida dão a conhecer duas operações profundamente éticas: a possibilidade de instituir algo novo a partir de algo já dado e a certeza da busca do útil”.

O agir racional, portanto, reconecta, ao final, ao que foi recém-abordado a respeito de se pensar um novo sentido de autonomia para o corpo coletivo. No entanto, por se tratar de um projeto comum, requer que essa ontologia e essa teoria sobre os modos de cognição humana possam ser estabelecidos dentro de um processo social e político, e não apenas no âmbito da vida individual. Por esse motivo, a filosofia de Espinosa torna-se, em última análise, também e necessariamente, uma filosofia política. Entretanto, deve ser ressaltado o ponderado acima: trata-se de uma operação complexa.

A Ética proposta por Espinosa, na linha das quatro razões demonstradas acima, bem como do exposto anteriormente acerca de sua ontologia e da natureza da mente humana, propõe um programa de reformulação que perpassa e engloba todos os âmbitos da vida humana em suas relações com o real. Tanto mais difícil ela nos aparece quanto abre novos horizontes para “instituir algo novo a partir de algo já dado e a certeza da busca do útil”. Nesse horizonte, igualmente, a proposta desta tese localiza-se e justifica-se.

#### 4.1.4

#### **O quarto passo: ignorantes mas também desejantes, entre a servidão e a liberdade.**

As recém-mencionadas assertivas sobre o “reconhecimento anterior que não há nada na natureza que não tenha vínculo com as outras coisas” ou o “conhecimento do comum” – apesar de parecerem, em um primeiro golpe de vista, uma invocação colocada por um exacerbado racionalismo da teoria espinosana –, sinalizam a demanda, como acabou-se de concluir, pela realização de um trabalho envolvendo a atividade intelectual humana e a disposição de seu corpo.

Isso porque pelas duas partes anteriores da Ética deduziu-se que a mente é impedida a assim conhecer caso não forme uma ideia adequada, antes, de seu corpo, i.e., conheça adequadamente seu corpo. E, mais além ainda, esse problema conduz novamente a uma questão levantada quando abordado o Apêndice da Parte I a respeito da criação de preconceitos pela forma de pensar dos seres humanos, os

quais, por sua vez, dão forma e estruturam posteriormente os regimes de servidão<sup>304</sup>. Naquele trecho, Espinosa explica como são formadas as noções abstratas e universais e como os seres humanos, por não terem consciência, em geral, das razões de seus desejos, confundem o que lhes seria a sua causa eficiente com a final. A condição humana, assim, caracteriza-se por essa “quase-ignorância”<sup>305</sup>, por estarem conscientes de seus apetites e ações, mas desconhecerem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo.

---

304 Os preconceitos, como visto, levam a inúmeras consequências para a compreensão da ordem das coisas e sobre as noções de justo x injusto, liberdade x arbítrio, e, por conseguinte, também para a organização da vida social e política. Quando aqui indicado que os preconceitos estruturam a servidão em um sentido mais amplo, aqui filia-se à leitura oferecida por Homero Santiago: “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 que 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, nossa vida. Superstição é sistema da servidão. O seu segredo é a passagem do ocasional e fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que a superstição 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 os campos nazistas, a obediência cega, o ódio ao diferente (cf. Santiago 10 e 13). Mas igualmente pensar os meios para seu enfrentamento. Reconhecido o seu segredo – o amortecimento da variação – e seu efeito maior – o fatalismo –, o primeiro gesto de luta só pode consistir, sem ilusões, no restabelecimento da variação, no 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”. In: SANTIAGO, H. “*Entre Servidão e Liberdade...*”, op. cit., p. 17.

305 “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 por seu turno está enraizado num mundo que o ultrapassa infinitamente, sendo imperscrutável em todos os seus meandros. Somos ignorantes e desejantes. Eis um dado 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 igualmente ignoram; só que justo por não desejarem não produzem superstição. Fossemos só desejantes, nada ignorássemos, o verdadeiro seria para nós uma sorte de instinto; jamais se desejaria isso ou aquilo, mas só o realmente melhor, com base firme no conhecimento das causas. Nada disso. 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”. In: *Ibid.*, p. 14.

No Prefácio da Parte IV, Espinosa exemplifica tal condição com o exemplo da construção de uma casa: pensa-se que a razão para isso consiste no fato de querer-se uma habitação, ou seja, a causa final constituindo a habitação, sem atinar, contudo, para o fato de “que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa”<sup>306</sup>. Esse exemplo reúne alguns dos elementos já trabalhados anteriormente e aos quais retoma-se: a atividade imaginativa, a busca pelo útil e a expressividade do desejo em ação.

Vê-se, deste modo, e em consonância também com o exposto até o momento, que o conhecimento adequado deve pousar seu foco não apenas sobre a existência de dado corpo, como, igualmente, sobre as dinâmicas afetivas, ou seja, as afecções estabelecidas com os outros corpos, nas quais e pela quais encontra-se determinado a tanto dispor-se e arranjar-se como formar ideias desta composição e destes encontros. O modo de existir dos corpos singulares finitos que explorou-se nas partes precedentes.

As Partes III e IV da *Ética* relacionam-se, igualmente, a muitas das ideias já trabalhadas na seção 3.3.1. a respeito de uma moral pública ou natural. No momento, trata-se de esclarecer as bases filosóficas principais brevemente citadas em tal seção que influenciaram as propostas da corrente radical.

A Parte III denomina-se a “A Origem e a Natureza dos Afetos”. Nela, Espinosa propõe que os afetos e os modos de vida sejam considerados, ou melhor, compreendidos, como coisas naturais inscritas na ordem natural imanente a todas as coisas, devendo seu exame seguir desta pressuposição primeira. Assim, o comportamento humano, com suas paixões, fraquezas e variações, assim como a maneira de lidar com elas, devem ser considerados desde um ponto de vista que os tome como expressões naturais e comuns aos seres desejantes, e não desvios ou traços de imperfeição divergentes a um hipotético código de conduta transcendente. Até porque, como reitera no Apêndice da P. III, assim como afirmado antes sobre a imaginação, “nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda, parte, sua virtude e sua potência de agir”<sup>307</sup>.

---

306 *Ética*, P. IV, Prefácio, p. 265.

307 *Ética*, P. III, Prefácio, pp. 161-163.

Conforme demonstrado acima, a mente não está em qualquer posição de superioridade com relação ao corpo. Se na maior parte do tempo ela é incapaz de conhecer a si mesma, seu corpo ou a natureza dos corpos exteriores, muito menos depreende-se que a mente teria qualquer poder para regular os afetos conforme um suposto livre alvedrio. Embora não seja possível agir de forma soberana sobre eles, pelo indicado acima, é dado ao ser humano a possibilidade de compreender a sua natureza e daí retirar ensinamentos que possam nos dispor ou nos arranjar a partir de tal compreensão buscando o que nos é mais útil ou aquilo que aumenta a nossa potência. Qual trabalho seria esse se não é o da pura imaginativa concepção de controle ou interdição de nossos afetos? O mesmo Prefácio recém-citado conclui:

Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admite, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos<sup>308</sup>.

Se no caso da atividade imaginativa e da formação de ideias inadequadas considerou-se que elas limitam os seres humanos na apreensão da realidade das coisas, assim também uma vida que é conduzida e submetida apenas por um regime afetivo cujas causas encontram-se fora do indivíduo faz com que ele seja afastado de seu próprio grau de perfeição ou do que Espinosa denomina de “modelo de natureza humano”. Este indivíduo torna-se apenas o tripulante de uma nau sem leme no meio de um mar tempestuoso. Tornar-se um timoneiro virtuoso, deste modo, constitui o desafio ético proposto.

A Parte IV da *Ética*, denominada de, “A servidão humana ou a força dos afetos”, debruça-se sobre essa primeira condição. Espinosa define a servidão, pois, como a: “impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas só o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas das vezes, forçado, ainda que

308 *Ética*, P. III, Pref., p. 163.



perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. Propus-me, nesta parte, demonstrar a causa disso e, também, o que os afetos têm de bom ou de mau”<sup>309</sup>.

Pelo exposto até o momento, é possível destacar duas temáticas principais que importam para desenvolver-se, posteriormente, considerações sobre a política e os direitos no pensamento de Espinosa. A primeira consiste na reconhecida importância em sua teoria do desejo para a constituição da vida individual e coletiva. Em segundo, tem-se que, ao mesmo tempo em que os afetos desempenham protagonismo em sua teoria para se pensar a constituição do sujeito e de corpos sociais e políticos, por outro lado, não se pode deixar de levar em conta as implicações desta mesma condição humana *desejante-ignorante* à vista do tema recém-mencionado sobre a servidão.

Ainda mais se considerar-se o trecho final do último texto coletado, relativo ao fato de que os seres humanos, mesmo percebendo que dada coisa não é boa para si, são coibidos por variadas razões, no entanto, a fazer o pior. Essa problemática, posta pela primeira vez por Espinosa, encontrou ressonância, posteriormente, em diversas instâncias do pensamento político, e pode ser formulada também pela célebre pergunta: por que os homens lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade?<sup>310</sup>

O reconhecimento do desejo e dos afetos enquanto fundamento da constituição dos corpos, desta maneira, cria uma condição no pensamento de Espinosa que torna impossível o não enfrentamento do tema, portanto, da imaginação, da servidão e da liberdade na política. Nessa medida, aparece como necessário, em um primeiro momento, esclarecer o vocabulário apenas mencionado relativo às Partes III e IV da *Ética*. A seguir, será examinado o efeito desta teoria para se pensar a política e os direitos, complementando a leitura da

309 *Ética*, P. IV, Pref., p. 263

310 “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 o qual a mera liberação do desejo seria o visto de entrada para a melhor das vidas, Deleuze e Guattari perceberam bem que o 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 ser o problema maior da filosofia política entender por que, como reconheceu Espinosa, “os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação”. In: SANTIAGO, H.. “*Entre servidão e liberdade..*”, op. cit., p. 16.

Ética com as partes que interessam no Tratado Teológico-Político e no Tratado Político. Ao final, almeja-se discutir brevemente as considerações precedentes colocando no horizonte o problema da servidão e a alternativa oposta, ou seja, o desafio de se refletir sobre a criação de indivíduos e corpos coletivos timoneiros de si, que tornem possível fazer durar seus desejos de liberdade.

#### 4.1.4.1

#### **O desejo e a constituição da vida individual e coletiva.**

Como afirmado, muitos dos conceitos já mencionados anteriormente tornar-se-ão mais claros com a análise da Parte III e IV. Pode-se considerar como os termos principais em torno dos quais as proposições, os axiomas, os lemas etc., destas partes gravitam as noções de causa adequada, potência, *conatus*, afetos, afecções, transição e essência atual. O significado de alguns deles encontram-se plasmados, de saída, no rol das principais definições da P. III, cujo conjunto oferece também os mecanismos pelos quais pode-se pensar as dinâmicas afetivas as quais um corpo está submetido.

Espinosa inicia suas definições pelo sentido de causa adequada: “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só”<sup>311</sup>. O reconhecimento da causa adequada desempenha um papel fundamental nesta seção, pois ela, em uma dimensão, indica a ordem e a conexão que mente-corpo encontram-se e funcionam, bem como, em outra dimensão, consiste naquilo que explica a dinâmica para o aumento ou diminuição da potência de agir de dado corpo humano.

Ser causa adequada ou não ser causa adequada determinará o resultado da variação ou da transição do grau de potência de agir que encontra-se um corpo enquanto atravessado por uma multiplicidade de estímulos provenientes das relações nas quais encontra-se. Tal como estabelece Espinosa na def. 02 da mesma parte: “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, (pela def. prec.), quando de nossa natureza se

---

311 *Ética*, P. III, def. 01, p. 163.

segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial”<sup>312</sup>.

Espinosa nomeia estas variações ou transições pelas quais os graus da potência de agir de um corpo humano passam como as afecções do corpo<sup>313</sup>. Por sua vez, estas variadas afecções, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções, produzirão resultantes, as quais são denominadas de afetos. Ou seja, os afetos são, tanto a nível corporal como ideativo, índices de uma transição ou variação pela qual o corpo passou ao ser afetado por *n* maneiras diferentes pelos corpos exteriores.

Conforme assinala Alexandre Pinto Mendes:

Afecção é, portanto, constituição ou *estado da essência*. Não que a essência de um modo finito, tomada em si mesma, seja variável: isto suporia que a essência pode se tornar algo diferente do que é, negando-se seu caráter de afirmação certa e determinada da substância. A variabilidade do modo finito é existencial: sua efetuação na existência a essência do modo finito admite, pois, variações sem um número definido e sem referência a um tempo definido. Sem um número definido: estamos diante das variações intensivas de uma essência que constitui um infinito em ato. Como explica Espinosa na Carta 12, trata-se do infinito que está compreendido entre um máximo e um mínimo, mas não pode ser designado por nenhum número (só o indivíduo total pode variar de infinitas maneiras sem mudar de forma, mas não um indivíduo finito). Sem referência ao tempo: uma afecção dada é uma afirmação da essência que, por si mesma, pode durar indefinidamente enquanto outra afecção qualquer que a altere não se dê<sup>314</sup>.

Tal como ressaltado por Mendes, a variação aqui é intensiva. Os afetos resultam desta interação intensiva, pelo que que retira-se também que a noção espinosana de afeto não é estática, não é apenas um sentimento ou uma emoção, contudo, envolve, ou melhor, invoca para a compreensão deste índice resultante,

312 *Ética*, P. III, def. 02, p. 163.

313 Na explicação da definição de desejo, Espinosa acrescenta o que entende por afecção da essência: “Com efeito, por afecção da essência, compreendemos qualquer estado (*constitutionem*) dessa essência, quer seja inato ou adquirido, quer seja concebido apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo da extensão, quer, enfim, esteja referido, ao mesmo tempo, a ambos os atributos. Compreendo, aqui, pelo nome de desejo todos os esforços, apetites e volições do homem, que a varia de acordo com seu variável estado (*constitutione variii*) e que, não raramente, são tão opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir”. In: *Ética*, P. III, Definição 1 dos afetos, p. 237.

314 MENDES, A.. *O que pode a multidão?* Constituição e Instituição em Espinosa. Tese (doutorado). Departamento de Direito, PUC-Rio. 2013, pp. 45-46.

um complexo movimento afetivo de variação sintetizada no emprego do vocábulo “passagem”<sup>315</sup>. Uma transição da potência intensiva de um estado a outro, que pode tanto ou não ter sua causa em um outro, como pressupõe um encontro ou uma relação anterior.

O agir ou padecer da potência, ou a produção de um afeto resultante de alegria ou de tristeza esclarece Espinosa, ocorre não apenas no âmbito individual ou pessoal daquilo que acha que se pode ou se deseja fazer, porém, dizem muito mais em respeito ao que se pode fazer ou deixar de fazer dentro destas mesmas imbricadas relações ou encontros. A síntese do esclarecido até o momento encontra-se na definição 03: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. *Explicação*: Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”<sup>316</sup>.

Elaboradas essas explicações introdutórias é interessante antecipar outras definições que encontram-se em outros pontos da P. III., mas que complementam o considerado até o momento. Na parte anterior, foi visto que o que define um corpo é a sua potência, i.e., sua capacidade de afetar e ser afetado. Também da parte precedente, deduziu-se que a noção de potência espinosana é igualada à própria noção de essência atual e à capacidade de perseverar na existência ou o *conatus*.

A Parte III dedica algumas proposições a expandir o significado espinosano de *conatus*, cuja sequência encontra-se entre as Prop. 04 a 08. Destaca-se desta sequência que quando Espinosa discorre sobre o *conatus* emprega o termo coisa (*res*), e não ser humano. Ou seja, aqui aplica uma “lógica desencarnada” à potência de todas as coisas de perseverar na própria existência, vejamos como aparece especificamente na Prop. 6:

Cada coisa esforçar-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. *Demonstração*. Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira certa e determinada (...), isto é (...), são

315 *Ética*, P. III, definição dos afetos 3. *Explicação*. “Digo *passagem* porque a alegria não é a própria perfeição. Pois se o homem já nascesse com a perfeição a qual passa, ele a possuiria ser ter sido afetado de alegria. (...)”, p. 239.

316 *Ética*, P. III, def. 03, p. 163. Posteriormente, a partir da prop. 11 dessa mesma parte, Espinosa define como sendo os três afetos primários o desejo, a alegria e a tristeza.

coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. 5). E esforçar-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por ser perseverar em seu ser<sup>317</sup>.

Na versão original da *Ética*, a expressão “tanto quanto está em si” é escrita no latim “*quantum in se est*”, a qual pode auxiliar na compreensão do *conatus* espinosano<sup>318</sup>. O esforço em perseverar, antes de uma forma ou antes de que se reduza as relações de causalidade à figura do humano, poderia ser descrito como a expressão desse *quantum* ou dessa partícula que expressa uma força de sentido e direção dentro de proporções que tornam a coisa certa e determinada. O *conatus* é um esforço, portanto, de conservação ou preservação de si, o que deve nos remeter ao abordado anteriormente quanto ao movimento de constituição dos corpos compostos e a *certa ratio* de movimento e repouso entre suas partes constituintes que o definem como individualidade ou coisa singular.

Por esse motivo, nas proposições subsequentes, Espinosa define o *conatus* como a própria essência atual, ou seja, as modificações ou o processo de individuação passado pela própria coisa “quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça a agir, isto é, a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual”<sup>319</sup>.

Na seção anterior, discutiu-se o que significa ser *pars naturae* no caso dos modos finitos: uma essência atual que não envolve a existência, ou seja, uma essência dependente, que não possui em si e por si a força para existir por si mesma e que, por isto, depende das outras coisas naturais para existir e agir. Por encontrar-se embrenhada na rede de relações causais que coloca sua existência, e

317 *Ética*, Prop. 06, p. 175.

318 Aqui fala-se em *conatus* espinosano porque o vocábulo *conatus* é também empregado por contemporâneos célebres a Espinosa, como Hobbes e Descartes. Nos dois últimos, a noção de *conatus* envolve a concepção física de inércia ou de conservação indefinida do movimento. Sua diferença para o conceito aqui utilizado, segundo Chauí, consiste no fato de que o princípio de inércia em Espinosa constitui apenas um caso particular do *conatus*, uma vez que, em sua filosofia, não se trata de inércia e velocidade, mas de intensidade e força, uma força que não é resultado mecânico da transmissão de movimentos do interior para o exterior, como em Hobbes, nem tampouco é o resultado de um movimento cuja origem o é o comando da mente sobre o corpo, como em Descartes. O esforço é uma expressão não apenas da conservação *in suo statu*, mas *in suo esse*, isto é, de uma força para conservação de uma proporção de movimento e repouso que define a essência atual do modo. Cf.: CHAUI, M.. *Desejo, Ação, e paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 47-48.

319 *Ética*, P. III, Prop. 06, p. 175.

por ser parte da potência infinita da natureza, ela constitui tanto o produto de um processo causal e, simultaneamente, produz os efeitos que a tornam capaz de perseverar em seu ser, por uma duração indefinida. Tal como já observado, considerando o finito como habitado pelo infinito, Espinosa leva a imanência ao extremo, afirmando a presença do infinito no finito. Sua duração não está estabelecida *a priori*, no entanto será determinada pelos encontros que firmará no *continuum* de sua existência<sup>320</sup>.

Nessa linha, o modo singular não possui em si nada que seja capaz de retirar sua existência ou destruí-lo. Com efeito, a existência do modo finito para Espinosa é indefinido na duração porque a “definição de uma coisa qualquer afirma sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência, ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la”<sup>321</sup>. A P. IV, ao final do Apêndice, *iguala* essa condição a todas as coisas existentes, vejamos:

Com efeito, de nenhuma coisa singular se pode dizer que é mais perfeita por perseverar mais tempo no existir. Pois, a duração das coisas não pode ser determinada por sua essência, porque a essência das coisas não envolve qualquer tempo definido e determinado de existência. Uma coisa qualquer, entretanto, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais<sup>322</sup>.

Da mesma forma, esse esforço ou sua força de perseveração inclui a busca por aquilo que é capaz de manter o modo na duração – tanto sob uma dimensão corporal como ideativa<sup>323</sup> –, ou seja, tanto quanto possível tudo aquilo que coopera na manutenção de seu equilíbrio interno, ou de suas partes constituintes, assim

320 Na célebre Carta 12 Espinosa critica dois aspectos sobre o infinito comumente aceitos no século XVII, quais sejam, uma abordagem do tempo como instante (pressupondo medidas, números, etc.) e uma compreensão de infinito como negativo, ilimitado ou incomensurável. A essas duas concepções, Espinosa oferece um entendimento do tempo como espessura e como atividade atual positiva, um universo contínuo sem formas e sempre em produção.

321 *Ética*, P. III, Prop. 04 e 05, p. 173: “Prop. 4. Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior.”; “Prop. 05. À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”.

322 *Ética*, P. IV, Apêndice, p. 267.

323 Como vimos, sendo a mente ideia do corpo existente em ato, o mesmo esforço se exprime nela como afirmação daquilo que estimula ou aumenta a potência de agir do seu objeto, aumentando e estimulando simultaneamente a potência de pensar. Por essa razão, Espinosa afirma na Prop. 12 da P. III: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir dos corpos”. E, em oposição, pela Prop. 13 seguinte: “Quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras”. In: *Ética*, P. III, pp. 179-181.

como o restabelecimento deste equilíbrio quando rompido por forças externas<sup>324</sup>. Nesse contexto, emerge novamente o sentido de cooperação, útil e virtude, conforme visto anteriormente, aquilo que convém a determinado corpo e o possibilita a entrar em coerência. O bom e o mau a um corpo não se definem, nessa medida, por predicados inerentes às coisas, mas pelos efeitos que provocam à certa essência<sup>325</sup>. Ao contrário, o conhecimento, enquanto parcial ou inadequado, não nos permite reconhecer o que Espinosa define nas Prop. 20 e 38 da P. IV como:

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente. (...)

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou o que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os corpos exteriores de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso<sup>326</sup>.

As proposições citadas permitem compreender agora de modo mais claro o discorrido na seção 3.3.1. quando tratou-se sobre a moral pública ou natural. Os autores da corrente radical, como visto, defendiam a possibilidade de refletir-se sobre uma nova concepção de moralidade que, mais do que fundamentasse, se inscrevesse nesse registro prático daquilo que para o indivíduo e para toda a sociedade constituem a busca por seu útil ou por sua virtude.

De acordo com as últimas ponderações feitas sobre o universo espinosano da constituição da vida afetiva, é possível considerar que a busca pelo útil então

324 Deste princípio que pode ser retirada a noção de resistência da teoria do *conatus* espinosana. Seja como afirmação, seja como resistência àquilo que retira a existência da coisa, há sempre, conforme assinala Laurent Bove, um grau de atividade, ainda que na resistência. Segundo Bove, o *conatus* é indissociavelmente potência de afirmação e potência de resistência: “pois não somente o *conatus* resiste, mas ele constrói, e constitui, na sua resistência mesma como afirmação. E o empreendimento ético está todo nesse processo de auto-organização autônoma da resistência ativa na modalidade singular, nesta tendência a retornar ao equilíbrio essencial de que fazemos a experiência na *hilaritas* e que é, num mesmo movimento, e a um certo nível de perfeição, produção de novos desejos e novos prazeres com novas ideias verdadeiras: *acquiescentia in se ipso* ou amor de si adequadamente concebido”. In: BOVE, L.. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996, p. 122.

325 Cf. o que Espinosa define na *Ética*, P. IV, Prop. 39, p. 313: “é bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si uma proporção diferente entre movimento e repouso. *Demonstração*. O corpo humano precisa, para se conservar, de muitos outros corpos. (...)”.

326 *Ética*, P. IV, Prop. 20 e 38, pp. 289 e 311.

mencionada inscreve-se nesse registro também da busca por aquilo que possibilita a própria manutenção do corpo social. Traçando um paralelo com o corpo-mente humano, poderia ser dito que o útil social consiste na capacidade de conceder para si aquilo que conserva a sociedade. Em um sentido material, por exemplo, é possível pensar a necessidade da distribuição de recursos a todas as suas partes constituintes, ou a necessidade de conferir variadas formas de liberdade para que essas mesmas partes possam agir igualitariamente, ou que seja permitido a criação ou a reprodução de comuns e de regimes de conveniência entre si, tudo isso subordinado, ainda, à necessidade de preservação de sua *ratio*, ou seja, de proporções que preservem as leis de movimento e repouso que deram causa à constituição deste mesmo corpo composto.

Sem dúvida, todo este trabalho exige que se compreenda, antes, os regimes afetivos nos quais os corpos entram e o modo como respondem a eles. Por isso, ainda sob essa ótica tridimensional da filosofia espinosana, que relaciona as noções de potência, *conatus* e essência atual, a Parte III define também com mais exatidão o conceito de desejo que importa à essa discussão: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”<sup>327</sup>. Por fim, deve-se acrescentar a esse conjunto de termos destacado a definição geral dos afetos prevista nas últimas linhas desta parte: “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”<sup>328</sup>.

A reunião dos conceitos trabalhados acima encontra-se de modo resumido na afirmação da Prop. 9 da Parte III, vejamos:

A mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço. *Demonstração.* A essência da mente é constituída de ideias adequadas e ideias inadequadas (...). Ela se esforça, pois, por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras, (...). Ora, como a mente, por meio das ideias das afecções do corpo, está necessariamente consciente de si mesma (...), ela está consciente, portanto, do seu esforço. C.Q.D. *Escólio.* Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se

327 *Ética*, P. III, Definições dos Afetos 1, p. 237.

328 *Ética*, P. III, Definição Geral dos Afetos, p. 259.



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.** (...) 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<sup>329</sup>. (grifado)

A definição de desejo enquanto *conatus* distancia Espinosa da tradição. O apetite é definido pelas relações nas quais nos encontramos e por seus efeitos para a variação de nossa potência de agir. Assim, os seres humanos não possuem o desejo *de* alguma coisa ou *por* um objeto qualquer, o desejo é determinado pelas afecções estabelecidas, não há desejo bom ou mau em si a ser catalogado, mas porque somos afetados de determinada maneira que o desejo se expressará, por conseguinte, de modo certo e definido, e daí passaremos a considerar determinada coisa como sendo boa ou má para nós.

Nestas últimas definições aparece uma expressão repetida ainda algumas vezes na parte em análise consistente na ideia de que a mente e o corpo, quando afetados, passam de uma maior ou menor perfeição para um outro estado de maior ou menor perfeição, “quando lhe acontecer afirmar, de seu corpo ou de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes”. A variação que ocorre na potência do ser diz respeito, portanto, à essa passagem de um estado de maior ou menor perfeição para outro, ou seja, uma variação, uma intensificação ou não de seu grau de realidade. Cabe apontar, nesse contexto, a utilização de um vocabulário por Espinosa, assim como destacado com relação ao *conatus*, que torna possível conceber o processo de individuação e, posteriormente, de uma natureza humana, sem ter de recorrer às noções de ente, gênero ou diferença específica legadas pela tradição.

A propósito desse tema, a Parte IV volta a discutir o tema da perfeição e da realidade já abordado nas partes anteriores da Ética enquanto compreendidos enquanto a mesma coisa. No Apêndice desta parte, Espinosa classifica a perfeição e a imperfeição novamente como “modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do

329 *Ética*, P. III, Prop. 09, pp. 175-177.

mesmo gênero”<sup>330</sup>. Por não conhecermos as essências particulares de cada ser existente, valemo-nos das noções de gênero e espécie, nada além do que universais resultantes de operações de abstração propiciadas pela atividade imaginativa afetada pelos traços retidos dos corpos com os quais compomos ou não.

A formação destes entes de imaginação permitirá, ademais, não apenas a criação de critérios de julgamento daquilo que é mais “perfeito” ou não, como também autoriza que os seres humanos passem a atribuir e reduzir os outros indivíduos deste suposto gênero às categorias de limitação e impotência, envolvendo-os em determinada condição de negação. O desejo, como visto, não constitui nenhum tipo de falta, nada nega, mas apenas afirma. Assim procedendo, Espinosa questiona a existência em si de universais, bem como dos critérios e classificações posteriores que estabelecem aquilo que é bom e mau ou bem e mal, vejamos:

E à medida que lhes atribuímos algo que envolve negação, tal como limite, fim, impotência, etc., dizem que, sob esse aspecto, são imperfeitos, porque não afetam nossa mente da mesma maneira que aqueles que dizemos que são perfeitos, e não porque lhes falte algo que lhes seja próprio ou porque a natureza tenha errado. Com efeito, não pertence à natureza de alguma coisa senão aquilo que se segue da necessidade da natureza de sua causa eficiente. E tudo que se segue da necessidade da causa eficiente acontece necessariamente. **Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente.** Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos<sup>331</sup>. (grifado)

Em contrapartida a esse tipo de procedimento, Deleuze indica como Espinosa opõe às operações de abstração a formulação das noções comuns:

Ora, ao procedimento de definição por gênero e por diferença opõe Espinosa outro procedimento distinto, ligado às noções comuns: definir os seres pelo seu poder de serem afetados, pelas afecções que são capazes, pelas excitações a que reagem, aquelas a que permanecem indiferentes, aquelas que excedem o seu poder e adoecem ou matam. Desse modo, obter-se-á uma classificação dos seres por sua potência, ver-se-ão quais os que convêm com outros e quais os que não convêm, quem pode servir de alimento a quem, quem é social com quem e sob quais relações. Um homem, um cavalo e um cão, por exemplo: ou melhor, um filósofo e um bêbado, um cão de caça e um cão de guarda, um cavalo de corrida e um cavalo

330 *Ética*, P. IV, Apêndice, p. 265.

331 *Ética*, P. IV, Apêndice, p. 265.

de carga distinguem-se mais pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem a sua vida (*vita illa qua unumquodque est contentum*, Ética, III, 57). Existem pois tipos mais ou menos gerais que não os mesmos critérios que as ideias abstratas de gênero e espécie”<sup>332</sup>.

Pelo exposto até o momento é possível entrever algumas conclusões importantes para pensar a constituição da vida individual e coletiva aqui proposta. Ao negar qualquer realidade intrínseca às noções de bem e mal, justo e injusto, pecado e mérito, a operação teórica dos conceitos espinosanos substitui a moralidade da tradição por um registro ético, destruindo, assim, os fundamentos religiosos anteriores que sustentavam sua autoridade.

De acordo com Chauí, a correspondência com Blyenbergh expressa as raízes dos desentendimentos profundos entre Espinosa e seus interlocutores, que conduziam as leituras de seu pensamento como nocivos à religião e à moralidade: “Espinosa dá, portanto, um sentido particular à tese clássica de que o mal não é nada. É que, de todas as maneiras, há sempre relações que se compõem (por exemplo, entre o veneno e as novas relações onde encontram as partes do sangue). Só que as relações que se compõem, segundo a ordem da natureza, não coincidem necessariamente com a conservação de tal relação, que pode ser decomposta”<sup>333</sup>.

A qualificação das coisas aparece, pois, como segunda, enquanto desdobramento da composição-decomposição das relações entre um corpo qualquer e outros corpos. Ou como sublinha Mendes:

Os objetos do desejo, os bens a que aspiramos e os males do qual queremos nos afastar não possuem uma consistência ontológica senão como efeitos ou desdobramentos do desejo, isto é, segundo a composição-decomposição de relações entre um corpo qualquer e outros corpos. (...) Deste modo, Espinosa define o que é útil ao homem não a partir de uma hierarquia de bens, **mas a partir da aptidão à experiência do múltiplo ou da potência para composição de relações com muitos outros corpos**<sup>334</sup>. (grifado)

Com efeito, pensar um padrão de conduta, um código ético ou a melhor moral natural para a sociedade sob o paradigma do sistema espinosano deve levar em conta não prescrições transcendentais de comportamento, aquilo que abstratamente, quer sob uma perspectiva teológica ou supostamente racional, é bom ou certo, justo ou injusto. Contudo, deve atentar-se para os regimes próprios

332 DELEUZE, G.. “*Spinoza – filosofia prática...*”, op. cit., pp. 52-53.

333 CHAUI, M. “*A Nervura do Real...*”, Vol. I, op. cit., p. 125.

334 MENDES, A. “*O que pode a multidão?...*”, op. cit., p. 49.

de composição-decomposição pelos quais o corpo composto expande ou refreia sua aptidão à experiência do múltiplo ou, em outro termos, aquilo que aumenta ou não sua potência coletiva de agir concretamente. Isso seria considerar o que Deleuze nomeou de definir ou conhecer os seres pelos seus poderes de serem afetados.

Ao tempo em que Espinosa, a partir das considerações formuladas anteriormente, oferece uma via alternativa para pensar uma mais adequada organização e regulação dos corpos sociais e políticos conforme a lei natural e a natureza humana, o filósofo instaura um problema, ou melhor, uma nova exigência.

Pensar por essa nova via exige o reconhecimento da atividade imaginativa e afetiva como fundamentos primeiros dos processos de sociabilidade, bem como implicam no problema consequente de considerar-se que estes mesmos regimes inserem-se, em geral, tal como ressaltado inúmeras vezes, em uma dimensão de parcialidade ou inadequação. Entre a servidão e a liberdade, impõe-se, portanto, a necessidade de, primeiro, conhecer adequadamente as causas que retiram, enfraquecem ou decompõem a existência do ser coletivo, assim como as causas opostas que aumentam sua potência, para, então, ser possível a formulação de noções comuns que permitam uma ordenação útil e virtuosa que preserve e reforce a sua estabilização constitutiva; que, no mesmo passo, fortaleça suas partes constitutivas e conserve a causalidade única que dispôs assim sua existência.

Antes de encerrar-se essa parte sobre a constituição da vida coletiva, e a fim de esclarecer mais propriamente o que denominou-se como essa condição entre a servidão e a liberdade, cumpre avançar mais um passo sobre o que se afirmou sobre a teoria da imaginação e dos afetos como fundamentos do processo de sociabilidade. As proposições seguintes da Parte III constroem um intrincado arranjo que permite conceber adequadamente esse processo de formação imaginativo afetivo.

Ao desenvolver a teoria dos afetos, a Parte III amplia ainda mais o cenário no qual realiza-se a atividade imaginativa. A teoria da imaginação em Espinosa é inseparável, ou melhor, funda-se sobre o regime de produção dos afetos. Parte-se,

nesse segundo momento, da Prop. 14 e seguintes, onde encontram-se as demonstrações acerca dos mecanismos de engendramento, associação, diversificação e transformação do campo afetivo e da vida material.

Por essa razão destacada também é cabível falar sobre o estabelecimento de uma teoria de sociabilidade ou as bases de uma antropologia afetiva nesta parte em comento. Segundo explicado, todos os corpos estão submetidos à ontologia espinosana das relações e devem ser pensados a partir de sua funcionalidade, tal como feixes de relações entre partes extensas, que movem-se em diferentes graus de velocidade, porém em uma proporção definida.

É também no materialismo destes encontros que a mente que acompanha o corpo, na mesma ordem e conexão, esforça-se por perseverar em seu ser, estando consciente desse seu esforço, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas. A condição ordinária mente-corpo, como visto acima, é a da inadequação e da parcialidade. Esta consiste na primeira forma de contato com todas as coisas do real. Seguindo ainda o discorrido acima, esta condição, ademais, é alimentada pela atividade da *cupiditas*, o desejo que só existe também em um nível relacional, um desejo ou os desejos que declinam na realidade a partir dos encontros que ocorrem. A essência atual, no âmbito desta atividade de engendrar-se, fazer-se e transforma-se com o mundo, dará forma e conteúdo, portanto, às imagens que são formadas das coisas<sup>335</sup>, inclusive ao significado estabelecido entre o modo finito e o outro objeto (ou a relação objetual).

Relembrando ainda as considerações formuladas, *impressiones*, *vestigia*, *images* e *imaginationes* compõem o universo da atividade do primeiro gênero. Como os próprios vocábulos no latim designam, tal função nunca é uma atividade solitária, mas sempre dada no plural, ou seja, realizada na experiência do múltiplo. Como visto, imaginar, uma atividade que agora pode ser apreendida conforme a designação plural constante no original em latim empregada, como as *imaginações*, é uma atividade que envolve muitos outros corpos partícipes na experiência comum. Implica, assim, a concatenação de imagens pelas quais são

---

335 Sobre uma definição da imagem das coisas vide VINCIGUERRA, L.. *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin, 2005.

formados os sentidos das relações entre os corpos, na medida em que adere à ideia da imagem formada o traço impresso no momento da afecção. Por isso mesmo afirmou-se alhures que as imagens não reproduzem, não são figuras miméticas desse contato. Se não há, pois, a princípio, uma ligação intrínseca entre as imagens e seus objetos externos, pode-se apreender já o que será abordado em breve: identidades, modelos e semelhanças constituem efeitos da imaginação, e não estão dados em tampouco *pertencem* à coisa alguma.

Na linha do considerado antes, as *imaginatioes* envolvem uma essência singular, supõem traços, impressões, ou seja, as marcas levadas dos choques entre os corpos, reunindo múltiplos vestígios que tanto foram deixados como continuam vívidos ao mesmo tempo em que são dependentes da necessidade da experiência ritmada pela constante modificação entre os corpos envolvidos segundo uma modalidade cinética. A funcionalidade da imaginação ou a produção de significado consiste, antes, em uma *potência de significação*, a produção de certa *concatenatio* que desdobra a significação em um sentido palpável ou uma imagem que em si é complicada. Imagens que se conjugam, tal como as películas de um filme. Cabe, por isso, dizer que as imagens e as ideias da imagem não são átomos, mas têm também de ser pensadas em sua multiplicidade ideativa. Ou como Deleuze e Guattari descreveram, as mentes constituem tribos<sup>336</sup>.

A fim de compreender, portanto, o encadeamento singular destas imagens, ou a fim de compreendê-lo em sua necessidade, deve-se adotar a postura de um intérprete não “subjetivizado”, ou o lugar de uma perspectiva: tomar-se uma posição ou um lugar geográfico neste movimento cinético, que nunca refere-se apenas a um sujeito, mas a muitos intérpretes. As mentes que imaginam imaginam também, conforme demonstra Espinosa no TTP, conforme será considerado em breve, por meio de seu temperamento comum (ou *ingenium*), a partir do uso habitual da linguagem, dos signos, de seu universo simbólico e de sua *passio*.

Feitas essas reformulações iniciais, pode-se agora conferir o seguinte roteiro sobre as proposições da Parte III que passa-se a examinar. Como visto, as prop. 01 a 11 oferecem as bases da afetividade, encontrando-se entre as prop. 04 e 08 as definições sobre o *conatus*, e entre as prop. 09 e 11 as definições sobre os afetos

336 DELEUZE, G., GUATTARI, F.. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

primários (desejo, alegria e tristeza). A partir da prop. 12 até a 20, Espinosa realiza uma expansão ou um desdobramento das pressuposições iniciais sobre os afetos e suas dinâmicas para pensar seus efeitos no real. Nelas discorre sobre os blocos afetivos formados e a formação da relação objetal. Inserem-se nessas proposições a definição de amor e ódio (12 e 13), os mecanismos de associação e transferência afetiva (14-16), das ambivalências afetivas (17) e a construção da projeção temporal (18-20). Da prop. 21 até a 34, este cenário desdobra-se mais uma vez para estabelecer então os mecanismos de formação das figuras intersubjetivas. Por sua vez, entre as prop. 35-47, fala-se dos conflitos, das variações e flutuações de ânimo dos seres (48-57) e, finalmente, dos afetos ativos (58 e 59).

Em suma, nesta parte expande-se tanto o significado da imaginação, agora explicada com mais nitidez como atividade que implica percepção, sensibilidade (potências corporais de afecção) e memória (capacidade de reter e recordar-se). E, pode-se reconhecer, com efeito, como constituindo os elementos pertencentes a esse gênero: a) os mecanismos de associação afetiva e transferência; b) a ocorrência das ambiguidades afetivas e flutuação de ânimo; c) a construção das projeções temporais (incluindo a emergência dos dois afetos essenciais para pensar o campo político: medo e esperança); e, por fim, d) as figuras interpessoais.

Os mecanismos de associação afetiva e transferência explicam-se, primeiro, pela capacidade de a mente, ao ser afetada, simultaneamente, por dois afetos diferentes, quando afetada em outra ocasião por qualquer um deles, ser levada a afetar-se do outro, ainda que não estando presente, e ainda que não saiba a causa que gerou tal afeto. Isso se explica, em segundo lugar, pelo esforço desempenhado, ou o desejo da mente em produzir ou reproduzir aquilo que reconhece como o que provocou o aumento da sua potência, o que é efeito, como vimos, do esforço em perseverar na existência. Em contraste, a mente irá procurar afastar ou excluir aquilo que reconhece como tendo provocado seu padecimento. Ao desejar imaginar, a mente provoca, assim, um investimento em seu balanceamento afetivo interno, ao mesmo tempo em que gera um significado de semelhança externo entre os objetos que habitualmente a afeta desses afetos.

E Espinosa fala em “habitualmente” porque, por não conhecermos a causa eficiente da produção afetiva, não há ainda possibilidade de definir quais as coisas e o porquê dessas coisas provocarem tais efeitos. Com isso, afirma na prop. 15 que “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”<sup>337</sup>. E, por conseguinte, no corolário desta mesma proposição deduz, “simplesmente por termos considerado uma coisa com um afeto de tristeza ou de alegria, afeto do qual essa coisa não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la”.

Os afetos secundários produzidos em sequência, tal como o amor e o ódio, entrarão, então, em um regime de associação e transferência mediante a continuidade da dedução na realidade destas semelhanças identificadas entre variados objetos. Na prop. 16, Espinosa afirma que “Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos”<sup>338</sup>.

O hábito cultivado por esses processos de agenciamento afetivo sinaliza aqui também para uma atividade de *imitação* decorrente da produção de semelhança ou de uma constância de similitude percebida pela mente que diz respeito à variação de sua potência de existir. A prop. 27 torna mais claro esse mecanismo: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante”. E, no escólio desta mesma proposição passa a defini-la: “Essa imitação dos afetos, quando está referida à tristeza, chama-se comiseração (...). Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo”<sup>339</sup>.

337 *Ética*, P. III, Prop. 15, p. 181.

338 *Ética*, P. III, Prop. 16, p. 183.

339 *Ética*, P. III, Prop. 27, Esc., p. 195. Cumpre entender aqui que a produção de semelhança não gera apenas efeitos “positivos” na realidade. Todavia, a ambivalência afetiva permite também que tanto passemos a excluir aquilo que reconhecemos como causa do nosso padecer, como atribuir secundariamente a outras coisas, por semelhança, uma identificação negativa com aquilo que projetamos como a razão de nosso entristecer. O que torna-se mais claro com o exemplo emblemático trazido, posteriormente, pela prop. 46: “Se alguém foi afetado, de alegria ou de



É preciso reconhecer que em meio a esse complexo encadeamento afetivo, atravessado por tanto estímulos coincidentes ou não, o ser encontra-se, assim, como Espinosa nomeia, “dilacerado” ou atravessado, simultaneamente, por imagens convergentes e/ou divergentes. A prop. 17 nomeia esse estado ambíguo, no qual o estado da mente provém de dois afetos contrários de flutuação de ânimo. Como lembra-nos ao final desta mesma proposição:

Pois o corpo humano (...) é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto (...), ser afetado de muitas maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por isto tudo, podemos facilmente conceber que um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos<sup>340</sup>.

Pelo fato de a mente reter os traços das afecções experimentadas, as quais tanto indicam um estado atual da mente-corpo, como também preservam na duração efeitos já experimentados, é possível deduzir desta atividade, como antecipado, uma capacidade também de projeção temporal. A prop. 18 insere essa nova dimensão, afirmando que “o homem é afetado pela imagem de uma coisa passada ou de uma futura do mesmo afeto de alegria ou de tristeza de que é afetado pela imagem de uma coisa presente”. A dimensão temporal descortina-se aqui tal qual uma experiência afetiva instável. O tempo, assim, não é ritmado pelos ponteiros de um relógio, senão estratificado pela materialidade e pelos agenciamentos formados na experiência afetiva. Nesse momento, Espinosa introduz os afetos secundários gerados pela flutuação de ânimo e pela instabilidade provocada pela incerteza da atividade imaginativa, vejamos o que diz no Esc. 2 desta mesma prop.:

Pelo que acaba de ser dito, compreendemos o que é a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção. Efetivamente, a esperança nada mais do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos excluirmos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que tínhamos ou de uma coisa que esperávamos. O gáudio, por sua vez, é uma alegria surgida da

---

tristeza, por um outro, cujo grupo social ou nacional é diferente do seu, alegria ou tristeza que vem acompanhada, como causa, da ideia desse outro, associada à designação genérica desse grupo, ele não apenas amará ou odiará esse outro, mas também todos os que pertencem ao mesmo grupo”. In: *Ética*, P. III, Prop. 46, p. 217.

340 *Ética*, P. III, Prop. 17, Esc., p. 185.

imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida. Finalmente, a decepção é uma tristeza que se opõe ao gáudio<sup>341</sup>.

Pode-se dizer que a projeção temporal encerra as dinâmicas afetivas primárias até agora trabalhadas. Como dito anteriormente, a partir da prop. 21, Espinosa desdobrará as consequências dos agenciamentos descritos para a formação, então, de blocos afetivos secundários ou do que denominou-se de figuras intersubjetivas. Cabe notar que até esse ponto, os termos utilizados por ele para se referir aos modos finitos foram, preponderantemente, o de coisa (*res*), o que permite afirmar que a figura de ser humano, por exemplo, emerge em sua teoria antropológica enquanto o efeito de um determinado regime de semelhança e, posteriormente, da identificação de noções comuns, que assim tornam possível atribuir tal condição aos seres. Ou seja, tem-se aqui, uma teoria antropológica sem sujeito *a priori*, devendo ser esse concebido dentro das relações do mesmo processo imaginativo afetivo descrito acima<sup>342</sup>.

A partir da prop. 28, por sua vez, Espinosa descreve os esforços, ou as normas geradas destas relações e suas derivadas, que tornam possível compreender a disposição ou a regulação interna de determinado arranjo afetivo formado dentro desse contexto. Este arranjo afetivo singular produzirá, pela distinção entre as diferenças dos afetos produzidos, as formas intersubjetivas em questão, as quais podem variar indefinidamente em intensidade e grau. Tal como observa na prop. 56: “Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais

341 *Ética*, P. III, Prop. 18, Esc. 2, p. 187.

342 Sobre uma a existência de uma antropologia espinosana, Matheron afirma: “Espinosa não define a essência do específica do ser humano. Seu equivalente de definição, que está inteiramente contido nos postulados 1 e 2 da P. III, situa-se num nível de generalidade bem superior. Talvez ele tenha definido uma essência, mas se trata então de uma essência supra-específica; e se ele não apresentou os postulados na forma de uma definição é, sem dúvida, por causa do que há de mau em determinar no que se pode consistir o estatuto exato de tal essência”. De acordo com Mendes, ainda, “não se trata de uma falha ou incoerência no sistema – Espinosa, por diversas vezes, refere-se à natureza humana – pois é neste nível de generalidade, obtido a partir das noções comuns, que pode operar a dedução dos afetos e outras propriedades aplicáveis aos humanos, sem com isso supor que a humanidade – que, a rigor, é uma maneira de chamar o desejo de agradar os outros homens (*Ética*, P. III, Prop. 29, Esc., p. 197-199) – constituiria um ‘império dentro de um império’”. In: MATHERON, A.. “L’anthropologie spinoziste?”. In: *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS Editions, 2011, pp. 18-19. *Apud*: MENDES, A.. “O que pode...”, op. cit., p. 44.

somos afetados”<sup>343</sup>. Tal disposição afetiva é o que conduz, finalmente, os seres humanos, reconhecidos em suas semelhanças, a agirem de maneira a auxiliar-se mutuamente, a protegerem-se e a preservar as coisas que os afetam ativamente, e, em um sentido oposto, a esforçar-se por destruir ou excluir aquilo que os fazem padecer. Princípios de ação comum, pois, como o da cooperação, emergem, também das referidas normas geradas no processo afetivo mais amplo.

Os conflitos e as discórdias entre os seres humanos devem ser compreendidos, portanto, no âmbito desta economia afetiva instável e incerta, no qual concorre-se, afirma-se, busca-se, disputa-se e colide-se. O conhecimento parcial leva os seres humanos a serem conduzidos como folhas ao vento orientados pela preservação daquilo que acreditam serem para si seus próprios bens. Por perder a dimensão intrincada do arranjo afetivo, regidos apenas pelos signos e pelas imagens das coisas, deixam-se levar por sua própria flutuação de ânimo. Nesse estado, a mente não age por causa de si ou pelos ditames da razão, mas meramente por suas paixões de ânimo. E, como consequência, ademais, deixa-se de entrar em concordância e coerência com as outras partes, tornando-se incapaz de reconhecer as causas que as dispõem como *pars communis*, ou seja, a mente deixa de apanhar a parte como conexão necessária com as outras de mesmas propriedades e a desejar agir em cooperação com elas.

No início desta seção, mencionou-se que o objetivo da P. III da Ética constitui compreender as propriedades comuns dos afetos e, com isso, determinar sua força, bem como a potência da mente sobre eles. A P. IV segue esse esforço de determinação da força dos afetos para que seja possível, em sequência, determinar-se qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos.

Inúmeras vezes demonstrou-se que mente não desempenha qualquer função de controle sobre o corpo. Enquanto concebidas como as mesmas coisas apreendidas sob diferentes atributos, qual seria então o papel da mente nesse esforço? A prop. 14 da P. IV oferece uma primeira resposta para essa questão ao afirmar que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro,

343 Tal como observa na prop. 56: “Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”. In: *Ética*, P. III, Prop. 56, p. 229.

não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”<sup>344</sup>. Dessa proposição, retira-se o já afirmado, bem como Espinosa indica que apenas um afeto pode refrear o outro afeto, se mais forte que o afeto a ser refreado. E apenas se o conhecimento verdadeiro fizer-se a partir deste mesmo afeto ativo mais forte.

O agir racional, ou o conhecimento verdadeiro, conforme explicado anteriormente, é aquele que é capaz de apreender as propriedades comuns das coisas na ordem de sua necessidade. Para assim agir, a mente precisa perceber a ideia do corpo humano, perceber as ideias das afecções do corpo humano e perceber as causas que envolvem parcialmente a natureza do próprio corpo humano e dos corpos exteriores. Daí retira-se que, sem a consideração da experiência descrita acima, a mente não é capaz de conhecer a si, seu corpo e as relações formadas. Por esse motivo, a atividade imaginativa constitui um primeiro passo fundamental para o agir racional. No entanto, a experiência deixa de ser confusa, e torna-se “ensinante”<sup>345</sup>, apenas quando a mente passa a conhecer a ordem das causas, ou seja, a concatenação causal que constitui a essência atual do modo finito. Ao fim deste processo, a mente passa também a poder deduzir aquilo que está na parte e no todo, que está entre as suas partes e os corpos exteriores e a realidade de toda a natureza ou Deus, para reconhecer as causas adequadas que arranja o ser de certo e determinado modo.

Nessa medida, vê-se, agora, com mais clareza, que o trabalho a ser realizado pela potência pensante nesta regulação envolve o conhecimento das muitas maneiras próprias de composição-decomposição de seu corpo e dos outros, aquilo que pode estimular ou refrear suas potências comuns, quais são os afetos ativos que contribuem para o aumento do seu grau de realidade e depreender, finalmente, uma lei de sua própria natureza singular. Apenas assim, à mente é possível dispor-se de modo que mente-corpo ajam conforme a necessidade de sua essência, que seja capaz de organizar os encontros a fim de que deixem de ser, tanto quanto possível, incertos e fortuitos, trazendo mais certeza e segurança para o seu ânimo.

344 *Ética*, P. IV, Prop. 14, p. 283.

345 A referência aqui é a termo empregado por Marilena Chaui, que será definido e explorado posteriormente por ocasião da análise da política no pensamento espinosano.

Nisso consiste o que se pode chamar em Espinosa de uma arte de formar bons encontros. Ao corpo, assim também, é dado dispor-se de um modo que o possibilite, tanto quanto possível, fazer convir e entrar em coerência com as razões mesmas de sua disposição afetiva, o que presume, em última análise, a ordenação das imagens confusas, a criação de hábitos e de práticas que cooperem para tanto e o investimento na criação de agenciamentos e afetos comuns que o possibilite afirmar sua alegria, afastar a tristeza e agir em comum.

Se Espinosa nos diz que ser virtuoso ou livre é existir segundo as regras de sua natureza<sup>346</sup>, o código destas mesmas regras não está dado no mundo. Apenas no contato da realidade, por e pelos encontros com os outros corpos, é possível a construção de uma ética ou de uma regra de vida que permita passar de estados de servidão para estados de liberdade. E o mais importante, que seja possível criar os mecanismos especiais que propiciem fazer durar esse desejo de liberdade no real. Agir conforme os ditames da razão consiste no caminho para um trabalho de disposição livre do corpo. Espinosa esclarece de modo muito direto, no esc. da prop. 18, o que seria isso, vejamos:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduz o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. Tudo isso é tão necessariamente verdadeiro quanto é verdadeiro que o todo é maior que qualquer uma de suas partes (...). Além disso, uma vez que a virtude (...) não consiste senão em agir pelas leis da própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser (...) senão pelas leis de sua natureza, segue-se: 1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo. 2. Que a virtude deve ser apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que nos seja mais útil e por cuja causa ela deveria ser apetecida. 3. Finalmente, que aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza<sup>347</sup>.

Feitas estas primeiras considerações acerca do que seria agir conforme os ditames da razão desde uma perspectiva individual, Espinosa passa a deduzir, por conseguinte, seus efeitos para o convívio necessário com os outros. Nesse ponto

346 Cf. *Ética*, P. IV, def. 08, p. 269: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (...), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”.

347 *Ética*, P. IV, Prop. 18, esc., p. 287

especificamente, encontra-se em sua teoria o fundamento para o entrar-se em e o formar-se em sociedade:

Segue-se, ainda, (...), que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. **Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, e que busquem juntos, o que é de utilidade comum para todos.** Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetecem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais<sup>348</sup>. (grifado)

O reconhecimento deste fundamento primeiro do conjunto de causas que dispõem os seres humanos em um convívio comum – ou o reconhecimento da causalidade única que os mantêm em movimento enquanto corpo composto –, por reconhecerem a utilidade dos outros, e, mais ainda, por compreenderem que juntos suas potências são acrescidas em razões geométricas, permite a Espinosa deduzir por fim, a causa eficiente da criação da sociedade civil e do Estado. Ela encontra-se, mais especificamente, no esc. 02 da prop. 37, onde Moreau aponta como sendo o fundamento da política na *Ética*<sup>349</sup>, vejamos mais este longo trecho:

Proposição 37. Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus. (...) *Escólio* 2. (...) É preciso, antes, entretanto, dizer algumas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem. **É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com o seu temperamento [*ingenio*], lhe é útil (...); e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia (...).** Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um (...) desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros. Como, entretanto, estão submetidos a afetos (...), os quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana (...), eles são, muitas vezes, arrastados para diferentes direções (...) e são reciprocamente contrários (...), quando o que

348 *Ética*, P. IV, Prop. 18, esc., p. 289.

349 Cf.: MOREAU, Pierre-François. *Spinoza, État et Religion*. Lyon, ENS, 2005.

precisam é de ajuda mútua (...). Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e dêem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. Por qual razão isso pode vir a acontecer – quer dizer, que os homens, que estão necessariamente submetidos aos afetos (...) e são inconstantes e volúveis (...), possam dar-se essas garantias recíprocas e terem uma confiança mútua – é evidente pela prop. 7 desta parte e pela prop. 39 da P. 3. **Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causa prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos (...), mas por ameaças. Uma tal sociedade, baseadas nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos<sup>350</sup>.** (grifado)

A par deste último trecho coletado, e antes de encerrar a seção, vale explorar alguns temas introduzidos pela P. IV que se mostram interessantes para seguir-se, adiante, na análise da política e dos direitos no pensamento de Espinosa.

Em conjunto com o exposto anteriormente, entende-se ser plausível apreender o fundamento da sociabilidade e a fundação da sociedade civil e do Estado na teoria espinosana menos sob uma perspectiva analítica de fundação e fundamento e mais em um sentido de um processo de formação e de conferência de realidade à potência da existência humana. A pergunta formulada por Rousseau, “o que torna um povo um povo?”, referida no capítulo 02, pode ser emprestada para este cenário. O trabalho realizado por Espinosa, ao deduzir o processo de sociabilidade da dinâmica afetiva, ao compreender a força dos afetos e a função da razão nesse arranjo complicado apresentado acima, descortina um campo de análise frutífero para a questão.

Espinosa oferece, antes de tudo, uma filosofia prática e materialista que deduz do modo de funcionamento da natureza humana e de sua condição natural as razões para que se formem como tais e, em função disso, formem os corpos sociais e políticos. Oferece, assim, tanto uma filosofia universal que permite entender as causas eficientes que colocam os seres humanos em constituição coletiva, como torna essa filosofia dependente do conhecimento da forma singular pela qual determinado corpo coletivo se constitui. Convive aqui tanto uma

350 *Ética*, P. IV, def. 37, esc., pp. 309-311.

perspectiva abrangente de filosofia política como uma histórica, na medida em que, tal como o próprio filósofo reconhece, só existe história das histórias de modos singulares.

Nessas dimensões, identifica-se que a formação do Estado é uma necessidade prática reconhecida pelos seres humanos. Por reconhecerem pela experiência o aumento de sua potência, ao comporem um “indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerados separadamente”, os seres humanos são capazes de perceber que nada é mais útil ao ser humano do que o próprio ser humano. Até porque, se todos vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria de seus direitos sem qualquer prejuízo. Mas a condição real dos seres humanos é, justamente, a oposta. Na maior parte das vezes são “arrastados para diferentes direções e são reciprocamente contrários”, vivem em estado de flutuação de ânimo e em ansiosa ambiguidade afetiva, que superam em muito a virtude humana. Por serem inconstantes e volúveis, a condição ordinária é a dos conflitos e da discórdia.

Ainda assim, a experiência não cansa de lhes mostrar que nada pode ser mais vantajoso do que desejar entrar em concordância e ajudar-se mutuamente. Esse é o mínimo existencial necessário que os fazem juntos buscar o que é de utilidade comum para todos, maximizando, ao final, o que lhes garantirá estabelecer garantias de sobrevivência. Essa reserva concedida pela força dos afetos e da mente os coloca a agir também em conjunto, finalmente, para a instituição da sociedade civil.

Para viver em concórdia na busca da virtude coletiva, o final da proposição colacionada, demonstra, com efeito, que os seres humanos fazem concessões quanto aos seus direitos naturais para estabelecerem garantias recíprocas e confiança mútua. Inscreve-se na formação do Estado a função de centralizar, com isso, a produção de afetos mais fortes para lidar com a variação afetiva do corpo composto a fim de que sejam prescritas normas comuns, criar obediência, elaborar leis e exercer o poder de se conservar para o oferecimento de condições de uma vida coletiva mais certa e segura aos cidadãos ou “aqueles que são protegidos”.

Em suma, a P. IV da Ética traz os primeiros significados para se compreender o sentido de direito natural, sociedade e Estado no pensamento



político espinosano. Em uma leitura conjunta com o restante da obra, deixa-se em aberto outras questões políticas que importam nessa análise que podem ser descritas ou endereçadas como se segue:

a) qual seria o modo próprio de apreender a formação destes blocos afetivos que se singularizam em seu processo histórico de criação de uma sociedade civil e política?; b) ou seja, qual seria o papel desempenhado pela produção da atividade imaginativa, com a reprodução de linguagens, hábitos, memória e signos, que põem em existência um corpo coletivo singular?; c) poderia-se depreender desta parte uma teoria materialista para a formação política e dos direitos?; d) como garantir a existência do corpo coletivo e de sua função regulatória apesar da condição natural passional ou das causas de conflitos e discórdias entre os seres humanos que não cessam de atormentar o poder de conservação outorgado ao Estado?; e) o que permite questionar também: como ser possível conservar o reconhecimento primeiro da causalidade única que coloca o corpo coletivo em movimento, preservando, em última análise, seu desejo pelo útil, pela virtude comum e pela liberdade, não obstante a flutuação de ânimo e as incertezas da fortuna?; f) como o Estado e a produção de direitos podem funcionar, com efeito, de maneira a estimular os afetos coletivos para que preservem o desejo comum de entrar em concordância ou que seja possível aumentar a potência coletiva de agir mente-corpo enquanto concebidos como uma só e mesma coisa?

Tais problemáticas inspiram a abordagem que será concedida a seguir a alguns dos temas sobre a política, a instituição do Estado e os direitos no pensamento político espinosano. Não se pretende aqui trazer respostas diretas específicas a tais questionamentos, senão estabelecer um horizonte de questões que importam para a discussão futura que será realizada a respeito de uma teoria dos direitos. Espera-se, com o exame da próxima seção, oferecer algumas indicações e pontos importantes da teoria política de Espinosa que podem contribuir para o debate aberto e, sobretudo, para demonstrar a originalidade de seu pensamento para os direitos no contexto da modernidade radical.

## 4.2

### **A potência da multidão, a formação da sociedade civil e a instituição dos direitos e do Estado.**

A análise da política no pensamento de Espinosa será orientada por alguns elementos que importam também para a teoria dos direitos e para a teoria do Estado. Além das problemáticas suscitadas acima, as quais, como afirmado, integram o horizonte do debate que almeja-se propor agora, destacam-se três elementos ou temas que se reconhece como essenciais para pensar os direitos na chave de leitura que esta tese objetiva oferecer.

Deste modo, a abordagem do pensamento político de Espinosa será realizada em consonância com um esforço de apreensão de contribuições para se refletir sobre os seguintes temas: a) a questão do fundamento e da justificação dos direitos; b) a abordagem dos direitos desde uma perspectiva ontológica; c) a funcionalidade dos direitos ou a operatividade dos direitos no campo político.

O primeiro refere-se ao tema de se refletir sobre o modo de explicar a origem da criação dos direitos, bem como a legitimação pela qual ocorre sua positivação discursiva e prática. O segundo refere-se à exploração do que já foi denominado antes de a “natureza dos direitos” ou o equivalente a perguntar: o que são os direitos? E o terceiro tema, finalmente, diz respeito a uma reflexão a ser proposta quanto ao funcionamento dos direitos na realidade, sobre sua função, exercício e eficácia.

Estes três elementos, que também englobam suas próprias problemáticas, serão inquiridos ao longo da análise a ser construída adiante. As próximas duas subseções abordarão alguns dos conceitos chaves presentes no TTP e no TP para tanto, consistindo a primeira em uma proposta de pensar o tema do fundamento e da justificação dos direitos a partir de uma leitura materialista do processo de formação de determinada sociedade política e, dentro disso, o que poderia ser depreendido para uma compreensão filosófica dos direitos. A segunda subseção será mais direta na apresentação dos conceitos presentes no TP e no TTP para a compreensão tanto de uma metafísica dos direitos, como também de alguns elementos do terreno político para pensar componentes de sua operatividade em meio à instituição e ao problema da conservação do Estado.

#### 4.2.1

#### **Formação *versus* Fundação e as bases materiais para a criação dos direitos e do Estado.**

A pergunta rousseuana recuperada nas linhas acima, quando propõe que se examine o “*ato pelo qual um povo é um povo*”, esteia um dos objetos de análise do Tratado Teológico-Político<sup>351</sup> (1670). A partir do relato presente nas Escrituras, Espinosa propõe compreender o movimento no real próprio, isto é, as condições de possibilidade, cuja composição permitiu que um conjunto heterogêneo de tribos nômades pusesse a si mesmo uma lei e se postasse de modo obediente a um só Deus e seu representante na Terra. O golpe mosaico sustentado pela figura de Moisés no episódio não deve ser compreendido como o único ou o principal elemento, como comumente é feito, que permitiria antever o percurso e a suplementação da experiência do povo hebraico.

Espinosa se vale de uma outra entrada nessa mesma história: volta-se à Escritura e realiza sua interpretação enquanto relato de um povo sobre si e para si. Um relato que não só funciona de maneira a alimentar e dar um sentido à existência presente pela tradição, como, na mesma medida, cria o seu passado histórico. O filósofo procura no documento não uma “verdade”, mas seu sentido próprio. É a partir da interpretação do texto sagrado e das categorias que operam em seu interior que será aberto o campo de compreensão do discurso ali proferido, o *texto interpretativo*, trabalhando com elas e a partir delas, oferece a chave de sua própria inteligibilidade porque revela o modo como é produzido.

A forma como Espinosa realiza tal interpretação da Escritura sagrada, bem como os elementos centrais de sua análise nos primeiros capítulos do TTP (capítulos I-VII) serão o fio condutor desta análise. Serão considerados, para tanto, a metodologia empregada e os elementos escolhidos pelo filósofo, a saber, a questão do milagre e o papel dos profetas e da profecia na análise da construção da representação originária do povo hebreu.

---

351 ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda, 1988.

Alguns dos aspectos centrais de seu sistema filosófico discorridos acima a respeito da formação de crenças ou a “mecânica afetiva”<sup>352</sup> que dá suporte a este regime imaginativo específico são aqui colocados em operação para a compreensão da forma de suplementação da experiência compartilhada pelos hebreus e relatada no texto sagrado. Nota-se que não se trata de um modo de compreensão da construção imaginária coletiva endereçada apenas a essa formação social específica, porém, equivale aos conceitos universalizáveis citados previamente.

Espinosa, em outra obra, o Tratado Político, escrito posteriormente ao TTP, entre 1676-1677, e interrompida por ocasião de sua morte, afirma que a Natureza não cria nações, mas indivíduos que a lei civil instituirá como povo<sup>353</sup>. Ou seja, os povos se constituem como tais a partir dos processos mesmos de criação de suas instituições e leis. O ato de dar a si uma nação presume uma tal mutação antropológica que é capaz de criar um só corpo coletivo com identidade própria, o povo, o qual, por sua vez, passa a qualificar os corpos primeiros. Seguindo a mesma lógica, Espinosa observa que “os homens não nascem cidadãos, fazem-se” cidadãos<sup>354</sup>.

De tais sentenças constata-se que o autor afasta-se tanto das concepções jusnaturalistas como positivistas, recusando a atribuição externa de um status normativo puramente abstrato, quer de uma perspectiva subjetiva, quer objetiva, oferecido pelo novo ordenamento comum. Além disso, afasta qualquer fonte de legitimidade que não esteja calcada na própria constituição deste corpo coletivo.

Mesmo a atribuição transcendente de um *certo* status normativo, ainda que abstrato, indica a necessidade e leva a reflexivamente supor a existência de um fundamento anterior que permita a convenção do ordenamento comum ou a celebração de um contrato, segundo os termos da teoria política moderna, assim como a própria obediência/aceitação desta atribuição exterior. É necessário que haja antes, assim, a formação da *ideia* do “quem”, da representação do sujeito (individual ou coletivo), responsável por deliberar e convencionar. O que parece ser axiologicamente anterior, por conseguinte, ao próprio ato de deliberar e

352 Expressão retirada da obra de Ana Luisa Saramago Stern, *A Imaginação no Poder – Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2016.

353 ESPINOSA, B.. *Tratado Político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

354 Ibid., p. 44. Espinosa não utiliza o vocábulo cidadão nesta passagem, mas sim “civis”.

convencionar um ordenamento comum. Assim, é possível entender que se convencionou e delibera-se por existir e ser formado *a priori* um sentido comum, uma ideia da experiência natural compartilhada.

O Tratado Teológico-Político é conhecido, grosso modo, como uma obra precursora de Espinosa, que sustenta razões para a separação entre Estado e religião e por defender, por conseguinte, a liberdade de expressão e de pensamento. Não obstante os pontos citados sejam nodais, constituem mais um resultado poderoso de seu argumento do que propriamente a essência da novidade do pensamento que o TTP inaugura.

Pode-se dizer que uma das grandes novidades da obra deita raízes naquilo que diz intimamente a respeito de um dos objetos desta análise: o protagonismo do papel desempenhado pelos afetos na construção do regime imaginativo de um povo e, conseqüentemente, em seu processo de individuação, notadamente enquanto campos onde crescem e desenvolvem-se as crenças, as superstições e a vida política.

Tal concepção é descortinada por Espinosa logo na abertura da obra. Consoante o já assentado pela fortuna crítica do filósofo, o prefácio caracteriza-se por apresentar uma estrutura retórica e um conteúdo deliberativo, cuja intenção persuasiva dirige-se diretamente ao leitor de maneira a mobilizar tanto o seu ânimo quanto sua racionalidade. Organiza-se, ademais, segundo o plano em cinco partes de um discurso antigo<sup>355</sup>.

A primeira refere-se ao *Exordium* (prólogo), que contém uma tese teórica sobre a superstição (§ 1-6), seguido da *Propositio*, onde o tema é deduzido dessa teoria (§7-8) e da *Narratio*, cujo teor expõe as circunstâncias que levaram o autor a escrever o livro (§9); e finalmente a *Divisio*, que resume na sua ordem os argumentos que servirão nos vinte capítulos seguintes para provar a *propositio* (§10-14) e o *Epilogus*, no qual o autor entra em contato direto com o seu público<sup>356</sup>.

Desta divisão interessa, inicialmente, a ideia apresentada na primeira parte acerca dos argumentos que sustentam a importância de se distinguir com clareza

355 Cf.: F. Akkerman, "Le caractère rhétorique du TTP" in *Cahiers de Fontenay*, 36-38, p. 384.

356 Resumo do sumário analítico do TTP elaborado pelo professor Maurício Rocha a partir das notas de tradução da edição do TTP por Akkerman, Lagrée, Moreau, Paris: PUF, 1999.

os campos da filosofia e da fé. Em um primeiro momento, Espinosa aponta os "maiores preconceitos em matéria religiosa", identificando uma série de contradições que podem ser resumidas pelas seguintes oposições: a contradição entre a pretensão teológica (o sustentado mistério da revelação) e o que realmente dizem os textos da Escritura; entre a atitude vazia de adoração dos textos sagrados e a prática do dia-a-dia dos religiosos em oposição à pura e atingível espiritualidade da fé; a divergência entre os fundamentos da fé e da filosofia.

Isso posto, o autor afirma que a religiosidade em si não é necessariamente incompatível com a atividade do pensamento, a não ser quando imposta em seu formato teológico, enquanto autoridade, verdade absoluta e recusa à luz natural (típica à atividade verdadeiramente racional). Nessa mesma linha, tem-se que por suas diferenças intrínsecas, é necessário distinguir os campos da religiosidade, o da razão e o da política. Por carregarem distintos atributos que não devem sofrer interferências recíprocas<sup>357</sup>.

A exposição de tais contradições permite ao autor concluir, por um lado, que a liberdade é necessária para a própria fé, na medida em que os indivíduos, por diferirem em seus temperamentos e índoles, disporão de diversas formas também de crença, não sendo prudente, portanto, determinar o conteúdo fixo da fé, ~~tampouco a verdadeira crença~~ (ensina-nos, assim, a *utilitas* da tolerância). De outro, conclui que a liberdade é necessária à filosofia, uma vez que a busca pela verdade não pode estar sujeita a uma autoridade externa, sobretudo a de caráter dogmático.

As contradições apresentadas servem de esteio à questão do porquê, mesmo pertencendo a campos tão distintos e dispondo de fundamentos tão diferentes, as atividades humanas de crer, governar e pensar tão comumente se misturam, tornando-se quase indistinguíveis em alguns momentos as fronteiras entre a religião, a política e a filosofia. Justamente, um dos principais objetos de investigação do TTP consiste em escutinar a razão da força da autoridade religiosa, o que o levará a desenvolver uma exegética própria, tal como será visto adiante ao tratar-se da metodologia. Àquela questão Espinosa responde afirmando

---

357 A linha de argumentos seguida a partir desse ponto se baseia nas aulas ministradas por Marilena Chaui dedicadas inteiramente à análise do TTP ao curso de pós-graduação em Direito da PUC-Rio, em março de 2013.

que, embora originadas em campos distintos da vida humana, as três possuem um só e mesmo princípio comum: o desejo ou o direito natural.

Torna-se possível, assim, compreender a razão de tanta confusão entre tais atividades. Em que pese haver uma grande dose de ambição na maior parte das vezes ao se fazer essa "confusão", cabe reconhecer que em si ela é natural por conta de basearem-se, cada uma ao seu modo, no *conatus* humano. Uma comunidade de princípios não presume, no entanto, uma identidade de sentidos, de maneira que deve-se proceder à diferenciação de suas bases de atuação.

Essa diferenciação, e a demonstração do raciocínio apresentado na obra em comento, serve ao objetivo inicial de abordar, relembre-se, “o protagonismo do papel desempenhado pelos afetos na construção do regime imaginativo de um povo e, conseqüentemente, em seu processo de individuação, notadamente enquanto campos onde crescem e desenvolvem-se as crenças, as superstições e a vida política”.

Conforme indicado, de acordo com Espinosa, o que mobiliza a religiosidade (a prática da fé), o pensamento (a busca pela verdade) e a organização social (a política e o direito) é o desejo. Tendo em vista o considerado nas seções passadas sobre o tema, pode-se, agora, identificar de que modo os afetos dão azo a tais atividades no contexto do TTP. Como visto, a atividade imaginativa vincula-se também ao modo de os seres humanos liderem com as incertezas da contingência de sua condição, à criação de hábitos e à busca da estabilidade pela vida da organização da vida social. Na mesma linha, Espinosa inicia o prefácio do TTP apresentando a seguinte condicional:

**Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja o que for: se tem dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. Julgo que toda gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignoram a si próprios<sup>358</sup>.** (grifado)

358 ESPINOSA, B.. “*Tratado Teológico-Político...*”, op. cit., p. 111.

Com essa abertura Espinosa introduz o tema da superstição em uma chave de dupla condição sob as quais ela se tornaria impossível: caso os indivíduos pudessem decidir pelo sempre seguro ou se assim a fortuna lhes mostrassem de alguma forma. Ao retomar a temática clássica da relação do ser humano com a contingência, o filósofo reinsere sua hipótese no campo da experiência, ao mesmo tempo em que oferece uma outra resposta à discussão sobre a relação humana com a fortuna.

Nota-se que, diferente das respostas clássicas oferecidas, Espinosa não considera residir tão somente na aleatoriedade dos acontecimentos e da distribuição das coisas boas ou más a origem da incerteza dos indivíduos, não sugerindo por isso um meio – seja mediante a deliberação ou a razão (por considerá-las ineficazes) – para lidar com a contingência. Entretanto, aponta como sendo fundamental reconhecer que a incerteza diz respeito mais à inconstância sobre a posse das coisas que cada um considera boas ou más para si, ou seja, reconhece os *bens* como sendo incertos.

Cumprir lembrar que, segundo definição presente na Ética, os homens e mulheres não desejam algo por ser bom, mas consideram bom aquilo que desejam. Desta forma, a incerteza sobre a distribuição dos bens pela fortuna não se refere somente à dúvida se a roda os ou as beneficiará. Espinosa introduz de modo sutil uma nova ideia: mais além, a insegurança toca o âmago do desejo de cada um por aquilo que considera bom, ou seja, sobre aquilo que deseja ardentemente. O jogo a que (os e as) submete a contingência é, em última análise, um jogo passional, em *intensidade*, – e não tanto sob os desígnios da temporalidade –, entre paixões, entre as minhas paixões e as outras paixões.

O que é incerto não é, assim, a aleatoriedade da distribuição dos benefícios, mas o próprio bem, trocando em miúdos, o objeto cobiçado é incerto, ele também encontra-se, seja qual for sua natureza, submetido à contingência, ao passo que nosso desejo, em extensão ao nosso *conatus*, é conservá-lo. Espinosa introduz, com efeito, novos elementos à temática clássica da fortuna: os movimentos provocados pelos desvarios do desejo e o objeto cobiçado. No âmbito deste regime passional são gerados os afetos preponderantes causados pelo



reconhecimento da presença incerta do desejado por quem o cobiça ou já o obteve: o medo e a esperança.

De acordo com o ensinado na Ética, ambos os afetos, medo e esperança, devem ser pensados em concomitância. O que os caracterizam é a mesma relação com o porvir e com o porvir incerto (a questão do tempo é segunda, portanto, nesse contexto). O medo é definido pelo risco de esperar que um mal aconteça, ao passo que a esperança trata-se de aspirar que um bem incerto aconteça. Ambos exprimem, deste modo, afetos relacionados a uma incerteza da temporalidade contingente do objeto desejado, paixão esta que corresponde a uma dúvida, como dito, acerca do porvir.

Todo este percurso de raciocínio é fundamental para esclarecer os três elementos fundamentais que encontram-se na base da gênese da superstição, os quais podem ser indicados agora. Resumindo o sustentado até então, podemos reconhecer nesse caminho: a) a recusa ou o reconhecimento da impossibilidade de uma deliberação ou uma ação racional segura que sempre pudesse lidar com a fortuna (conquanto a questão principal é antes passional); b) a presença nos indivíduos do desejo imoderado de bens, os quais independem deles; c) a incerteza da obtenção e conservação do gozo desses bens, o que se expressa sob a produção simultânea de medo e esperança nas pessoas.

Como mencionado acima, essa interpretação dada à questão da fortuna decorre de uma leitura realizada pela professora Marilena Chaui. No entanto, vale a pena citar a interessante perspectiva oferecida por Moreau a respeito da presença desse tema no prefácio do TTP, a saber:

O Prefácio parte de uma constatação: a Fortuna representa um grande papel na vida humana. A incerteza do porvir conduz ad a passar por alternâncias de temor e de esperança e empurra à fuga na religião: solução imaginária para nossas inquietudes. Todo mundo sabe isso desde sempre. Mas ninguém aplica essas constatações. As leis da natureza são as mesmas para todas as coisas, e cada um obedece à vida afetiva. Mas todo o mundo disso se isenta e põe, por exemplo, os comportamentos dos outros na conta de uma malevolência deliberada, e não em suas inquietudes e impotência relativa. **E assim os homens se tornam naturalmente inimigos uns dos outros, e as relações humanas são muitas vezes marcadas pelo medo e ódio. O Prefácio enraíza toda a pesquisa em uma opacidade da natureza humana, fundada sobre a consciência imediata, parcial e confusa, que dela temos. Nossas crenças nada fazem senão exprimir esse mundo da vida corrente, feito de impotência, de incompreensão, de medo e ódio de nossos semelhantes.** Spinoza levará sucessivamente duas investigações,

para descartar a acusação de impiedade e de subversão levantada contra a reivindicação da liberdade de pensar<sup>359</sup>. (grifado)

Segundo Espinosa, no capítulo 03 do TTP, a finalidade do Estado envolve a criação das condições de segurança e comodidade para todos os cidadãos, conforme já abordado quando tratou-se da P. IV da Ética. Tudo o que o ser humano pode desejar, pois, consiste em: a) conhecer pelas causas; b) dominar suas paixões através do cultivo de suas virtudes; c) viver em segurança e boa saúde. Esses elementos seriam a base da criação social também, cujos meios são os mesmos para o gênero humano, diferindo apenas quanto à organização social e as leis. Tal tema é ainda considerado no capítulo 05 e 17 do TTP e no capítulo 05 do Tratado Político.

Retomando, contudo, mais uma vez, o fio da superstição, Espinosa conclui, a partir deste tema, ademais, que a superstição não está somente ligada a um hipotético regime de aleatoriedade controlado pela fortuna que escaparia ao nosso poder, controle ou razão. Antes, toma como princípio a imoderação do desejo e a consequente flutuação de ânimo a que estamos submetidos. O filósofo depreende o reconhecimento da superstição do domínio passional e da imaginação, não atribuindo, assim, a uma hipotética ignorância dos seres humanos sobre os desígnios divinos. A causa da superstição não é falta de conhecimento, não indica incapacidade intelectual, não é mera "crendice", mas efeito natural dos atributos humanos, inserindo-se no coração das experiências compartilhadas por todos.

Tanto é assim que, ao final do trecho colacionado acima, Espinosa afirma que o que os homens e mulheres desconhecem, na realidade, é a si próprio(a)s ("a maioria dos homens se ignoram a si próprios"). Não conhecem a causa da superstição porque ignoram a si próprios, tornando-se presas fáceis das formas manipuláveis do medo e da esperança.

Como sustentado acima, encontra-se nesta dinâmica passional a gênese da superstição e das atividades sob análise no TTP, quais sejam, crer, organizar-se social e politicamente e filosofar. Na origem da política e da organização do Estado (leis e instituição) procura-se conferir segurança aos cidadãos, na origem da prática religiosa busca-se compreender a relação humana com a ordem natural

359 MOREAU, Pierre-François, "A Profecia (Tratado Teológico Político)". Conferência no CERPHI em 16 de janeiro de 1996. Tradução do francês por Maurício Rocha.

com o fim da estabilidade e de compreensão dos designios divinos. Já a filosofia recorre ao exercício racional do conhecimento e da verdade para o reconhecimento de constantes. Por comungarem dos mesmos fundamentos, afirmou-se acima que pode haver confusão entre tais campos, sendo isso que Espinosa tem por objetivo identificar: quando a prática da política torna-se puramente supersticiosa (teologia-política) ou a religião traveste-se de autoridade civil (teocracia), entre outras combinações, e, sobretudo, diferenciar, demonstrando, com efeito, a importância de manterem autonomia entre si.

A manutenção dessa independência é a única garantia do exercício real da liberdade. A confusão entre os campos e, o pior, o total domínio de um campo sobre o outro, é o que, segundo Espinosa, levaria a uma inadequação do imaginário coletivo, ou seja, à formação de ideias inadequadas que acompanham um corpo coletivo. A fim de esclarecer tais domínios distintos da vida humana, bem como demonstrar como invadem as jurisdições uns dos outros, Espinosa elabora no TTP um método próprio de investigação dos textos sagrados, realizando o que poderia ser denominado de um “estudo de caso” referente à formação do Estado hebraico. Ao assim proceder, ele produz também uma nova exegética de liberação dos textos sagrados da Escritura, bem como uma metodologia historiográfica própria e inovadora para a época.

A propósito, a publicação do TTP foi responsável por sedimentar a fama do ateísmo de Espinosa, correlacionada ainda ao seu banimento da comunidade judaica holandesa e à sua censura. Conforme indicado nas seções precedentes, o ateísmo combinou-se ainda às acusações de imoralidade por seu suposto comportamento avesso às religiões e pelas teses do imanentismo absoluto apresentadas. Não apenas Espinosa não condenava a espiritualidade, como Deus, ainda que em nova significação, constitui elemento central de seu sistema filosófico. Segundo acrescenta, ademais, Pierre-François Moreau, Espinosa afasta-se dos ataques ortodoxos promovidos por seus contemporâneos anticlericais iluministas e libertinos<sup>360</sup>. Seu objetivo, bastante claro até o momento, não é tentar provar a não existência de Deus ou desconsiderar e assim comprovar a ignorância do vulgo, diminuindo-o ou humilhando-o por suas práticas de fé. A máxima

---

360 In: MOREAU, P. “*Spinoza, État et Religion*”, op. cit..

espinosana inscrita no Tratado Político aplica-se muito bem também a esse esforço ético: “não rir, nem lamentar-se, não odiar, mas compreender”.

Ainda na linha argumentativa de Moreau, o TTP configura um trabalho precursor “etnográfico”, que coloca um olhar especial sobre um sistema cultural específico. Ou seja, o filósofo, ao abordar a Escritura, não está preocupado em destrinchar a intenção dos autores ou julgá-los por seus atos, no formato de um manifesto de denúncia tendencioso (como observa Moreau, “ateu é sempre o outro”). Mais além, as grandes questões de fundo do TTP, como indicado, referem-se a investigar um domínio específico da experiência: os termos de um processo de individuação coletiva que é preciso dar conta. Essa questão estende-se por outras necessárias como o entendimento da razão do movimento de adesão a um princípio de comando, que nos leva à terceira questão contígua da obediência que relaciona-se à identificação dos suportes imaginativos implicados para isso (que pode ocorrer pelo hábito, como no presente caso, ou pela razão).

Por mais que a defesa da separação do Estado e da religião e da liberdade de pensamento apareçam enquanto as conclusões lógicas que podem ser deduzidas, a obra deixa desvelar de maneira muito mais intrigante os pressupostos da sociabilidade humana: a imaginação, a superstição e a crença. Paralelamente, coloca-se uma pergunta fundamental para a filosofia política, além de construir a partir dela uma metodologia própria: como conceber determinado povo com seu delírio próprio?

No capítulo 01 do TTP, Espinosa apresenta sua proposta de hermenêutica: ler e explicar a Escritura por ela mesma, “*escrituras solo*”, o documento constitui, assim, a única fonte de pesquisa. Configura-se um método de exame documental direcionado à sua própria fonte. Como explica Chauí:

Combatendo o fariseu e o teólogo, que torturam o texto para manipulá-lo politicamente, Espinosa empreende uma história crítico-filológica, inaugurando uma maneira peculiar de pensar uma cultura determinada interpretando-a a partir de significações constituídas por ela mesma. Historiador, etnólogo, filólogo e escritor político, Espinosa possui uma maneira de se aproximar do documento e de decifrá-lo por intermédio da figura de seus autores, destinatários e censores, de tal sorte que a leitura deixa intacta a singularidade do discurso lido e faz com que na trama do texto se desenhe o modo de existir do povo singular que o produziu. O povo hebraico é apenas o documento, mas este guarda um sentido que pode ser decifrado pelo seu próprio modo de constituir-se como documento. **Assim, não somente o texto nos dirá quem foi o povo que o produziu, mas também, ao nos**

**dar a conhecer esse povo, fará com que este nos ofereça a possibilidade de compreender a natureza peculiar do texto por ele produzido<sup>361</sup>. (grifado)**

Dar a conhecer esse povo e a natureza peculiar do texto produzido por ele, ou poderia ser dito também, dar a conhecer a natureza peculiar desse povo remete-se a um conceito indicado na seção precedente quando abordados os blocos afetivos formados no regime imaginativo e seu temperamento singular. Espinosa emprega para isso o termo *ingenium*, ao referir-se a um modo de ser de uma certa coisa, modo de ser este que a torna singular. Sobre esse tema, Francisco de Guimaraens destaca que o *ingenium* possui uma relação próxima com o conceito de *conatus*. De acordo com o autor,

trata-se de um princípio dinâmico que consiste na essência atual de uma certa coisa e busca conservar uma certa e determinada proporção das relações de movimento e repouso que constituem tal coisa. O *conatus*, dessa forma, se determina mediante o esforço em conservar uma certa proporção de movimento e repouso e o seu correlato psíquico, o *ingenium*<sup>362</sup>.

Considerando que os indivíduos entram em composição, formando uma mente-corpo, como se uma só e mesma coisa fosse, é possível depreender por todo o deduzido antes que importa a este corpo coletivo individuado na experiência também uma ideia ou um correlato psíquico sobre estas relações, tão singular quanto sua extensão equivalente. Com efeito, no TTP tem-se um trabalho de identificação do temperamento próprio deste povo que o permitiu produzir determinado relato histórico sobre si mesmo. Levando em conta, ademais, os efeitos produzidos para além de um texto oficial, ou seja, a produção também de um Estado e de leis, justifica-se aqui, novamente, esse exame proposto, que inclui explorar os modos de formação de uma ideia sobre a ideia de um certo povo.

A propósito, no Capítulo VII do TTP, Espinosa demonstra que os textos sagrados não foram escritos por aqueles que se diz e que não é puramente a palavra de Deus, mas constitui-se, na verdade, de expressões das crenças dos hebreus. Por essa razão é possível investigar o sistema de crenças envolvido *ex sola Scriptura*. Espinosa vale-se da observação de três etapas nessa empreitada. Primeiro, realiza uma análise da formação social, considerando a normatividade

361 CHAUI, Marilena. “Política e Profecia”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 17.

362 GUIMARAENS, F.. *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 132.

da prática instaurada pelos hábitos regulados internamente. E encontra, nesse ponto, uma profícua combinação entre os elementos teóricos da religião e sua forma de organização do real. Em seguida, procede a um exame específico dos principais aspectos afetivos envolvidos na constituição da vida social do povo hebreu, detendo-se, especialmente, nas superstições, no medo e na angústia. E, por fim, concatena os elementos descritos antes com uma análise dos aspectos exteriores do modo de funcionamento deste sistema, abordando a questão da obediência, o modo de imposição da autoridade religiosa, bem como a função do monopólio da interpretação dos textos sagrados<sup>363</sup>.

Pois bem, feitos tais esclarecimentos acerca da metodologia empregada, cumpre seguir para a descrição do modo como Espinosa toma o fenômeno descrito. A ação mosaica, o “oferecimento de uma lei” por Deus, a escolha do povo, a aliança, a passagem da teocracia para a formação do Estado monárquico, nenhum desses momentos são tomados por Espinosa como situações que, por si mesmas, poderiam fornecer o sentido ou o conteúdo da suplementação da experiência da formação da teocracia hebraica.

Em consonância com a metodologia citada acima, abordam-se os elementos principais dispostos pelos textos sagrados que fazem operar o sistema de crenças sob análise: o capítulo 01 aborda a profecia, o 02 os profetas, o 03 o tema da eleição dos hebreus, o 04 a lei divina, o 05 os rituais e o 06 os milagres.

Moreau, no âmbito da obra recém-citada, classifica tais capítulos iniciais como um primeiro movimento relativo ao “reconhecimento do sobrenatural”, ou seja, as diferentes maneiras que Deus se comunica com os homens. O propósito não é reconhecer ou não a autenticidade do sobrenatural, mas utilizá-lo como ferramenta de raciocínio, como um vetor de informação sobre o próprio texto, na medida em que, novamente, apenas a profecia pode nos ensinar sobre a profecia, isto é, conhecê-la em sua imanência.

Tal método supõe uma homogeneidade de interpretação da Escritura. Assim, a coerência não vem da verdade ou presente no texto, mas das relações dos elementos presentes. A história, ainda que participe de sua descrição como pano de fundo, ela não condiciona diretamente os fenômenos. De modo diferente, e sob

---

363 Pontos sugeridos por Moreau na obra supracitada.

sua concepção de intensidade e duração, Espinosa os toma de forma estratificada: o tempo está inscrito e se expressa também nas próprias estruturas de representação criadas.

Veja-se, por exemplo, o dinamismo da profecia como a construção de um tempo político determinado, e não o contrário. Espinosa indica que as Escrituras indicam que cada profeta enxerga coisas particulares, vem à Terra por um motivo, guarda um horizonte específico de problemas, signos e estilo de retórica. Em razão disso, interessa observar que estes capítulos iniciais antecipam o que depois será abordado teoricamente nos capítulos posteriores a respeito da formação do Estado, momento no qual Espinosa acaba recorrendo à figura da soberania, do pacto social, das leis, instituições formais etc. A antecedência do sistema de crenças descrito indica ao leitor a zona de *composição política* – colocada pelo profeta, em última análise – que funciona como pressuposto primeiro e fundamental para a concretização do Estado em um sentido mais formal.

Retomando a explicação sobre os elementos que compõem o sistema de crenças sob exame, o primeiro capítulo acerca da profecia envolve duas questões importantes que podem ser resumidas em: o que é uma profecia?; e como Deus se revelou aos profetas? Em primeiro lugar, Espinosa sustenta que o conhecimento natural tem seus fundamentos comuns compartilhados por todos os indivíduos, uma vez que é dada à mente humana a possibilidade de conhecer Deus. Desta forma, o conhecimento divino não é, necessariamente, uma dádiva a ser usufruída por poucos como faz parecer a interpretação teológica<sup>364</sup>.

Em segundo lugar, entre os parágrafos 06 a 20 desse mesmo capítulo, Espinosa analisa as distintas revelações obtidas pelos profetas e seus conteúdos, do que conclui que elas dizem apenas a respeito aos seus próprios temperamentos e características pessoais (nível de estudo, região de origem, modos de comportamento e personalidade, expectativas, angústias etc.) do que à hipotética natureza divina. Em última análise, a profecia diz mais sobre a imaginação de cada profeta.

---

364 A base para essa produção social está inscrita na própria natureza da mente humana. No parágrafo 04 deste capítulo, afirma-se que a natureza da mente contém a natureza de Deus. Ou seja, a nossa mente tem a potência de formar as noções que explicam a natureza das coisas, até mesmo a de toda a natureza. Donde Espinosa conclui que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente humana enquanto faculdade de conhecimento natural, tal como deduzido também na Ética.

Ainda que se refira à sua imaginação, devemos lembrar que, à vista dos conceitos trazidos na seção anterior, o imaginar está implicado em uma atividade de natureza coletiva, cada profeta está acoplado a todo um regime específico de signos: instituições, personagens, roteiros, relatos. Além disso, deve-se considerar também que seu aparecimento depende da crença que o povo o espera, há uma base social anterior, uma crença popular previamente compartilhada. Em decorrência, nele será possível reconhecer um representante, um escolhido de Deus (pela existência prévia do desejo coletivo e pela presença dos afetos de medo e esperança).

Ao descrever as figuras dos profetas, no segundo capítulo, Espinosa expõe as variações de suas imagens, compleição física, as diferentes opiniões, os temperamentos que acompanham a variação do conteúdo da profecia descrita acima. Concorre no mesmo passo da espera daquele conteúdo específico da profecia a pressuposição recíproca entre as estruturas imaginativas dos profetas e do povo agora em uma estrutura mais ampla imaginativa: a da certeza compartilhada e erigida com a presença do profeta. De acordo com a análise de Espinosa, a pressuposição recíproca entre as estruturas imaginativas dos profetas e do povo concedem os fundamentos de vivacidade, clareza, nitidez da revelação revelada, bem como dos atributos divinos descritos no parágrafo 11 - “raiva, justiça, vontade vingança, bondade etc.”. É possível, pois, identificar e descrever uma “estrutura alucinatória” nos textos sagrados, porquanto profetas e povo juntos deliram.

Observa-se, nesse passo, um movimento de adesão provocado pela pressuposição recíproca entre as atividades imaginativas do profeta e do povo. Esse processo de adesão é o que qualifica, ainda, a moral e a ordem da crença, o que será responsável pela obediência e pela manutenção dos valores que lhes configuram enquanto corpo social. Conforme sustentado nesse capítulo, ademais, os profetas têm um papel fundamental para a institucionalização da teocracia e consequente fundação do Estado, o que ocorre mediante o recebimento da posse da terra por Deus.

O capítulo seguinte (terceiro), acerca da eleição dos hebreus, examina o texto do Deuteronômio e expõe os aspectos da fundação do Estado hebreu,



analisando a sua forma de passagem combinada à celebração da aliança estabelecida. Os fundamentos para isso são retirados destes elementos engendrados em seu processo de formação, os quais, segundo Espinosa, equivalem às determinações físicas da natureza que produzem os modos singulares de ser (ou cf. a expressão citada da *Ética*, “*dei potentia est ipsa ipsius essentia*”).

Cumprir papel fundamental nesse exame, ademais, aquele desempenhado pela figura de Moisés. No parágrafo 12 desse mesmo capítulo, Espinosa demonstra que a sequência mesma da transição dos personagens e dos profetas na história, bem como o repertório dos textos colocados em circulação, são os responsáveis por construir a ideia de que, na narrativa da fundação, Moisés seria o “carro”, a máquina que levou adiante este processo. Conclui-se que ele incorpora, de certa maneira, a própria metáfora fundacional, sendo o patriarca o responsável por celebrar a primeira aliança.

Todo este esquema descrito será suplantado e fortalecido, ainda, pelas leis e pelos costumes, conforme sustentado nos capítulos 04 e 05 sobre a lei divina e rituais. Ambos os temas tocam a questão da estabilidade necessária a ser atingida para compensar os anseios instáveis do povo. No capítulo 04, Espinosa oferece uma distinção entre a lei natural ou divina e a lei dos seres humanos. A primeira é concebida de forma muito semelhante àquela elaborada na *Ética*, e acrescido aqui um sentido físico de regularidades e constantes, ao passo que a segunda é definida como uma “regra de vida”. Em um sentido absoluto, Espinosa afirma que a palavra lei significa

aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira. A lei depende, ou da necessidade natural, ou da decisão do homem. (...) a que depende de uma decisão humana, e à qual se chamaria com mais propriedade direito, é aquela que os homens, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si e aos outros<sup>365</sup>.

Espinosa justifica a dependência a uma decisão humana pelo fato de os seres humanos, enquanto partes da potência da natureza, serem capazes também, pela potência de suas mentes, de distinguir o verdadeiro do falso e estabelecer regras de vida a fim “de manter a segurança dos indivíduos e da coletividade”<sup>366</sup>. No que

365 ESPINOSA, B.. “*Tratado Teológico-Político...*”, op. cit., p. 165.

366 Idem.

tange às leis estabelecidas pelas Escrituras, Espinosa indica que não consistiriam em leis divinas ou naturais, mas apenas modos de interpretação e versões pessoais dos profetas e apóstolos. No entanto, o TTP também sublinha que muitos dos preceitos estabelecidos referem-se à prescrições éticas de conduta universalmente válidas.

Espinosa assim afirma, porque deseja distinguir que o conhecimento adequado de Deus não estaria em uma suposta lei presente nos textos sagrados, contudo, na “luz natural, luz esta com que pode igualmente saber e deduzir as coisas que deve procurar e aquelas que deve evitar”<sup>367</sup>. É ela, acrescenta Espinosa, que nos levaria também ao amor de Deus, porque o “amor de Deus nasce do seu conhecimento e o conhecimento de Deus deve buscar-se em noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas, estando, portanto, a fé nos relatos históricos muito longe de constituir um requisito necessário para podermos alcançar o nosso bem supremo”<sup>368</sup>.

Ainda que a fé nos relatos históricos esteja distante do conhecimento adequado, ele pondera, contudo, um importante aspecto para essa análise: “De fato, quanto mais observarmos e conhecermos os costumes e as condições de vida dos homens (e a melhor forma de os conhecermos é através de suas ações), mais cautelosamente viveremos entre eles e melhor saberemos adaptar as nossas ações e a nossa vida à sua maneira de ser, pelo menos até onde isso for razoável”<sup>369</sup>.

Essa última proposta se insere no campo de problemáticas da filosofia do direito: distinguir os regimes de atividades, regimes esse que se relacionam em determinado isomorfismo, ou os modos de vida a que temos de propor uma determinada regra de vida com vistas a proporcionar uma convenção social que importe tanto a adesão como a obediência. Afinal, como o próprio Espinosa sublinha no capítulo 16 do TTP e depois no TP, aqueles regimes garantidos apenas pela força e pela violência não se sustentam na duração. Por último, interessa, ainda, reter desses capítulos que a concretização de tais costumes ocorrem em consonância com a expressão da vontade coletiva, uma vez que não seria possível

---

367 Ibid., p. 176.

368 Ibid., p. 169.

369 Idem.

separar um ato psíquico de um ato pulsional, volição e representação, conforme sustentado, acompanham-se.

Finalmente, chega-se ao último elemento fundamental mencionado para a construção do sistema de crenças hebraico: o milagre. Espinosa rechaça completamente a possibilidade do milagre fazendo uso de uma argumentação lógica: se a natureza conserva uma ordem eterna, ela não poderia permitir um acontecimento que fosse contrário à sua própria natureza. Deus é coerente consigo mesmo, não sendo possível presumir que admitiria um momento de exceção, de interregno de sua própria ordem, estabelecido ainda em relação a um só humano ou coisa. O que ocorre é que o vulgo não compreende adequadamente a substância divina e nem mesmo a natureza. Por isso, atribui às mudanças na natureza, isto é, qualquer evento fora da rotina ou do que julga-se conhecer, como sendo uma ação deliberada de Deus. Ou seja, como já dito, não basta o ser humano delirar como faz toda a natureza delirar conjuntamente com ele. Por este motivo, Espinosa conclui que os milagres não nos permitem conhecer nem a essência, nem a existência, nem a providência de Deus, tudo isso se conhece melhor a partir da ordem da natureza. Sua tese será confirmada pelos próprios textos da Escritura, de acordo com os parágrafos 10 e 11.

Esta combinação profícua entre a profecia e o milagre no imaginário hebraico é objeto também de um interessante exame na obra “Religião e Imaginação em Espinosa”<sup>370</sup>. Seu autor, Henri Laux, sustenta que a relação entre ambos funcionaria em um esquema próximo ao do concebido entre a mente e o corpo em Espinosa, também em uma pressuposição recíproca e, sobretudo, produtiva. Se a profecia é equivalente, assim, à produção afetiva, o milagre deve ser compreendido como uma representação coletiva significativa.

Para isso, o autor propõe a compreensão deste tipo de relação em uma chave sócio-epistemológica sob um triplo registro: a) o social (sujeito coletivo); b) a interpretação; c) o relato. Quanto ao primeiro elemento, o sujeito coletivo, como mencionado acima, a apreensão equivocada dos fenômenos pela forma de milagre indica uma certa epistemologia própria deste povo, um certo funcionamento inadequado do regime imaginativo. Encontra-se no âmbito do paradigma do vulgo

370 LAUX, H.. *Imagination et religion chez Spinoza*. La Potentia dans l'histoire. Vrin: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1993.

que fundamenta o milagre (mas poderia ser outra forma de imaginação) o lugar por excelência por onde percorrem os signos que participam da construção de conceitos dentro deste mesmo regime sociopsíquico que lhe é próprio.

Ainda que possamos afirmar que este movimento é universalizável, dependerá de constantes ainda não determinadas: o conteúdo do delírio, o lugar de sua produção, a sua produção recíproca com o vulgo, o lugar de sua técnica e a técnica de sua constituição. Enfim, um certo modo específico e singular de organizar os signos, um certo modo de ser social e suplementar a experiência coletiva cultural e natural.

Assim como outros leitores de Espinosa, o referido autor afirma que esse lugar que aproxima o vulgo da superstição tem suas raízes no afeto do medo (que em algumas sociedades dá origem à religião, em outras à guerra). Não é nenhuma novidade, embora o TTP tenha aprofundado sobremaneira o tema, que o inferno é uma das bases do medo para os homens. O terror do desconhecido propicia isso, e também a tristeza, tornando o olhar dos homens para realidade oblíquo, supersticioso. A superstição assim nasce de um desvio, um homem “desencadeado” (segundo expressão utilizado por Laux), lançado às forças mais atarantadas de seu destino. É o que o autor denomina de “deportação da imaginação em direção ao delírio”. Em sua obra, o autor explica, por fim, que a interpretação, ou seja, a criação de um sistema explicativo, e sua consequência concreta, o relato, são os elementos que suplementaram os fenômenos experimentados, e que permitiram ao povo hebreu constituir-se enquanto tal.

Finda a análise sobre os elementos principais presentes na parte inicial do TTP, deve-se retornar aos objetivos desta seção a fim de concluir-se, agora, esse exame. Foi proposto, inicialmente, trabalhar o “tema do fundamento e da justificação dos direitos a partir de uma leitura materialista do processo de formação de determinada sociedade política e, dentro disso, o que poderia ser depreendido para uma compreensão filosófica dos direitos”.

Como dito com relação à sociabilidade na teoria espinosana, de que menos do que refletir-se sobre um fundamento ou fundação, é possível depreender de seu sistema filosófico um sentido de formação, pode-se afirmar também que a leitura do TTP oferece interessantes recursos conceituais para uma proposta de exame da

origem dos direitos e do Estado a partir de uma abordagem materialista da realidade deduzida do status de igualdade entre mente e corpo (*idea corporis*), bem como das causas eficientes do ato pelo qual um povo torna-se um povo.

Esta operação complexa, que importa, igualmente, em um sentido de mutação antropológica do corpo coletivo, conforme destacado, que coloca-se em movimento, faz deduzir, pela elaboração de uma metodologia imanente ao seu objeto de estudo, uma interpretação que expõe os elementos estruturantes da mente-corpo coletivo, de seu corpo legal, de seus hábitos, linguagens, universo simbólico e história, uma estrutura que desnuda sua própria potência de significação na e da realidade.

Nessa medida, é possível considerar aqui uma contribuição original para se refletir sobre os processos constituintes e a prescrição de normas comuns, assim como os problemas atinentes à conservação e às relações de poder no contexto das relações entre sociedade e Estado. Talvez seja possível depreender desse procedimento, inclusive, uma proposta para o desenvolvimento de categorias epistemológicas e recursos teóricos secundários para análises futuras da teoria dos direitos.

Um dos pontos, por exemplo, muito profícuos inaugurados por Espinosa no TTP é a sua abordagem quanto à relação entre a autoridade religiosa e o povo crente do Estado hebraico. Nela identifica-se um estudo não apenas da perspectiva do puro exercício do poder e da dominação, mas explora-se, em uma dimensão mais ampla, as relações materiais que permitiram a criação de perspectivas conjuntas e de composições políticas singulares dadas pelas pressuposições recíprocas contidas na forma e no conteúdo dos “delírios” e da disposição afetiva daquele sujeito coletivo (pelo tema da eleição do povo escolhido, o medo, a espera, a angústia etc.). E, igualmente, pela indicação de zonas ou terrenos onde são reproduzidos (na imagem da aliança, nos rituais e nas leis estabelecidas pelos relatos históricos) e nas formas de transmissão e reprodução deste mesmo regime ou a criação de sua estabilidade com a adesão e a obediência (pelas figuras de Moisés, dos profetas e dos relatos).

Espinosa coleciona e coloca em ordem uma série de figuras figurantes explicativas deste sistema cultural, histórico, social e político que formou o

Estado teocrático hebreu, fazendo-o funcionar em seu próprio universo. Desse estudo de caso, portanto, tem-se um exemplo concreto de uma análise do fundamento, da justificação e da forma de existir deste complexo social e político único a partir das causas imanentes de seu processo constitutivo. A partir dele, com certeza, obtém-se uma compreensão muito mais adequada do sentido da lei e dos direitos para esse povo, tornando-se possível, ademais, ao final, compreender as causas, como o próprio Espinosa analisa, que contribuíram para a sua ruína.

As partes finais do TTP, traçando comparações com o estudo de caso realizado no início, bem como abordando a lógica da necessidade que coloca os indivíduos em sociedade para a criação de um Estado, permitem a Espinosa oferecer os primeiros conceitos políticos acerca de direito natural, contrato, soberania e fundação e fim do Estado, cujos significados serão aprofundados no Tratado Político. O trecho seguinte retoma alguns dos conceitos referidos ao final da seção precedente presentes na P. IV da Ética, vejamos:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. (...) A condição para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma a que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Donde se conclui que o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo; foi isto o que acordarem todos, tácita ou expressamente, quando transferiram para ela todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito. (...) **Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida [*hac ratione*], todos continuam iguais, tal como aconteciam anteriormente no estado de natureza.** Em segundo lugar, quis falar expressamente só deste regime porque é o que melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade<sup>371</sup>. (grifado)

Chaui observa que, para os leitores conservadores e moderados contemporâneos à publicação do TTP, não poderia haver subversão maior do que aquela contida na definição de direito natural inaugurada pelo TTP: “o direito

371 ESPINOSA, B.. “*Tratado Teológico-Político...*”, op. cit., pp. 308, 313 e 315 (Cap. XVI - Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos).

natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência”. Isso porque despoja da designação dada pela tradição ao direito natural a justiça e a racionalidade para reduzi-lo a uma potência individual disposta a fazer e ter tudo quanto queira o apetite, sem que se possa nem se deva puni-lo: “O direito é aquilo que que foi instituído pela Natureza [...] não proíbe nada, a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode”. Conforme destaca Chaui outra vez:

Mais subversiva ainda, percebe claramente Baxter, é a consequência dessa ideia, tal como aparece no capítulo 16 do TTP, que nada mais faz senão repetir o que os entusiastas *diggers* não cessam de proclamar quando quebram o fundamento natural e divino da hierarquia (consequência da identidade entre Deus e a Natureza ou do imanentismo): o uso do direito natural para afirmar que a democracia é o mais natural dos regimes políticos e, com isso, destruir o sistema natural e divino do patriarcado na família e no governo, e, por conseguinte, para afirmar o direito de revolta dos filhos contra o pai e dos súditos contra o governante. (...) O entusiasmo, afirma Baxter, é o “espírito democrático”, a desnaturação da família, pelo direito natural individual, do Estado, pela ausência de referência a Deus e à família, e a redução do direito natural ao hedonismo epicurista, próprio da imoralidade libertina<sup>372</sup>.

#### 4.2.2

#### **Elementos da filosofia política espinosana para uma teoria dos direitos e do Estado.**

Não parece ser coincidência o fato de Espinosa, após deter-se no estudo de caso da constituição do povo e do Estado hebreu no TTP, passar a desenvolver suas teses iniciais objetivas sobre a política e os direitos, as quais serão replicadas na parte quatro da Ética e aprofundadas no Tratado Político. O TP inicia sua apresentação, justamente, com uma afirmação no sentido de que o horizonte do método de investigação da política proposto é a experiência.

Esta opção metodológica possui um duplo significado nesta obra. Como assinala Moreau, o percurso investigativo do TP insere-se em uma linha antiplatônica<sup>373</sup>. Espinosa preocupa-se em deduzir os fundamentos da política e do bom governo de como a realidade e a natureza humana são, e não como deveriam ser. Para esse tipo de estudo, a virtude dos dirigentes é indiferente, refere-se ao

372 CHAUI, M. “*Nervura do Real...*”, Vol. I., op. cit., pp. 230-231.

373 Cf. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2007.

campo privado da moral, e não da política. Segundo Espinosa, as instituições propostas em tais premissas seriam mal fundadas, e mais do que isso, pressupor *a priori* certas finalidades ou fins hipotéticos à fundação do Estado é ater-se a concepções imaginativas. Como será visto adiante, cabe ao Estado, ao contrário, produzir nos cidadãos as virtudes úteis para todos e despertar o desejo por afirmarem sua fidelidade ao regime, habilitando nos indivíduos que sejam ou desejem ser obedientes, ajam conforme à razão e afirmem suas liberdades. Nessa medida, Espinosa oferece um ataque às teses utópicas que excedem ou contrariam o que a experiência nos ensina.

Sob outra perspectiva, a experiência já teria esgotado “todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites”<sup>374</sup>. Para o método de intelecção oferecido a experiência, como dito, é, nessa medida, *ensinante*. Conforme observa Chaui, ela é tanto ponto de partida como de chegada para se compreender e elaborar propostas para a política. A experiência ensinante constitui por excelência o ponto de vista funcional a partir do qual os pressupostos podem ser confirmados e legitimados.

Além de ensinante, destaca Chaui de suas características, a experiência, ou o “conhecimento geométrico da experiência política”<sup>375</sup>, é também substitutiva, porque pode oferecer um saber equivalente ao do racional, graças à exemplaridade histórica concreta. É também constitutiva, na medida em que lança-nos novamente no terreno das coisas como são, isto é, na ordem necessária de toda a Natureza, evitando, assim, que se tome os seres humanos tal qual um “império dentro de um império”. E nessa medida, ainda, reinsere o problema de se pensar os indivíduos dentro das tramas afetivas nas quais encontram-se inseridos. Acrescenta-se a essas, a capacidade de a experiência ser indicativa, por orientar e mostrar o itinerário que o pensamento deve trilhar. E, por fim, a classifica como seletiva, uma vez que permite-nos compreender aquilo que está imerso na variedade presente na constante dos movimentos dos corpos finitos dentro da duração.

374 TP, I, §3, p. 07.

375 CHAUI, M.. “O Lugar da Experiência e a Inovação Espinosana”. In: *Política em Espinosa*, op. cit., p. 224.



Este segundo significado da experiência conduz Espinosa a iniciar seu percurso investigativo pela retomada das teses presentes nas partes três e quatro da *Ética* apresentadas anteriormente. Moreau, na obra recém-citada, sublinha como um dos cinco principais itens presentes no TP o uso ou a função da noção de potência de uma maneira ainda mais ampliada do que na *Ética*. O mesmo filósofo destaca como os outros itens presentes, ademais, o abandono da figura ou da linguagem tradicional do contrato, as diferenças na abordagem da política entre o TTP e o TP e a tese apresentada de que todas as experiências políticas já foram esgotadas. A presente análise perpassará tais elementos destacados, porém, procederá de modo sutilmente diverso.

À vista dos objetivos buscados por esse trabalho serão apresentados diretamente os conceitos de direito natural, direito civil e soberania inaugurados por Espinosa. Para, a seguir, ser abordada a questão da instituição da Cidade ou o que denomina-se de a “prática de passagem”, bem como alguns dos principais elementos para se refletir sobre o Estado. E, ao final, serão consideradas algumas questões relevantes para se pensar os temas da igualdade e da liberdade em conformidade com o assunto principal que esta tese aborda. Espera-se, com a conclusão deste caminho, indicar algumas contribuições originais para a reflexão sobre a teoria dos direitos na modernidade radical.

#### **4.2.2.1**

##### **O direito natural, a potência da multidão e a instituição da lei.**

Pode-se ser reconhecida a existência de duas partes distintas no Tratado Político. A primeira parte, identificada entre os capítulos 01 e 05, apresenta os fundamentos da política. A segunda, localizada entre os capítulos 06 e 11, traz propostas de organização institucional para variados modelos de governo.

No início desta primeira parte, Espinosa retoma as teses apresentadas na *Ética* acerca da noção de potência e da condição natural que impera entre todos os seres humanos. Como dito, o mais importante desta análise inicial da experiência é retirar ensinamentos que podem nos munir com as perguntas ainda não formuladas para a prática, oferecendo, por conseguinte, novas respostas mais

adequadas e possíveis. Nessa linha, a grande inovação da proposta espinosana consiste em, partindo das condições existentes, perguntar-se como os seres humanos podem se organizar e se governar apesar de serem supersticiosos ou ignorantes-desejantes. De suas respostas, espera-se dar conta com o exame dos dois tópicos posteriores.

Espinosa encerra o primeiro capítulo do TP atestando aquilo que todos podem ver com nitidez na condição dos seres humanos:

Pois que, enfim, visto que em toda parte todos os homens, bárbaros ou cultivados instituem costumes e formam um estado civil [*statum civilem*], não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza comum dos homens, isto é, de sua condição, que se há de deduzir as causas e os fundamentos naturais do poder [*imperii causas et fundamenta naturalia*]<sup>376</sup>.

Segundo Chauí, a primeira novidade trazida pelo objeto *experiência política* enquanto uma condição universal é a invalidação das repartições e classificações usadas pela tradição clássica e cristã que distingue os seres humanos em bárbaros e cultos, idólatras e fiéis, gentios e cristãos, bem a exclusão da suposição tradicional greco-romana escolástica de que a política tem como causa e fundamento a presença de uma alma racional nos seres humanos<sup>377</sup>. Por esse anunciado também fica invalidada a tentativa de compreender a experiência e as formas políticas em sua constituição, conservação e destruição como obra da razão ou de seus desatinos. A propósito, como já foi destacado no trecho acima do capítulo 16 do TTP, Espinosa afirma que o “direito natural de cada homem não é determinado pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência”.

O terreno onde se realiza a natureza comum dos homens é aquele extensivamente explorado nas seções precedentes. O estado de flutuação de ânimo, de discordância e conflitos quanto aos bens desejados e as situações de incerteza perante a fortuna são recuperados por Espinosa na parte inicial do TP para a montagem do cenário natural onde os indivíduos encontram-se. Poderia ser dito, até mesmo, que, conforme o léxico político de sua época, este início descreve uma imagem semelhante a de um estado de Natureza.

No entanto, sabe-se que Espinosa não opera com imagens, senão deduz logicamente as propriedades comuns da condição dos modos finitos enquanto

376 TP, I, §7, p. 10.

377 CHAUI, M.. “O Lugar da Experiência e a Inovação Espinosana”. In: *Política em Espinosa*, op. cit., p. 224.

expressividade dos atributos mente e extensão. Aliás, ainda que o filósofo, tal como será visto adiante, faça valer em seu texto vocábulos caros à teoria política da modernidade, tais como contrato, pacto, soberania etc., eles são empregados apenas com o objetivo de disputar esse mesmo campo teórico e criar, com isso, uma linha de diálogo com seus contemporâneos.

A expressão direito natural é, sob esse sentido, um exemplo patente. Já nos deparamos por duas vezes neste percurso com sua definição. A primeira foi citada há poucas linhas atrás e a segunda mais distante quando se trouxe o esc. 02 da proposição 37 da parte quatro da *Ética*. Nessa última, segundo Chaui, Espinosa tem por objetivo refutar as teorias do direito natural objetivo ou a imagem da Natureza como uma ordem jurídica decretada por Deus, bem como aquela dada na figura do direito natural subjetivo enquanto fundado no sentimento inato de justiça<sup>378</sup>.

Em direção oposta, o conteúdo do direito natural espinosano será apreendido da metafísica presente na *Ética*. Para pensar a geometria do campo político recupera-se do deduzido da natureza comum dos seres humanos e de seus comportamentos cinco pontos essenciais, quais sejam: a) a física da coerência e conveniência entre os corpos; b) a dedução do modo humano como união do corpo e da mente; c) a definição da essência singular pelo *conatus*; d) a distinção entre afetos alegres e tristes; e) e, finalmente, a teoria das noções comuns que permite na Parte IV demonstrar que o homem racional só é livre na cidade e não na solidão<sup>379</sup>.

Conforme visto, as paixões, enquanto constitutivas da natureza humana, integram o *conatus* e, portanto, a lei da Natureza. Decorre desta aproximação a máxima de que o direito natural será a expressão política da própria potência de perseverar na existência. Espinosa, assim, opera um enraizamento da linguagem dos direitos na linguagem dos corpos e dos afetos, em suas palavras:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, **a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e consequentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência.** Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fã-

378 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 445.

379 CHAUI, M.. “Direito, potência e poder: a geometria do campo político”, In: *Política em Espinosa...*, op. cit., pp. 234-254.

lo segundo o supremo direito de natureza **e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.**<sup>380</sup> (grifado)

Em latim condensará tal definição na expressão *tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet*, ou em sua célebre contração, *Jus sive potentia*: direito, ou seja, potência. Tudo aquilo que alguém tem direito será definido por sua potência para exercê-lo. Este princípio é decorrência direta do fato de que o direito natural de cada um representa uma parcela da potência da natureza inteira (a potência de agir absoluta, isto é, Deus), ou seja, a cada um subsistirá a parcela de direito correspondente à sua potência. Na Natureza, este direito será definido a partir das disputas travadas entre os indivíduos, mediante a efetivação das capacidades destes em fazerem valer sua própria potência. Afirma-se que o direito natural tem por medida a capacidade que o indivíduo tiver de exercê-lo.

É importante enfatizar que nesta dimensão não se pode apreender o desejo e as paixões apenas a partir do indivíduo. A dinâmica afetiva pressupõe a mesma multiplicidade de afecções referidas antes, modalizações afetivas e agenciamentos diversos, isto é, a rede de relações exteriores que circundam e que determinam as partes constituintes dos modos finitos compostos. É nesse contexto afetivo que emergem também os desejos de cooperação, auxílio mútuo, segurança, esperança, os quais fazem aumentar a potência de agir do corpo coletivo.

Por essa razão sobrevém uma situação um tanto quanto ambígua aos seres humanos. Ao mesmo tempo em que a experiência ordinária mostra-lhes razões úteis na convivência coletiva para suas sobrevivências e gozos, de outra ponta, é também por natureza que os homens são contrários uns aos outros e, habitados pelas paixões, a discórdia lhes é igualmente natural, imediata e espontânea. Nessa medida, tomando-se uma situação hipotética anterior à fundação da Cidade, o exercício do direito natural individual encontra-se constantemente ameaçado, senão limitado pela expressão das demais potências daqueles com quem convive em meio à física do movimento dos corpos e mentes em contato e em conflito.

---

380

TP, § II, 4, p. 12.

Nesse ponto Espinosa recorre à imagem compartilhada pela teoria política do estado de Natureza<sup>381</sup> para indicar que, em meio à essa conjuntura, o direito natural não consiste em nada além de uma abstração. Isso porque, em tal situação cada um estaria unicamente sob a jurisdição de si próprio e só de si dependeria para a manutenção de sua existência. Por óbvio, não há qualquer possibilidade de um indivíduo garantir sua própria vida ou isolado proteger-se de todos os demais. Disso resulta que, em estado de natureza, o direito natural do indivíduo, argumenta Espinosa:

enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente<sup>382</sup>.

Configura-se bastante claro por todo o discorrido sobre a teoria espinosana que a potência em seu sistema filosófico não é definida como uma virtualidade, mas sim como um poder atual. É nessa linha que pode ser entendido que no estado de natureza não há direito de natureza *efetivo*. Ora, um direito ou potência só existem realmente quando podem ser exercidos e conservados. Por esse motivo, Chaui aponta para um importante aspecto do sentido de abstração do direito natural:

É preciso atenção especial para compreendermos o significado da identificação operada por Espinosa entre direito natural e abstração. O direito natural não é abstrato porque definiria a condição humana fazendo abstração da vida civil, isto é, porque definiria como os homens seriam se não houvesse a sociedade. Também não é uma hipótese lógica necessária para a dedução do advento do social e do político. O direito natural é uma abstração no sentido espinosano do termo, isto é, como algo que se encontra separado da causa eficiente necessária que lhe confere sentido e realidade. Em estado de Natureza, o direito natural (potência de conservação) encontra-se separado de seu poder vital e, temendo todos os outros,

---

381

Vale destacar que, embora importe em uma conotação semelhante à da teoria política clássica, o termo estado de Natureza no TP recebe outra denotação não se tratando de mera ficção, assim explica Chaui: “Essa distinção entre estado de Natureza e direito de Natureza é fundamental. O estado de Natureza é real – o homem é uma parte da Natureza causa por outras e interagindo com elas. Porém, essa “parte da Natureza” é algo abstrato, pois não nos diz o que é uma *parte humana* da natureza. Como parte da Natureza, o homem é um *conatus* como outro qualquer, mas sua potência é inexistente, porque, nesse nível, não encontra meios para conservá-la, pois, como demonstra a Parte IV da Ética, o homem é um parte da Natureza cuja força é infinitamente menor do que a de todas as outras que o rodeiam e atuam sobre ele”. In: CHAUI, M.. “Direito, potência e poder: a geometria do campo político”, In: *Política em Espinosa...*, op. cit., p. 244.

382

TP, II, § 15, p. 19.

nenhum homem consegue ser *sui juris*. Abstrato, o direito natural é uma realidade negativa – é um não poder<sup>383</sup>.

Poderia ser dito também que no estado de Natureza o direito natural é uma causa inadequada, entendendo-se por causalidade inadequada aquela cujos efeitos não dependem da ação de uma causa eficiente interna, mas da força das causas externas. Em estado de Natureza, “o direito natural é heterônomo. Essa heteronomia se chama solidão”<sup>384</sup>. O que confere sentido e realidade à condição humana comum é, em contraste, sua determinação e dependência ao estado de multiplicidade e de afetação por e em todas as coisas.

Da ontologia das relações que Espinosa deduz, em um segundo momento, as causas eficientes que colocam os seres humanos em concordância, primeiro passional e em algum momento racional, para instituir então a lei e a *Civitas*. Volta-se aqui àquele estado afetivo transitivo referido nos parágrafos anteriores, e previsto também na E, IV, Prop. 37, esc. 02, no qual os seres humanos experimentam a utilidade e as alegrias da vida em comum e percebem que apenas a organização social poderá trazer garantias de proteção e certeza para tal convivência.

Este movimento, transmitido por todos colocarem-se em concordância – ou como explica Espinosa, “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinha; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos”<sup>385</sup> –, constitui o Estado e baseia-se na potência coletiva de uma nova figura intersubjetiva que emerge da transindividualidade: a *multidão* (*multitudo*).

Assim Espinosa define seu direito:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente que, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia<sup>386</sup>.

---

383

CHAUI, M.. “Direito, potência e poder: a geometria do campo político”, In: *Política em Espinosa*..., op. cit., p. 247.

384 Ibid., p. 337.

385 TP, II, § 13, p. 18.

386 TP, II, § 17, p. 20.

A causa da instituição da Cidade é, deste modo, imanente ao processo mesmo de constituição do corpo coletivo em estado multitudinário. Ao fundar o Estado, ao instituir a lei e os direitos civis e ao estabelecer um poder soberano, a multidão confere realidade e perfeição ao direito natural individual e coletivo daqueles em acordo. A multidão forma e funda a si própria. Em outra parte do TP, Espinosa afirma: “o direito de estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale sua potência”<sup>387</sup>.

Destes trechos, conclui-se que Espinosa opera e funda uma pressuposição recíproca entre a potência do direito natural individual, a potência da multidão e a potência da soberania. Também desta equação se deduz que o direito natural não é transferido a um outro (mas da multidão para a multidão), não cessa de existir por ocasião do Estado, tampouco o poder soberano é transcendente e o impõe enquanto domínio político sobre o corpo social. Melhor explicitando, o *imperium* é a própria potência comum resultante de uma certa e determinada *ratio* ou a proporção entre os poderes alcançada pelas potências constituintes. Conforme esclarece Chauí:

*A questão da gênese concerne à participação no poder e à distribuição da potência coletiva no interior da sociedade criada por ela. A potência individual, parte da Natureza, é natural e a lei vem lhe dar um novo sentido ao fazê-la não mais simples parte da Natureza, mas parte de uma sociedade política. A lei determina a partilha dos bens e a definição do justo e do injusto porque determina primeiro a forma da participação no poder. Assim, por um lado, no exato momento em que recusa que o homem seja um animal social, Espinosa estabelece o fundamento natural da lei (por meio do conceito de Natureza) e, por outro lado, como esse fundamento se encontra na determinação das partes da Natureza como potências naturais, a fundação da política é guiada pela necessidade da proporcionalidade entre essas potências, isto é, por algo a ser inaugurado pela própria lei. A lei instaura não somente uma potência coletiva e, portanto, a soberania, mas, simultaneamente, instaura a forma do exercício dessa soberania*<sup>388</sup>.

Pode-se argumentar com o explicitado que Espinosa, com a dedução da equação de balanceamento formada entre as três potências, e a ideia consequente

387 TP, III, § 2, p. 25.

388 CHAUI, M.. “Direito, potência e poder: a geometria do campo político”, In: *Política em Espinosa...*, op. cit., pp. 240-241.

do estabelecimento de regras para a regulação desta proporção, não só expõe a criação das condições de possibilidade para a política, como inaugura um sentido original para a soberania.

À soberania passiva da vontade geral e à soberania autoritária do Leviatã, Espinosa opõe um novo conceito de soberania no qual se mantém ativa sua causa instituinte, não há *translatio*. Em outras palavras, pode ser afirmado que a soberania morta da teoria política clássica, Espinosa oferece a soberania viva da multidão livre. Ou nas palavras de Diego Tatián:

O direito civil, a existência pública organizada em instituições políticas e a vida em sociedade são uma extensão e uma prolongação do direito natural – são o direito natural mesmo que adquire, deste modo, realidade, pelo que a instituição do comum nunca pressupõe um cancelamento da natureza e do direito previsto por ela a todos os seres, senão uma *emendatio* politizadora que o mantém imanente à Cidade instituída, e, desta maneira, o radicaliza —<sup>389</sup>.

#### 4.2.2.2

#### **Os remédios e os direitos: a questão da conservação do Estado e a instauração da igualdade e a concretização da liberdade.**

Do recém-considerado, retira-se que as condições para se compreender a instituição do *imperium* no pensamento espinosano baseiam-se no estado de multiplicidade que caracteriza o corpo e a mente coletivos. Tanto por sua determinação como potências naturais quanto por serem guiadas pela necessidade da proporcionalidade entre essas potências. Esta seção tem por objetivo explorar as consequências deste estado de multiplicidade para se pensar os direitos e o Estado.

Este duplo movimento, remetendo-se novamente ao que Chauí destaca quanto à equação do balanceamento das potências<sup>390</sup>, refere-se ao que descreve

389 TATIAN, D.. *Spinoza disidente*. Rosário: Tinta Limón, 2019, introdução.

390 Em outra ocasião assim descreveu: “a instituição da política visa estabelecer um equilíbrio entre três tipos de potências: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio pode ser conseguido por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica entre as três potências no momento da fundação política, quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos”. In: Comunicação realizada por Marilena Chauí por ocasião de sua participação no Colóquio Internacional Spinoza Rio de Janeiro, em 2013. Sua comunicação depois foi publicada na Revista de Teoria e Filosofia Política Clássica e Moderna da Universidade de Buenos Aires disponível em: <http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/viewFile/1063/951>. Acesso em 21/06/2019.



também como sendo a prática de passagem da multiplicidade numérica à unidade sócio-política.

Essa prática, segundo a filósofa, realiza-se em níveis que podem ser simultâneos ou sucessivos, conforme as circunstâncias. O primeiro nível é o da instituição material da sociedade quando um grupo de indivíduos concorda para ocupar em conjunto um território, estabelece relações de cooperação na divisão do trabalho e na distribuição dos produtos, inventa uma linguagem comum e meios para se proteger contra os perigos que o ameaçam do exterior. O segundo nível é o da fundação ou instituição política como passagem do direito natural comum da sociedade ao direito civil ou ao poder soberano<sup>391</sup>.

O trabalho teórico do TP descreve a prática pela qual uma multiplicidade extrínseca consegue tornar-se uma unidade intrínseca, ou seja, a passagem da *multitudo* ao *imperium* e à *Civitas*. Nessa medida, entende-se o porquê de Moreau apontar que o TP abandona a figura e a linguagem do contrato. Entendendo-se a prática de passagem desde seu movimento constitutivo e instituinte imanente, descarta-se a necessidade de remeter-se a qualquer recurso representacional externo ou imagem para lhe suprir o significado e outorgar sua identidade. Se não é mero ato volitivo tampouco arbítrio racional ou designação divina, no que consistiria essa prática que o Tratado Político descreve?

Em um nível descrito por Chaui deduz-se da dinâmica afetiva, em outro, de uma percepção da utilidade e do comum que põe os seres humanos em concordância – há variar de acordo com as causas que mais determinam sua fundação. Nessa linha, no capítulo VI do TP, Espinosa afirma que a multidão se põe de acordo por algum afeto comum e quer ser conduzida como que por uma só mente. Ao passo que também distingue aquela multidão que age conforme os ditames da razão estabelecendo direitos comuns. Entre um caso e outro, a multidão busca com a instituição do Estado e percebe como mais útil para todos, a saber: a) a garantia da segurança; b) a eliminação do medo comum; e c) a eliminação da miséria comum<sup>392</sup>.

391 Ou como indica Diogo Pires Aurélio em sua introdução ao TP: “o corpo político ou república é tão-só forma como a sua potência (...) se afirma coesamente através de um regime ou conjunto de normas que normalizam e preservam duradouramente a interação evolutiva dos seus membros In.: ESPINOSA. “*Tratado Político...*”, op. cit., p. XLIV.

392 TP, III, § 6, p. 28 e TP, VI, § 1, p. 47

Isso porque, como salienta Espinosa, a união dos indivíduos no corpo coletivo está de acordo tanto com os desejos do indivíduo em separado quanto da multidão, afinal este indivíduo “tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis de sua natureza e atende ao seu interesse”<sup>393</sup>.

Ainda que explicada desta maneira, a noção contida na prática da passagem não é simples, e, sobretudo, importa em questões para se pensar a própria função do Estado e das leis, dentre elas o problema de lidar com as discordâncias e os conflitos entre os seres humanos, bem como o imperativo da produção e reafirmação da *ratio* comum pelo poder soberano. Por esse motivo, é preciso tecer algumas considerações adicionais sobre o tema.

Deve-se retomar novamente o esc. 02 da prop. 37 da Ética IV, na qual Espinosa explica como os seres humanos chegam à percepção da utilidade ao agirem em auxílio mútuo e ao cultivarem entre si afetos de alegria que aumentam suas potências de agir. No mesmo passo, contudo, alerta também para a condição ordinária dos indivíduos que faz produzir desavenças entre eles. Pela condição mais geral, aliás, ser imperada pela flutuação de ânimo, e, levando em conta a demonstração que indica que nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outra por medo de um prejuízo maior, deduz-se que apenas com base em uma lei que se poderá estabelecer uma sociedade. O que é feito sob a condição de que esta evoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. Ou seja, conceder direitos à toda sociedade a fim de que seja prescrita uma norma de vida comum e de elaborar leis<sup>394</sup>.

A mesma condicional é considerada no trecho destacado na última seção do capítulo 16 do TTP: calcada na necessidade de cessão deste mesmo direito natural para toda a sociedade a fim de que ela possa se constituir *sem nenhuma contradição* com a condição de seus indivíduos. Desta exigência Espinosa depreende também a noção de soberania suprema, entendida como a reunião

393 TP, III, § 3, p. 26.

394 Conforme destaca Chauí: “Vimos em várias ocasiões que Espinosa sempre busca a concordância entre o que a experiência mostra e o que a razão demonstra. Por esse motivo, o escólio 2 ocupa um lugar estratégico na argumentação espinosana ao situar-se depois do escólio da proposição 35 – o testemunho luminoso da experiência quanto à utilidade da vida em comum – e a proposição 40 – a demonstração racional dessa utilidade. Como veremos, o percurso desse escólio nos faz compreender que é racional instituir a Cidade, mesmo que os homens a instituam movidos por causas passionais”. In: CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, p. 448.

dessas potências que colocam todas as suas partes constitutivas sob governo. A construção desta fortaleza de ânimo institucional, que assegure as relações internas da Cidade, não é tarefa simples, como se segue.

Chauí explora de modo mais detido o tema na obra “Nervura do Real”, na seção “sociabilidade: o comum e o aumento de potência”. Conforme observa, as discordâncias e contrariedades entre os seres humanos não decorrem de suas propriedades (*proprietates*), mas da trama das relações (*relationes*)<sup>395</sup>, dos fatores externos e circunstâncias onde encontram-se determinados. A existência formal e objetiva das coisas singulares da mesma natureza, como visto há algumas seções passadas, instaura uma condição na qual as partes constituintes compartilham, necessariamente, de propriedades comuns.

Desta maneira, quando são instaurados os fatores de contrariedade e discordância não há suspensão do que é comum à elas. Esse é um efeito apenas imaginativo provocado pelas ideias de suas afeções e afetos, pelas paixões e pelas flutuações de ânimo que levam os seres humanos a disputarem entre os bens desejados e a transmitirem entre si e imitarem entre si os afetos contrários, impelindo o desejo de provocarem mal ou afastarem os outros.

A sociabilidade, no entanto, ensina pela experiência que nada é mais útil ao ser humano do que outro. Ainda pela experiência, tem-se que a condição natural do corpo, como visto, é a de necessidade de outros corpos para se conservar. Alia-se a isso o fato de que nas e pelas relações nossa potência de agir é aumentada pelos afetos de alegria e suas declinações produzidas nos encontros.

Assim, ao mesmo tempo em que a condição natural pode levar tanto à concordância como à discordância, isso gera, de qualquer modo, o reconhecimento primeiro de que há algo de bom e algo de mau nos afetos, podem produzir virtudes e índoles de sociabilidade como a amizade, piedade, honestidade, confiança, justiça e honestidade, quanto a vingança, a destruição, a morte e os danos. Tal percepção, ou o reconhecimento desta ambiguidade incerta, leva os seres humanos a reconhecerem que, embora orientados por suas paixões, a única maneira de passarem da contrariedade à concordância é pela instituição da *Civitas*.

---

395 Aqui retoma-se uma discussão feita anteriormente quando se discutiu o estatuto dos modos finitos e o argumento apresentado por Morfino.

Segundo Chauí, essa mudança realiza-se em dois níveis. O primeiro, reforçado pelos afetos de alegria, provoca uma *passagem* afetiva que faz a sociedade reivindicar o direito natural ou o desejo de querer impor um afeto mais forte para refrear as paixões e suas ameaças, o desejo de não ser prejudicado e de não prejudicar os outros. Ou seja, o primeiro nível opera com a lógica da afetividade, como embate entre afetos fracos e fortes, não obstante a consequência seja racional com a instituição do direito civil.

O segundo nível se dá, então, com a realização concreta desta passagem afetiva que desdobra-se com a fundação do Estado ou quando a sociedade reivindica a cessão efetiva do direito natural de causar dano a outrem. Chauí assinala que este segundo nível envolve uma “*mutação*, ocorrendo quando a sociedade reivindica para si o direito natural que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal e quanto ela tem o poder de prescrever uma regra comum de vida, instituindo o direito civil por meio das leis e firmá-las não pela razão, que não pode conter os afetos, mas por ameaças”<sup>396</sup>. Em outras palavras, embora seja racional instituir o direito civil, sua conservação dependerá da lógica afetiva desdobrada pelas paixões. E por que mutação? “Porque estamos diante do surgimento do espaço público”<sup>397</sup>.

Por isso não podemos rigorosamente falar em passagem para dar conta do surgimento do estado civil e não sem motivo Espinosa emprega o verbo *cedere* para explicitar a mudança, verbo que **denota uma decisão prática e assinala uma mutação na lógica afetiva sob a percepção do aumento do útil próprio pela decisão de articulá-lo ao útil comum. Trata-se de uma operação pela qual a sociedade e a política surgem como instituições propriamente humanas**. Não se trata de mudança na essência da natureza humana (que já vimos ser um absurdo) nem de desaparecimento do direito natural (que Espinosa julga ser impossível) e sim de **uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é natural**. Essa transformação é o que o esc. 2 da prop. 37 designa como **a ideia de lei** que, embora consensual, só pode ser obedecida por temor dos males advindos de sua infração. Aqui encontramos o que buscávamos: **o ponto de interseção entre a razão e a paixão**. (...) **o surgimento da Cidade é obra simultânea de ambas. Esse ponto é o que recebe o nome de lei**, igualmente válida para ambas. (...) Graças a essa lei natural, **que a um só tempo rege a paixão e a razão**, a vida social poderá ser estabelecida como alicerce da instituição da *Civitas* ou o consenso sobre as leis civis e o temor de infringi-las, isto é, a instituição da potência maior do espaço público (o direito civil) em comparação com a do espaço privado (o direito natural). Para marcar que se trata da instituição de uma nova potência<sup>398</sup>. (grifado)

396 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 449.

397 Idem.

398 Idem.

Chaui acrescenta que, tendo Espinosa afirmado a utilidade da vida social e política, “mostrada pelo luminoso testemunho da experiência”, é capaz, em sequência, de passar a demonstrá-la como preceito racional. É esse o conteúdo das proposições 38, 39 e 40 seguintes da parte IV da *Ética*, que tem como ponto de partida a união do corpo e da mente e como núcleo a ideia do *plura simul*. Apenas com a instituição do Estado os seres humanos são capazes, com efeito, de conferir realidade à experiência do múltiplo simultâneo, isto é, disporem corpo e mente de maneira tal que possam ser afetados de múltiplas maneiras, bem como que os torne aptos a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. E, de acordo com Espinosa na primeira proposição referida, “é útil ao homem o que dispõe o corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras (...); e tanto mais útil quanto torna o corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras, e, inversamente, é nocivo o que o torna o corpo menos apto a isto”<sup>399</sup>.

A prop. 39 adiciona, ademais, duas exigências para tanto: precisamos dos outros para conservar nossas potências e as coisas boas que conservam determinado corpo fazem também com que ele possa ser afetado numa pluralidade de maneiras e afetar os outros corpos também de uma maneira plural. Com efeito, são boas aquelas coisas que propiciam a conservação da vida e o aumento da aptidão para a pluralidade simultânea. Disso é “preciso concluir não apenas que é útil a vida em comum, pois amplia o sistema das afecções corporais e das conexões mentais, mas também que são úteis as coisas que asseguram a vida em comum e, inversamente, más as que impedem”<sup>400</sup>. Chegamos, então, à conclusão presente na prop. 40: “é útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”<sup>401</sup>. Chaui lembra que, no capítulo 15 do TTP, Espinosa explicou que as coisas que geram a concórdia são aquelas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade.

Entretanto, como igualmente demonstrou-se na *Ética*, este é um regime instável. A instituição da Cidade não garante por si só a continuidade desta condição. Como já dito, o estado da essência atual da multidão é sempre uma

399 *Ética*, IV, Prop. 38, p. 311.

400 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, op. cit., p. 453.

401 *Ética*, IV, Prop. 40, p. 315.

condição periclitante. Nos seres humanos, o domínio das paixões tende a ultrapassar suas virtudes. Por esse motivo, Espinosa sinaliza também para a política o imperativo de adotar-se uma atitude prudencial. Alerta, assim, para as dificuldades da vida em comum na concórdia, “contrapondo a *fortitudo* e a prudência do virtuoso à intolerância passional do moralista”<sup>402</sup>, e como conclui no capítulo 13 do TTP:

Mas para isto é preciso arte e vigilância. Com efeito, se os homens são variáveis (pois raros são os que vivem segundo o prescrito pela razão), no mais das vezes invejosos e inclinados à vingança do que à misericórdia. E assim é preciso uma especial potência de ânimo para suportar cada um com a respectiva índole e conter-se para não imitar os afetos. Porém, são molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a censurar os homens e reprovar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes, e mais a abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los<sup>403</sup>.

Pelo exposto até o momento, vê-se que a “pequena física dos corpos” presente na Ética é transplantada para o campo político. Isso é óbvio pela intenção primeira tantas vezes repetida de deduzir-se os fundamentos da sociabilidade e do político da condição natural dos seres humanos. Contudo, mais além, o que deseja-se remarcar aqui de mais interessante é que a dedução do *ponto de interseção* apresentado entre as paixões e a razão que institui o Estado e a lei recoloca o tema da conveniência e da coerência dos corpos, bem como as relações entre partes-todo. Consequentemente, é interessante retornar agora àquelas questões deixadas em aberto na seção 4.1.2.2., quando se trabalhou o exemplo do vermezinho e tratou-se do mesmo tema na metafísica espinosana.

Os dois níveis apresentados nas linhas precedentes, sob sua perspectiva afetiva de *passagem* consistente na avaliação do que há de bom e mau nos afetos, que, pela experiência, faz com que os seres humanos percebam a necessidade de ordenar um afeto mais forte que preservem suas potências, e, sob a perspectiva do desejo racional de *mutação*, que, pela decisão prática de transformação das condições, faz com que os seres humanos cedam seus direitos naturais para a articulação de um útil comum com a instituição da Cidade, concluem-se em si mesmos como a única maneira reconhecida por seus indivíduos de passar da contrariedade à concordância e da discordância à concórdia.

402 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, op. cit., p. 454.

403 *Apud*: Idem.

Este é o mesmo movimento descrito naquela seção citada acima entre as partes que, por compartilharem certa propriedades, colocam-se em acordo (*conveniat*), oferecem articulações recíprocas (*cohaeret*), vinculações (*invicem*), conformações (*acommodant*) e uma comunicação interna de movimento (*communicable*) entre as leis ou naturezas próprias de cada uma delas, e ajustando-se, criam, por conseguinte, uma nova lei comum entre suas relações resultante em uma nova constante, uma proporção ou uma *ratio* entre elas que faz conservar a formação de um todo diferente ou de uma totalidade.

No trecho citado de Chauí, a filósofa descreve os dois níveis como a operação pela qual a sociedade e a política surgem enquanto *instituições propriamente humanas*, uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é dado e natural, e essa transformação seria aquilo que Espinosa designa no esc. 02 da prop. 37 como a “ideia de lei”. Seria cabível, no caso, entender também a fundação da lei enquanto uma pequena física dos corpos? Compreende-se que sim. Quais seriam, pois, os efeitos para, a partir deste ponto de vista, entender o sujeito da multidão que se institui ou os sujeitos de direitos, as funções do Estado e a natureza das novas normas comuns criadas à totalidade?

Vale a pena lembrar o que foi discorrido na seção 4.1.2.2. sobre as relações partes-todo. Pelas demonstrações apresentadas naquela ocasião, concluiu-se, primeiro, que partes-todo são *atividades* ou *operações*. E, segundo, que seu entendimento vai variar (se reconhecidas enquanto parte, todo ou se uma relação entre partes-todo) a partir da visada em que são tomadas (do primeiro, segundo ou terceiro gênero de conhecimento). E, terceiro, que as partes estão referidas a certo todo, como dito, enquanto se ajustam às outras, na medida do possível, de maneira a se conformarem uma às outras. O primeiro momento deste ajuste é a ausência de contradição (*contrarientur*). E o segundo momento é a formação de uma totalidade ou de uma conveniência inteira que cria uma lei própria e um engenho singular que as passam a vincular-se reciprocamente, sua *ratio*.

Ou seja, este todo distingue-se de outro porque pode passar a ser definido por uma nova constante, a causalidade única eficiente que faz suas partes constituintes operarem em conjunto, e que por isso mesmo passa a determiná-las, gerando uma autossuficiência que é a causa da conservação de seu movimento na

realidade. Como efeito, ademais, destacou-se, na ocasião, que isso impede de se conceber abstratamente as partes constituintes do todo como composição ou soma e a parte como resultado de uma decomposição ou subtração. É a visada imaginativa, em contrapartida, que leva a se perceber a parte como independente ou separada, enquanto *pars partialis* isolada do todo.

A fim de que isso não ocorra, e perceba-se, em contraste, a parte como o que é, *pars communis*, é necessário à razão, agora, apanhá-la como conexão necessária com outras de mesmas propriedades. Esta visada demanda a formulação de uma ideia adequada, de uma ação, pois, que identifique materialmente as causas de sua produção ou a causalidade única que as fazem operar em conjunto e compartilhar denominações intrínsecas ou propriedades comuns. Como visto, tanto mais a mente assim se conhece, tanto mais entende sua capacidade e tanto melhor entende a ordem da natureza, tornando-se capaz de propor regras a si mesma e evitar o inútil. E, em sequência, tal como afirmado naquela oportunidade, isso dá a conhecer duas operações profundamente éticas: a possibilidade de instituir algo novo a partir de algo já dado e a certeza da busca do útil, ou como define Espinosa na prop. 36 da Parte IV, a busca pelo “verdadeiro bem”: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutar igualmente”<sup>404</sup>.

A proposição sobre o *summum bonum*, ou o conhecimento de Deus, deve ser lida em conjunção com a prop. 35, a qual afirma que os seres humanos que vivem sob a condução da razão concordam sempre e necessariamente em natureza, porque fazem aquilo que é bom para a natureza humana, ou seja, aquilo que aumenta suas potências, que mais lhes convêm, que lhes é mais útil. Entretanto, os seres humanos não vivem conduzidos sempre por suas razões. Ao contrário, as proposições anteriores 32 e 33 da mesma parte IV da Ética nos relembram que enquanto os seres humanos estão submetidos às paixões não se pode dizer que concordem em natureza. E, enquanto afligidos por suas paixões, tornam-se volúveis e inconstantes, podem tornar-se reciprocamente contrários. E aquilo que gera contradição, que é de natureza contrária, bem não gera aos outros; a prop. 30 anterior destaca que nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum

---

404 *Ética*, IV, Prop. 36, p. 305.



com a nossa natureza, em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós.

E cada indivíduo vive ordinariamente conduzido pelas leis de sua própria natureza cultivando ideias divergentes sobre aquilo que é bom e sobre aquilo que desejam afastar. No TP, Espinosa esclarece que apenas com a instituição da Cidade é possível determinar concretamente o que de fato e de direito tem-se por bom e mau. É, com efeito, para proceder a uma operação de justiça ou correção (uma “*emendatio* politizadora”) entre essas concepções divergentes, que a sociabilidade e a instituição da Cidade aparecem como base afetiva e desejo racional de estabelecer leis comuns que venham a substituir as leis privadas que levam os seres humanos a discordarem e, em oposição, importam em sua conveniência. A transformação desta condição natural, portanto, depende da compreensão da natureza e da formação de uma sociedade que permita que o maior número de pessoas atinja mais fácil e seguramente o objetivo comum, trata-se, sem dúvida, do desenvolvimento de um projeto comum:

Espinosa (...) escreve no capítulo XII que “aos homens é-lhes útil, primeiro que tudo, estreitar as relações e unirem-se pelos vínculos mais aptos para todos se façam um; e, em geral, fazer tudo quanto possam para consolidar amizades”. E, no capítulo XXIV, nos diz que “afora os homens, não conhecemos na Natureza nenhuma coisa singular de cujo ânimo possamos fruir e que possamos unir a nós com amizades por algum costume”. Os vínculos afetivos de concórdia e cooperação fundam-se nas propriedades comuns aos homens enquanto possuem uma natureza humana comum, que os leva a unir esforços, emular sentimentos, “fazer-se um” ou, como lemos no *Tratado Político*, tornar-se *una velutti mente*, isto é, “como se fossem uma única mente”. Graças à comunidade de propriedades e à sua expressão afetiva, compreendemos que a noção comum é uma racionalidade operante no interior da experiência imaginativa, determinando aquilo que permite positivamente a conservação do *conatus*. No *Tratado Político*, essa razão operante, que sustenta por dentro a experiência imaginativa, intervém causando a passagem do direito natural abstrato a um direito ou potência comuns concretos. E visto que o comum é aquilo que faz que uma parte seja parte de um todo, então, no plano político, o direito natural só ganha concreticidade quando surgir como parte de um todo humano, isto é, de uma sociedade. Nessa medida, a lei, que é fundada na potência natural para ser instituída, funda, por seu turno, a própria potência natural encarregando-se de instituída como potência natural coletiva ou a potência natural da massa<sup>405</sup>.

Direcionando novamente a discussão para o terreno da política, cabe retroceder para o que se propôs acima quanto a instaurar uma discussão sobre os sujeitos de direitos que fundam e são fundados na e pela passagem e mutação com

405 CHAUI, M.. “*Política em Espinosa...*”, op. cit., pp. 245-246.

a instituição da Cidade, a natureza desta lei e as funções do Estado que daí se depreendem. Alcança-se nesse momento com mais clareza o entendimento do que se mencionou antes como a instituição de uma soberania viva do *imperium* e o trabalho que dela é exigido.

Como visto, estes novos sujeitos de direitos são a multidão. Ao tomar-se o movimento das partes constituintes enquanto uma *operação* ou *atividade* compreende-se que é afastada aqui da figura subjetiva a designação clássica do sujeito como suporte de propriedades ou inerência de qualidades<sup>406</sup>. As propriedades da multidão não se encontram isoladas em qualquer parte ou no indivíduo – não são privadas –, mas derivam da condição natural dos modos finitos singulares que compartilham uma natureza comum à ordem natural.

Cumprido frisar, todavia, que, não obstante as partes constituintes compartilharem, necessariamente, uma condição igualitária comum, encontramos aqui no campo das essências singulares atuais determinadas na duração. Cabe, nessa via, recuperar a distinção realizada anteriormente entre *proprietates* e *relationes*. A singularidade do corpo coletivo é determinada, por sua vez, pelas relações de exterioridade nas quais as partes encontram-se em certo tempo e espaço. Nessa medida, as constantes produzidas também constituem índices de um certo engenho ou *ingenium* determinado, o qual será tanto mais expressivo ou ativo quanto consistir em sua própria causa adequada ou permitir determinar-se a si próprio enquanto totalidade e, conseqüentemente, aumentar a potência de agir deste todo.

No entanto, essa condição não está dada na experiência. A trama de afecções que envolvem seus *conatus* importam em processos de variação, composição e decomposição, pelo que deve-se considerar a essência atual, conforme formula Vittorio Morfino, como relação. Isto é, pensar as formações políticas não como “formas” (no sentido aristotélico), cuja essência interna define seus princípios (sua constituição em termos de instituição política), porém, como relações estruturadas de um corpo político singular em diferentes níveis, em espaços e tempos diferenciais, cujas relações internas e externas definem sua potência. Esta

---

406 CHAI, M.. “*Nervura do Real..*”, Vol. II, op. cit., p. 446.

perspectiva, como será visto, afeta o modo como podemos definir todas as categorias políticas. Veja-se sua explicação:

As paixões não seriam *proprietates* de uma natureza humana genérica, senão relações que atravessam o indivíduo constituindo sua imagem de si e do mundo. Neste sentido, no prefácio ao TTP encontra-se uma expressão análoga, *superstitionibus obnoxii*, que ilumina perfeitamente a não separabilidade do aspecto emotivo daquele cognitivo da trama de relações que constituem o *ser social* do indivíduo. Não é necessário repetir que para Espinosa o indivíduo não é nem substância tampouco sujeito (nem *ousia* nem *upokeimenon*), é uma relação entre um exterior e um interior que se constitui nas relações (ou seja, não existe uma interioridade absoluta do *cogito* frente a uma exterioridade absoluta do mundo, do qual o próprio corpo é parte). Esta relação constitui a essência do indivíduo que não é outra que sua existência-potência: não se trata, sem embargo, de uma potência dada de uma vez e para sempre, senão de uma potência variável, precisamente porque é instável e não está dada a relação que constitui o interno e o externo. Contudo, as paixões não são propriedades de uma natureza humana dada, propriedades que existem antes do encontro e resultam de alguma maneira ativadas por este, senão as relações constitutivas do indivíduo humano: o lugar originário sobre o qual atuam as paixões não é a interioridade, senão o espaço *entre* os indivíduos, do qual a interioridade mesma é um efeito. (...) Espinosa dá um nome extremamente sugestivo ao efeito produto desta trama: la *fluctuatio animi*. A *fluctuatio animi* é o nome conceitual da psique em uma ontologia da relação; uma vez abandonada a ideia de substancialidade, é precisamente a onda, a breve formação momentânea dá individualidade à água indistinta, o que substitui a metáfora: não aquilo que está abaixo, *sub stantia*, senão a superfície agitada sem paz e sem forma definitiva. (...) Assim como a um nível físico os indivíduos são constituídos por relações de movimento entre as partes, do mesmo modo as paixões são relações que constituem o indivíduo social, cujo nome filosófico Espinosa encontra finalmente no Tratado Político: a *multitudo*. Estas paixões de nenhuma maneira devem ser entendidas como o eco interior de um acontecimento exterior (como em Descartes), senão como acontecimentos que concernem ao mesmo tempo a mente e ao corpo, como prática. (...) As paixões são, portanto, as relações que constituem ao mesmo o indivíduo (sua imagem de si e do mundo) e a sociedade: elas, por assim dizer, são *anteriores* tanto de um como da outra, são aquele *entre* de que fala Nancy em *Ser singular plural*. A posição espinosana toma distância tanto da teoria hobbesiana da natureza não social do homem (*homo homini lupus*) quanto da teoria aristotélica-escolástica do homem como *zoon politikon*. Nem mecanicismo nem finalismo: a sociedade é *toujours-déjà-la*, no sentido em que o indivíduo não existe senão abstratamente antes e fora das relações-paixões que o atravessam. O homem é sempre já socializado: trata-se de um fato (...)<sup>407</sup>.

Para a definição, portanto, de um sujeito de direitos ou de um cidadão imanente à multidão, condição essa que só emerge com a instituição da Cidade, deve-se recorrer à noção de transindividualidade já referida antes como uma produção ou uma potência de individuação que se forma e se individua neste processo mesmo. Não é, com efeito, no direito subjetivo individual que reside a

407 Morfino, V.. “*Relación y contingencia...*”, op. cit., pp. 55-58 e 64.

causa eficiente para a existência dos direitos individuais, senão quaisquer direitos civis apenas ganham concretude e grau de realidade quando instituídos pela potência comum e deles não se retiram para a sua dedução.

Este corpo, por sua vez, é colocado em movimento por uma *ratio* que produz constantes, regularidades e regulação interna visando a sua conservação. A ideia de lei, assim, pode ser pensada também como produção que pressupõe variações internas, singularidades e fazem operar uma causalidade de conjunto segunda que não apenas permitem ações como expandem essa trama estendendo e reforçando as experiências do múltiplo simultâneo ou as afecções estabelecidas entre as partes constituintes.

Em uma situação de operação ativa, portanto, levam a um regime cada vez maior de aumento dos graus de conveniência e concordância internas e consenso comum que vão gerar a extensão destas propriedades comuns experimentadas ou a produção de novos direitos. Desta maneira, as leis e as normas podem ser pensadas como a própria produção de comuns que reforçam a potência de perseveração na existência da totalidade. A lei comum, portanto, institui o corpo coletivo como prática<sup>408</sup>.

No entanto, no mesmo passo, ao longo da investigação da experiência política, Espinosa não está a trabalhar com exemplos utópicos. Recusando o dever

---

408 Esta expressão referente a pensar o corpo coletivo como prática encontra guarida na análise empreendida por Antonio Negri, em “Anomalia Selvagem”. Em seu prefácio à mesma obra, Deleuze observa que Negri compreendeu que a grande descoberta de Espinosa para o movimento de constituição do futuro foi a negação da alternativa contratualista de matriz hobessiana e a concepção da prática como operação e composição através de noções comuns, que permitiriam construir outro projeto político fora da mediação do contrato social. No conceito espinosano de comum, estaria, segundo Negri, a chave para uma transformação qualitativa da multidão que, descolada de seu caráter ambíguo e utópico, típico do Renascimento, consolidaria uma “genealogia” – prática e política – “do coletivo”. Cf.: NEGRI, A.. *A Anomalia Selvagem* – poder e potência em Spinoza. São Paulo: Editora 34, 1993, p. 08. Em obra posterior, escrita em conjunto com Michael Hardt, ambos os autores retomam esse o conceito de multidão mas em consonância, dessa vez, com a imagem do corpo humano formulado por Espinosa na Ética para explicar a constituição da multidão enquanto prática. Ao discutirem as transformações que têm conduzido recentemente à formação do corpo da multidão, sustentam: “Talvez devamos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. ‘O corpo humano’, escreve ele, ‘é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo’ – e, no entanto, essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um único corpo. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos”. In: Negri, A. & Hardt, M. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005, pp. 247-248.

ser, a geometria do campo político deve ser rigorosamente pensada a partir de como as coisas são. Aqui, então, reaparece, inevitavelmente, a demanda pela instituição do Estado e o desejo da multidão de ser conduzida como se fosse uma só mente capaz de garantir o poder de se conservar na existência. O corpo individual e coletivo sozinho ou isolado da ideia de lei ou de Estado, reconhecidamente, não é capaz de liberar-se a si mesmo.

O requisito de “fazer-se um”, tal como se lê no TP, consiste em tornar-se *una velutti mente* graças à comunidade de propriedades e à sua expressão afetiva. A noção comum é uma racionalidade operante no interior da experiência imaginativa<sup>409</sup>, determinando aquilo que permite positivamente a conservação do *conatus*. A lei comum, assim, que institui o corpo coletivo como prática, exige, simultaneamente e em reciprocidade, uma prática de construção das condições, uma engenharia legal e institucional, que possa garantir, na medida do possível, levar a efeito uma operação ativa, que, tanto quanto possível, possa moderar e remediar as flutuações de ânimos de suas partes constituintes e os conflitos instaurados entre seus desejos contraditórios.

Finalmente, como podem ser refletidas as funções do Estado sob essa conjuntura? Se a soberania viva pode ser pensada como a lei comum que institui o corpo coletivo como prática, o Estado também não deve ser mais tomado como um ser artificial, porém, o Estado deve ser concebido como um lugar e um trabalho vivo a ser realizado pela potência comum<sup>410</sup>. Foi referido antes, a partir de citações do TP, que Espinosa localiza como as funções do Estado a garantia da segurança, a eliminação do medo comum e a eliminação da miséria comum.

409 Cf. VINCIGUERA, L. “*Spinoza et le signe...*”, op. cit..

410 Sobre a natureza irreal ou fictícia do Estado, Negri escreve que, embora não estejamos mais a considerar tão só o campo do direito natural, o Estado resulta de um processo constitutivo da imaginação, ou seja, entende o Estado na teoria espinosana como uma “determinação natural” ou uma “segunda natureza” constituída pela dinâmica conflituosa das paixões visando a criação de racionalidade. In: “*A Anomalia Selvagem...*”, op. cit., pp. 154-155. E ainda sobre a natureza do contrato neste pensamento, para Negri, Espinosa se coloca, na história do pensamento político, na esteira de Maquiavel e em continuidade com Marx, opondo-se à linha de pensadores que começa em Hobbes, passa por Rousseau e termina em Hegel. A filosofia espinosana é, a seu ver, a resposta a todas essas filosofias. Contra Hobbes e Rousseau, propõe uma concepção não contratualista de contrato, em que este é apenas o “esquema do processo constitutivo” (por noções comuns), não “motor de uma transferência de poder”. Contra Rousseau e Hegel, Espinosa oferece a indistinção entre sociedade civil e Estado: “a sociedade constrói em si mesma as funções de comando, que são inseparáveis da força produtiva”. Ele se opõe a todos esses filósofos, porque sua filosofia, no entender de Negri, consiste na negação de todas as “grandes ficções forjadas pela burguesia”. Essa negação se daria tanto pela constituição de uma filosofia sem mediação, quanto pela recusa espinosana a esquemas dialéticos de interpretação do mundo. Cf. Ibid., pp. 190-191.

Importa, neste momento final, destacar os problemas identificados que tem de ser enfrentados para essa realização, bem como aprofundar os sentidos dessas funções institucionais que podem remediá-los.

Na referência a um trecho do capítulo 13 do TTP citada anteriormente, Espinosa sinaliza duas exigências ao campo político: arte e vigilância. O termo arte remete-se à sua proposta de construção de uma *fortitudo* ou fortaleza de ânimo para enfrentar os desvarios ocasionados pela flutuação de ânimo das paixões coletivas. Em citação anterior do TP, apontou-se como uma das incumbências do Estado “fortificar as urbes”. Pode-se tomar essa função metaforicamente também para pensar a construção de uma *fortitudo* ideativa e corporal pelo arranjo institucional. A Parte V da Ética, intitulada “A potência do intelecto ou a liberdade humana”, pela perspectiva da união mente e corpo, traz algumas propostas para se proceder a uma “reforma imaginativa” e daí deduzir os “remédios” que se oferecem à mente considerada em si mesma para moderar os afetos. Considera-se interessante tentar explorar as propostas trazidas por esta ética prática para o funcionamento também da *fabrica corporis* institucional.

Inicialmente, cumpre reconhecer aquilo que gera as contradições e ações de naturezas contrárias entre os indivíduos. Assim como afirmado, as partes não perdem suas propriedades comuns quando concebidas como *pars partialis*, isso é um efeito apenas imaginativo. Quando submetidas às suas paixões e afligidas por elas, tornam-se volúveis e inconstantes. Ora, no contexto concreto da convivência coletiva que importa ao espaço público (e não apenas ao afetivo privado), Espinosa identifica um primeiro conflito afetivo reinante entre as pessoas consistente no desejo primário expresso pelo *conatus* de governar e de não ser governado<sup>411</sup>.

---

411 Este desejo é depreendido da seguinte passagem do Tratado Político: “é certo que não há ninguém que não goste mais de governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando a outrem”. Tal questão fica ainda mais evidente quando se analisa o seguinte trecho da *Ética*: “Quem se esforça só por causa de um afeto para que os outros amem o que ele mesmo ama e para que os outros vivam segundo seu próprio temperamento age só por impulso e, por isso, é odioso, sobretudo àqueles que têm outros gostos e que, por isso, desejam também e fazem impulsivamente esforço para que os outros vivam segundo o seu temperamento”. In: TP, VII, § 5 e *Ética*, IV, Proposição XXXVII, Escólio I. Cf. ainda CHAUI, M.. “*Política em Espinosa...*”, op. cit., p. 232.

Além disso, nesse mesmo contexto, tem-se os bens como incertos e também os recursos comuns submetidos aos regimes da contingência e das intempéries naturais. As partes podem encontrar-se vulneráveis aos danos exteriores provocados pelas outras ou pela ordem da natureza, a circulação de signos e informações que lhes chegam nem sempre são realmente livres e na maior parte das vezes não correspondem à realidade das coisas, e os indivíduos tendem a ser enganosos e a serem levados por seus sentidos comuns. Além disso, as próprias Cidades estão submetidas a relações exteriores com outras Cidades que podem colocar-lhes em situações de disputa, exploração, subserviência e guerra, e assim por diante. Inúmeros são, portanto, os fatores que provocam e reproduzem situações de insegurança e incerteza. Nesse cenário, as partes encontram-se submetidas a causas exteriores que lhes determinam, por vezes, muito mais fortemente até mesmo do que aquele desejo inicial de colocar-se em concordância.

A Parte V da *Ética* é inaugurada, após o prefácio, pelo Axioma 1, que nos diz que: “Se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma delas, até que deixem de ser contrárias”<sup>412</sup>. O desejo racional de instituição do Estado impõe que uma *mutatio* e transformações sejam levadas a efeito no corpo multitudinário, assim, a fim de modificar-se a condição dada das coisas preservando-se a unidade.

Na dimensão desse trabalho, o aumento da potência da mente deve-se ao conhecimento de seu corpo e de suas relações. Por isso, impende inicialmente à mente a tarefa de distinguir quais são os fatores externos sob os quais suas partes constituintes estão determinadas. Essa baseia uma das primeiras tarefas a ser

412 *Ética*, V, Axioma 1, p. 369. Explica Chauí: “A contrariedade se refere, portanto, ao aumento ou diminuição da potência e à presença simultânea de afetos que a aumentam e a diminuem. É exatamente o que enuncia o axioma 1 da *Ética* V, que, ao afirmar a necessidade de uma *mutatio* que desfça a contrariedade das ações excitadas no sujeito, exige a determinação de quem é o agente da mudança ou sua causa, imediatamente trazida pelo axioma 2: ‘A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa, na medida que sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa’. (...) Dessa maneira, o segundo axioma coloca como operador da dedução geométrica aquilo que é anunciado pelo título da *Ética* V: a potência e, no caso, a potência da mente humana como causa. Caberá as primeiras proposições da Parte V construir a figura do agente como aquele que tem a potência para realizar a mutação: a potência da mente humana quando internamente disposta, ou seja, como causa adequada”. In: CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol, II, op. cit., p. 539.

desempenhada por um projeto de “reforma da imaginação” que disponha internamente ou adequadamente a mente<sup>413</sup>.

Assim, compreender o encadeamento causal das coisas que as tornam necessárias consiste no primeiro passo, conforme a prop. 05 desta parte diz: “o afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos”<sup>414</sup>. Na prop. 06 seguinte, reitera Espinosa: “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos”<sup>415</sup>.

O aspecto da duração, isto é, da temporalidade e de sua constância, também é considerado na reforma, pelo que a prop. 07 afirma: “desde que se tome o tempo em consideração, os afetos que provêm da razão ou que ela suscita são mais potentes do que aqueles que estão referidos a coisas singulares que consideramos como ausentes”<sup>416</sup>. A temporalização dos afetos importa também para sua ordenação conforme repete a prop. 10 semelhante: “durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”<sup>417</sup>.

Caberá, então, pelo conteúdo das proposições citadas, à *una velutti mente* conhecer seu regime afetivo singular, conhecer as causas que determinam seu

413 Tal proposta é apresentada entre as proposições 05 a 20 da Ética. Segundo Chauí: “Enquanto as quatro primeiras proposições demonstram por que a potência da mente é um poder sobre os afetos, as proposições 05 a 20 demonstram como essa potência exerce seu poder, Espinosa fazendo compreender que não se trata de uma mudança súbita e si de um processo, evidenciado pelo emprego das expressões ‘quanto mais, tanto mais’ e ‘quanto menos, tanto menos’. (...) Por isso, o aspecto mais instigante destas proposições encontra-se na presença simultânea da imaginação e da razão na determinação dos afetos, pois ambas são virtudes da mente (como demonstrado na Parte II) e as afecções corporais trazem imagens ora ordenadas, ora desordenadas, cabendo à razão distinguir entre a desordem e a ordem imaginativas, compreender que esta última tende a ser inconstante e instável e que para lhe dar constância e estabilidade é preciso indicar quais imagens são fracas e quais são fortes, de maneira que se possa interpretá-las, isto é, compreender seu sentido e dispô-las numa ordem e concatenação constante e estável em que afirmem a atividade da potência e afastem a passividade – numa palavra, com a razão, a mente sabe que imagina e por isso poderá regular e reordenar a imaginação sem suprimir a imagem como acontecimento corporal. Nosso corpo jamais deixará de ser afetado por outros corpos e de experimentar afetos, porém, no exercício da razão, saberemos que estamos imaginando, seremos capazes de interpretá-los e com isso mudar-lhes o sentido e a força, compreendendo que dependem de nós”. In: CHAUI, M.. Ibid., p. 546.

414 *Ética*, V, Prop. 05, p. 375.

415 *Ética*, V, Prop. 06, p. 375.

416 *Ética*, V, Prop. 07, p. 375.

417 *Ética*, V, Prop. 09, p. 379.



corpo, ordená-los no espaço e na ação e temperá-los no tempo e na duração. Na prop. 20, finalmente, Espinosa formulará uma síntese das operações propostas, veja-se:

Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos (veja-se o esc. da prop. 4<sup>418</sup>). 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente (...). 3. No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente (veja-se a prop. 7). 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus (vejam-se as prop. 9 e 11). 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (vejam-se os esc. da prop. 10 e também as prop. 12, 13 e 14)<sup>419</sup>.

Vale acrescentar algumas observações sobre o conjunto das proposições citadas que oferecem uma interessante contribuição para refletir-se sobre a política e os direitos. A partir deste momento, propõe-se, então, um exercício reflexivo livre acerca de possíveis remédios a serem desenvolvidos pelo Estado enquanto considerado uma idealidade ou uma prática de formulação de noções comuns e estabelecimento de regras de vida adequadas comuns a partir e para determinada multidão. Tal como se segue da ordem numérica apresentada acima.

1. O primeiro remédio conduz ao princípio do conhecimento adequado das partes. Deve-se formular um conceito claro e distinto das afecções. Ou seja, há de se promover o conhecimento daquilo “que é comum a todas as coisas”. Poderia aqui ser questionado: quais são aqueles conflitos existentes entre as partes que dizem respeito a um assunto comum entre elas ou que importem na subtração do reconhecimento daquilo que é comum entre elas? Quais são aqueles conflitos que dizem respeito a problemas estruturantes da sociedade que importem para sua existência coletiva? Diferenciações sociais impostas por modelos econômicos e hierárquicos que impliquem em desigualdade social e política podem ser apontados, por exemplo. Ou problemas quanto à distribuição de terras e bens que levem a uma tal desigualdade de condições que acabam por provocar conflitos fundiários concretos e disputas por recursos comuns. Ainda, em contextos

418 Aqui destaca-se: “não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente (pela prop. 3 da P. 3), demonstramos”. In: *Ética*, V, Prop. 04, esc., p. 373.

419 *Ética*, V, Prop. 20, esc., p. 387.

históricos específicos de povos emergidos dentro de sistemas coloniais de exploração e expropriação importa considerar os problemas gerados por tais modelos econômicos e geopolíticos no contexto internacional, bem como o legado deixado por séculos de racismo estrutural que tenha impregnado suas práticas sociais e as ideias compartilhadas formadas delas. Todas aquelas formas de preconceitos e superstições que foram destacadas, por exemplo, no capítulo anterior, ao trabalhar-se os exemplos históricos da modernidade nascente. Vê-se, nesse ponto, a exigência de o Estado e suas políticas públicas consequentes implicarem no fomento de uma produção de conhecimento sobre os processos de formação social, político, econômico e cultural de determinado povo.

2./3. O segundo e o terceiro remédio conduzem à produção de uma ideia clara e distinta sobre as causas exteriores que comovem as paixões dos indivíduos. Assim procedendo, a mente opera uma “desafetação” provocada pela supressão dos afetos que levam à flutuação de ânimo. Ao fazer-se essa supressão, é possível ligar a causa exterior “a outros pensamentos”, pensamentos esses que devem ser concebidos por meio de uma ideia clara e distinta. Esse procedimento depende daquele explicitado nas linhas anteriores, que, ao compreender as causas das contrariedades, permitem, por sua vez, a distinção dos indivíduos das situações que fazem surgir os conflitos citados. Deste modo, deixa-se de dirigir aos indivíduos amor ou ódio, e passa-se a ser reconhecida a necessidade de trabalhar politicamente as discordâncias a fim de que sejam solucionadas.

Em troca, Espinosa demonstra na prop. 07 que “o afeto que provém da razão está necessariamente referido às propriedades comuns das coisas”. Desta maneira, é possível, com efeito, deixar-se de considerar aquele indivíduo sobre o qual dirigimos determinado afeto como *pars partialis*, restituindo-o a condição de *pars communis*<sup>420</sup>. Ainda nesta mesma prop. 07, que é referida no remédio proposto no

420 Sobre o trecho, explica Chauí: “Portanto, a ação se inicia quando, em lugar de ligarmos esses afetos à causa externa, ou ligarmos a outros pensamentos, pois, então, a ideia de uma causa externa desaparecerá e com ela desaparecerão as paixões de amor e ódio e a flutuação de ânimo que delas se origina. A afecção corporal não desaparecerá, mas o afeto não terá a coisa externa como sua causa e sim a nossa própria mente. Ligar um afeto a outros pensamentos é, pois, passar da causa externa à causa interna encontrando em nós mesmos sua causa: somos nós e não algo ou alguém exterior a causa do afeto experimentado por eles. Trata-se, portanto, de mudar a conexão: em lugar de conectar o afeto de amor e ódio à ideia da causa externa, a mente pode conectá-los à ideia de uma causa interna para que sejam destruídos como paixões de ânimo”. In: CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 541.

ponto 3, traz a consideração da temporalidade, “desde que se tome o tempo em consideração”. O tempo aqui diz respeito à constância produzida pelo afeto provido pela razão. Por restituir a propriedade comum da coisa, “as quais consideramos como sempre presentes”, e não dadas na contingência, continua a proposição, “esse afeto permanece sempre o mesmo e, conseqüentemente (pelo ax. 1), “os afetos que lhe são contrários, e que não são reforçados por suas respectivas causas exteriores, deverão, cada vez mais ajustar-se a ele, até que não lhe sejam mais contrários. Nessas circunstâncias, o afeto que provém da razão é mais potente. C. Q. D.”<sup>421</sup>.

Acerca desses dois pontos, pode-se dizer que eles permitem trabalhar no contexto político os afetos que provocam padecimento entre os indivíduos de uma sociedade. Todas aquelas atribuições subjetivas provocadas pelo efeito de ideias confusas e mutiladas quanto aos sujeitos envolvidos nos conflitos. Assim, aos ódios recíprocos, às disputas por identidades, às formas de intolerâncias e violência social de todo tipo, ao desejo de vingança, às sensações de medo e insegurança relacionadas a certos grupos etc. devem ser oferecidas ideias racionais necessárias capazes de restitui-los ou integrá-las enquanto partes pertencentes e atuantes no todo, modificando-se daí também o afeto resultante<sup>422</sup>. Mudar a conexão que liga o afeto de amor ou de ódio a algo exterior para a ideia de uma causa interior, nesse caso, pressupõe encontrar na realidade, primeiro, os problemas que produzem tais afetos e demandam, em segundo, um “emendo”. Ou, procurar na realidade um campo de trabalho e uma saída política que solucionem as discordâncias e contrariedades que levam aos conflitos entre as partes. Não é o caso, portanto, de *suprimir* os conflitos, mas de oferecer-lhes um equacionamento e uma solução passível de resolvê-los pela via da disputa política legítima.

421 *Ética*, V, Prop. 07, Demonstração, p. 377.

422 Essa nova condição, segundo, Espinosa: “Pois antes de tudo cumpre notar que é por um e o mesmo apetite que o homem é dito tanto agir quanto padecer. Por exemplo: mostramos ter sido disposto pela natureza humana que cada um apetece que os outros vivam conforme sua índole; este apetite, no homem não é conduzido pela razão, decerto é uma paixão que se chama ambição e não difere muito da soberba e, ao contrário, no homem que vive pelo ditame da razão, é uma ação ou virtude denominada piedade [a generosidade]. E, desta maneira, todos os apetites ou desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os desejos pelos quais somos determinados a agir podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas”. In: *Ética*, V, Prop. 04, Escólio, p. 373.

Pensando concretamente medidas políticas para isso, pode ser sugerido, por exemplo, projetos que promovam justiça social material, políticas de ação afirmativa, extensão do reconhecimento civil, a concessão de novos ou mesmo a ampliação de direitos e liberdades já existentes que resultem em uma cidadania ativa ou na efetivação concreta da célebre expressão “direito a ter direitos”<sup>423</sup>.

Sobre o tema, discorre Torres:

De tal maneira que, se fazemos da cidadania o termo que determina o direito da multidão para definir em “direito comum”, este não pode ser pensado apenas como relação entre cidadãos, senão também entre cidadãos e não cidadãos no interior do Estado, dos cidadãos fora do Estado e dos cidadãos e não cidadão fora do Estado, nos territórios até onde alcança seu poder de governo. A relação entre *sui juris* e *alterius juris* não supõe somente nem exclusivamente uma relação entre o indivíduos e as instituições, assim como a liberdade não é a expressão de uma essência interna (seja do indivíduo, seja de um povo ou de um Estado), senão um conjunto de relações diversas que definem sua essência singular em diferentes níveis: indivíduos, coletivos e Estados. O *essere in alio* da ontologia modal é um reenvio ao outro, supõe o primado da relação, que nesse caso adquire uma constituição precisa no direito de conquista, cuja essência pode definir-se pela trama de relações efetivas e por algum tipo de justificação normativa derivada do direito natural (de uma essência que preceda a sua existência-potência). A diferenciação entre “interior” e “exterior” não é substantiva (como essência e acidente), senão dependente de uma trama temporal singular, como pode ser reconhecido na conhecida análise que Espinosa realiza sobre a hipótese de que as sociedades vão se modificando segundo as relações que surgem entre nativos e estrangeiros (Espinosa, T.P., VIII, 12, p. 174)<sup>424</sup>.

4./5. As propostas concedidas nesses pontos referem-se à expansão da experiência do múltiplo simultâneo, de suas ideias e da potência constante nas capacidades de ordenar e concatenar os afetos no tempo. A prop. 09 citada no primeiro remédio demonstra que

se um afeto está referido a muitas e diferentes causas, as quais a mente considera ao mesmo tempo que o próprio afeto, ele é menos nocivo, padecemos menos em virtude dele e somos menos afetadas por cada uma de suas causas,

423 Cf.: “O homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza tornaram-se ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de um nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível”. In: ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo* – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 332.

424 TORRES, S.. “Spinoza y el colonialismo”. In: *Revista Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018, pp. 08-09.

comparativamente a um outro afeto, tão forte quanto o primeiro, mas que está referido a uma única causa ou a um número menor de causas<sup>425</sup>.

Essa proposição deve ser lida em conjunção com a 11 que enuncia: “quanto maior é o número de coisas a que uma imagem está referida, tanto mais ela é frequente, ou seja, tanto vezes ela torna-se vívida, e tanto mais ocupa a mente”<sup>426</sup>. Como demonstrado anteriormente nas outras seções, a vivacidade das imagens formadas estão ligadas ao seu grau de realidade ou de perfeição, ou seja, à medida que envolve as causas adequadas de sua produção e que aumentam a potência de agir e de pensar da coisa. Lembre-se que Espinosa sempre emprega a expressão *plura simul* para determinar a força das potências do corpo e da mente e, portanto, dos afetos. Neste sentido, a prop. 08 da Parte V retorna a esse tema: “**Quanto mais** um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente (*pluribus causis simul*) concorrentes, **tanto maior ele é**”<sup>427</sup> (grifado).

Para a compreensão desse tema, cumpre também relembrar alguns pontos importantes da Parte II da Ética. Na prop. 13 desta mesma parte, Espinosa deduz: “quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais sua mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente”. E como demonstra na prop. 14 posterior: “a mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas (*ad plurima*), e é tão mais apta quanto mais pode ser **disposto** o seu corpo de múltiplas maneiras (*pluribus modis*)”<sup>428</sup> (grifado). Da combinação destas duas últimas proposições citadas, retira-se que quanto mais um corpo e uma mente encontram-se adequadamente dispostos na experiência do múltiplo, não só sua potência de agir e pensar será aumentada exponencialmente, como, e aqui é o que mais interessa nesse momento, tanto mais também será aumentada a potência de autorregulação e o estabelecimento de princípios internos deste mesmo corpo-mente e de suas afecções. Isto é, *plura simul*, *ad*

425 *Ética*, V, Prop. 09, p. 377.

426 *Ética*, V, Prop. 11, p. 383.

427 *Ética*, V, Prop. 08, p. 377.

428 *Ética*, II, Prop. 13 e 14, pp. 97 e 107.

*plurima*, o múltiplo simultâneo do corpo e da mente, constituem exigências para uma disposição e um arranjo *pluribus modis*.

Retornando, novamente, ao campo político, do considerado acima resulta que a imagem formada, por exemplo, da ideia das partes constituintes ou da ideia da ideia de povo dependem, para tornar-se mais vívida, de que tanto esteja envolvida e referida ao maior número possível de seus indivíduos, como suas partes participem ativamente e envolvam adequadamente a formação destas mesma imagens. Se acima considerou-se a integração das partes sob uma perspectiva material, aqui pode-se dizer que deve ser procedida a restituição também da imagem dessas mesmas partes a serem integradas.

Além disso, uma formação extensiva e intensiva *plura simul* destas ideias e corpos implicará, ademais, no aumento da potência do corpo e da mente coletivos para dispor-se de modo mais adequado enquanto concebidos como uma unidade, bem como ordenar suas afecções, ou seja, resulta em uma melhor autorregulação e disposição de princípios internos que evitem e moderem a flutuação de ânimo. Com efeito, deste remédio sob análise pode ser depreendido que a potência comum da multidão, caso pressuponha a integração e a composição tanto mais extensiva quanto intensiva de suas partes, tanto mais aumentará a potência corporal e ideal coletiva do *imperium*, fortalecendo, assim, sua capacidade de perseverar ou seu poder de conservar a existência desta organização social e política. A integração das partes, ou o reconhecimento e a ampliação dos direitos comuns, pois, todo aquele trabalho indicado nos remédios precedentes, importa para o fortalecimento não só do direito de cada uma de suas partes, como, igualmente e na mesma medida, do direito do Estado<sup>429</sup>.

A ampliação de direitos e de propriedades comuns, deste modo, não se baseia apenas em um recurso abstrato ou retórico, tampouco a exigência discursiva por reconhecimento de direitos a determinado grupo ou categoria, mas importa uma exigência coletiva e interdependente para o fortalecimento do direito de todos e da soberania do próprio Estado. O desafio, portanto, é criar uma ideia

---

429 O que pode ser complementado pelo o que enuncia a prop. 13: “Quanto maior é o número de outras imagens a que uma imagem está vinculada, tanto mais frequentemente ela se torna vívida. *Demonstração*. Com efeito, quanto maior é o número de outras imagens a que uma imagem está vinculada, tanto maior (pela prop. 18 da P. 2) é o número de causas pelas quais ela pode ser suscitada”. In: *Ética*, V, Prop. 13, p. 383.

adequada desta *necessidade*<sup>430</sup> entre todos, de que para a salvaguarda e concretização de cada um dos direitos é exigido, inevitavelmente, a proteção e a garantia do direito de todos em uma pressuposição lógica e prática recíproca. Ou seja, a concretização de direitos para um determinado grupo social ainda não integrado satisfatoriamente na organização política não se vincula apenas às suas demandas específicas por reconhecimento, porém, mais uma vez, é condição mesma para a intensificação do direito de todos, ou para, conforme já citado em seção precedente, consiste em condição para se “democratizar condições não-democráticas de possibilidade da democracia”<sup>431</sup>.

No entanto, cumpre notar ainda que Espinosa também introduz a projeção temporal no conjunto daquelas proposições citadas da Parte V, empregando as expressões “por quanto tempo” e “por tanto tempo”. Espinosa volta a indicar que estamos perante um processo no qual isso poderá acontecer, porém resta saber o que fazer enquanto isso não acontece<sup>432</sup>. Ou seja, trata-se de pensar o regime instável que permeia o *entre* a servidão e a liberdade. É esse o tema explicitado no longo escólio da prop. 10, voltado para o “melhor que podemos fazer enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos”. Que fazer?

A fim de responder à essa questão, Espinosa indica tomar os preceitos da razão ou a *recta ratio vivendi* desenvolvida na Parte IV:

Requer-se, para refrear os afetos ordenados e concatenados segundo a ordem própria do intelecto, uma força maior do que a requerida para refrear os afetos imprecisos e erráticos. Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é **conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida**, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição. Por exemplo, estabelecermos, entre as regras de vida (...), que o ódio deve ser combatido com o amor ou com a generosidade, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco. Entretanto, para que esse preceito da razão esteja sempre à nossa disposição quando dele precisarmos, deve-se pensar e refletir sobre as ofensas costumeiras dos homens,

430 O desafio que compreende, novamente, a dedução das propriedades comuns, veja-se a proposição anterior: “As imagens das coisas vinculam-se mais facilmente àquelas imagens que estão referidas às coisas que compreendemos clara e distintamente do que a outras. *Demonstração*. As coisas que compreendemos clara e distintamente são propriedades comuns das coisas ou propriedades que se deduzem das comuns (...), e, como consequência, elas são mais frequentemente suscitadas em nós (...)”. In: *Ética*, V, Prop. 12, p. 383.

431 Expressão retirada de Balibar, no original “democratize undemocratic condition of possibility of democracy”, presente em: BALIBAR, E.. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton. 2004, p. 117.

432 CHAUI, M.. “*Nervura do Real...*”, Vol. II, op. cit., p. 552.

bem como sobre a maneira e a via pelas quais elas podem ser mais efetivamente rebatidas por meio da generosidade. Ligaremos, assim, a imagem da ofensa à imaginação dessa regra, e ela estará sempre à nossa disposição (...) quando nos infligirem uma tal ofensa. Pois, se também tivermos à disposição o princípio de nossa verdadeira utilidade, assim como a do bem que se segue da amizade mútua e da sociedade comum; e se considerarmos, além disso, que a suprema satisfação do ânimo provém do princípio correto de viver (...); e que os homens agem, como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza; então a ofensa – ou seja, o ódio que costuma dela provir – ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada<sup>433</sup>.

O desenvolvimento de regras de vida e o uso da memória propostos conduzem de volta ao tema da “experiência ensinante” antes mencionado. Reconhece-se aqui que, ao longo deste processo de ordenação, no qual a mente pode organizar e concatenar os seus afetos entre si, que tanto as normas comuns como o uso da memória no conhecimento instauram um espaço onde podem ser refletidas funções originais também para o significado da produção legal.

No primeiro remédio, destacou-se a importância da produção de um conhecimento adequado sobre o processo de formação social, político, econômico e cultural de determinado povo e de seu Estado, o que encontra ressonância com o método proposto na seção precedente quando abordou-se a análise empreendida pelo TTP sobre o povo e o Estado hebreu. Essa análise pode ser retomada novamente não apenas no sentido proposto nos remédios anteriores, mas também como forma de formulação de regras de vida que possam estar à disposição e funcionar adequadamente neste íterim em que ainda “não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos”.

Esse ponto aproxima-se também da segunda exigência sinalizada por Espinosa quanto à arte e à vigilância necessárias a se adotar para a construção da *fortitudo*. Nesse passo, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, deve-se pensar e agir de maneira vigilante, ou seja, com prudência. Pensando o terreno incerto e pantanoso da política novamente, seria possível propor, então, uma reflexão sobre os direitos que os tome teoricamente também enquanto um núcleo de conservação, memória e estabilidade à serviço do Estado neste agir prudencial?

Desta forma, os princípios fundamentais insculpidos em determinada Constituição, por exemplo, poderiam ser interpretados não como uma série de

---

433 *Ética*, V, Prop. 10, Escólio, pp. 379-381.



preceitos teleológicos, tal como é comumente realizado pela teoria constitucional tradicional, porém, enquanto *dispositivos* de funcionalidade para a manutenção e conservação de um Estado? Para pensar-se tal exegese, com efeito, importa compreender os princípios dentro da mesma metodologia explicada acima, referente à produção de um conhecimento material sobre o seu processo histórico de formação para alcançar os seus sentidos verdadeiros. Afasta-se, assim, como é tradicionalmente realizada, uma interpretação abstrata e formal, que reduz os princípios fundamentais de um Estado a meros preceitos morais ou finalísticos. Tal operação implicaria, na concessão de sentidos materiais para os princípios e direitos fundamentais a fim de que, em seu uso na prática legal, pudessem levar à sua aplicação de um modo que retornassem verdadeiramente aos princípios que importaram na causa de sua instituição e da instituição do Estado ou a um adequado “retorno aos princípios”.

O tema do “retorno aos princípios” aparece também no Tratado Político. E, como argumenta Sebastián Torres, esse ponto representa uma diferença crucial entre o TP e o TTP. Como será visto a seguir, quando é empregado o termo “memória”, e não apenas “história”, Espinosa está a considerar não apenas os aspectos históricos e materiais relacionados à formação da organização social e política e o conhecimento adequado que daí pode ser retirado, contudo, insere um elemento novo nesta análise consistente em uma projeção temporal e afetiva que deve ser pensada desde a multidão. Passa-se, então, a esclarecer abaixo o que foi afirmado até o momento.

O tema do “retorno aos princípios” aparece no penúltimo capítulo do Tratado Político (capítulo X, parágrafo 1), quando Espinosa aborda as causas pelas quais o Estado aristocrático pode ser desfeito ou transformado, onde cita o capítulo 1 do Livro III dos *Discursos* de Maquiavel, conhecido pela tese do “retorno aos princípios”<sup>434</sup>. De acordo com Torres, esta referência, que é a única explícita que Espinosa lança ao longo do TP ao “agudíssimo florentino”<sup>435</sup>,

434 De acordo como trecho dos *Discursos* referido: “São mais bem ordenadas e têm vida mais longa aquelas Repúblicas que, mediante as suas ordenações, podem renovar-se muitas vezes ou que, por algum acontecimento procedem a tal renovação. E é mais claro que a luz o fato de que, não se renovando, tais corpos não duram. Para renová-los, como dissemos, é preciso fazê-los voltá-los aos seus princípios”. In: MAQUIAVEL, N.. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 305.

435 “Apresentados e explicados os fundamentos de ambos os estados aristocráticos, resta averiguar se eles podem, por alguma causa que lhes seja imputável, dissolver-se ou assumir uma

“suscita tanto interesse como dificuldade: sua importância radica nas implicações que se seguem da reunião entre o fundamento ou o princípio da potência de um Estado e a possibilidade de sua duração, é dizer, de uma reflexão onde se conflui uma ontologia do poder e uma ontologia do tempo”<sup>436</sup>.

Sob a análise do último remédio citado (5) encontra-se, pois, a questão fundamental no pensamento político de Espinosa acerca da possibilidade de conservação de certo regime de governo diante do problema da flutuação de ânimo coletivo que pode levar à desintegração do próprio Estado pela disseminação do ódio, do dissídio e de toda sorte de paixões. Neste ponto, encontra-se, igualmente, um elemento central da teoria espinosana quanto à relevância que oferece às causas internas, mais que às externas, para se refletir sobre a estabilidade de um governo e evitar sua ruptura violenta.

O remédio sugerido neste trecho, com base na teoria maquiaveliana, prescreve, conforme citado em nota, que em momentos de instabilidade (na medida em que “de vez em quando acontece algo”), o Estado deve ser reconduzido ao seu princípio, isto é, àquele momento no qual “começou a estabilizar-se”. Esse momento, como visto nas linhas anteriores, encontra-se naquele “ponto de interseção” entre o desejo e a razão da multidão, quando, pelo reconhecimento do útil e pelo desejo de liberdade, a multidão institui por uma ação em conjunto (orientada pela *ratio* da causalidade única das potências) a *Civitas*.

Espinosa indica, ademais, que, nessas ocasiões, o Estado deverá ser reconduzido ao seu princípio quer pelo acaso, quer pela “ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude”. O segundo caso é o que interessa

---

outra forma. A primeira causa por que se dissolvem os estados deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos*, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer por acaso como pela ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude. E não podemos duvidar que é uma coisa da maior importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado a este mal, ele não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável, como explicaremos mais claramente daqui a pouco”. In: TP, X, § 1, p. 129.

436 TORRES, S.. “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”. In: TATIAN, D. *et al* (comp.). *Spinoza – Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008.

para essa análise sobre uma das funções dos direitos que pode ser depreendida deste último remédio quando é combinada com o uso da memória.

E nesse passo, mais uma vez, é preciso retornar ao mencionado no início quando destacou-se, segundo Torres, o uso do termo memória em vez de história. Para a compreensão desta diferenciação deve-se voltar ao modo como Espinosa define a memória explorado na seção 4.1.2.1. precedente. Considerou-se nessa seção que a memória é a temporalidade constitutiva da imaginação. Ela diz respeito a uma expressão do tempo enquanto estratificação da experiência e, por ser parcial, é abstraída da substância por meio do trabalho imaginativo, sendo por isso possível determinar suas divisões entre início, meio e fim, e, finalmente, conceder-se uma temporalização determinada. A noção de memória, no entanto, vincula-se à duração própria da existência dos modos finitos e sua lógica de composição/decomposição da potência. Nessa medida, enquanto adequadamente concebida deve ser considerada como um movimento, um ritmo de composição/decomposição, de combinações variadas entre o movimento e o repouso de um corpo que passa de um estado a outro.

Assim tomada, e agora considerando especificamente o “retorno aos princípios”, tem-se que não se trata de um processo linear, tal qual o do conhecimento histórico clássico, no qual se pretende voltar a um início fundante e idealizado, uma espécie de mito da criação para então recompor-se os valores primordiais originários de um povo. A propósito, viu-se com a análise do TTP, que Espinosa tece uma crítica à memória especulativa dos filósofos, teólogos e historiadores humanistas. É o que Espinosa desmistifica nessa obra, ao fazer, como demarca Morfino, a história do povo hebreu um objeto do terceiro gênero de conhecimento, isto é, uma ciência das conexões singulares da trama das relações necessárias engendradas pelos encontros aleatórios<sup>437</sup>. O efeito crítico e político do TTP é uma ruptura com a temporalidade absoluta do mito da fundação (na figura de Moisés) e do mito do livro e do povo escolhido. O problema, portanto, que também identifica, consiste no momento em que essa temporalidade, que é inicialmente apenas um certo recorte cognitivo, toma o lugar da eternidade e torna-se absoluta no tempo, passando a constituir, por conseguinte, tanto a medida

437 Cf. MORFINO, V.. “La scenza delle ‘conexiones singulares’”. In: *Il tempo de la multitude*. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza. Roma: Manifestolibri, 2005, p. 46.

de todos os demais fatos embaixo da forma de “sua” eternidade imposta e abstrata como uma falsa ancoragem metafísica ao tempo e à totalidade.

Torres, na linha do argumentado por Morfino, acrescenta que deve ser sempre mantida à memória, nesse contexto, a sua dimensão prática, ativa, inseparável do conceito temporal maquiaveliano de *ocasião*, ao passo que deve ser reconhecido o caráter posterior da construção da história pelos seres humanos. Isso porque, no sentido espinosano, a memória carrega uma dimensão própria de *intempestividade*, ela não se refere apenas ao que já passou, porém, muito mais ao estado afetivo presente das coisas. Neste sentido, por exemplo, deve ser reconhecido que a multidão carrega os traços e os vestígios das experiências que a atravessam e não cessam de se suceder em seu processo constituinte mesmo. Pode-se ser afirmado, ainda, que sob essa perspectiva, a experiência, além de ensinante, guarda e preserva também os elementos afetivos constituintes de certo corpo coletivo, fazendo convergir passado e presente ao longo da duração.

Outro elemento importante de diferenciação entre a memória e a história enquanto tomada em seu sentido clássico, remete-se ao fato de que a segunda pode ser referida ao saber de um indivíduo particular sobre um objeto singular, ao passo que a memória, como visto, refere-se a um saber coletivo inscrito no corpo enquanto corpo complexo dado pelo engendramento das relações, que se realiza no tempo presente, como presença do passado, no mesmo passo que esse último determina sua potência para atuar.

A introdução do conceito maquiaveliano de ocasião também importa para essa análise. Isso porque, este conceito de memória proposto no “retorno aos princípios” tampouco tem o fito de rotular uma certa identidade em torno do que poderia ser chamado de sujeito coletivo. Ao referir-se à ocasião está a se tratar de certos modos de composição que tornaram possível um corpo “começar a estabilizar-se”. Deste modo, quando Espinosa faz referência à passagem dos *Discursos* não pretende voltar ao povo da Roma antiga, tampouco quando utiliza o exemplo histórico dos aragoneses no TP, não está a considerá-los como modelos, mas sim retornar às causas que inauguraram a liberdade em cada um desses episódios. No primeiro caso, o retorno ao seus princípios presume o

retorno aos *conflitos* entre os plebeus e os patrícios a partir dos quais foi criada a instituição dos tribunos da plebe e com ela um momento de liberdade.

Em suma, assim como destaca Torres, o retorno aos princípios que Espinosa utiliza dos escritos maquiavelianos sugere uma operação ou um remédio onde se propõe instituir uma noção de tempo como ocasião, como mencionado acima, uma intervenção racional na conjuntura. O conceito de ocasião maquiaveliana ganha relevância no *Príncipe*<sup>438</sup>, onde o florentino indica um conceito de temporalidade consistente na combinação entre o conhecimento dos acontecimentos do passado e o conhecimento do momento oportuno para a ação no presente. O governante bem preparado seria aquele capaz de operar com aquilo que reteve da experiência ensinante (a *virtú*) e o utiliza para agir em certo momento posterior diante da imprevisibilidade e dos caprichos da fortuna, ou seja, opera um encontro entre a virtude e a fortuna.

E o ponto mais importante nesse exame: esse processo constituinte e instituinte afetivo e racional encontra guarida na memória porque retorna ao desejo e à afirmação da liberdade do momento fundante. Como já se viu, a memória compreende a capacidade de um corpo e uma mente de reterem os traços e os vestígios de uma determinada afecção. As lembranças preservadas na multidão guardam, assim, referência a um momento essencial de liberdade, tornando-se, por isso também, uma nova compreensão sobre o tempo que conserva uma memória da liberdade frente o hábito da escravidão<sup>439</sup>. Tal como explicado por Torres:

Agora, se lemos o percurso da memória na *Ética*, supondo não a um indivíduo senão um corpo complexo, como é a multidão, bem pode corresponder-se com a genealogia da “memória da liberdade” que Maquiavel apresenta no *Príncipe* e nos *Discursos*: pensemos que esse vocábulo “X” do exemplo que propõe Espinosa na *Ética* II é a palavra “liberdade”, que na memória da multidão será associada a outros vocábulos, a partir dos quais pode recuperar-se uma experiência da potência coletiva, que responde à lógica *aleatória*, mas não arbitrária, dos encontros e que, por sua intensidade – como entende Maquiavel – não pode ser apagada pelo passar do tempo nem suplantada por outros benefícios: tal é o sentido que cobra o caso de Pisa, que depois de cem anos de estar sob o próspero domínio florentino, voltou a recuperar sua antiga liberdade. A leitura de Morfino propõe uma riquíssima interpretação da correspondência entre o conhecimento das essências singulares e o conhecimento da história de um povo singular – o povo hebreu no caso de Espinosa e o povo romano no caso de Maquiavel –, mas de ela não se segue

438 MAQUIAVEL, N.. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

439 TORRES, S.. “*Tiempo, memoria y historia...*”, op. cit. p. 44.

necessariamente que tenha de se abandonar o valor prático-político (não seu uso pragmático) da relação entre memória e história, e o significado claramente político – antes que hermenêutico –, da ideia do “retorno aos princípios”. Creio que lá radica uma diferença crucial entre o Tratado Teológico-Político e o Tratado Político: enquanto que o primeiro valoriza o papel da razão como ferrão da crítica, do que se segue um efeito político (claramente sustentado na defesa da liberdade de expressão e pensamento), **no segundo a imaginação cobra um papel mais ativo, que permite explicar o lugar que ocupa a multidão e a referência explícita à passagem dos *Discursos* de Maquiavel. A ideia de “retorno aos princípios” contém tanto uma dimensão crítica contrária ao mito da fundação (mito que faz do passado um mecanismo para a neutralização do presente), como uma dimensão ativa, que supõe uma composição afetiva das potências<sup>440</sup>.** (grifado)

Ao fazer uso dos conceitos maquiavelianos, Espinosa, assim, desmistifica a memória em dois sentidos: quando esta é entendida como recordação de um tempo original ou eterno, que tem de ser reinstaurado sob a repetição do passado (ou um movimento romântico ou nostálgico), bem como quando aquele uso da memória das paixões tristes que faz superar a da liberdade e acaba por gerar a crença coletiva em um “salvador”.

O emprego do termo memória remete-se, em contraste, ao momento quando se dá a constituição coletiva da ação política, ou seja, o exercício concreto da potência da multidão que envolve uma dinâmica afetiva que se conserva e a qual enfeixa a própria lei de proporção dos corpos políticos ou a sua *ratio* adequada. As imagens presentes no portfólio memorial dizem em respeito, antes de tudo, pois, a uma certa ordem e concatenação dos afetos deste corpo coletivo, uma certa regra ou norma de composição que se preserva também em imagem, a qual tais corpos devem retornar quando diante de novas causas que fazem perigar sua *ratio*. Sobre esse ponto ensina Torres:

Desta maneira, a memória se opõe à história enquanto da ciência histórica, mas se liga à história enquanto esta, **como memória que afeta o presente com uma vivacidade muitas vezes maior que aquela produzida pelas coisas presentes, sobretudo quando o momento é um momento de crise, o momento quando precisamente se faz imperioso o retorno aos princípios**. Agora, o vínculo entre memória e potência, enquanto articulação da crise, nada tem de ver com substituir de modo conservador a tristeza do presente pela alegria do passado, senão ligar necessariamente o conflito e a potência. A memória da liberdade, como memória da potência, é também – contra o mito – memória do conflito. (...) o tempo pretérito se faz presente, não como origem ou fundamento, senão atualização da potência coletiva de existir e de obrar. Tal é o significado que tem, para Maquiavel, a “memória da liberdade” e é por essa razão que os florentinos se voltam às ruas apenas para escutar e gritar seu nome: porque a memória da liberdade é a memória da *resistência*. A esse respeito, a crítica à ideia de “contemporaneidade” que

440 Ibid., p. 49.

Morfino realiza se mantém e é absolutamente necessária para entender em que sentido se pode relacionar imaginação e conhecimento, memória e eternidade: pois adverte sobre a impossibilidade de fazer da multidão um *sujeito*, mas também um puro *objeto* de conhecimento<sup>441</sup>. (grifado)

Nem subjetiva ou identitária, tampouco apenas conhecimento histórico, a memória aqui reaparece, portanto, como uma das formas nas quais se expressa a potência da multidão enquanto um encontro também entre a virtude e a fortuna. Seu caráter, conforme destaca Torres, é plural e relacional: “para utilizar um conceito de Simondon recuperado por Balibar e Morfino, a memória compreendida no arco do pré-individual ao individual, é ‘transindividual’ e, por isso, se constitui no **espaço do conflito** (fora do esquema representacional que reduz o plural à unidade)”<sup>442</sup> (grifado).

Tal como afirmado no início, essa diferença crucial que sublinha Torres entre o TTP e o TP, mais do que mera diferença, pode ser apreendida agora como a construção de uma linha de diálogo entre as duas obras de Espinosa muito complementar. Essa diferença importa na construção de uma relação entre política e conhecimento histórico capaz de *politizar* a própria prática do conhecimento sobre determinado corpo coletivo. Isso porque, nos momentos de crise, a tese do “retorno aos princípios” requer que seja traçado um arco de volta à potência coletiva instituinte, encontrando-se nela as “respostas”, ou melhor, em sua práxis, as respostas adequadas para enfrentar-se os motivos de desestabilização. Não apenas “nela”, mas em seu desejo de liberdade inicial e, sobretudo, conduz de volta aos conflitos que têm de ser institucionalmente trabalhados ou as reformas institucionais que o regime tem de se impor a fim de retomar o equilíbrio inicial de sua *ratio*. Reconhece-se que o remédio proposto com o “retorno aos princípios” encontra sua cura em seu próprio veneno, comportando a combinação entre história e memória os substratos possíveis capazes de aliar o tratamento da crise política. Assim conclui Torres sobre o tema:

Uma “política da memória”, uma “história crítica” e uma “política de emancipação”, para pô-los em termos contemporâneos, não se opõem, mas tampouco se identificam; mais além, tampouco estabelecem uma relação harmônica. Sua relação está inscrita no tempo como *ocasião*, uma temporalidade

441 Ibid., pp. 50-51.

442 Ibid., p. 51.

plural a que a ação não enfrenta como a um objeto, porque é a temporalidade imanente do saber e da práxis coletiva<sup>443</sup>.

O problema e a exigência, conforme apontados, que Espinosa traz a reboque dessa questão, consiste no desafio de como manter viva tal memória, ou seja, como preservar a vivacidade das imagens que fazem preservar e memória da luta, da resistência e da liberdade da multidão. O remédio elencado no ponto 05 enuncia a opção, lembre-se, de conceber-se “um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida”. Assim ordenando-se, torna-se possível que, conforme acrescenta nessa passagem, “nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição”.

Se no TTP foi pensada a formação de uma ideia adequada sobre o povo e o Estado, aqui se está diante de um elemento novo. A perspectiva da memória coletiva da multidão, de sua luta, resistência e liberdade, é o ponto de apoio fundamental a partir do qual devem ser pensadas as reformas ou a cura que o Estado deve referir-se e proceder-se para garantir sua estabilidade. Não é pela força, pela violência, pela supressão de conflitos, mas, antes, pela recuperação de seus princípios e das soluções encontradas nesse momento para instituir-se a liberdade.

Essa operação de cura, como assinala Espinosa, pode se tornar ineficiente caso isso não seja feito “em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado”. Antes disso, então, aparece como mais interessante ao Estado a adoção de medidas preventivas ou prudenciais que façam preservar a todo instante esta memória vacinal e que, sobretudo, incentivem a todo tempo a experimentação afetiva e efetiva da liberdade e de seus afetos conexos, mantendo-se, assim, vívida a imagem do princípio.

Nesta linha de argumentação, propõe-se considerar teoricamente os direitos, na linha de todo o exposto ao longo do exame do 4º e 5º remédios indicados, os princípios e as garantias fundamentais de um Estado, os *operadores funcionais* ou elementos de estabilização aos quais o Estado deve a todo tempo remeter-se a fim

---

443 Ibid., p. 52.



de garantir a preservação da potência de existir da multidão e do *imperium*. Pensar, por exemplo, não apenas a inscrição de uma “memória política” legitimadora dos atos institucionais a qual deve remeter-se, mas também, e mais além, a existência e a necessidade de concretização de um “direito à memória” entendido em sentido amplo.

E aqui fala-se em “amplo”, pois, levando em conta o considerado anteriormente quanto ao múltiplo simultâneo, exige-se que o conhecimento histórico a ser produzido integre, tanto quanto possível, todas as memórias das lutas e resistências das partes constituintes que participaram para a instituição de momentos de liberdade a partir dos conflitos ao longo da história singular de determinado povo. Apenas deste modo, com a integração extensiva e intensiva *plura simul* de suas ideias e corpos constituintes, ocorre um aumento da potência do corpo e da mente coletivos para dispor-se de modo mais adequado enquanto concebidos como uma unidade plural, bem como ordenar suas afecções, ou seja, resultará em uma melhor autorregulação e disposição de princípios internos que evitem e moderem as flutuações de ânimo que levam às crises e rupturas. E, ademais, tal integração é o que permite a todas as partes constituintes de um Estado experimentarem e lembrarem-se a todo o tempo do momento instituinte. Desta forma, levar a efeito a concretização de um “direito à memória comum” referido à potência coletiva pode fazer durar o desejo de liberdade da multidão tanto quanto possível.

Conclui-se, finalmente, que os cinco remédios elencados por Espinosa oferecem um amplo rol do qual podem ser deduzidas ainda muitas propostas para pensar, de uma perspectiva teórica e prática, funções realmente adequadas às necessidades do campo político para a teoria dos direitos e do Estado. Além disso, e agora passa-se ao último ponto a ser trabalhado nesta seção, as artes e a vigilância descritas acima para a construção de uma fortaleza de ânimo combinam elementos originais pelos quais as noções também de igualdade e liberdade aqui ganham outras luzes.

De saída, foi visto que a questão fundamental da instituição do Estado pela multidão envolve uma complexa equação consistente no balanço das três potências que se fundam, são fundadas e visam a estabelecer um equilíbrio nesse

momento: as potências individuais, a potência da multidão e a potência do poder soberano. Esse equilíbrio é alcançado por meio do estabelecimento de uma proporcionalidade geométrica entre as três potências no momento da fundação política quando é decidido quem terá o direito de exercer o governo ou a direção dos assuntos públicos.

Nessa medida, no pensamento político espinosano, um dos problemas centrais não é tanto aquele do modelo político a ser instaurado, se monarquia, aristocracia ou república, ou seja, não é uma questão numérica relativa ao exercício do poder, na medida em que não há coincidência entre o direito da Cidade, o direito de todos os indivíduos e o direito da multidão. Tampouco importa em se criar uma contradição entre elas, como já visto. O caso é de considerar no modo de organização do poder a relação entre as potências, ou seja, incide uma medida de intensidade, e não tão somente quantitativa. Por isso, a natureza da fundação deste corpo político é importante para sua análise. Pois é nesse momento que ocorre o engendramento da *ratio* entre as três potências, determinando-se a capacidade de exercício político dos cidadãos e do Estado a fim de evitar a superveniência posterior de qualquer forma de um “império dentro de um império”.

Se é uma relação entre potências consiste também, com efeito, em uma relação mais justa e adequada a ser estabelecida entre as forças do campo político. O que significa que o modelo mais justo e adequado, ou seja, proporcional, é aquele em que não sobre ou não permita sobrevir nenhuma forma de concentração de poder, onde não sejam replicadas as relações desiguais do campo social no político, tampouco permita que tais relações contaminem o exercício dos direitos comuns. A grande dificuldade é evitar que uma potência, quer individual, quer de um grupo político específico, aproprie-se ou exproprie tanto da potência individual como da potência comum. A licenciosidade, assim, está na desigualdade que leva à destruição do Estado pela concentração de poder. A questão da igualdade, seu estabelecimento e garantia reaparecem, nesse momento, como um critério essencial para pensar a instituição do Estado. A função do Estado pela instituição da lei, como visto anteriormente, é trabalhar sobre as causas da desigualdade, da má distribuição e da concentração de poder (seja

funditário, financeiro, comunicacional, etc.) a fim de reverter com medidas racionais tais relações desproporcionais que enfraquecem as potências dos outros cidadãos, bem como do Estado.

O desafio que encontra-se aqui se refere à instituição de uma soberania absoluta que possa promover a distribuição de forças e criar uma equação de proporcionalidade entre elas a fim de se organizarem de modo estável, assim como preservar essas mesmas relações entre as potências. O desafio subsequente consiste, portanto, na constituição de uma razão coletiva e comum capaz também de orientar as razões individuais, essas muito mais frágeis e volúveis às incertezas provocadas pelas paixões. Por isso, a institucionalização do Estado no pensamento político espinosano deve ser considerada como um processo contínuo de constituição, no qual a todo tempo se permaneça trabalho sobre a estabilização desta equação inicial, tanto aprofundando ou radicalizando uma razão de igualdade como transformando-lhe a fim de que chegue à forma mais proporcional possível. Assim explica tais pontos Chauí:

Justamente porque a lei conserva o direito natural transformando-o, a questão do político será para Espinosa uma questão de proporcionalidade. Com efeito, a lei pode desfazer aquilo que ela própria instituiu. Isso significa que a lei capaz de manter a instituição é aquela capaz de delimitar as fronteiras do direito natural e do direito civil, e de impedir que este retorne à situação precária em que se encontrava o primeiro. Essa conclusão conduz a três outras: a primeira é que o ato de instituição da Cidade inscreve-se numa necessidade natural indeterminada que a lei vem determinar, conferindo-lhe uma realidade que não possuía antes dessa instituição; a segunda é que a lei só é possível porque retoma aquilo que já estava posto na natureza humana, isto é, a paixão e os conflitos; essa retomada, no entanto, só é possível porque a lei vem dar realidade a uma razão operante que atua no real sem que a imaginação dela se aperceba, e que define o útil como aquilo que favorece a conservação do ser e que estava impedido de aparecer como tal pelo fato da opressão, pois, como diz Espinosa no capítulo IX, “querer estabelecer a igualdade entre desiguais é um absurdo”. Finalmente, em terceiro lugar, como o direito natural é efetivado pelo direito civil, o social vive sob o risco permanente de que o primeiro usurpe o segundo, isto é, de que a potência individual queira tomar o lugar da soberania, coisa perfeitamente compreensível, visto que a vida política não é inaugurada por um ato da razão, mas como racionalidade operante no interior das paixões. E o direito natural não é contrário às lutas, ao ódio, à cólera e ao engodo, pois são “aconselhados pelo apetite”, visto que “a Natureza não está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à utilidade verdadeira à conservação dos homens”. Em outras palavras, o advento da vida social e política não é o advento da “boa razão” humana que dominará as paixões, condenará os vícios, eliminará os conflitos e estabelecerá definitivamente a paz e a concórdia entre os homens. Isso é o que dizem os teóricos, que não fizeram senão escrever sátiras e utopias. Dessas conclusões impõe-se uma outra: a de que a Cidade não cessa de instituir-se. Com efeito, a Cidade é habitada por um conflito entre a

potência coletiva e a potência individual que, como todo conflito, segundo a Ética, só pode ser resolvido se uma das partes tiver poder para satisfazer e limitar a outra, pois uma paixão nunca é vencida por uma razão ou por uma ideia verdadeira, mas por uma outra paixão contrária e mais forte do que ela. Assim, a todo momento a lei tem que ser reafirmada, porque a todo momento o desejo de opressão, que define o direito natural, reaparece no interior do direito civil. Isso explica por que Espinosa demonstra que o inimigo político é sempre interno e só efemeramente externo, pois o inimigo nada mais é do que o direito natural de um ou de alguns particulares que operam para conseguir um poderio de tal envergadura que possam tomar o lugar da soberania. E esse risco não depende da boa ou má instituição da Cidade – toda Cidade contém esse perigo – e sim da capacidade que a potência soberana tenha, ou não, para controlar aquilo que lhe dá origem e que se concretiza por meio dela. A política não cria nem elimina os conflitos, como não transforma a natureza humana passional. Ela apenas permite lidar com eles de maneira nova, e a diferença entre os regimes políticos decorre de sua capacidade ou incapacidade para satisfazer o desejo que todos os homens têm de governar e de não serem governados<sup>444</sup>.

Entre os capítulos VI a XI do Tratado Político, Espinosa procede a uma análise dos modelos políticos existentes, pousando o foco, justamente, sobre sua efetividade em garantir a conservação de cada modelo. Assim, não tanto considera a validade dos modelos em si, porém, analisa quais as causas que lhes importam para sua destruição interna, bem como quais são os mecanismos capazes de lhes operar de maneira que, ao contrário, preservem sua existências na duração. A questão que perpassa esse exame, portanto, é aquela atinente à capacidade de balanceamento proporcional interno entre as potências que os constituem ou a capacidade de criação de regimes de igualdade entre elas. Do mesmo modo, uma vez que o direito é medido pelo poder, que ser livre é ser senhor de si e que o direito civil é o direito natural da *multitudo* reunida numa só mente, a medida do direito, do poder e da liberdade exige também a compreensão de cada forma política a partir do lugar que em cada uma delas ocupa com relação a *multitudo*.

Essa análise no TP, segundo Chauí, de maneira genérica, toma como critério o princípio republicano do *salus populi*, cada forma política é melhor quanto menor o risco da tirania, isto é, de passagem do direito soberano ao direito natural de um só homem ou de um punhado de homens. Assim, cada regime político é superior ao outro quanto menos for o número de disposições institucionais necessárias para impedir o risco da tirania. “E, enfim, um corpo político é mais

444 CHAUI, M.. “*Política em Espinosa...*”, op. cit., p. 253-254.

livre do que o outro quando nele os cidadãos correm menor risco da opressão porque sua autonomia é tanto maior quanto maior o poder da república”<sup>445</sup>.

No limite, caso seja organizado de forma adequada e faça valer mecanismos que operem a estabilização das potências, qualquer modelo político pode impedir o risco da concentração de poder. Ao analisar a monarquia, por exemplo, Espinosa indica no TP algumas instituições necessárias para limitar o poder do rei, tal como a instituição de conselhos consultivos e deliberativos e cortes de justiça independentes. Ao passo que para limitar o poder da nobreza (a fim de que a monarquia não se transforme em uma aristocracia disfarçada), indica a necessidade de considerar-se a propriedade do solo nacional. E, finalmente, para barrar o poder de ambas as classes citadas, a instituição mais importante é o exército popular ou o povo armado. Em última instância, Espinosa reafirma, assim, ao final, que o poder deve continuar nas mãos da *multitudo*, pois ela é o sujeito político (a causa imanente e eficiente da instituição da Cidade). Na dedução da aristocracia procede do mesmo modo. Destas análises, pode-se retirar que o parâmetro subjacente aos critérios empregados é o da política democrática “não só porque nela a causa universal da vida política (a distribuição proporcional do poder) coincide com a causa singular da instauração democrática, mas também porque nela a questão da preservação se transforma”<sup>446</sup>. Ou seja, a medida da liberdade é dada pela multidão porque ela reúne as causas mesmas imanentes à instituição da Cidade e da sua potência deve ser deduzida as necessidades de sua conservação. Ou como sintetiza Balibar:

Podemos resumir aqui o argumento nos seguintes termos: governantes e governados, soberanos e cidadãos, todos pertencem à multidão. E a questão fundamental é sempre, no final da análise, se a multidão é capaz de governar a si mesma, isto é, se ela pode aumentar seu próprio poder. Em termos concretos, isso tem duas consequências:

1. Democracia é um conceito inerentemente problemático, uma vez que corresponde ao modo de existência da multidão que já achou seu próprio balanço interno, que é já substancialmente “unânime”.
2. O balanço requerido não é uma *stasis*, como o arranjo dos órgãos em um corpo ou a ordem do sistema judicial; o balanço emerge quando indivíduos trabalham juntos em um projeto comum. Em outras palavras, a “alma” do corpo político não é uma representação, mas uma práxis. A questão central é, então, como o Estado decide?<sup>447</sup>

445 Ibid., p. 254.

446 Ibid., p. 255.

447 BALIBAR, E.. *Spinoza and Politics*. New York: Verso, 2008, pp. 70-71.

As melhores decisões serão aquelas pautadas, portanto, em mecanismos e princípios democráticos que façam com que não sobreviva nenhum tipo de divisão política que possa excluir do poder uma parte da sociedade, ou seja, que não permitam um incremento das desigualdades sociais e políticas, tampouco em uma restrição de liberdade de seus cidadãos<sup>448</sup>. Isso porque, a causa instituinte é eficiente, imanente e atual, manifestando no presente, por intermédio das instituições, seus efeitos intrínsecos. Tanto maior será o grau de perfeição e de realidade do Estado quanto ele for capaz de fazer valer tais princípios. Assim, a “Cidade que enfrenta o risco da morte pelo direito natural e vence o perigo supremo pela esperança da vida política é o espaço da liberdade. (...) uma Cidade livre é aquela capaz de assumir as duas faces do direito natural, limitando o desejo desmedido de dominação que habita os ricos e poderosos e fazendo da massa o aliado indispensável da soberania”<sup>449</sup>.

A consequência desta observância será a não oposição entre os sentidos de liberdade e obediência em Espinosa. No capítulo 05 do TP, ele considera: “Se numa Cidade os cidadãos não tomam das armas porque estão prisioneiros do terror, não se deve dizer que aí reina a paz, mas que nela não há guerra. A paz não é mera ausência de guerra, mas uma virtude que se origina da força do ânimo, pois nela a obediência é o desejo constante de seguir o direito comum da Cidade”<sup>450</sup>. Qual é a relação, então, entre o direito/potência e a obediência? Em uma regime democrático ambos se confundem. Como considera Chauí:

O *Teológico-Político* distinguiu o cidadão e o escravo levando em consideração os motivos para obedecer. A obediência, escrevera ali Espinosa, diminui a liberdade sem, contudo, implicar a escravidão, pois escravo é aquele que age para o bem de um outro que lhe ordena uma ação, enquanto o cidadão, que cumpre uma ordem porque nela se realiza seu próprio desejo, não pode ser tido como escravo. Ser escravo é ser *alteris juris*; ser cidadão é ser *sui juris* graças à obediência à lei, porque esta nasce para concretizar o direito natural. Por outro lado, como os dois tratados políticos demonstram, na democracia (ao contrário dos dois demais regimes políticos), a obediência exprime apenas a recriação ininterrupta da Cidade, pois nela se obedece a uma lei que, no momento de sua instauração, foi posta por todos os sujeitos políticos, de sorte que, ao obedecê-la, obedecem a si próprios enquanto cidadãos. A obediência é apenas a repetição ou a reiteração, na dimensão do imaginário, do ato fundador da Cidade, pois nesse ato, a criação da potência coletiva engendra a incomensurabilidade entre a soberania e os particulares que

448 CHAUI, M.. “*Política em Espinosa...*”, op. cit., p. 257.

449 Ibid., pp. 262-263.

450 TP, 5, §4, pp. 44-45.

vivem sob ela. A obediência é um ato segundo ou derivado e, por isso mesmo, exprime muito mais a virtude da Cidade do que a dos cidadãos, pois a Cidade obedecida só pode ser aquela cuja instauração, como diz o *Político*, cumpre o desejo do agente e a aptidão do paciente. Ao transferir para a soberania tanto o vício como a virtude dos cidadãos, Espinosa procura distinguir a escravidão e a liberdade no nível da própria Cidade e não no de cada um de seus membros. Se numa Cidade o princípio fundador é impotente para suprimir a sedição, visto não ser esta um conflito entre os cidadãos, mas entre eles e a lei da Cidade, então, a Cidade ainda não foi verdadeiramente instituída, pois falta-lhe aquilo que a constitui como tal: o poder da potência soberana para ser reconhecida como soberana<sup>451</sup>.

O melhor Estado será, portanto, aquele capaz de criar e fazer valer o desejo de obedecer de seus cidadãos, quando estes reconheçam uma correspondência recíproca entre sua potência e a potência soberana. Tal situação capacita também um agir racional entre os indivíduos que tanto reconhecem a causa de sua instituição como desejam preservá-la tendo em vista também o reconhecimento do útil comum. Esta consiste para Espinosa a verdadeira natureza humana: “Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente”<sup>452</sup>.

Para passar a vida em concórdia, como visto nas linhas anteriores, impõe-se a necessidade do desenvolvimento daqueles cinco remédios a fim de construir-se uma *fortitudo* de ânimo entre os cidadãos e assim trabalhar-se politicamente as causas inadequadas que levam aos conflitos, às discordâncias, à elaboração imaginativa da liberdade (que não é nada mais do que a solidão da *pars partialis*), tudo aquilo que impede à concordância e a coerência entre as *pars communis*. Espinosa não está, contudo, a construir um argumento circular. O caso aqui é de reconhecimento de uma implicação recíproca entre a necessidade de se concretizar a igualdade no balanceamento das potências e possibilitar o seu agir verdadeiramente racional, ou seja, livre<sup>453</sup>. Ou como indica Balibar:

451 CHAUI, M.. “*Política em Espinosa*”, op. cit., p. 261.

452 TP, 5, §5, p. 45

453 A liberdade, pois, na Cidade, é a afirmação coletiva da compreensão de suas próprias necessidades enquanto corpo único multitudinário. Um esforço em preservar e resistir visando a um agenciamento possível – tão mais real quanto perfeito – do múltiplo simultâneo. O movimento de instituição da política faz cidadãos uma vez que, nessa perspectiva, os antes objetos sociais vão tornando-se capazes de, em condições determinadas, interpretá-las, conhecê-las, em sua necessidade e determinar os requisitos para transformá-las, ou seja, uma atividade de conhecimento e de posição que faz com que novas leis e normas os constituam como sujeitos. Este

A capacidade racional para produzir decisões coletivas dos quais os regimes políticos dependem só pode deixar de ser determinada pelas tensões internas se a classe dominante for alargada até que ela compreenda as pessoas em sua inteireza, à exceção daqueles que são naturalmente dependentes, isto é, mulheres e servos (TP, VIII, 14; XI, 3-4). Sem dúvida, essa hipótese pressupõe também que o bem estar de todos os cidadãos podem prosperar indefinidamente. Ainda que não esteja definido como isso se dará, uma coisa é clara: **a democracia, assim como é apresentada no TP, apenas é imaginável na base de uma dialética entre estas duas formas de racionalização do Estado, uma que inicia privilegiando a igualdade, e a outra, a liberdade**<sup>454</sup>. (grifado)

Nessa linha, agora é possível compreender também porque Espinosa finaliza o TTP dedicando um capítulo ao tema da igualdade e da liberdade dos cidadãos e defendendo a democracia:

Na democracia ninguém transfere seu direito natural para outro homem, em proveito do qual, a partir de então, aceitaria não mais ser consultado. Cada um transfere seu direito natural para toda a sociedade de que faz parte e assim *todos permanecem iguais* como o eram outrora em estado de natureza. Detive-me no exame desse regime porque ilustra melhor do que todos os outros minha demonstração, a saber, a *importância da liberdade* em uma comunidade politicamente organizada<sup>455</sup>. (grifado)

Por todo o exposto, entende-se poder depreender da teoria política espinosana instigantes contribuições para se conceber uma filosofia política-jurídica da modernidade radical. No próximo capítulo, que é também a conclusão deste trabalho, propõe-se retomar as ideias exploradas até o momento de maneira a integrá-las e costurá-las com a finalidade de estabelecer indicações prematuras de como os conceitos explorados nos capítulos anteriores podem contribuir para o desenvolvimento de uma teoria dos direitos que importe também na criação de

---

movimento de dar suas próprias leis e normas, ou seja, ser a causa imanente da produção de sua organização política, remete-se, finalmente, a uma perspectiva do que seria uma produção de autonomia na formação deste cidadão, um movimento, conforme assinala Chauí, de criação das condições de sua liberdades: “Se a liberdade é a consciência da necessidade, segundo a expressão célebre, isto significa que a liberdade e necessidade não são opostos senão quando a necessidade é concebida como a pura exterioridade e a liberdade como a pura interioridade. Ao contrário, a articulação entre ambas pode ser concebida a partir do momento em que se compreende que a necessidade histórica é produzida pela prática dos próprios homens em condições que *não escolheram*, mas cuja gênese e cujos resultados os homens também são capazes de conhecer, para partindo deles, mudar a relação com a própria história, isto é, em lugar da submissão cega à exterioridade nua e em lugar da ilusão do poderio da vontade como interioridade nua, intervir na própria necessidade dando-lhe novo curso, nova lei, nova regra”. In: CHAUI, M.. “Cultura Popular e autoritarismo”. Originalmente conferência no simpósio Popular Culture and Democracy. Smithsonian Institute, Washington DC, 1987. In: “Crítica e Ideologia” (edição revista). *Escritos de Marilena Chauí*. Organização de André Rocha. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 304.

454 BALIBAR, E.. “*Spinoza and Politics...*”, op. cit., p. 75.

455 ESPINOSA, B.. “*Tratado Teológico-Político...*”, op. cit., cap. 16, p. 315.



possíveis, ou seja, que implique a criação de formulações teóricas sobre os direitos que mantenham seu compromisso com os sentidos sobre igualdade, liberdade e o “entusiasmo democrático” da modernidade radical.

## 5

## **Conclusão – Refletir sobre os direitos e a criação de possíveis na modernidade radical: um caminho possível a ser trilhado ainda?**

Tendo em vista a ontologia proposta pelo sistema filosófico espinosano, e também, em geral, nas correntes radicais imanentistas da modernidade radical, nas quais entende-se que tudo encontra-se determinado, nada é contingente ou possível, onde as noções de realidade, determinação, atualidade reúnem-se num único complexo, caberia falar em criação de “possíveis” pelos direitos, tal como proposto especificamente pelo título desta tese? Ou seja, como refletir em meio a uma oposição que parece estabelecida, em Espinosa sobretudo, entre a absoluta necessidade e a possibilidade da ação humana transformadora?

A uma primeira vista talvez não. No entanto, retornando alguns dos argumentos apresentados nas linhas anteriores, e valendo-se do valioso artigo de Homero Santiago, “Por uma teoria espinosana do possível”<sup>456</sup>, identificam-se importantes contribuições para o tema, cujas respostas validam a intenção de provocação do título deste item. A partir do exame das propostas conceituais trazidas por este artigo citado, as quais serão combinadas, adiante, com o emprego do termo “possível” de modo espinosano também por Deleuze, esta seção tem por objetivo explicar este primeiro paradoxo notado para, a seguir, endereçar diretamente algumas conclusões que se depreendem do caminho trilhado até o momento para se refletir sobre a possibilidade de criação de um balaio conceitual da modernidade radical para uma teoria dos direitos.

Homero Santiago, no artigo em questão, delineia os argumentos para se pensar, no contexto dos modos finitos singulares, uma “*sub espcie possibilitatis*”. Inicia o artigo por considerar que, à vista deste quadro sumário da ontologia espinosana apresentado anteriormente, aparece inevitavelmente uma interrogação: qual a realidade e a eficácia do agir ou do trabalho humano em um universo em que imperam a determinação e a atualidade?; veja-se:

É verdade que a insignificância do agir humano adequa-se mal a uma filosofia que, com afinho, dedicou-se à consideração da potência dos homens, em especial na vida afetiva e na política; é verdade ainda que nos textos espinosanos podemos

456 SANTIAGO, H.. “Por uma teoria espinosana do possível”. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 5, N. 9, Julho de 2011, pp. 41-48.

recolher exemplos que patenteiam a capacidade transformadora do homem; sem embargo, não menos certo é que persiste dificuldade de conceber juntas ciosas que em nosso correntio são absolutamente disparatadas: determinação e transformação, absoluta necessidade e ação humana transformadora. (...) 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, irreduzível 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?<sup>457</sup>

Santiago inicia seu exame classificando a noção de possível no grupo de categorias que podemos nomear, genericamente, de modalidades. Tal termo deve ser entendido como as modificações ou efeitos determinados sobre o modo finito humano quando vivenciado o real. Como visto nas seções anteriores, os modos finitos humanos vivenciam de modo diverso a determinação geral seguida da atividade da substância, na medida em que de sua natureza “devem seguir-se”, determinadamente, “infinitas coisas em infinitos modos”. No entanto, também como deduzido anteriormente com relação aos modos finitos, os seres humanos encontram-se sempre determinados, ainda que nem sempre determinados de forma idêntica, “o que explica que uma coisa possa ser tomada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade, da necessidade ou mesmo da fatalidade”<sup>458</sup>.

Por sua vez, já sabemos que as coisas são tomadas por possíveis ou contingentes quando não entra em cena a razão, a qual, e somente ela, é capaz de apreender a sequência do real de uma maneira particular, contemplando o real como necessário. A especificidade, segundo Santiago, desta apreensão, consiste no recurso a uma regra ou lei geral que, relativamente a certa região ou a certo aspecto do real, possa aplicar-se a todos os casos particulares que se seguem, imprimindo-lhes uma necessidade.

Os dois outros pontos de vista, por conseguinte, do contingente e do possível, implicam ao não-necessário, a um ponto de vista que vincula-se não à razão, mas à imaginação e à ignorância. Os traços de causalidade demarcados em ambos os casos é o da parcialidade, da suposta exceção à regra, do “por acaso”. Contudo, como bem assinala Santiago, esse ponto de esclarecimento é importante

<sup>457</sup> Ibid., p. 41.

<sup>458</sup> Ibid., p. 42.

porque mostra que o “oposto do necessário não é”, então, “o não-determinado, impossível, aquilo que jamais ocorre, mas o *indeterminado*, aquilo cuja determinação ignoramos e ora se dá, ora não se dá, sem que saibamos ao certo o porquê”<sup>459</sup>.

Sua vinculação intrínseca ao erro e à ignorância não devem ser motivos, contudo, argumenta Santiago, de não ser cogitada uma cidadania filosófica às categorias de contingência e possibilidade, tampouco descartar com tanta pressa um sentido positivo dos termos. Santiago, nessa linha, acrescenta que pode ser pensando que ambos os termos não se limitam apenas a indicar a presença do erro, no entanto, justo por expressarem uma ignorância que é real, não deve ser cabalmente menosprezada:

Quero 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 lhes constitui a essência, 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<sup>460</sup>.

Assim, a ignorância que encontra seu vínculo com a concepção do possível também está vinculada e se refere a uma condição inexpugnável dos seres humanos, enquanto seres *ignorantes-desejantes*, que não são conduzidos a todo tempo pela razão, ou seja, essa condição perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a relação entre eles, bem como suas relações com o nexo infinito de causas. Portanto, os pontos de vista do contingente e do possível são ambos *modalidades determinadas* de nossas relações com as coisas, tais como elas se apresentam, sendo sempre (mais ou menos, porém inevitavelmente) atravessadas pela ignorância da determinação dessas coisas.

A propósito, a peculiar relação que cada uma dessas modalidades mantém com a ignorância é o que as distingue entre si. Cabe aqui lembrar que, como já citado anteriormente da *Ética*, Espinosa chama “contingentes às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou o o que necessariamente a exclua”. E chama “possíveis às mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las”. Em

<sup>459</sup> Ibid., p. 43.

<sup>460</sup> Idem.

uma e em outra definição o que ocorre é a mudança de lugar da ignorância e a forma como as coisas são vivenciadas. 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 simplesmente acontece, *contingit* – posição absoluta, uma sorte de acontecimento puro”<sup>461</sup>. Santiago sugere a aproximação, neste sentido, das estruturas da contingência e do milagre conforme o abordado antes quanto ao capítulo 06 do TTP: “quiça indiquem uma mesma natureza humana, determinada de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade”<sup>462</sup>.

Porém, o que importa aqui para essa análise em questão é mais a definição do possível e suas implicações. Santiago argumenta que um exemplo emblemático de tal modalidade pode ser encontrada no apêndice da Parte I da Ética. Sobre este percurso, Santiago observa que trata-se de um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os seres humanos chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, ao finalismo, veja-se:

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 tal naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a tal estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza (naturâ) propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição instala-se, 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 dispôs tudo 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**

461 Ibid., p. 46.

462 Idem.

experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo. 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 (*expetant*) saber as causas finais de tudo e só se aquietam (*quiescant*) 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”<sup>463</sup>. (grifado)

Deste momento do Apêndice, Santiago deduz instigantes elementos para a questão do possível. Primeiro, importa reconhecer o possível como um *ponto de vista*, isto é, uma visada sobre as coisas passíveis de mudança que instala-se: “à guisa de **fissura** aberta num sistema, no caso o da superstição” (ainda que seja extremamente cerrado tal como é o sistema espinosano). Mais além, é necessário reconhecer que tal fissura, por sua vez, é “provocada pelo abalo da forma de vida sob a superstição, por um problema vital determinado pela experiência do descompasso entre o sistema e os fatos que ele não dá conta”. Com efeito, se tomamos o possível tanto como ponto de vista como também um campo problemático, onde soluções são exigidas para o problema vital, decorre disso que é passível de instaurar também “um campo de respostas possíveis, as quais admitem inclusive graus diversos de dificuldades”<sup>464</sup>.

O problema do desequilíbrio da vida, assim, gerado, como indicado no exemplo, pelo abalo das certezas entre os seres humanos, conduzem-os determinadamente a uma consideração das causas desse equilíbrio. Não se está diante, contudo, ao movimento de um “despertar racional” produzido por um saber, ao contrário, como assinala Santiago, “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”<sup>465</sup>. Nas linhas posteriores,

463 Ibid., pp. 44-45.

464 Idem.

465 Em nota a esse trecho o autor observa sobre a importância da experiência nesse caso: “Enfatizo a eficácia da experiência, e não do saber, por duas razões. Primeiramente, para

será analisada a perspectiva espinosana de Deleuze também sobre o possível. A fim de adiantar um diálogo entre os textos a serem apresentados, cabe aqui acrescentar a essa constatação à pergunta por aquele momento em que as condições de vida tornam-se intoleráveis ou passam a sufocar os seres humanos de tal maneira não ser mais *possível* continuar-se vivendo deste modo.

Voltando, pois, à linha do argumento de Santiago, os aspectos destacados acima justificam falar do surgimento do *ponto de vista do possível* no Apêndice da Parte I. Isso porque, incide uma peculiar combinação entre ignorância e consideração das causas (a causa da experiência, do delírio do mundo) que possibilita a ação,

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 afigura-se o império absoluto da fortuna, **no possível a fortuna acompanha-se da possibilidade de ação; não porque 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**<sup>466</sup>. (grifado)

De sua análise conjugam-se dois elementos imprescindíveis ao argumento desta seção: o possível constitui tanto um *ponto de vista* como possibilidade de *ação*. Por reconhecer-se como uma visada afetada pela indeterminação da ordem das coisas, procuram-se as causas de sua indeterminação: “com efeito, se possível

---

aproximar essa passagem do Apêndice e o início do Tratado da emenda, cuja estruturação é bem semelhante, salvo pelo fato de que lá, podemos dizer pensando no Apêndice, a resposta mais difícil é dada e a fábrica 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, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* repete-se nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos). Em segundo lugar, para considerar uma interrogação que poderia com justiça levantar-se aqui: a destruição dessa fábrica não exige necessariamente a ação da razão, ou melhor, daquela “outra norma de verdade” mencionada por Espinosa no Apêndice e trazida pela 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 como 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 (*animadvertere*) 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 a superstição. Para toda essa problemática, ver nosso texto “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia”, Revista Conatus, Fortaleza, v. 1, no 2, 2007, disponível em: <<http://www.benedictusdespinosa.pro.br/115005/115089.html>>.” In: Idem. 466 Ibid., p. 46.

é aquilo cuja causa *pode ser* determinada; sobre a qual, em suma, pode-se agir”, eis sua originalidade em comparação com o contingente. Por buscar as causas de sua indeterminação, pois, o possível não se ergue contra a própria determinação das coisas. Contudo, em um novo movimento, ele “abre-se determinadamente como uma maneira de considerar a determinação ou sequência por obra conjunta de nossa ignorância e dos acontecimentos”<sup>467</sup>. Ou seja, consiste em uma maneira determinada de considerar acarretada, como visto, pelo surgimento de um problema real, pelo desequilíbrio de uma forma de vida que produz uma fissura, “abalo no próprio ser determinado das coisas”<sup>468</sup>. O campo que surge aqui é o da possibilidade, no entanto, ele não se encontra pronto *a priori* tampouco está dado, como uma receita ou código na realidade. Será delimitado apenas no momento da ação, ou melhor, ao ser delimitado pelas ações que consistem, por sua vez, na formulação de respostas possíveis para as soluções de problemas insuperáveis da prática. Deste modo, por inaugurar e abrir o campo de possibilidade, no mesmo passo que formula as melhores opções práticas para sobre ele trabalhá-lo, as ações possíveis passam a conceder grau de realidade diverso para a existência dos modos finitos, sendo possível, quem sabe, ao final, fazer igualar a ordem do que era inexistente com a ordem da necessidade das coisas, único caminho para o agir livre racional. No entanto, sinaliza Santiago:

Ações possíveis, mas não igualmente factíveis. Como alertado, as há mais fáceis, as há mais difíceis, já que o 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<sup>469</sup>.

A depender da conjuntura. Ainda que a conjuntura ou a fortuna tragam as piores incertezas e descréditos, não resta outra opção para as vidas desequilibradas, uma vez que, ao perceber a causa da indeterminação da realidade, o ser humano já está agindo sobre ela em um primeiro contato de desestabilização. Se a potência dirige-se tão só à sua própria conservação, pode-se afirmar que,

---

467 Idem.

468 Idem.

469 Ibid., p. 48.



nessa medida, a percepção primeira conduz à ação, agora um possível necessário, segunda. Por isso Santiago observa que o ser do possível é também um a-fazer:

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. 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, dado isso, é o terreno da determinação do que, para nós, é tanto indeterminado quanto determinável, simultaneamente. (...) Trata-se de descer ao fundo da subjetividade para estarmos certos de que o sujeito, seja lá como for, inclusive num determinismo integral, pode participar da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode 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<sup>470</sup>.

Sem dúvida, um a-fazer inscrito na conjuntura, na história e nas determinações dos modos finitos. No entanto, ainda que as causas externas determinem o estado de coisas atual nem por isso elas sobredeterminam de tal maneira o curso das coisas distorcendo-se tal sistema em puro fatalismo. A possibilidade de transformação dos modos finitos encontra-se tanto quanto determinada por sua natureza quanto a necessidade desse estado de coisas, ou seja, determinada a, igualmente, perseverar em sua existência, buscando os modos, ainda que muitas vezes erráticos, de conservá-la. Incide uma reserva de possível no campo da ação humana que é aquela, justamente, apontada na seção anterior, pela qual as sociedades colocam-se em conjunto inaugurando um momento de liberdade para a instituição da Cidade. Além de dever e franquia, deve ser depositada, igualmente, uma caução na capacidade dos seres humanos em resistirem e buscarem por sua liberdade. Não é outro o depósito concedido pela teoria política espinosana, com base no *conatus*, ao fazer prescrever o “remédio do retorno aos princípios à temporalidade imanente do saber e da práxis coletiva”. Qualquer Estado, como visto, para preservar o seu poder, deve recorrer à multidão e à sua memória a fim de proceder reformas institucionais que importem em sua conservação.

---

470 Ibid., p. 48.

Esta solução nada ortodoxa concedida pelo Tratado Político é o que François Zourabichvili denomina de o “conservadorismo paradoxal”<sup>471</sup> de Espinosa, o grande desafio identificado no “como fazer durar o desejo de liberdade da multidão”. Ou seja, trata-se aqui também de se pensar uma combinação entre as exigências da transformação e da conservação. Em outro texto, agora sobre o tema do possível na filosofia de Deleuze, Zourabichvili remarca o aparecimento desta questão também enquanto um paradoxo no pensamento deleuziano quando recuperado sob a perspectiva de um paradoxo entre pensar o que “pode ser proposto” e o horizonte da filosofia espinosana a qual Deleuze se reputava para isso. Inicia o referido texto endereçando a seguinte questão:

O dualismo conservar/transformar ocupa todo o espaço da percepção política comum; dificilmente se concebe uma atitude política que não vise nem a conservar nem a transformar, tampouco - como no caso do reformismo - a transformar o que se conserva ou a conservar o que se transforma, quer dizer, a adaptar. Não se pode alimentar dúvidas a propósito das organizações políticas e de suas intenções, sem que se pergunte o que “se propõe”. Deleuze sempre evitou propor o quer que fosse, embora essa abstenção tranquila não exprimisse, a seus olhos, nenhum vazio, nenhuma carência. Em política, como em arte ou em filosofia, ele via em uma certa “decepção” a condição subjetiva propícia para algo de efetivo (um “devir”, um “processo”)<sup>472</sup>.

De acordo com Zourabichvili, a esquerda, de que natureza seja, define-se, geralmente, pelo seu voluntarismo. Deleuze, em oposição, segundo o autor, desenvolveu a filosofia menos voluntarista possível: “ele reivindicava a ‘má vontade’ do idiota à moda russa, o ‘nada de vontade’ do original à americana”<sup>473</sup>. Essa má ou nada de vontade, contudo, não pressupõe a mesma tendência compartilhada pela esquerda, a partir da década de 1980, de não mais acreditar em projetos. Sobretudo após a queda do muro de Berlim, parecia não haver mais escolha senão a de renunciar a si mesma ou tentar ainda acreditar naquilo em que não mais acreditava. Para Zourabichvili, um movimento apenas de negar ou renegar, e, com efeito, observa:

De forma que o voluntarismo não concerne mais, aqui, à ação, e sim à crença na ação. E sente-se um vago ressentimento em relação aos filósofos de esquerda por

471 Zourabichvili, F.. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2012.

472 Zourabichvili, F.. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 333-355.

473 Idem.

eles não produzirem nenhum ideal em que se possa de novo acreditar, como se eles não sondassem suficientemente o possível, por fraqueza ou sofisticação<sup>474</sup>.

Nesse contexto, quando proliferam os discursos satisfeitos sobre a morte das utopias, Deleuze publica seu último grande texto, “L’epuisé” (“O esgotado”). O seu tema é, justamente, o esgotamento do possível, e assim escreve: “Não há mais possível: um espinosismo obstinado”<sup>475</sup>. No entanto, com observa Zourabichvili, há pouca chance de que, em Deleuze, a invocação a Espinosa seja um sinal da mesma aflição, não excluindo, contudo, o sarcasmo do enunciado. O autor do artigo propõe, então, explorar essa afirmação dentro da referência à obra citada e ao contexto mais geral das obras de Deleuze, “procuremos escutar os acordes políticos de L’epuisé”.

A escuta desta ressonância leva Zourabichvili a indicar que para a “esquerda esgotada”, Deleuze parece dizer: “muito bem que haja o esgotamento do possível; e principalmente não creiam que o esgotamento esteja apenas cansado, e que o possível persista, sob a impotência do presente realizá-lo. ‘O esgotado é muito mais do que o cansado’”<sup>476</sup>. Pode parecer, então, que Deleuze aproxima-se da direita nesse ponto, porém, não é também o caso; a ela é endereçada outra questão precisa: “ter esgotado o possível não é de forma alguma o que vocês pensam”<sup>477</sup>. Esgotar o possível, pois, abre-se em dois sentidos, entendendo-se o possível ou como uma alternativa ou como potencialidade. Dois discursos, assim, aparentemente opostos coexistem em Deleuze: “esgotar o possível/criar o possível”. E como assinala Zourabichvili: “Por demais aparentes para serem reais, as contradições dos grandes filósofos são geralmente muito interessantes: elas indicam um momento de tensão extrema no pensamento, mais uma afirmação difícil do que uma dificuldade de afirmar”<sup>478</sup>.

Trata-se, deste modo, de explorar uma afirmação difícil, aquela, justamente, que aparece no “conservadorismo paradoxal” de Espinosa, e, mais além, de apreender aquilo de instigante que oferecem para compreender uma questão a uma primeira vista ambígua. A fim de explorar esta afirmação difícil, Zourabichvili assinala alguns pontos na ambiguidade suscitada que perpassa os sentidos pontos:

---

474 Ibid., p. 34.

475 Idem.

476 Idem.

477 Idem.

478 Ibid., p. 355.

a) a consideração da “criação do possível” e a possibilidade de vida; b) o requisito do “encontro e potencialidades”; c) a necessidade de “efetuar ou fechar o possível: a atualização”; e, por fim, d) a superação dos “clichês, ou a política apenas possível”. Acredita-se ser interessante considerar brevemente tais pontos a fim de complementar a leitura empreendida por Homero Santiago a respeito de uma “teoria espinosana do possível”, e, quem sabe, trazer contribuições a ela a partir da perspectiva da “teoria deleuziana do possível”.

Em um primeiro sentido, a resignação na esquerda aparece como um contrassenso, na medida em que o possível não está dado a acontecer importando para isso em certo projeto para sua criação pelo qual é sempre anunciado. A relação habitual estabelecida entre estes fatores reaparece de outro modo em Deleuze. Na esteira de Bergson, Deleuze diz o contrário: “quanto ao possível, você não o tem previamente, você não o tem antes de tê-lo criado”. Segundo nota Zourabichvili,

Passa-se, aqui, a um outro regime de possibilidade, que nada mais tem a ver com a disponibilidade atual de um projeto a realizar, ou com a acepção vulgar da palavra "utopia" (a imagem de uma nova situação pela qual se pretende, brutalmente, substituir a atual, esperando alcançar o real a partir do imaginário: operação, sobre o real, e não do próprio real). O possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento político por excelência - a revolução - não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível*<sup>479</sup>.

A propósito, essa abertura do possível foi como Deleuze e Guattari entenderam os acontecimentos de maio de 1968 no mundo. Ambos os filósofos enxergavam em tais acontecimentos a irrupção do próprio real, e não do sonho: “um momento de emergência do possível, mas certamente não como imagem daquilo que poderia ser”. A célebre constatação sintetizada na expressão, “O possível, senão o sufoco”, torna-se mais clara nas seguintes palavras:

Em fenômeno histórico, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de *acontecimento*, irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam desse aspecto: eles restauram causalidades *a posteriori*. Mas o próprio acontecimento está separado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis<sup>480</sup>.

479 Idem.

480 "Mai 68 n'a pas eu lieu", escrito com Félix Guattari; Les Noz/e//es, 3-9 de maio de 1984.

A pergunta subsequente que emerge é o que seria esse novo campo de possíveis? Para Deleuze, trata-se de uma mutação de outra ordem que afeta a própria “ordem das coisas”, afetando, em última análise, “o próprio capitalismo”. Ou como explica Zourabichvili:

Por "novo campo de possíveis" é necessário entender então uma outra coisa: a palavra possível deixou de designar a série de alternativas reais e imaginárias (ou... ou...), o conjunto das disfunções exclusivas características de uma época e de uma sociedade dadas. Ela concerne, agora, à emergência dinâmica de *novo*. Eis a inspiração bergsoniana do pensamento político de Deleuze. Realizar um projeto não produz nada de novo no mundo, uma vez que não há diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização: apenas o salto para a existência. E aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação. Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria. O acontecimento não abre um novo campo do realizável, e o "campo dos possíveis" não se confunde com a delimitação do realizável em uma dada sociedade (mesmo se ele indica ou incita seu redimensionamento)<sup>481</sup>.

Indo mais além, Deleuze afirma que se trata de criar o “possível como tal”, ou seja, importa, antes, criar novas possibilidades de vida. Essas novas possibilidades de vida não consistem apenas em novas escolhas individuais ou preferências particulares. Porém, remetem às alternativas que definem uma sociedade ou ao conjunto de modos de existência concretos possíveis a uma dada sociedade: “Mas, de maneira mais profunda, uma possibilidade de vida exprime um modo de existência: é o ‘expresso’ de um agenciamento concreto de vida”<sup>482</sup>. Recai aqui um sentido bastante espinosano pelo qual a possibilidade de vida é concebida como uma maneira singular de avaliar ou de separar o bom e o mau, de distribuição dos afetos que constitui os agenciamentos concretos de uma sociedade.

A invenção de novas possibilidades de vida supõe, portanto, uma nova maneira de ser afetado. Neste ponto, aproxima-se novamente de Espinosa, porque uma nova maneira de ser afetado implica tanto dispor “uma nova aptidão para afetar e ser afetado”, bem como uma aptidão para um novo *arranjo* das afecções e dos afetos gerados. O possível, assim, remete-se à potência. Zourabichvili observa, nesse ponto, o paroxismo: “Pode parecer paradoxal invocar Espinosa a propósito do possível; além disso, o parentesco etimológico não basta para

481 Zourabichvili, F.. “*Deleuze e o possível...*”, op. cit., p. 337.

482 Ibid., p. 338.

identificar potência e possível, não mais, aliás, do que o caráter plural, diferenciável, do conceito de potência... Mas contentemo-nos, por ora, em definir o conceito de possibilidade de vida: uma distribuição diferencial dos objetos (atraente/repulsivo etc.)<sup>483</sup>. O possível, com efeito, ainda que remeta à potência, não se relaciona diretamente com ela, mas sim com o processo no qual abre-se um novo campo de possibilidade, onde ocorrem mutações afetivas que levam a uma nova distribuição entre o bom e o mau, o deleitável e o insuportável, etc.. Como lembra Zourabichvili, o capítulo “Políticas”, dos *Diálogos*, começa com a evocação desse tipo de mutação, segundo um célebre conto de Fitzgerald. Para além dos “cortes” (a passagem do tempo, arruinar-se etc..), existem outros tipos de mutações que são denominadas por Deleuze de “fissura”:

A fissura se faz nessa nova linha, secreta, imperceptível, marcando um limiar de diminuição de resistência, ou a elevação de um nível de exigência; já não se suporta o que se suportava antes, ontem, ainda; a distribuição dos desejos mudou e nós, nossas relações de velocidade e de lentidão se modificaram, um novo tipo de angústia nos atinge, mas, igualmente, uma nova serenidade...<sup>484</sup>

Os acontecimentos políticos devem, igualmente, ser apreendidos sob esse mesmo rearranjo ou distribuição de afetos. Como assinala Zourabichvili, tal tipo de mutação subjetiva, esta nova “circunscrição do *intolerável*”, não se decreta<sup>485</sup>. A mesma operação indicada por Homero Santiago acima quando destacou a ruptura da estrutura da superstição de maneira interna a ela. Todos os dias a experiência sugere a incoerência da ordem supostamente explicada. Ocorre aqui uma passagem dada por um abalo devido à sua contradição com a própria experiência, ou como descreveu Santiago, “contradição que põe a perder as certezas dos homens, e não menos angustia-lhes”.

A abertura de um novo campo de possíveis está ligada, pois, a estas novas condições nas quais os indivíduos passam a enxergar agora uma determinada ordem do intolerável. Trata-se de uma nova condição de percepção: “o exprimível de uma situação irrompe, bruscamente”<sup>486</sup>.

483 Ibid., p. 339.

484 DELEUZE, G.. *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 153-4. In: Apud, Ibid., p. 339.

485 Cf.: “Tal tipo de mutação subjetiva não se decreta, e a questão não é, de início, desejá-la ou não: o pró ou o contra só intervêm no estágio da resposta ou da reação, conforme se escolha assumir as consequências ou fingir que nada aconteceu. Tal era, para Deleuze, o fundo vivo da clivagem esquerda/direita, que não se encarna de maneira alguma nas organizações existentes.” In: Idem.

486 Ibid., p. 340.

Para ocorrer essa modificação de percepção ou mesmo as mutações subjetivas, requer-se a condição do segundo ponto citado anteriormente: o encontro de potencialidades. Isso porque, “se o percepto se distingue de uma simples percepção é porque ele envolve um *encontro*, uma relação que está fora”:

**Há acontecimento ou vidência quando alguém encontra suas próprias condições de existência, ou as dos outros; aquilo que se chama "lutas", pelo menos em sua fase ascendente, e viva, exprime então, nesse sentido, menos uma tomada de consciência do que a eclosão de uma nova sensibilidade.** Em 68, a mutação perceptiva e afetiva consiste em "novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho [...]". **Admitamos que a subjetividade de cada um de nós seja constituída por uma síntese de tais relações: eis que essas relações mudam, ou que se estabelecem, com os mesmos temas, com os mesmos campos, novas relações.** Uma vez que uma relação é sempre exterior, em Deleuze, essas novas relações são também encontros. (...) No caso, trata-se das diferentes forças ou aptidões presentes em uma situação, chamadas, aliás, a evoluir: aptidões dos homens, do meio, aptidões tecnológicas etc. **Sob os modos de existência concretos, percebemos as possibilidades de vida que nos são oferecidas também como possibilidades afetivas: essas próprias possibilidades de vida são as maneiras pelas quais as potencialidades são distribuídas e condensadas, em uma época, em um campo social dado.** Uma situação exprime, então, um conjunto aberto de potencialidades que nelas são dispostas, distribuídas, combinadas, condensadas (conjunto remanejável das possibilidades de vida). Quando apreendemos a situação como puro possível ou em sua potencialidade, avaliamos essas possibilidades de vida (ou esses condensados), que, assim, se redistribuem de maneira diversa. Cabe a nós, a seguir, inventar a combinação concreta ou o agenciamento material, espaço-temporal, que atualizará as novas possibilidades de vida, ao invés de deixá-las sufocar no antigo agenciamento<sup>487</sup>. (grifado)

Enxergar o possível é também uma nova possibilidade de vida que deseja e pede para se realizar, o que não consiste, por outro lado, em elaborar um plano, apreende-se a situação atual em sua potencialidade como um campo de possíveis. Aqui, como observa Zourabichvili, sob a inspiração bersgoniana, o dualismo do livre-arbítrio e do determinismo, se dissolve em proveito de seu terceiro excluído, o novo: “o virtual efetivo (real) substitui o possível (imaginário) a ser realizado”<sup>488</sup>.

Deste modo, o tema do possível compreende também uma nova maneira de enxergar a realidade, ou um *ponto de vista* (tal qual destacado por Santiago), sob a trama dos encontros que abrem a potencialidade mesma da ação concreta: “eis o acontecimento que arrasta seu sujeito mutante para um devir-revolucionário”<sup>489</sup>.

487 Ibid., p. 341.

488 Idem.

489 Idem.

Tudo é possível, mas nada ainda está dado, a não ser os próprios acontecimentos, essa é a conclusão. Segundo a definição de possível posta por Deleuze, ele precisa ser criado: “o possível é o que devém, é a potência ou potencialidade merece o nome de possível na medida em que abre o campo de criação (a partir daí tudo está por fazer). O possível é *virtual*: é ele que a direita nega e que a esquerda deforma, representando-o como projeto”.<sup>490</sup>

Não consiste em um projeto, porque, considerando a ordem das coisas, as condições já estão dadas para que a existência mude, isto é, para a mutação do próprio real. E ela apenas pode se tornar tão mais real caso se atualize efetuando-se enquanto potência destas possibilidades de vida descritas nos encontros. Aqui passa-se ao terceiro ponto citado sobre a “necessidade de efetuar ou fechar o possível: a atualização”.

Além disso, as condições para tal mudança também estão dadas na realidade, porque, conforme apontado há muito tempo por dois outros modernos tão temidos quanto Espinosa, a ordem das coisas, tal como determinada pelo sistema econômico, produz suas próprias contradições internas. Assim como a *fabrica* da superstição identificada por Homero Santiago impõe seus próprios limites aos quais a experiência não cansa de contradizer. Nesse ponto, a lembrança de Zourabichvili a Marx e a Engels é precisa:

Parece que esse esquema de atualização já é o do marxismo, em oposição ao socialismo utópico. Seguindo uma passagem célebre de A Ideologia Alemã: "O comunismo não é [...] nem um *estado* que deve ser criado, nem um *ideal* a partir do qual a realidade deverá se regular. Chamamos comunismo o movimento *real* que abole o estado atual. As condições desse movimento resultam da pressuposição que existe atualmente" (Paris, Sociales, 1976, p. 33; os grifos são de Marx e Engels). O comunismo não está propriamente falando, porvir; ele está, desde já, presente como uma *tendência*, inscrita nas contradições do sistema atual. O que permite falar do futuro, sem descambar em princípio para o sonho ou para o arbitrário, é a possibilidade de decifrá-lo no próprio presente em devir (...)<sup>491</sup>.

Com efeito, identifica-se o desdobramento de dois aspectos complementares da criação do possível: por um lado, os acontecimentos fazem por eles mesmos emergir um novo sentido do intolerável (a mutação virtual), por outro, esse novo sentido do intolerável pede um ato de criação que responda à mutação, que seja o traçado de uma nova imagem e crie literalmente o possível (a mutação

490 Ibid., p. 343.

491 Ibid., p. 344.



atualizante). “Criar o possível é criar um *agenciamento espaço-temporal* coletivo inédito, que responda à essa nova possibilidade de vida, ela própria criada pelo acontecimento, ou seja sua expressão”<sup>492</sup>.

Efetuar ou atualizar o possível é, então, afirmar uma nova sensibilidade que não dispõe de imagem prévia ou projeto, mas que se move por sinais afetivos que atualizam este mesmo agir. Obtêm-se aqui uma dupla distinção deste processo: a) uma realização/atualização, o que há de real ou de efetivo nas lutas sendo sempre da ordem de uma criação que opera em função de um campo de possível; b) e a atualização/parte inatualizável, esta última designando o expresso das lutas ou do processo de atualização, ou aquilo mesmo que se efetua: a parte do acontecimento, o acontecimento como possível que nem tem mais de se realizar<sup>493</sup>.

Finalmente, esbarra-se no último ponto considerado como a “superação dos clichês, ou a política apenas possível”. A superação dos clichês apontada refere-se à condição de ultrapassar as imagens formadas sobre o possível que almejam alcançar o real pelo imaginário. Se não é pelo imaginário, qual seria o papel do pensar nesse exame? Zourabichvili observa, com propriedade, que o que pensamos confirma a possibilidade de pensar, sem com isso atestar um ato efeito de pensar. A seu ver, pensar, agora, a experiência real implica, ao contrário, “a afirmação radical com o que ainda não pensamos”<sup>494</sup>. E na política se daria o mesmo: “em que o povo se encontra na situação de nunca existir ainda: em ambos os casos, trata-se de afirmar uma relação de exterioridade ou de encontro entre o pensamento e o que ele pensa, entre o povo e ele mesmo”<sup>495</sup>.

A afirmação desta relação radical com o que ainda não pensamos implica também com que se rompa com os esquemas prévios ou uma fuga dos clichês das imagens que fazem-nos confundir da necessidade dos acontecimentos: “efetividade e necessidade: eis o que falta à realização”<sup>496</sup>. E essa vontade derivada do acontecimento se alimenta do intolerável. Por isso, Zourabichvili afirma novamente que os acontecimentos são o próprio “devir revolucionário”,

---

492 Idem.

493 Ibid. p. 347.

494 Ibid., p. 350.

495 Ibid., p. 351.

496 Idem.

que se esgota quando rebatido sobre as imagens já elaboradas (o que chama os clichês da miséria e da reivindicação). No entanto, o acontecimento requer para a efetivação da potência a elaboração experimental de novos agenciamentos concretos, bem como “a luta pela afirmação dos direitos correspondentes”:

Chance de uma nova saúde, e não sintoma mórbido, o nada de vontade procede à destituição de um falso problema: o sistema das alternativas. **Seu reverso, ou a consistência positiva da política, é a elaboração experimental de novos agenciamentos concretos, e a luta pela afirmação dos direitos correspondentes.** A “criatividade”, é bem verdade, tornou-se um clichê, mas por força de um contrassenso: quando nada mais se retém senão uma palavra de ordem voluntarista (cada um se esforçando, então, para produzir seus próprios clichês, para viver sua própria existência como clichê: realização de fantasmas etc.). O traidor cria forçado, sob o império de um amor ou de um encontro, mas o trapaceiro só pode se esforçar para criar. A experimentação, segundo Deleuze e Guattari, nada tem a ver com esses jogos de existência em que a parte do acaso é bastante exígua. **Tateante, discreta, em parte inconsciente, duplicada pelas lutas coletivas por direitos inéditos que permitam sua efetuação, ela se confunde com a própria existência, quando esta lida com um remanejamento profundo de suas condições de percepção, e com os imperativos afetivos que dele resultam**<sup>497</sup>. (grifado)

Tanto maior se reconhece o desafio que a experiência apresenta quando se conhece, sobretudo a partir da publicação do “Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia” por Deleuze e Guattari, a complexidade moderna dos dispositivos sócio-econômicos do capitalismo atual. Tanto mais complexo é esse novo cenário como é também as respostas de resistência dadas a eles. Tal como Zourabichvili destaca, tais respostas de resistência diante da “situação atual perde seu caráter global ou totalizável e explode em processos singulares”. As contradições que se impõem já não são mais atravessadas por um tema maior, o que seria a última figura da unidade para além da divergência e do conflito, senão por “linhas de fuga locais, em todos os níveis, que apenas comunicam, eventualmente, de singular para singular, de minoria para minoria (crianças, operários, mulheres, negros, camponeses, prisioneiros...)”<sup>498</sup>.

Na obra de Deleuze e Guattari recém-citada, os autores apontam para a necessidade de se reconhecer no acontecimento desta rede complexa de novas contradições uma resposta possível que se emerge nessas linhas de fugas locais e singulares ou uma “consciência universal minoritária”. O que a justificava, para tais autores, segundo Zourabichvili, “é o que o devir de uma minoria interessa, por

497 Ibid., p. 353.

498 Idem.

direito, todo mundo, concerne ao homem por inteiro, sendo sempre uma maneira singular de problematizar a existência”<sup>499</sup>.

Ser de esquerda, portanto, aparece no pensamento de Deleuze como a necessidade de acompanhar as linhas de fuga em todos os lugares que elas estão pressentidas:

De qualquer modo, só retomamos a efetividade da política desfazendo-nos da miragem representada pela tomada do poder e pela transformação extrínseca, demiúrgica, da sociedade. Ser de esquerda, a partir de então, significa acompanhar as linhas de fuga em todos os lugares em que elas são pressentidas; tentar, custe o que custar, conectá-las àquelas que nos abalam; favorecer assim a efetuação do possível em todos os lugares em que emerge. O intelectual perde seu papel de indicador ou de consciência: ele não propõe nada, não está à frente de ninguém. Sua demanda e sua atenção referem-se ao involuntário, ou à emergência de novos campos de possíveis<sup>500</sup>.

Paradoxalmente, o desafio que se põe, ao final, por todo o exposto, é voltar a reunir forças para enfrentar o que Zourabichvili chama de a “doença do clichê”: não mais acreditamos em outro mundo, mas ainda não acreditamos neste mundo, nas chances de encontro com ele, na chance que representa um encontro com ele: “estamos em vias de acabar com o possível, sem percebermos que é a condição de um possível efetivo, por não termos perdido o hábito de associar o possível à imagem pré-concebida de um mundo melhor a ser realizado”. Agora, torna-se mais claro também o esgotamento a que se referiu Deleuze no título do livro de sua última publicação: é esgotando o possível que o criamos, “a contradição aparente, como se percebe agora, não era senão a sombra negativa de uma coerência paradoxal (porque ela inclui o tempo)”<sup>501</sup>.

O campo de criação do possível é uma condição de possibilidade a ser construída, efetivada e atualizada pela ação. O possível não é assim uma meta ou o um fim, é um pressuposto, em contraste, para ir-se além dele. “Alcançar o devir para além do possível”, tal era a direção deleuziana. Ultrapassando-o por sua realização, chega-se a outro lugar que não é senão “a identidade do possível e do necessário no lugar onde a vontade nada mais senão um falso problema, ou nasce do próprio acontecimento, **como sua autoafirmação**; enquanto o possível mudou

---

499 Ibid., p. 354.

500 Idem.

501 Ibid., p. 355.

de estatuto e recuperou sua figura autêntica, **a figura positiva e virtual do ainda não**, ao invés de projeção irreal, no futuro, do já presente<sup>502</sup>. (grifado)

Sem dúvida, trata-se de uma percepção de mundo estranha como reconheceu o próprio Deleuze em comentário ao “Esgotado”. Em verdade, Zourabichvili indica que ela é “totalmente espinosana:

quando se consegue respirar sem oxigênio, tendo compreendido, em última análise, que era com ele que nos sufocávamos. "Não há mais possível: um espinosismo obstinado". Ou ainda: "O ser vivo vendo é Espinosa sob as vestes do revolucionário napolitano". Então pode-se realmente dizer que Deleuze é um perverso, e seu esquerdismo, uma admirável perversão. Afinal: “[...] O mundo perverso é um mundo em que a categoria do necessário substituiu completamente a do possível: estranho espinosismo em que o oxigênio falta, em proveito de uma energia mais elementar e de uma ar rarefeito (o céu-necessidade)<sup>503>>504</sup>.

Na vida humana, o espaço que permeia o possível e o necessário, ou poderia ser dito também, o espaço entre a servidão e a liberdade, é aquele no qual a ação humana transformadora pode atuar, de maneira a conferir um maior grau de realidade e perfeição à expressão de sua potência. Pensar o possível como uma criação e um trabalho de abertura de um campo de possibilidades a ser atualizado (tornado eficiente) a partir da capacidade afetiva e dos encontros formados em um corpo social, assim como lido nas reflexões deleuzianas acima sob as lentes de Zourabichvili, leva de volta, inexoravelmente, à filosofia espinosana. A livre necessidade espinosana se dá dentro de um registro de conhecimento adequado dos regimes de causalidade e ação no e pelo contato com o mundo, é uma tomada de posição ativa na realidade, que tanto se conforma e convém à natureza, como se cria enquanto possibilidade de um agir afetivo e racional com todas as coisas.

A construção de um projeto comum no campo político, que promova a persistência do desejo de liberdade entre as partes, pode ser também concebido como a criação das condições para que sejam formados encontros igualitários entre as potências sociais e políticas, é também o projeto de criação das condições para a formação de noções comuns que intensifiquem o agir livre (útil e necessário) dos cidadãos<sup>505</sup>.

502 Idem.

503 Citação de Deleuze, in: *Logique du sens*, 372. Apud: Ibid., p. 355.

504 Idem.

505 Esta temática nos conduz de volta, ademais, ao coração da relação entre a ontologia e a política esboçada na seção anterior e presente na Ética IV e V, o que Chaui sintetiza como a diferença entre “ser parte” e “ter parte”. No clássico artigo, “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV”, Chaui indica como, nas fases supracitadas da Ética, Espinosa traça um

É possível, finalmente, pensar os direitos *como* criação de possíveis? Com Zourabichvili responde-se: talvez, pensar a experiência real dos direitos implique na “afirmação radical com o que ainda não pensamos”.

Justamente, a proposta posta em marcha por essa tese foi a de buscar as perguntas por aquilo que ainda não foi pensado. O que a teoria do Direito tradicional assim como a teoria crítica do Direito ainda não pensaram? A opção por modificar o ponto de vista jurídico adotado por este trabalho pressupõe a realização de uma “operação sobre o real” com o objetivo de refletir sobre conceitos distintos ou recuperar bases teóricas ainda não pensadas efetivamente para a construção de algo novo. Ainda que apenas analiticamente, espera-se ter trazido uma contribuição coletiva para a abertura de um campo de possibilidades para refletir-se acerca de uma nova teoria dos direitos.

Com a hipótese da “criação de possíveis” não se almeja a proposição de uma alternativa imaginária não referida a anterior, tampouco o estabelecimento de uma nova utopia ou lamentar-se por aquilo que poderia ter sido. Se Deleuze ensina que não há uma diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização, mas apenas o salto para a existência, deve ser reconhecida na experiência real e nos acontecimentos a base para essa proposta. O objetivo de

---

percurso demonstrativo que a filósofa denomina de *passagem* e *travessia* para se pensar o estado *entre* uma condição de *alter juris* (de alienação, de estar sujeito à) e uma de *sui juris* (condição da liberdade racional, de ser causa de si). De fato, como visto, uma das grandes originalidades de Espinosa consiste no esclarecimento sobre a impossibilidade de a razão controlar os afetos. A não ser, todavia, que haja um motivo afetivo que leve a um aumento da potência da mente. O conhecimento adequado encontra-se estritamente conectado à possibilidade de agirmos. Essa constitui a *passagem* inscrita na ética IV que Chauí nos indica, a passagem de uma mente-corpo que padece em direção à potência da virtude. A *travessia*, contudo, exige, segundo a autora, um novo ponto de apoio, e esse ponto de apoio é o *desejo* – um desejo que pressupõe um esforço, um trabalho em termos de reforma de imaginário, de compreensão das afecções e relações de necessidade nas quais um corpo está inserido e, sobretudo, um esforço de produção de *noções comuns*, as quais indicam e concretizam, segundo Chauí, um modelo de natureza humana, isto é, uma norma de natureza humana que nos permitirá reconhecer também nosso lugar de parte no todo e tomar parte ativamente nessa relação, veja-se: “Servidão ou impotência (natural e necessária) diante da fortuna significa a parte humana isolada de todas as outras, em luta com elas e contra elas, dominada por elas, sob os efeitos dos encontros contingentes entre partes isoladas na ordem comum da natureza – estamos diante da *pars partialis et contraria*. Liberdade racional significa a parte humana participando de uma estrutura de relações necessárias recíprocas entre partes dotadas de propriedades comuns que existem em cada uma delas e no todo – estamos diante da *pars communis et conveniens*. Liberdade ética significa a parte humana como causa adequada e formal de suas ideias e ações, causa eficiente imanente de seu pensar e agir, tomando parte na atividade infinita da qual é parte – estamos diante da *pars singularis et imanens*. Passar da condição extrínseca de “ser parte” à condição intrínseca do “tomar parte” é o movimento que conduz da servidão à liberdade”. In: CHAUI, M.. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV”. In: *Discurso*, São Paulo, nº 22, p.63-122, 1993, p. 120.

recuperar o pensamento radical da modernidade insere-se no reconhecimento da necessidade de *atualizar* o que é entendido como uma luta e um legado teórico que permanecem inscritos na história e na memória mesmas da prática dos direitos na modernidade.

Um dos pontos de partida desta tese se deu pela indicação de algumas das contradições existentes entre a teoria do Direito tradicional e a teoria crítica do Direito. Considerou-se, no início, que a primeira não cessa de encontrar seus próprios limites entre aquilo que prescreve abstratamente e a efetivação de tais prescrições e a observância de sua estrutura legal na realidade. Do mesmo modo, com a emergência do que chamou-se de os “novos direitos” (tal como no exemplo citado dos direitos sócio-ambientais) passou-se a exigir a criação de categorias jurídicas novas inexistentes na dogmática ou incapazes de serem oferecidas por ela.

Já o pensamento crítico do Direito, embora aponte com exatidão as causas teóricas, políticas e históricas para o descompasso da outra, não é capaz de oferecer uma explicação razoável para o fato identificado, qual seja, de que a luta por direitos, em sua perspectiva discursiva e prática pela relação ente os movimentos sociais e os Estados, sobretudo na América Latina, também indica que os direitos não consistem apenas no que essa mesma teoria, de modo tão descrente, estabelece como o sentido dos direitos. A primeira teoria citada mostra-se, portanto, insuficiente, ao passo que a segunda não se ultrapassa de maneira a oferecer novas possibilidades conceituais para que seja explicada e justificada o que foi denominado de “a operatividade dos direitos no real”. E, ademais, se considerarmos que nem uma nem a outra detém o monopólio sobre um sentido absoluto a ser atribuído aos direitos, e, mais adiante, que, justamente, sobre suas contradições poderia ser pensado aquilo que falta ser pensado em uma teoria dos direitos, abre-se, finalmente, um campo de análise possível a ser construído por novas reflexões provenientes da filosofia política e da filosofia do direito.

A segunda questão de partida desta tese consistiu na pergunta o que podem os direitos? Trazer essa pergunta teve por objetivo lançar uma análise que explorasse a potência dos direitos naqueles pontos destacados acima que se apresentam como contraditórios ou paradoxais entre a teoria do Direito tradicional

e a crítica. Trazer essa pergunta também implicou uma proposta de retomar uma análise que empreenda uma politização do sentido dos direitos na realidade.

O pressuposto inicial com o qual se trabalhou foi o de que o sentido dos direitos não se define apenas pelas limitadas categorizações oferecidas pela teoria tradicional, tampouco se reduz ao trabalho da crítica. E, mais além, compreendeu-se que as contradições citadas acima somente podem ser identificadas porque permanece inscrito no sentido e na prática dos direitos uma incoerência que não é sua, porém reputa-se à própria história pela qual os direitos foram refletidos e concretizados ao longo da modernidade. Se é reconhecido, pela experiência, que os direitos não são meras previsões abstratas e formais concedidas pelas instâncias de poder, nem são apenas meros instrumentos de dominação à disposição das classes dirigentes, mas são capazes de instaurar momentos de rompimento com ambas as lógicas, como justificar, então, essa discordância? A hipótese primeira consistiu na ideia de que essas discordâncias identificadas entre a teoria tradicional do Direito e a crítica ocorrem, porque, na verdade, o sentido e a prática dos direitos consiste em uma existência conflitiva imanente à própria história da modernidade. Daí a proposta de se retomar o que estava em disputa no processo inicial de formação da modernidade a fim de, então, identificar-se com mais adequação quais conflitos são esses que permitem uma existência tanto ambígua quanto paradoxal dos direitos, bem como oferecem outras respostas para ir-se mais além.

Para tanto, o segundo capítulo da tese tratou de abrir os caminhos a fim de que a modernidade pudesse ser compreendida em seu aspecto autêntico enquanto um fenômeno singular de criação de novos conceitos e modos de pensar em seu processo de formação de uma representação originária. Combateu-se, em primeiro lugar, as narrativas de luto que imputam vícios de origem à modernidade e as teses da secularização que dissipam sua autenticidade. Em seguida, pela análise da obra de Blumenberg, depreendeu-se aquilo que constitui uma das marcas dos dispositivos conceituais legados pela ruptura da formação do pensamento moderno em seu início: os princípios da experimentação e da autoafirmação.

O segundo capítulo concluiu pelo reconhecimento do princípio inovador de autoafirmação como uma atitude de disputa conjuntural, em um primeiro

momento, contra a teologia. Ou seja, um movimento de criação no real, e não um princípio absoluto ou soberano que produz a si mesmo de forma independente da realidade. Blumenberg utiliza-se também da expressão “uma tomada de posição nos novos tempos”. Por esse motivo, deduziu-se que tal atitude teórica e prática não invoca uma autofundação que surgiria do nada, mas foi criado e cria-se a partir das lutas com as quais se compromete. Essa análise serviu para a compreensão da legitimidade da modernidade enquanto um fato histórico, a qual encontra-se nas necessidades inscritas no contexto de sua emergência e na maneira como responde assertivamente e autonomamente a elas. O conceito de legitimidade da era moderna, assim, não é derivado das realizações do sentido de razão que emerge, mas das necessidades desta realização. Como afirmado, “a autoafirmação determina a radicalidade da razão, e não a sua lógica”. Disto resulta também o caráter reflexivo e produtivo da modernidade radical: a invenção de coisas não existentes que visa à liberação do mundo por meio da própria explicação do mundo.

O início da modernidade importou também, com a sua máxima da “força nativa do pensamento”, a adoção de um princípio reflexivo e a abertura de um novo espaço onde passou-se a ser possível perguntar-se sobre quais os problemas que devem ser posicionados para se considerar a condição humana e as novas possibilidades de organização social e política. O real tornou-se um objeto de investigação aberto e passível de conhecimento e experimentação no mesmo passo em que tornou-se possível demandar a insubordinação da atividade do pensamento a qualquer instância transcendente.

Pela análise, ademais, do sistema de ocupações dos conceitos proposto por Blumenberg, constatou-se a superveniência de um amplo rol de questões do passado medieval ainda presentes na modernidade nascente, bem como a multiplicidade das respostas consequentes dadas a elas ou, em oposição, superadas com novas saídas ou deixadas de lado ao se dar lugar a novas questões. Em meio à constatação dessa diversidade de respostas teóricas que emergiram da passagem do medievo para a modernidade nascente foi lançada, a seguir, a proposta, no capítulo 03, de recuperação das teses da corrente radical da modernidade.



Estas últimas que mais importaram à proposta desse trabalho, uma vez que pelo exame da produção filosófica e histórica do iluminismo radical foram identificadas uma série de propostas divergentes ao legado da modernidade hegemônica no que diz respeito a programas de sistemas filosóficos e sociais e políticos para as necessidades que se impunham naquele momento. Viu-se que as correntes radicais ligavam-se a princípios de uma filosofia imanentista que importou no oferecimento de categorias muito mais interessantes para conceber os direitos desde uma perspectiva do igualitarismo democrático. Foram destacados, especialmente, os sentidos oferecidos às noções de universal, progresso e razão.

A utilização do primeiro termo pela corrente radical distinguia-se de uma atribuição de sentido genérica e abstrata aos seres humanos ou para a qualificação dos direitos. A aplicação da noção de universal converteu-se, em muitas das teses radicais, em uma forma de demanda concreta por igualdade e liberdade. Enquanto demanda por concretização ou extensão de condições de igualdade e liberdade para as camadas sociais, o universal pode ser compreendido aqui como um argumento de “universalização”, ou seja, de tornar tais condições sociais e políticas emancipadas *universalizáveis* ou extensíveis a um maior número de pessoas. Pode-se afirmar, finalmente, com o exposto, um exemplo de construção histórica e social do universalismo como demanda efetiva de igualdade e liberdade políticas frente às sociedades despóticas, quer sob o ponto de vista mercantil-colonial, quer sob o ponto de vista industrial-financeiro (e, por suposto, de uma comunidade também intelectual e material de indivíduos)<sup>506</sup>.

A proposição de noções intrincadas entre progresso e razão pelas correntes radicais, entendidas enquanto princípios recíprocos de autoaperfeiçoamento individual e coletivo, trouxeram a reboque também as demandas concretas por “reformas imaginativas”, tanto em um sentido amplo de disputa sobre os fundamentos do exercício do poder, como visto, quanto em um sentido mais particular por reformas educacionais e institucionais. Ambas as demandas e as experiências históricas correspondentes analisadas estabeleceram como parâmetro para alcançar-se tais objetivos a quebra com fundamentos “naturais” e divinos

---

506 Interessa notar que muitas figuras do pensamento político contemporâneo também mobilizam o termo “universalismo” em sentido semelhante da corrente radical da modernidade, tais como, para citar diferentes tipos, Samir Amin, Frantz Fanon e Huey Newton (observação emprestada de Paulo Henrique Copple).

hierarquizantes e a superação das condições de desigualdade sustentadas pelas instâncias responsáveis por reproduzir as práticas autoritárias de um poder-saber tradicional, conservador e moderado. Tais programas teóricos e sociais tornaram-se claros pelo exame da experiência dos *Diggers* e sua exemplar ruptura com a mobilização de princípios imanentistas (consequentes da identificação entre Deus e a natureza), bem como a originalidade do uso concedido à noção de direito natural, direito de resistência e ao comum. Do mesmo modo, a análise das teses sobre o desenvolvimento de uma moral pública ou natural pela corrente radical da modernidade mostrou-se exemplar de um programa social e político para efetivação dos princípios do igualitarismo democrático.

Entende-se, ademais, que as propostas da corrente radical tornaram-se ainda mais claras com a análise do sistema filosófico de Espinosa, o pensador que levou às últimas consequências os mesmos combates teóricos que inspiraram o iluminismo radical posteriormente. Deve ser notado, também, em correlação com a tese do sistema de reocupações abordado no capítulo 02, que muitos dos conceitos presentes na teoria política espinosana podem ser considerados exemplares desta dinâmica característica da passagem do medievo para a idade moderna desenhada por Blumenberg. Dentre os conceitos trabalhados anteriormente, a noção de direito natural em Espinosa desponta como uma de suas principais e mais inovadoras teses que retomam efetivamente uma posição na modernidade, não só concedendo-lhe uma resposta divergente da tradição jusnaturalista e juscontratualista, como direcionando-se a outras questões e, com efeito, inaugurando um conteúdo original.

O capítulo 04 reconstruiu as bases do pensamento de Espinosa, e, agora, podem ser remarcadas como uma das principais contribuições para pensar a teoria dos direitos, além de todo o explorado e proposto naquele capítulo, os temas, notadamente, de seu entendimento de direito como potência, a relevância que a noção de multidão ganhou para se conceber a produção dos direitos e a instituição e manutenção do Estado. Deve-se sublinhar como contribuição, ademais, a relevância do papel dado à história e à memória na compreensão da formação dos direitos em determinado corpo político, bem como o regime de temporalidades múltiplas que a teoria espinosana inscreve no aspecto teórico e prático dos direitos

quando concebidos como um mecanismo também de estabilização e conservação do Estado. Por fim, cabe destacar o papel que o conceito de comum desenvolve em sua análise, pelo qual os direitos também podem ser refletidos.

A máxima *jus sive potentia* iguala a definição de direito a de potência, ou seja, à capacidade que cada coisa tem de perseverar em sua existência. Tanto de uma perspectiva individual como coletiva, é fazer tudo aquilo que contribui para a conservação da coisa ou o que busca para a realização de seu desejo. Na seção anterior, explorou-se as consequências geradas por partir-se desta máxima para toda uma reconfiguração das categorias políticas. Mais especificamente considerando o assunto agora, interessa, nesta fase final da tese, apontar aquilo que pode ser pensado de interessante para uma abordagem ontológica dos direitos.

Na análise da política em Espinosa, apreendeu-se que a potência coletiva da multidão institui a Cidade e o direito civil, os quais se prolongam do direito natural, adquirindo esses, por sua vez, realidade. Notam-se, nesta *passagem* e *mutação* analisadas, uma transformação, tanto de qualidade como de intensidade, concedida à nova existência dos direitos naturais com a instituição do Estado pela potência da multidão. Quais consequências podem ser deduzidas destes processos, cuja causalidade é imanente e eficiente, de passagem e de mutação para um aprofundamento teórico acerca da concepção ontológica dos direitos instituídos? Entende-se, a partir deste ponto da discussão que, desde analisados da perspectiva do “ponto de interseção” entre o desejo e a razão, os direitos podem ser tomados ontologicamente também em dois níveis.

Sob o ponto de vista do desejo coletivo das partes constituintes, o exercício dos direitos realiza-se no nível dos processos de composição e decomposição que constituem a trama afetiva dos corpos compostos, nas capacidades de afetar e ser afetado entre as diversas partes e corpos (pelas coisas, por outros indivíduos, pela natureza etc.), de produzir potência de significação para a experiência coletiva (ou de produção simbólica e cultural) e de formação de significados e práticas compartilhadas que permitem estas trocas materiais e ações de auxílio mútuo e cooperação que importam para a conservação do corpo composto. Encontramo-nos aqui no nível das *relationes*. De acordo com Sebastián Torres, os direitos podem ser compreendidos, pois, enquanto *relações*:

Os direitos são uma relação: não são propriedades (Locke), nem identidades históricas (Burke). Não fazer referência, em primeira instância, nem a um eu nem a um nós, senão a uma relação com os outros (e com nós mesmos, porque entre “ter um direito” e “possuir um bem” há uma diferença qualitativa). **Os direitos pressupõem uma relação e indicam modos de relações** (é a partir destas relações – e não apenas destas, está claro – que se constitui politicamente o eu e o nós). Trata-se do primado da relação sobre os termos da relação (segundo a tese de Morfino). **Considerados em sua pluralidade, cada direito se liga com outro como os nós de uma trama cujo tecido não tem centro nem periferia, tampouco supõe uma relação causal necessária.** Cada direito, ao entrelaçar-se com um e outro, afeta e é afetado em sua composição e sentido: traçam vínculos não isentos de opacidades e desacordos, mas nenhum direito se mantém incólume quando se liga a outros. Assim, quando um “novo direito” é incorporado, reconhecido, inclusive desde o plano das lutas (previamente à sua possível institucionalização estatal), transforma também o conjunto dos direitos, traça novas relações, conteúdos e possibilidades.

É desde esse marco que lemos a política de “ampliação de direitos”, não como uma adição de bens particulares que se acumula qualitativamente, **senão como uma permanente alteração qualitativa do conjunto dos direitos, que põe em jogo uma disputa sobre uma ideia de sociedade, como parte de um momento de politização. Enquanto mais direitos se ligam entre si, mais potência social e poder institucional terá sua declaração, prática e eficácia**<sup>507</sup>. Insistir em afirmar qualidades essenciais ou formais aos direitos (Pollmann) os subtrai de uma trama relacional que torna possível sua politicidade, e a possibilidade de uma reivindicação permanente e infinita e suas possibilidades: poderíamos cruzar duas expressões, uma espinosana e outra lefortiana e sustentar que *não sabemos o que podem os direitos*<sup>508</sup>. (grifado)

Por sua vez, sob a perspectiva da presença da razão (no ponto de intersecção entre o desejo e a razão com a percepção do aumento do útil próprio pela decisão de articulá-lo ao útil comum) por ocasião da instituição do Estado, o exercício dos direitos se efetua no nível de formação de noções comuns ou de concretização de uma lei comum. Encontramo-nos aqui no nível das *proprietates*. O processo de mutação com a institucionalização do direito civil implica, portanto, a produção de comuns que reforçam as propriedades de um corpo coletivo, de sua *ratio*, e, por isso, importam também no aumento do grau de realidade da potência comum

507 Em outro texto, Torres afirma com base nesse argumento por conseguinte: “Somente por via negativa pode se afirmar que os direitos são subjetivos; na medida em que – como sustenta Lefort – sua essência é declarar-se, negar um direito a qualquer um é um ato que contradiz a ideia mesma dos direitos. Em tal sentido, todos os direitos são, propriamente, “direitos sociais”, cuja ordem e conexão depende da política de sua enunciação e reconhecimento e de sua prática. É assim que, o “direito a ter Estado” não é apenas um direito de posse ou pertencimento, senão enunciação desde um lugar imanente ao conjunto das relações sociais, de instituição política do social”. In: TORRES, S. “Derechos (diez tesis)”. In: ROCHA, A.; GAINZA, M.; SANCHEZ, F. *Desafios da democracia na América Latina* [livro eletrônico]. São Paulo: Expressão Popular, 2016,

508 TORRES, S. “Consideraciones filosófico-políticas sobre la actualidad de los derechos”. In: Jornadas *Naturaleza, política e derechos*. Reconstrucciones latinoamericanas de lo moderno, Universidad Nacional de Buenos Aires, 9 y 10 de noviembre de 2015, pp. 11-12.

da multidão, ou seja, de seus *direitos-relações* agora consolidados em direitos comuns. Nesta medida, os direitos enquanto índices de relações de potências singulares estabelecidas entre certas partes podem ser estendidas à potência comum de todos, ou podem ser universalizados, tal como afirma, novamente, Torres:

Os direitos são *universalizáveis*: o são porque sempre é uma parte que, com sua declaração, expõe um conflito, determina uma divisão e demanda à comunidade que se pronuncie sobre ela. Esse pronunciamento é o reconhecimento de um direito comum a partir da politização de um conflito, levado desde o desacordo onde se constituem as partes à institucionalização de um bem comum. A pergunta não é, por isso, que direito é ou não universal, qual enunciação passa pela prova normativa de sua universalização; a questão trata de declarar um conflito como assunto comum, trata de politizar um conflito como um nó onde se põe em jogo um reconhecimento de um direito como parte da trama das relações que chamamos sociedade política. Seu movimento em direção à universalização não é uma tendência de dissolução de sua conflitividade, ainda que sempre corra o risco de produzir o apagamento de sua politicidade. Sem embargo, a universalidade não deve ocultar seu caráter histórico e conjuntural, não deixa de expor sua inevitável extensão material e as fronteiras de seu alcance: a universalização não é inevitavelmente polêmica. Por isso, a tensão não se dá apenas nem exclusivamente entre particular e universal, senão entre uma lógica “universalista” e uma “conflitualista”. Tampouco, a conflitividade inerente aos direitos se enuncia somente nem primariamente pela situação de sua pluralidade como simples diferença. Seja por sua pretensão de universalidade ou por seu material de pluralidade, seu caráter polêmico compreende – mas não se reduz – à tensão ou “contradição” entre direitos diferentes (...). **O interessante aqui, em termos políticos, é quando se produz uma tensão entre um direito e uma ausência de direito, entre quem protege o direito adquirido e quem reclama um direito a ser reconhecido. É aqui onde se mostra a trama dos direitos: como o que é, o que, todavia, não é, e o que em seu movimento vai se alterando por suas relações, seus sentidos e seus alcances.** Em outros termos, enquanto que um direito existente força sua leitura a um interior de um conjunto mais amplo de direitos, o direito “não existente” põe outra “força” que toca a essência mesma dos direitos. De outra maneira, o único *dado* no plano dos direitos é que operam com índices de relações de dominação, de opressão, de exclusão e sua enunciação permite arrancar as relações do escuro espaço das infinitas relações humanas para serem visualizadas como relações sociais e serem elevadas ao plano do conflito político; **isto é, não um desacordo entre particulares (nem falta moral tampouco contratual) senão entre partes. Os direitos são índices de uma partição da ordem do social e da ordem do institucional. Anunciam, em outros termos, um princípio *do comum* como sintaxe de sua universalização. Por isso, entre o “nós” da enunciação e o “todos” que o direito enuncia não há uma passagem formal da parte ao todo, senão uma complexa série de movimento, sempre historicamente contingentes**<sup>509</sup>. (grifado)

Entende-se que a proposta de uma abordagem ontológica dos direitos sob estes dois níveis imbricados apresentados acima, enquanto relações e enquanto

---

509 Ibid., p. 13.

produção de propriedades comuns visando a uma estabilização do corpo social e político, pode resultar em interessantes contribuições para se refletir sobre a teoria dos direitos e outras categorias políticas correlatas.

Para a categorização dos direitos, por exemplo, essa proposta teórica de tomar os direitos enquanto relações e sob uma dimensão de pluralidade e interconexão dentro de uma trama social e política aponta para possíveis meios de ultrapassar-se algumas das dificuldades e divergências habituais nas quais a doutrina jurídica se detém para a qualificação dos direitos em termos de sua diferenciação tradicional, por exemplo, entre as categorias de individual/coletivo/social, notadamente quanto aos denominados “novos direitos” (sócio-ambientais, culturais, sexuais, etc.) ou os direitos de 3ª e 4ª gerações.

Em contraste, pela perspectiva destacada, propõe-se que os direitos sejam considerados, primeiro, sem referência a um centro onde seriam dotados, de maneira abstrata e *a priori*, de conteúdo, interpretação e limites de exercício, afastando-se, por conseguinte, qualquer reminiscência de substancialização, essencialização ou finalismo para a definição dos direitos. Deve-se buscar na materialidade constituída pela e na trama social de um certo corpo composto, a potência de significação que oferece o mapa das relações formadas entre os seres humanos, suas ações conjuntas (formas de trabalho, de organização coletiva, de conhecimento etc.), suas práticas (materiais, simbólicas, culturais, sexuais etc.) e nos modos de composição e agenciamento com todas as coisas e o seu entorno (naturais, culturais, urbanos etc.)<sup>510</sup>. A partir desta cartografia relacional, e não subjetiva ou objetiva, mostra-se interessante passar a redefinir, então, as espécies de direitos subsequentes, tais como o direito ambiental, ao trabalho, à propriedade etc..

Em meio à essa cartografia dos direitos a ser explorada sobrevém um segundo elemento instigante para a compreensão das figuras jurídicas consistente em considerá-las em uma dimensão de rede posta pela interconexão dos direitos-relações presentes na trama do corpo social e político. Este é um modo de compreender a operatividade dos direitos na realidade sob um ponto de vista que não desloca a natureza de sua multiplicidade constituinte. Assim, esbarra-se com

510 Esta consistiria a maior contribuição da tese de Morfino citada por Torres, do primado da relação sobre os termos da relação ou da forma.

uma opção teórica, ainda em aberta, de mobilização também da noção de múltiplo simultâneo para se pensar um regime plural de criação de direitos e, sobretudo, de estabelecimento de um parâmetro que não afasta a potência ou a sua causalidade imanente eficiente de sua instituição (ou seja, a multidão) para a qualificação de tais direitos. A via ontológica aqui proposta tampouco importa na fragmentação das categorias de direitos para sua compreensão, senão demanda que sejam interpretados e reconhecidos em “cadeia”, como reciprocamente necessários e interdependentes, de maneira que tanto uma política de ampliação de direitos pode ser pensada como meio de aumento da potência social e do poder institucional, como não implica aqui qualquer forma de hierarquização subsequente entre os direitos positivados.

Tais considerações levam, finalmente, a pensar a possibilidade imanente de uma “reivindicação permanente e infinita e suas possibilidades”. Ou seja, exige-se que seja considerada de forma contínua a ação da multidão para a atualização e a expansão dos direitos. Não porque, na linha do argumento de Deleuze, concebe-se a multidão “em si boa” ou consciente das transformações necessárias para a vida em sociedade. Quando fala-se, tal como observado do texto de Santiago acima, sobre depositar-se uma “caução” no desejo de liberdade da multidão, essa afirmação deve ser lida em conjunto com o trabalho teórico realizado até o momento, notadamente sob a perspectiva da memória das lutas e da temporalidade múltipla. Mais além de qualquer concepção voluntarista, uma perspectiva desde a multidão enquanto sujeito político desnuda os conflitos e as discordâncias que permeiam a formação histórica e social de certo campo político. Por essa ótica também pode ser retomada uma politização da teoria dos direitos. Essa proposta aproxima-se da concepção de Lefort referida por Torres acima e recupera o pensamento de um dos modernos tão radical e temido quanto Espinosa.

Na linha do pensamento de Maquiavel e de seu estudo sobre história política presentes no Príncipe e nos Discursos, Lefort propõe uma leitura crítica para se pensar o político fundado nas ideias de contingência e conflito que perpassam e são o substrato dos corpos sociais, uma ideia que inaugura o político como instituição do social. A ontologia política da divisão o permite, ainda, explorar uma outra figura essencial às reflexões maquiavelianas que é a instituição de um o

povo enquanto manifestação dos conflitos, constituindo o sujeito popular tanto o suporte para o *vivere libero* como uma via para a servidão. Enfim, toma o povo como potência ambivalente e se é possível falar em liberdade quando o tomamos em referência isso se constituiria, de acordo com Sebastián Torres:

Governo popular, república popular ou república democrática (...), designam algo mais complexo que a identificação de um sujeito que por suas propriedades inerentes faz mais livre e igualitária a vida política. (...) Para Maquiavel, o povo é aquela parte da cidade que **expõe à comunidade a impossibilidade da universalidade do bem comum**. (...) Povo não é sinônimo nem de república, nem de democracia, **é o espaço das relações que fazem possível todas as formas de governo: de sua multiformidade se traz o complexo mapa que define a um corpo político, e por esta razão que a plebe, o povo baixo, os pobres, o universal, serão as partes da cidade que permitem expor as múltiplas relações de poder**. Adotar-se a designação de povo como o sujeito político maquiaveliano é a condição de reconhecer que não designa uma identidade, senão a parte que leva a divisão social à superfície da comunidade<sup>511</sup>. (grifado)

Incorporar a multidão e pensar os direitos a partir dos conflitos, por sua vez, constituem a matéria viva do trabalho a ser realizado pelo Estado para a construção de condições de vida justa e igualitária para todos. Um trabalho de adequação e de produção de comuns, portanto, tais como os indicados na seção 4.2. do capítulo anterior, que podem levar à expansão do regime de conveniência, coerência e busca pelo útil do corpo coletivo. É neste espaço de integração contínua da multidão em suas relações com o Estado e com a soberania que encontra-se também a possibilidade de fortalecimento dos direitos já existentes e a criação de novos. Neste ponto podem ser ultrapassadas também as noções paradoxais que problematizam a concessão de direitos pelo Estado e o vêm como instância necessariamente impeditiva para tanto. Ao contrário, a representação política aqui pode ganhar um novo ânimo e ser compreendida enquanto uma relação complexa de disputa, na qual importa mais para sua definição democrática os limites impostos à penetração da multidão em seus processos decisórios e na formulação de políticas públicas que assumam os conflitos como assuntos comuns a serem normatizados. Sobre o tema, Torres observa:

Dizemos que os direitos são irrepresentáveis, se por sua representação compreendemos quer propriedades naturais, quer sua formalização em um sistema de normas segundo uma decisão soberana; porém, não são irrepresentáveis sem mais, senão uma singular maneira de representação. Nos direitos, representação se

511 TORRES, S.. *Vida y tempo de la república*. Contingencia e conflito político em Maquiavelo. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2013, p. 177.



diz da construção de um “todos” simbólico sempre incompleto, donde se cruzam de maneira polêmica a lógica da soberania e a lógica do reconhecimento, a dinâmica da invenção e a pragmática da legitimidade, a luta antagônica e a composição do comum. Assim entendemos a representação democrática, que nos obriga a pôr em questão a distinção entre Sociedade Civil e Estado, como paradigma do problema da legitimidade e a construção de seus mecanismos e procedimentos. Os direitos não estão na sociedade nem o Estado os produz, tampouco não existem naturalmente na sociedade até que sejam objetivados pelas instituições estatais: a sanção é um momento político necessário, esperado, mas essa necessidade não é o princípio de compreensão de sua gênese política, que é sempre contingente<sup>512</sup>.

Cecilia Abdo Ferez destaca um elemento do pensamento espinosano potente para pensar as relações jurídico-políticas: a equação que iguala o direito à potência da multidão, igualando, em consequência, os direitos comuns à potência de agir da multidão e ao próprio direito de Estado. Ferez sublinha a imanência presente na reciprocidade entre afirmar na realidade os direitos, estabelecer as leis e construir o Estado e a possibilidade de exigir do Estado mais direitos enquanto atualização deste mesmo agir multitudinário. Tal como assinala Ferez, Espinosa toma o discurso dos direitos como um “ato performativo que é contraditório”. O direito ao Estado confunde-se com a possibilidade prática de ter seus direitos expandidos e reconhecidos.

Nesta chave de expansividade, é possível conceber o Estado não apenas como uma instância que concede direitos de cima para baixo, mas sim enquanto espaço de disputa e luta por *restituição*, isto é, por expansão da própria potência comum da multidão. Neste sentido, recupera-se a dimensão comum do Estado, como direito, e tem-se a ampliação de direitos não como um processo acumulativo, porém mais interessante, pode-se pensar em termos de *restituição*. Porque não se luta por aquilo que já se tem, mas por aquilo que deseja-se expandir e ampliar. Há, assim, um sentido profundo na ampliação dos direitos que consiste no seu processo mesmo de descolonização do Estado:

Esta ampliação do discurso e da prática dos direitos tensiona o uso comum do conceito, que ligava mais a privilégios que reforçavam a lógica de distribuição excludente ou a dispositivos constitucionais de duvidosa aplicação universal. Nesta ampliação, argumentada como *restituição* de direitos, o Estado se descoloniza ao descolonizar a sociedade e esta descolonização permite poder falar da potência política da *multitud*, como índice variável, como índice cuja existência

512 TORRES, S.. “*Consideraciones filosofica-politicas...*”, op. cit., p. 13.

pode permitir aprofundar mais além a descolonização, ao exercer de fato essa sociedade direitos não reconhecidos na estrutura jurídica atual<sup>513</sup>.

Ou como interpreta Sebastián Torres na mesma linha:

A interessante linguagem da “restituição” de direitos estabelece uma nova temporalidade, não reinstalada em uma ideia de direito natural pré-político a que o Estado outorga realidade civil, nem se reduz à recuperação de direitos perdidos. Restituir é reconhecer direitos onde há relações de dominação e opressão, de exclusão e injustiça, transformando-as em índice de desigualdade, como também restituir uma dinâmica de constituição de poderes coletivos, comuns (...) <sup>514</sup>.

A linguagem da restituição, ou restituir uma dinâmica de constituição de poderes coletivos e comuns, relaciona-se à necessidade de equacionamento do balanço das potências que formam o Estado. Aqui a requisição da construção da igualdade pela política posta na modernidade radical reaparece novamente como um imperativo. A forma de imposição dos privilégios pelas instâncias sociais e políticas naturalizam a ordem das coisas na realidade, tal como observado na seção 3.3.1 ao examinar-se a emergência da teoria econômica na modernidade. Esse momento é emblemático da captura da noção de igualdade e consolidou-se, justamente, pela imposição de uma ciência econômica sustentada no primado do livre mercado, onde as dinâmicas não passariam por crivos decisórios, bem como por uma ideia de progresso calcada na crença que a História ou a natureza solucionariam os problemas sociais.

As correntes radicais impuseram, em contraste, uma ideia de direito enquanto antagonismo a partir de um pressuposto que tudo deveria e poderia ser discutido nas instâncias públicas, não havendo privilégios cabíveis ou interditos para isso. A radicalização do princípio da autoafirmação, em seu caráter reflexivo e prático, é exemplar de uma atitude que toma para si a realidade, reivindica sua autonomia frente a definição de como os modos de vida são regulados e governados, de maneira a não aceitar qualquer *nomos* intrínseco às coisas.

Nesta linha, a recuperação da teoria radical dos direitos pode ser considerada, ainda, uma via para criação de possíveis, na medida em que oferece os caminhos para, a partir das condições dadas como naturais, construir-se uma nova possibilidade de vida e de organização política. Como observou Chauí no

513 FERREZ, C.. “Pensar Politicamente a Spinoza, para a América Latina”. ROCHA, M. et al. *Spinoza e as Américas*. Vol. 01, Fortaleza, EdCE, 2014, p. 34.

514 TORRES, S.. “*Derechos (diez tesis)...*”, op. cit..

capítulo anterior, é um trabalho no qual a sociedade e a política surgem como instituições propriamente humanas, uma transformação das relações dos homens e das mulheres com aquilo que lhes é dado como natural. Essa é também a concepção espinosana de liberdade ética, também nas palavras de Chaui citadas em nota neste capítulo: “significa a parte humana como causa adequada e formal de suas ideias e ações, causa eficiente imanente de seu pensar e agir, tomando parte na atividade infinita da qual é parte – estamos diante da *pars singularis et imanens*. Passar da condição extrínseca de “ser parte” à condição intrínseca do “tomar parte” é o movimento que conduz da servidão à liberdade”.

Peter Linebaugh, um dos historiadores utilizados para a compreensão da experiência dos *Diggers*, em outra obra, “A Hidra de Muitas Cabeças – Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário”<sup>515</sup>, analisa as ações e os pensamentos de resistência produzidos pelo proletariado atlântico nos séculos XVII e XVIII ao desenvolvimento do capitalismo global naquele período. Nessa obra, especialmente, observa que já compartilhamos muitas experiências revolucionárias e insurgentes de criação de novas formas de vida, de “estar em comum” e de “*commoning*”, não constituindo referências apenas a um passado primitivo ou nostálgico.

No entanto, o autor indica que a tradição serve-se de um recurso poderoso, o qual denomina de “*agnotology*”: a ciência da ignorância, do esquecimento, do não saber. Contra ela, Linebaugh indica a importância de retomar tais experiências revolucionárias a fim de pensarmos hoje novos pontos de resistência comuns a serem identificados e firmados contra as novas formas de opressão, dominação e reprodução dos privilégios existentes. Essa resistência comum, no entanto, segundo o autor, para ser efetiva, e tal como se deu na ocasião daquelas experiências revolucionárias, deve se revestir também de compromissos. Linebaugh retoma, com precisão, a referência filológica/etimológica da palavra latina *co-munis*: estar junto sobre uma obrigação (“*together under a obligation*”): “agir em comum (*‘commoning’*) não é apenas sobre compartilhar, mas também sobre as obrigações mútuas que nós temos uns com os outros”<sup>516</sup>. Assim esta tese

515 LINEBAUGH, P.. *A Hidra de Muitas Cabeças – Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

516 Ibid., introdução.

entende o legado da modernidade radical para pensar os direitos e a criação de possíveis: uma produção ativa de normas e leis mais adequadas às necessidades e à contingência histórica que propiciem a construção das condições de igualdade para a organização de formas de vida livres em comunidade.

## Referências Bibliográficas

- AGUIAR, T. F. *Demofobia e demofilia: dilemas da democracia*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- AKKERMAN, F.. "Le caractère rhétorique du TTP" in *Cahiers de Fontenay*, 36-38.
- ALENCASTRO, L. F.. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALVES, Rogerio Pacheco. *O DNA Kantiano dos direitos humanos e sua crítica a partir da filosofia imanente de Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- AMIN, S.. *Eurocentrism*. NYU Press, 2009. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfrws.ções>.
- ANDERSON, B.. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BALIBAR, E.. "Individualité et transindividualité chez Spinoza". *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris, 1996.
- \_\_\_\_\_. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton. 2004,
- \_\_\_\_\_. *Spinoza and Politics*. New York: Verso, 2008.
- BIANCHI, B.. "O fio vermelho da transformação: Marx e Spinoza". Tese de Doutorado. UERJ. 2015.
- BLUMENBERG, H.. *The Legitimacy of the Modern Age*. (Studies in Contemporary German Social Thought). MIT Press Paper Back Edition, 1985.
- BOVE, L.. *La Stratégie du Conatus – Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- BRAUDEL, F.. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII*. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- CHAUÍ, M.. "Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV". In: *Discurso*, São Paulo, nº 22, pp. 63-122, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Nervura do Real – imanência e liberdade em Espinosa*. Volumes I e II. São Paulo: Companhia das Letras, 1999/2006 e 2016.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Editora Cortez, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Desejo, Ação, e paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro* (Escritos de Marilena Chauí). Organização de André Rocha. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.
- COPLE, P. H.. *A máquina do mundo: sujeito, produção e natureza na constituição da modernidade*. Tese (doutorado), Departamento de Filosofia – PUC-Rio, 2018.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F.. *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G.. *Spinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- DUSSEL, E... *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tratado Político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- FEREZ, C.. “Pensar Politicamente a Spinoza, para a América Latina”. ROCHA, M. et al. *Spinoza e as Américas*. Vol. 01, Fortaleza, EdCE, 2014.
- FERNANDEZ, D.. *Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina*, 1a ed., José C. Paz: Edunpaz, 2018;

FERRAZZO, Débora; LIXA, IVONE Fernandes Morcilo. “Pluralismo jurídico e interpretação plural na jurisdição constitucional boliviana”. In: *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, 2017.

FOUCAULT, M.. “What is Enlightenment?” In: *RABINOW*, P., éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

GIL, F., *A Convicção*. Porto: Campo das Letras, 2003.

GILESPIE, M.. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GOODMAN, Nelson, “Worlds, Words, Works”, In: Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978. pp 1-22.

GUIMARAENS, F.. *Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

GUIMARAENS, F.; ROCHA, M.. *Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático*. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=42646fb7b3cafed4>.

\_\_\_\_\_. “Spinoza: o sujeito oculto das disputas entre iluministas radicais e moderados na fundação dos EUA”. *Trans/Form/Ação* [online]. 2018, vol.41, n.1 [cited 2019-07-17], pp.141-162.

HARCOURT, B.. “Jacques Derrida, Force de loi, et son influence sur the movement Critical Legal Studies aux Etats-Unis”. In: *Les Grandes Ouvres Juridiques*. Eds. Jean-Louis Halperin et Olivier Cayla. Paris: Editions Dalloz, 2008.

\_\_\_\_\_. “Counter-Critical Theory: An Intervention in Contemporary Critical Thought and Practice”. *Critical Times*, Vol.1, No.1, p. 5-22, 2018.

HARDT, M.; NEGRI, A.. *Assembly*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

HILL, C.. *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. London: Penguin Books, 1991.

HORKHEIMER, M.. *Critical Theory*. Selected Essays. New York: Continuum, 1982.

HUME, D.. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ISRAEL, J.. *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade - 1650- 1750*. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford UP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford UP, 2009.

\_\_\_\_\_. *A revolution of the mind: Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*. UK: University of Princeton Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Democratic Enlightenment: Philosophy, revolution and the rights of man, 1750-1790*. Oxford UP, 2011.

JACOB, M., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*. Cornerstone Book Publishers, 1981/2005.

JAMES. C. R. L.. *Os Jacobinos Negros - Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

KOWARICK, Lúcio (org.). *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LAMB, Robert. *Thomas Paine and the idea of human rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LAUX, H.. *Imagination et religion chez Spinoza*. La Potentia dans l'histoire. Vrin: Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1993.

LEFORT, C.. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LESSA, R... *Agonia, Aposta e Ceticismo: ensaios de filosofia política*, Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2003.

\_\_\_\_\_. "A Constituição de 1988 como experimento de filosofia pública: um ensaio". In: OLIVEN, Ruben G.; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo M. (Org.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Hucitec, 2008. p. 363-395.

\_\_\_\_\_. "O que mantém um homem vivo? Devaneios sobre algumas transfigurações do humano". In: Adauto Novaes (Org.), *Mutações: novas configurações do mundo*, Rio de Janeiro: Agir, 2008.

\_\_\_\_\_. "Pensamento Soberano, Abismo do Fundamento e Formas da Irresolução". In: LESSA, R. et al, *A Razão Apaixonada: Homenagem a Fernando Gil*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 239-290.



LINEBAUGH, P. *The Magna Carta Manifesto: Commons and Liberties for All*. Berkeley: University of California Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Hidra de Muitas Cabeças – Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MAQUIAVEL, N.. *O Príncipe*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MATHERON, A.. “L’anthropologie spinoziste?”. In: *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS Editions, 2011.

MCPHERSON, C.. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MENDES, A.. *O que pode a multidão? Constituição e Instituição em Espinosa*. Tese (doutorado). Departamento de Direito, PUC-Rio. 2013.

MOREAU, P.. *Spinoza, État et Religion*. Lyon, ENS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Spinoza et le spinozisme*. Paris: PUF, 2007.

MORFINO, V.. *Relación y contingencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2010

\_\_\_\_\_. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, BRILL, 2014.

NEESON, J.. *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

NEGRI, A.. *A Anomalia Selvagem – poder e potência em Spinoza*. São Paulo: Editora 34, 1993.

\_\_\_\_\_. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NESBITT, N.. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

\_\_\_\_\_. “Which Radical Enlightenment? Spinoza, Jacobinism and Black Jacobinism”. In: LORD, B. (edited by). *Spinoza Beyond Philosophy*. Edinburgh University Press, pp. 149-167.

OLIVEIRA, F.. *Coerência e comunidade em Espinosa*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

POLLARD, S... *The idea of progress: history and society*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

QUEIROZ, M.. *O Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: A experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2017.

QUIJANO, A.. “Colonialidade do poder e classificação social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESSES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: 2010.

ROCHA, M. “Spinoza e o Infinito – a posição do problema”. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 3, N 5, Julho 2009, pp. 71-80.

SANTIAGO, H.. “Por uma teoria espinosana do possível”. In: *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, Vol. 5, N. 9, Julho de 2011, pp. 41-48.

\_\_\_\_\_. “Entre Servidão e Liberdade”. In: *Cadernos Espinosanos (USP)*, v. 26, p. 11-23, 2012

STERN, A. *A Imaginação no Poder – Obediência política e servidão em Espinosa*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio, 2016.

SKINNER, Q.. “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969).

SIMONDON, G. *L’Individuation à la lumière des notions de forme et d’information*. Paris: Éditions Jérôme Millon, 2005.

TATIAN, D.. *Spinoza disidente*. Rosário: Tinta Limón, 2019.

TORRES, S.. “Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza”. In: TATIAN, D. *et al* (comp.). *Spinoza – Cuarto Coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vida y tempo de la república*. Contingencia e conflito político em Maquiavelo. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2013.

\_\_\_\_\_. “Consideraciones filosófico-políticas sobre la actualidad de los derechos”. In: *Jornadas Naturaleza, política e derechos*. Reconstrucciones latinoamericanas de lo moderno, Universidad Nacional de Buenos Aires, 9 y 10 de noviembre de 2015, pp. 11-12.

\_\_\_\_\_. “Derechos (diez tesis)”. In: ROCHA, A.; GAINZA, M.; SANCHEZ, F.. *Desafios da democracia na América Latina* [livro eletrônico]. São Paulo: Expressão Popular, 2016,

\_\_\_\_\_. “Spinoza y el colonialismo”. In: *Revista Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 2, n. 4., jul./dez., 2018.

RINESI, E... “*De la democracia a la democratización*”. In: *Debates e Combates*, n 5, 2013.

SADER, E.. *Quando novos personagens entram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SENELLART, M... *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora. 34, 2006.

SCHMITT, C.. *Political Theoloy*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

SOUZA, J. C. A., “As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade”. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, no 2, 2011, p. 43-57.

VINCIGUERRA, L.. *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin, 2005.

WALLACE, Robert M. “Introduction to Blumenberg”. In: *New German Critique*, 32, 1984, pp. 93-108.

WALZER, Michael. *The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics*. Cambridge: Harvard University, 1965.

WHITEHEAD, A.. *Science and the modern world*. London: Free Association Books, 1985.

WOLIN, S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

WOLKMER, A. C.. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1997.

ZOURABICHVILI, F.. “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”. In: ALLIEZ, E. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 333-355.

\_\_\_\_\_. *Spinoza – Une physique de la pensée*. Paris: PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*. Paris: PUF, 2012.