

Universidade Federal do Tocantins

Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitora

Ana Lúcia de Medeiros

Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherlley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX)

Maria Santana Ferreira Milhomem

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Vânia Maria de Araújo Passos

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sanzio Pimenta

Conselho Editorial

EDUFT

Presidente

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

Membros por área:

Liliam Deisy Ghizoni

Eder Ahmad Charaf Eddine
(Ciências Biológicas e da Saúde)

João Nunes da Silva

Ana Roseli Paes dos Santos

Lidiane Salvatierra

Wilson Rogério dos Santos
(Interdisciplinar)

Alexandre Tadeu Rossini da Silva

Maxwell Diógenes Bandeira de Melo
(Engenharias, Ciências Exatas e da Terra)

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

Thays Assunção Reis

Vinicius Pinheiro Marques

(Ciências Sociais Aplicadas)

Marcos Alexandre de Melo Santiago

Tiago Groh de Mello Cesar

William Douglas Guilherme

Gustavo Cunha Araújo

(Ciências Humanas, Letras e Artes)

Diagramação e capa: Gráfica Movimento

Arte de capa: Gráfica Movimento

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

B662f

Bôas, João Paulo Simões Vilas.(Org).
Filosofia em debate. / Organizador: João Paulo Simões Vilas
Bôas. – Palmas, TO: EDUFT, 2020.
78 p. ; 21 x 29,7 cm. - (Coleção filosofia em debate, v. 3).

ISBN 978-65-89119-31-9
Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia, Brasil. 2. Licenciatura, educação. 3. Debate, filosofia.
4. Formação humana, Brasil. 5. Democracia, filosofia. 6. Desejo,
filosofia. 7. Poder, filosofia. I. João Paulo Simões Vilas Bôas. II.
Título.

CDD – 107

APRESENTAÇÃO

Este terceiro volume da coleção “Filosofia em Debate” procura dar continuidade à divulgação das pesquisas realizadas pelos professores do curso de Licenciatura em Filosofia da UFT. Os capítulos que integram a presente obra representam uma seleção dos trabalhos atualmente desenvolvidos pelo grupo de pesquisa “Estudos filosóficos sobre a formação humana”, cadastrado junto ao CNPQ.

Diante da pandemia de COVID-19, que paralisou os esforços para organização do evento de extensão homônimo que vem se consolidando como uma tradição deste corpo docente desde 2016, os autores optaram por inverter a prática usual — realização de um evento de extensão e posterior publicação dos textos discutidos — publicando os textos com antecedência. A solução encontrada pelos autores para se adaptar à força das circunstâncias, juntamente com as diversas atividades online que vêm sendo realizadas durante a pandemia, representam o compromisso do corpo docente do curso de Filosofia em prosseguir com o trabalho — cada vez mais indispensável e paradoxalmente menos valorizado — de refletir filosoficamente sobre questões do passado e do presente.

Os conceitos-chave “desejo, poder e democracia” sintetizam as diferentes vertentes reflexivas que integram o presente volume. No primeiro capítulo “*O desejo na Ética nicomaqueia de Aristóteles*”, a Profa. Juliana Santana de Almeida se ocupa com a anatomia do desejo à luz dos escritos do filósofo grego. O desejo também é o ponto de partida da reflexão sobre o problema da superstição desenvolvida pelos professores José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana e Larissa Ribeiro de Santana no capítulo “*A ontopsicologia spinozana e a problemática da superstição*”. Na sequência, o Prof. João Paulo S. Vilas Bôas continua a explorar o assunto no capítulo “*Ressentimento e desejo de vingança: uma reflexão sobre a psicologia dos fundamentalismos a partir de Nietzsche*”.

Os capítulos seguintes formam um panorama sobre a política que inicia com uma reflexão sobre a passagem do pensamento medieval para o renascentista em “*Quando a política se torna ciência – as contribuições de Maquiavel e Hobbes para a ciência política moderna*”, do Prof. Marco Aurélio Cardoso e prossegue, sob o fio condutor da democracia, desde suas origens modernas até a biopolítica em “*Reflexões sobre a democracia: um olhar a partir da biopolítica de Agamben*”, do Prof. Fábio Henrique Duarte. Finalizando a coletânea, o capítulo “*Sociedades de risco e política imunitária*”, dos professores Oneide Perius e Fábio Caires Corrêa, explora os desdobramentos da política contemporânea.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	5
O DESEJO NA ÉTICA NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES.....	7
<i>Juliana Santana</i>	
A ONTOPSICOLOGIA SPINOZANA E A PROBLEMÁTICA DA SUPERSTIÇÃO	19
<i>José Soares das Chagas, Divino Ribeiro Viana e Larissa Ribeiro de Santana</i>	
RESSENTIMENTO E DESEJO DE VINGANÇA: UMA REFLEXÃO SOBRE A PSICOLOGIA DOS FUNDAMENTALISMOS A PARTIR DE NIETZSCHE	31
<i>João Paulo Simões Vilas Bôas</i>	
QUANDO A POLÍTICA SE TORNA CIÊNCIA - AS CONTRIBUIÇÕES DE MAQUIAVEL E HOBBS PARA A CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA	42
<i>Marco Aurélio Cardoso</i>	
REFLEXÕES SOBRE A DEMOCRACIA: UM OLHAR A PARTIR DA BIOPOLÍTICA DE AGAMBEN.....	54
<i>Fábio Duarte</i>	
SOCIEDADES DE RISCO E POLÍTICA IMUNITÁRIA.....	71
<i>Oneide Perius e Fábio Caires Correia</i>	



O DESEJO NA ÉTICA NICOMACHEIA DE ARISTÓTELES

Juliana Santana¹

INTRODUÇÃO

Neste trabalho buscaremos esclarecimentos acerca da teoria do desejo que contida na *Ética Nicomacheia*, de Aristóteles, com apoio nas ideias apresentadas no *De anima* e na *Retórica* sobre o mesmo tema.

Para realizar o estudo proposto, iniciaremos com uma análise da capacidade (*dýnamis*) anímica de desejar: o desiderativo (*tò orektikón*), o qual está entre as capacidades da alma que permitem ao corpo executar as atividades indispensáveis à sua existência. Desse modo, sua manifestação, que se dá pelo desejo (*hè órexis*), descrito assim genericamente, é natural ao homem e ocasiona movimento na direção de um fim, sendo comum a todos os seres vivos. No entanto, somente a ação humana é composta por movimentos que podem ser considerados bons, quando há associação entre desejo e intelecto prático. Em nosso entendimento, por essa razão, na *Ética Nicomacheia* I 13, Aristóteles indica que o desejo deve se harmonizar com as sugestões de ação do intelecto prático, para que mova do modo certo.

A possibilidade de tal harmonização existe, pois o desejo, apesar de não racional, é capaz de ouvir e de seguir em grau maior ou menor as ordens da razão prática, o que nos leva a crer que Aristóteles propõe mais de uma forma de desejar. Portanto, após definirmos brevemente sua forma geral, será necessário tratar as formas específicas: querer (*boûlesis*), impulso (*thymós*) e apetite (*epithymía*). Por fim, depois de apresentar os três tipos de desejo, buscaremos esclarecer o seguinte: deveríamos inferir uma capacidade desiderativa divisível? Pretende-se dar uma resposta à questão, pois nossa tendência é pensar que o desiderativo não é divisível, embora se manifeste em três espécies que diferem quanto à sua capacidade de ouvir e obedecer à razão, bem

¹ Professora do Colegiado de Filosofia e da Pós-graduação *lato sensu* em Ética e Ensino de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins e do PPG-Letras da mesma Universidade, *Campus* de Porto Nacional.

como quanto aos objetos por eles perseguidos (*tò orektón*) e aos sentimentos e emoções que os acompanham.

1. A CAPACIDADE DESIDERATIVA DA ALMA E O DESEJO

Neste estudo trataremos a capacidade desiderativa da alma humana e as formas como se manifesta. Tal capacidade, a partir do que lemos na *Ética Nicomaqueia*, mostra-se em tipos de desejo, diferenciados quanto à sua possibilidade de ouvir e obedecer à razão² prática, quanto aos diferentes objetos desejados e às diferentes emoções e sentimentos aos quais estão relacionados. Essas espécies, por sua vez, perfazem uma capacidade desiderativa global e uma (*haplós orektikón*), que se manifesta pelo gênero desejo. Na intenção de confirmar essa teoria, daremos início ao estudo buscando entender o desiderativo como capacidade anímica. Em seguida, buscaremos compreender o que a capacidade desiderativa permite que o homem faça: permite sentir desejo e agir para alcançar o que é desejado.

O desiderativo está entre aquelas capacidades da alma que permitem ao corpo executar as atividades indispensáveis à sua existência: a nutrição, a percepção e o raciocínio. A capacidade desiderativa seria comum a todos os animais, embora somente o homem possuísse todas as capacidades mencionadas. Sendo natural ao homem, Aristóteles considera que na alma há três fatores determinantes da ação e da verdade: sensação, intelecto e desejo (*aísthēsis, noús, órexis*), no entanto, a sensação não é princípio da ação moral, pois até mesmo os animais não humanos a possuem. Assim, ocasionaria o movimento, comum a todos os viventes, sabendo-se que a ação é composta por movimentos físicos; todavia, uma ação seria propriamente humana quando tivesse em vista um fim específico e bom, fim este indicado pela associação entre desejo e intelecto.

A afirmação e a negação são da ordem do intelecto, o buscar e o fugir são da ordem do desiderativo. Ainda que a reta razão (*orthòs lógos*), segundo Tricot (2012), seja a máxima geral da conduta, e que, deste modo, o intelecto deva determinar aquilo a ser alcançado, este último por si mesmo não move, pois, “da parte do intelecto prático, seu bom estado consiste na verdade correspondente ao desejo, ao desejo correto” (ARISTÓTELES, 2012, p. 298)³. Dessa forma, sem o desejo, que é a causa eficiente da ação porque define o fim a se buscar, não há ação; mas o desejável é a causa final da ação. Em vista disso, quando conjugado ao intelecto prático, o desejo faz mover na direção do que é correto. Este intelecto, depois de determinado o objeto a se buscar, põe-se a procurar os meios necessários para que se alcance aquilo que é desejado. Após determinados os meios, a tarefa de tal intelecto está completa e vem a ação: quem move, portanto, é um intelecto, que tem em vista um fim e que é de ordem prática, ou seja, associado ao desejo que precede a atividade no tempo⁴. Quanto a isso, o *De anima* explica:

Além disso, mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes. [...] Tampouco o desejo é responsável por esse

2 Ver *EN II - III* 1111a23-35; 1111b1-3 sobre as emoções não racionais, conformes aos desejos não racionais. Ver também Sorabji (2002).

3 Todas as citações que apresentamos da *Ética Nicomaqueia* são feitas por nós a partir da tradução francesa de J. Tricot (VRIN, 2012).

4 Mas o prazer lhe é simultâneo.

movimento, pois os que são continentes, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto.

Mostra-se então que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem sua imaginação em vez da ciência, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação (ARISTÓTELES, 2006, p. 123-124).

Sendo assim, pelo passo citado, confirma-se que é o desejo juntamente com o intelecto prático que faz mover, porque o objeto desejado leva ao movimento e o intelecto determina como buscá-lo. Em última análise, existe “algo único, de fato, que faz mover: o desejável” (*tò orektón*; ARISTÓTELES, 2006, p. 124). Isso acontece porque o desejo é princípio indispensável da ação; e quando é a imaginação que move, igualmente não o faz sem desejar de algo imaginado como desejável. Ainda, no *De anima*, lemos que, se intelecto e desejo movessem quanto ao lugar, moveriam segundo uma forma comum. Então, fica claro que é uma capacidade da alma do tipo desiderativo que move em direção ao objeto que se deseja, embora o próprio desejável se mantenha estático. “Em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover” (ARISTÓTELES, 2012a, p. 126). Desse modo, Aristóteles apresenta a equação cujos termos resultam na ação:

[...] primeiro, o que faz mover, segundo, aquilo por meio de que move, e terceiro, aquele que é movido. E de dois tipos o que faz mover – um é o imóvel, outro é o que faz mover sendo movido –, o bem praticável, por sua vez, é imóvel; o que faz mover sendo movido é a capacidade de desejar (pois aquele que deseja move-se enquanto deseja, e o desejo é um certo movimento, quando é desejo em ato), e aquele que é movido, por fim, é o animal. O órgão por meio do qual o desejo move é, de sua parte, algo corporal – e por isso, é nas funções comuns ao corpo e à alma que se deve inquirir sobre ele (ARISTÓTELES, 2012a, p. 125-126).

O passo do *De anima* esclarece que o desejo é entendido como um fruto da capacidade da alma que move a ação, por isso, dizendo respeito aos fins. No entanto, especificamente, é *Ética Nicomaqueia* I 13 que o indica como devendo se harmonizar com as sugestões de ação feitas pelo intelecto prático, para que mova de certo modo, ou do modo certo. Nesse sentido, a mencionada harmonia é possível, pois o desejo, apesar de não racional, é capaz ouvir e seguir a razão, mais ou menos: quando educado, e bem-educado, ouve-a mais, como proposto na exposição de Aggio:

[...] Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele (AGGIO, 2017, p. 21).

Graças a esses diferentes tipos de participação, entendemos que Aristóteles expõe mais de uma forma de desejo e relaciona tais formas a diferentes objetos, em relações diferentes com o intelecto prático e com diferentes emoções e sentimentos. Portanto, será preciso, na sequência, discutir o assunto relativo a esses tipos, que ainda parece um tanto obscuro e problemático, para que possamos compreender melhor o desejo como um gênero global e englobante das manifestações da capacidade desiderativa da alma.

2. DESEJOS

Após breve abordagem da capacidade desiderativa da alma e sua expressão pela forma geral do desejo, trataremos suas formas específicas: querer, impulso e apetite. Tais formas são de extrema relevância para o estudo apresentado por três motivos. Primeiro, porque podem ouvir mais ou menos os ditames da razão prática. Segundo, porque se associam às diferentes emoções e sentimentos. Terceiro, porque influenciam ações variadas que estão em poder dos agentes, buscando objetos variados.

Por essas razões, trataremos sucintamente cada espécie do desejo. Julgamos que isso, ao final do capítulo, permitirá dar uma resposta à questão proposta inicialmente, sobre a tripartição do desiderativo, em razão da possibilidade de educação e de habituação dos às boas ações e aos bons fins. Possibilidade existente em virtude da unidade da alma humana, que permite associação entre desiderativo e intelecto prático, resultando em desejos de acordo com a reta razão. Portanto, observaremos agora as espécies particulares do desejo.

a) OS DESEJOS MENOS APTOS A OUVIR A RAZÃO: O APETITE E O IMPULSO

Aristóteles apresenta três espécies de desejo associados à “parte” não racional da alma, embora capazes de ouvir a razão⁵. Tal proposta, sugerida em *Ética Nicomaqueia* I 13, é comprovada em *Retórica* I, com sua descrição do apetite. O passo aparenta propor o apetite como irracional, entretanto, quando prestamos a devida atenção, percebe-se tal embaraço desfeito. O apetite é descrito pelo filósofo como desejo pelo que é prazeroso, por conseguinte:

Faz-se pelo desejo tudo o que parece agradável. Também o familiar e o habitual se contam entre as coisas agradáveis; pois muitas coisas que não são naturalmente agradáveis se fazem com prazer quando se tornam habituais. Assim, em resumo, todos os atos que os homens praticam por si mesmos são realmente bons ou parecem sê-lo, são realmente agradáveis ou parecem sê-lo. Ora, como os homens fazem voluntariamente o que fazem por si mesmos, segue-se que tudo o que fazem voluntariamente será bom ou aparentemente bom, será agradável ou aparentemente agradável. [...] Agradável é também tudo aquilo que temos em nós o desejo, pois o desejo é apetite do agradável. Dos desejos, uns são irracionais e outros racionais. Chamo irracionais aos que não procedem de um ato prévio da compreensão; e são desse tipo todos os que se dizem ser naturais, como os que procedem do corpo; [...]. São racionais os desejos que procedem da

5 Novamente, a conversa pode ser travada com Platão que, por exemplo, no *Fedro*, fala da alma como um carro conduzido por dois cavalos que simbolizam as forças irracionais da *psyché* que conflitam entre si, uma seguindo à esquerda enquanto outra puxa para a direita.

persuasão; pois há muitas coisas que desejamos ver e adquirir porque ouvimos falar delas e fomos persuadidos de que são agradáveis (ARISTÓTELES, 2012b, p. 55).

Esse passo da *Retórica* revela muito sobre o apetite: busca o agradável; é “irracional” quando não “proceder de um ato prévio da compreensão”, ressaltando sua possibilidade de ouvir a razão quando proceder da compreensão; é natural, já que não é engendrado no homem por hábitos ou ensinamentos, existindo por toda a vida humana; ademais, é responsável por aqueles prazeres como os que vêm do corpo. O próprio Aristóteles admite a dificuldade em fugir desse tipo de prazer e, com isso, entendemos igualmente a dificuldade de controlar ou mesmo de evitar o desejo relacionado a tal prazer, pois o filósofo o associa às afecções ligadas aos prazeres.

Ainda quanto ao apetite, na *Ética Nicomaqueia*, curiosamente, Aristóteles afirma que este tipo de desejo e, por sua vez, os prazeres do corpo, não ouve à razão, ao contrário do impulso. No entanto, a interpretação do passo não é simples, tendo em vista que, no mesmo tratado, podemos ler também uma afirmação que aponta não ser correto considerar ações praticadas por apetite e impulso como involuntárias.

Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. Não é presumivelmente correto dizer, pois, que as ações praticadas por impulso ou por apetite são involuntárias, pois, neste caso, em primeiro lugar, nenhum outro animal poderá agir voluntariamente, tampouco poderão as crianças. Depois, quer isto dizer que não fazemos nada voluntariamente por apetite ou por impulso, ou que fazemos as coisas belas voluntariamente e involuntariamente as ignóbeis? Não é isto risível, havendo uma única causa? É igualmente absurdo dizer que são involuntárias as coisas que é preciso desejar: é preciso encolerizar-se a respeito de algumas e ter apetite por outras (por exemplo: pela saúde e pela instrução). E as ações involuntárias parecem ser penosas; as por apetite, agradáveis. Além disso, qual é a diferença quanto ao ser involuntário dos erros cometidos por cálculo ou por impulso? Por um lado, ambos são a evitar; por outro, parecem não ser menos humanas as emoções não-rationais, de sorte que também as ações por impulso e por apetite pertencem ao homem. Postular que são involuntárias é, assim, um absurdo (ARISTÓTELES, 2012a, p. 135-137).

Em nossa concepção, o passo da *Retórica* citado anteriormente desfaz a dúvida quanto à participação do apetite na razão, concordando com o que expusemos. Tal desejo difere dos demais por ser mais resistente à razão, não por ser totalmente surdo às propostas racionais; portanto, quando em acordo com a reta razão, leva a prazeres convenientes e a ações adequadas, bem como a emoções moderadas.

Dessa forma, conjuntamente lidos, os passos supracitados, ao falarem do impulso e do apetite, indicam que há mais coisas comuns aos desejos em questão que seu caráter não-rationais: por exemplo, ambos existem nos animais. Entretanto, o Livro VII da *Ética Nicomaqueia* aumenta nossos conhecimentos e dúvidas acerca do apetite, ao passo que esclarece algumas questões sobre o impulso. No caso, faz isso ao tratar da incontinência e da continência. Nesse Livro Aristóteles separa a incontinência em dois tipos: incontinência “por apetite”, relacionada ao prazer corporal, e incontinência “por impulso”, relacionada à raiva. O incontinente em sentido estrito,

ou seja, por apetite, não age por escolha deliberada, mas seguindo o que percebe como prazeroso. O continente escolhe deliberadamente, entretanto, não age de acordo com o apetite. Assim, a escolha deliberada se opõe a este último desejo, e não é o apetite que se opõe a um outro apetite. Este tipo de desejo está relacionado ao agradável e ao penoso, enquanto a escolha deliberada não está relacionada a nenhum dos dois. Assim, pede por justiça e por vingança, manifestando-se por meio da injúria, do ultraje e do desprezo. O apetite é naturalmente sedutor, manipulador, dado a tramas, se vale mesmo do ultraje, do engano e da ilusão para conseguir o prazer que persegue, e sua manifestação pode surgir com o prazer proporcionado por esses tipos de atos.

Eis mais uma semelhança entre os desejos em questão: o impulso também não leva a agir por escolha deliberada; em contrapartida, parece que está relacionado principalmente à dor, o que é percebido quando a *Retórica* o liga à raiva e a *Ética Nicomaqueia* ao enraivecer-se. A natureza impulsiva é combativa, guerreira. O impulso reage a algo doloroso, aparentemente desmerecido e injusto, como um ultraje sofrido. Por isso, a ação impulsiva parece ser mais dolorosa e involuntária que a ação por apetite, sendo uma ação voluntária prazerosa mais grave moralmente do que uma ação voluntária dolorosa. Sobre esse assunto, Aristóteles escreveu:

A primeira forma de incontinência é a impetuosidade, e a outra fraqueza. Alguns homens, na verdade, depois que deliberaram, não persistem no resultado de sua deliberação, e estão sob o efeito da paixão; para outros, ao contrário, é graças à sua falta de deliberação que são levados pela paixão: alguns, em verdade (semelhantes nisto àqueles que tendo sido tomados por cócegas não são eles mesmos os que fazem cócegas), se eles sentiram e viram antecipadamente que vai lhes acontecer, e se eles puderam antes dar o despertar a eles mesmos e à faculdade de raciocinar, não sucumbem então pelo efeito da paixão, quer este seja um prazer ou uma dor. São acima de tudo homens de humor vivo e os homens de temperamento excitável que estão sujeitos à incontinência sob a forma de impetuosidade: os primeiros por sua precipitação, e os segundos por sua violência não têm a paciência de ouvir a razão, inclinados que estão a seguir a sua imaginação (ARISTÓTELES, 2012a, p. 377-278).

Dessa forma, neste passo, a incontinência por impulso (*akrasía tou thymou*) é considerada menos desonrosa que aquela por apetite. Aristóteles enumera alguns motivos para tanto, e nós o seguiremos: 1) como dissemos, devemos pensar que o impulso, até certo ponto, parece ouvir a razão, mas daquele modo como os servos que mal escutam a ordem do senhor saem correndo para fazer o que é ordenado, sendo sua ação resultado de um impulso não educado. Assim, devido ao seu calor e precipitação naturais, não ouve direito a ordem do racional (não entende, mas pensa ter entendido), e se lança à vingança; portanto, pode ser excitado por razão ou imaginação, enquanto o apetite pode ser despertado por razão ou sensação. Tais afirmações são encontradas no passo abaixo:

A razão ou a imaginação, na verdade, apresentam a nossos olhos um insulto ou uma marca de desdém sentido, e a cólera, depois de ter concluído por um tipo de raciocínio é engajar as hostilidades contra um tal insultador, explode então bruscamente; o apetite, ao contrário, uma vez que a razão ou a sensação apenas disse que uma coisa é agradável, se lança por gozá-la. Em consequência, a cólera obedece à razão em um sentido, enquanto o apetite não obedece. Portanto, a vergonha é maior nesse último caso, já que o homem intemperante na cólera é

em um sentido vencido pela razão, enquanto o outro é pelo apetite e não pela razão (ARISTÓTELES, 2012a, 368-369).

2) Outra coisa a se pensar é que perdoamos com maior facilidade aqueles que são levados por desejos naturais, mesmo no caso dos apetites, quando cedem aos desejos comuns a todos e na medida em que são comuns. Desse modo, a incontinência por impulso é mais desculpável, pois a raiva e o mau humor são mais naturais que os apetites pelos prazeres excessivos e desnecessários. 3) Ainda uma coisa a se considerar é que um homem é tão mais injusto quanto mais se vale de manobras pífidas para atingir suas finalidades. O impulsivo não tem perfídia, mas quem age por apetite é ardiloso: se a incontinência por apetite é mais injusta, é igualmente mais vergonhosa e é um vício, em certo sentido (em um certo sentido, porque lhe falta a escolha deliberada). 4) Uma última consideração feita por Aristóteles acerca do assunto: se ninguém faz sofrer um ultraje com um sentimento de aflição, ao contrário, um homem que age por impulso, age sentindo dor, ao passo que quem ultraja sente prazer. Se os atos contra os quais uma vítima se enraivece mais justamente são mais injustos que outros, a incontinência por apetite é igualmente mais injusta que a incontinência por impulso, pois no que move esses atos não há ultraje.

Diante disso, entendemos que não é o fato de amar e desejar coisas como o prazer que faz de um homem culpável, mas o modo como se ama um objeto: excessivamente. Assim fazem os que burlam a regra, como o incontinente, tendo em vista que a incontinência deve ser evitada, pois é má e culpável. Há, contudo, incontinência por analogia naqueles casos mencionados em que falamos de “incontinência por...”, como aquela provocada pela raiva. Dessa maneira, a descrição dos apetites como o que não ouve a razão parece acontecer nos trechos mencionados e nos quais o filósofo enfatiza somente a incontinência, mas quando aborda a continência, não percebemos esse tipo de descrição. Então, como encarar o passo que propõe o apetite como não racional? Aggio propõe a seguinte saída para a questão:

[...] não há contradição em dizer que um *logos* constitui o objeto do apetite e que o apetite não ouve de modo algum o *logos*, se, neste caso, supusermos que este último se refere ao *orthos logos*, à reta razão, àquela que apreende verdadeiramente o que deve ser feito e assim aconselha, enquanto o primeiro se refere ao sentido corrente de *logos*, isto é, de um pensamento que concebe algo como prazeroso (AGGIO, 2017, p. 212).

A autora ainda observa que o apetite *que não ouve de jeito nenhum a reta razão é aquele do incontinente e do intemperante*. Os casos do continente e do virtuoso são diferentes, pois seu apetite já está educado e, por isso, não seguem qualquer prazer além do gozo apropriado às ações virtuosas. No entanto, quando os desejos menos racionais não estão educados, o apetite é mais vergonhoso que o impulso, e assim, também é menos perdoável. Nesse caso, Aristóteles não se refere ao continente, percebido claramente como um homem que sofre com os maus apetites, mas, por meio de seu raciocínio, consegue se desviar dos maus fins que o atraem. Desse modo, se observada a continência, teremos nela a possibilidade, como ressalta Nussbaum (1994), do apetite poder ser posto, se não em acordo, ao menos sob o comando da razão prática. O homem que cai em descontrole devido aos mesmos objetos com os quais se relacionam os intemperantes e os temperantes é chamado simplesmente ‘incontinente’. Enfim, mesmo que haja diferenças entre o apetite e o impulso, que um seja apontado, por certos trechos da *Ética Nicomaqueia*, como incapaz de ouvir à razão prática, a verdade trazida pela leitura e a interpretação dos passos analisados é que todas as formas do desejo são capazes de participar da razão prática, conforme os hábitos introjetados pelo agente.

A análise feita ainda parece demonstrar a possibilidade de adequação desses desejos, como esclarece Aggio (2017), pela habituação e por sua capacidade de ouvir a razão. Esta é, se não toda, pelo menos parte crucial da educação ética do desejo. Nesse viés, quando o comando da razão é obedecido, os desejos não racionais ou menos racionais participam da razão e facilitam o acesso à virtude e à vida feliz, pois possibilitam a procura pelo bom fim e a ação correta na direção de tal fim. Quando, todavia, o desejo é sempre mais facilmente concorde com a reta razão, sem necessidade de grandes esforços educacionais, embora não prescindida da educação, estamos diante da terceira forma de desejar, o querer, que trataremos a seguir.

b) O DESEJO MAIS APTO A OUVIR A RAZÃO: O QUERER

Das espécies particulares de desejo, resta-nos abordar aquele considerado racional, ou o mais racional: o querer. Apesar desse seu aspecto, o querer pode estar direcionado a objetos impossíveis, mas está relacionado com ações que são escolhidas por si mesmas, ou seja, relaciona-se com coisas que igualmente podem ser escolhidas deliberadamente e que são entendidas por Aristóteles como variáveis, além de ser relativo a fins ou bens. Entretanto, que tipo de bem é aquele buscado pelo querer? O objeto desse desejo não existe por natureza, mas é aquilo que parece bom a cada um, e sendo as pessoas diferentes, coisas diferentes lhes parecem boas. Assim, não seria melhor delimitar o fim desse tipo de desejo como o bem buscado pelo virtuoso, embora o que se apresenta a cada um seja um bem aparente?

A resposta para tais questões pode começar a ser dada com a explicação que segue. O querer é naturalmente mais propenso a concordar com as coisas sugeridas pela reta razão, embora também possa procurar por bens aparentes. Concilia-se mais facilmente com o que há de racionalmente necessário para que haja boas ações e um bom caráter, sendo de sua natureza estar de acordo com a razão prática. Por conseguinte, o querer é o elemento não racional mais capaz de acatar as ordens da reta razão. Por isso, concordamos com Aggio (2017, p. 163) quando escreve sobre o querer e sua ligação com a razão prática, negando que ele seja um aspecto totalmente racional do desiderativo. Conforme a explicação da estudiosa, o querer é o desejo que participa da razão, é um desejo “cultivado”, especialmente quando sentido pelo homem bom e virtuoso que se habituou a desejar conforme a razão prática. O querer está ao lado da escolha deliberada, do cálculo deliberativo e do julgamento correto, sendo consoante com a virtude intelectual e é necessário à virtude moral, devido à educação que recebe. Quanto a isso, Aggio indica que, para a virtude, é necessária a educação moral do desejo, implicando também a forma correta de sentir. Todavia, o querer não é suficiente para uma mudança real, é preciso agir, ou seja, educar a capacidade de desejar pelo hábito para o meio termo. Por isso, a ação é o principal meio para que a razão aceda ao desiderativo. Então, há um momento em que ele ainda não foi educado e outro momento no qual ouve e obedece à razão, porque não nascemos virtuosos, mas, pelo hábito, podemos sê-lo. Sendo assim, cultivar, educar o desejo é se tornar eticamente virtuoso, passando a buscar o prazer e fugir da dor de modo conveniente, quando conveniente. Com tal educação, os desejos procuram pelo bom fim, com o auxílio de boas ações que são apreendidas pela razão persuasiva ou pela capacidade de persuadir da razão.

O querer é igualmente um desejo relacionado ao sentimento de prazer, como a *Retórica* explica: “os desejos são, em sua maioria, acompanhados de um certo prazer; pois as pessoas gozam de algum prazer, quer lembrando-se de como o alcançaram, quer esperando o que alcançarão” (ARISTÓTELES, 2012b, p. 58). Portanto, mesmo as ações virtuosas que são direcionadas

por essa terceira forma de desejar são prazerosas a quem age desejando bem. Vale reforçar que, tendo isso em vista, qualquer tipo de desejo associado à reta razão, pode ser considerado participante dela, sendo bom e direcionado ao bem verdadeiro. Essa associação e esse direcionamento são especialmente mais fáceis ao querer, mas este deve estar em consonância com os demais desejos educados pelo hábito de procurar os objetos adequados, como explica Aggio:

[...] o querer, tendo como objeto o que julgamos ser um bem, não é capaz de vencer o desejo pelo prazeroso (*epithymia*) ou o impulso de aversão ao doloroso (*thymos*). É preciso inculcar o hábito de se desejar bem, incluindo aí os três tipos de desejo, mas, sobretudo, aqueles que são mais avessos à razão: o impulso e, ainda mais, o apetite. Não basta, portanto, querer apenas o que é bom. É preciso que isto apareça como prazeroso, isto é, como objeto do apetite. Menos ainda basta saber o que é bom para desejá-lo, como queria Sócrates. É preciso que o bem não seja apenas um objeto cognitivo, mas que se torne objeto de nosso desejo e parte de nossa segunda natureza (AGGIO, 2017, p. 192).

O bom desejo sempre é conforme a reta razão e isso pode acontecer com qualquer de suas três formas. Para a estudiosa supracitada, isso leva a entender que é preciso desejar antes o bem que o prazeroso ou o doloroso. Assim, o prazeroso e o doloroso devem ser desejados tendo em vista o bem; então os desejos menos racionais, também, de algum modo, podem estar em harmonia com o querer agir retamente. Aristóteles explica: “quando se é movido com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade” (ARISTÓTELES, 2006, p. 124). Isso acontece porque somente os desejos ordenados pela reta razão constituem bons fins.

Após termos apresentado as explicações relativas às três espécies de desejo, ainda nos resta buscar uma resposta para a questão proposta no início deste estudo: afirmar a existência de três espécies de desejo significa, igualmente, afirmar um desejo tripartido, espelhando uma alma tripartida? Na sequência, discutiremos esse problema.

3. SOBRE A QUESTÃO DECORRENTE DO QUE PRECEDE

Nossos estudos nos levam a compreender que Aristóteles, apesar da proposta acerca do querer, do impulso e do apetite, não estaria a concordar com Platão e a propor um desejo dividido em três. Ainda que passos na *Retórica* apresentem os diferentes tipos como racionais e não racionais, isso não implica que o desejo em Aristóteles seja seccionado. É importante salientar, para o que defendemos, nosso pensamento sobre a questão: Aristóteles fala de uma cisão da alma para se posicionar frente aos filósofos de sua época e, provavelmente, para abordar a existência de virtudes morais e intelectuais. Existem, contudo, posturas de comentadores, como Cooper (1999, p. 256 et seq.), que defendem a existência de tal divisão em racional e não racionais. No entanto, se podemos classificar o desiderativo como capacidade da alma e entendendo que esta não pode ser fracionada, respondemos negativamente à possibilidade de fracionamento do desejo. Temos uma capacidade que pode ouvir mais ou menos a razão, sendo, por isso, uma e complexa, como explica, novamente, Aggio:

Primeiramente, se já é um erro dividir a alma em partes, seria, com mais razão, absurdo dividir a faculdade desiderativa, colocando o querer na parte racional, mas o apetite e o impulso na parte não racional; ou mesmo distribuindo o desejo

em três partes, se reconhecêssemos três partes da alma, como fez Platão, em *República*, livro IV. Ao contrário, o desejo não se divide em partes, mas se diz de três modos, conforme a razão, o prazer e a dor, visto que o desejo (órexis) é tanto o querer (*boúlēsis*), o apetite (*epithymía*) e impulso (*thymós*) (AGGIO, 2017, p. 168)⁶.

Assim, é possível afirmar que há diferentes desejos sob a capacidade desiderativa da alma que são capazes de participar da razão de modos diferentes, negando a possibilidade de perceber em Aristóteles uma tripartição de tipo platônica. Há, ainda, a possibilidade de pôr as três espécies de do desejar em conformidade com a razão prática, sendo esta a possibilidade de desejar bem. Aggio (2017) explica que cada tipo não inclui nem exclui o outro, o que significa que é possível e mesmo necessário que o objeto daquele desejo conforme o prazer, também seja conforme a razão. Interpretação que consideramos válida devido ao entendimento acerca da unicidade da alma aqui defendida e, conseqüentemente, da unicidade do desiderativo. Desse modo, o homem virtuoso age com um apetite governado pela razão, tem o apetite em harmonia com seu querer, sendo-lhe possível, igualmente, desejar alguns objetos inadequados de prazer. Entretanto, o virtuoso pode escolher não realizar atos na direção de satisfazer tais prazeres, pois o desejo pode ou não ser realizado. Ter prazer, portanto, difere de desejar ter prazer, ou seja, de realizar a atividade prazerosa, indicando mais uma vez a possibilidade de todos os tipos de desejo obedecerem ao que dita a razão prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com este estudo, elaborado a partir das propostas encontradas em *Ética Nicomaqueia* I 13 e amparado em teorias sobre o desejo presentes na *Retórica* e no *De anima*, compreendemos que Aristóteles apresenta uma alma dotada de capacidades manifestadas pelo corpo humano e pelas ações e atividades que o homem pode cometer. Dentre tais capacidades anímicas, existe a desiderativa, expressa globalmente pela forma genérica *desejo*. Porém, há espécies variadas do desejo se apresentar, conforme o objeto (bem ou fim) desejado, a possibilidade de cada espécie ouvir e obedecer à reta razão, às paixões e aos sentimentos a elas associados. Esses diferentes tipos são denominados, na *Ética Nicomaqueia* e nos demais tratados estudados, querer, impulso e apetite, listados aqui, ordenadamente, do que é mais para o que é menos capaz de obedecer às ordens postas pela razão prática.

Por isso, impulso e apetite, por vezes, são chamados irracionais, mas certos passos da *Ética Nicomaqueia* e da *Retórica*, que foram observados e que os descrevem, permitiram interpretá-los como capazes de seguir a razão prática, quando bem educados. É o caso dos passos que tratam a incontinência e que nos indicam seu contrário, a continência. Esta última é entendida como a disposição de caráter apresentada por quem sofre com maus apetites, mas consegue ouvir o que manda a razão prática e não agir de acordo com seu intento ao prazer imoderado. O apetite é ligado ao sentimento de prazer corporal⁷; e o impulso, ao sentimento de dor e a paixões como a raiva.

6 Quanto à impossibilidade de se afirmar a divisão da alma em Aristóteles, ver também o artigo *Que est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote?*, de autoria de M. Bastit.

7 Entendemos que o apetite pode igualmente ser relacionado à dor, como no caso do incontinente, que deseja agir em favor dos prazeres corporais desmesurados aos quais tende, mas compreende que agindo assim erra. Do mesmo modo, o impulso pode se associar ao prazer, quando, por exemplo, sua raiva indica-lhe uma pos-

O querer, diferentemente, é naturalmente mais apto a ouvir e obedecer à razão prática e, apesar disso, ainda é possível querer coisas impossíveis de se alcançar e coisas que são boas apenas em aparência. No entanto, com o auxílio de uma boa educação tal desejo se direciona docilmente àquilo que é conveniente. O querer não se configura como desejo da “parte” racional da alma ou como puramente racional, mas, sendo o mais propenso a ouvir a reta razão, quando alinhado com os outros desejos, é marca de um homem virtuoso. Este tipo de homem sente prazer convenientemente e com coisas realmente boas, as quais pode alcançar pelos meios que são indicados pela razão. Assim associados, desejo e razão prática movem o homem às boas ações que resultam nos bens reais.

Ressalta-se que a proposição de uma teoria que aponta para a existência das três espécies poderia levar a supor um desejo tripartido. Todavia, afastamos tal interpretação por compreendermos que Aristóteles não propõe uma alma cindida; e, sendo o desejo a manifestação global de capacidade da alma una, ele também deve ser uno, contrariando o que certas interpretações, como a de Cooper, indicou. Caso assumíssemos a postura que divide o desejo, seríamos obrigados a admitir que existe, nas teorias de Aristóteles, a proposta de um desejo racional e outros que seriam não racionais. Isso impediria ou dificultaria grandemente a possibilidade de contato entre estes últimos tipos e a razão prática, porque estariam em “partes” diferentes da alma. Seria difícil ou impossível ouvirem suas ordens, devido à sua total irracionalidade. No entanto, o que entendemos é que há uma capacidade desiderativa não racional, mas que se comunica com a capacidade racional da alma, participando umas das outras. No caso específico do desiderativo, a participação ocorre em maior ou em menor grau, conforme a educação que se fornece ao desejo.

sibilidade de vingança frente àquele que o injúria, pois, como dito popularmente, a vingança é algo doce, embora a imaginação que a sugere venha do fato doloroso e provocador da raiva. Assim, confirmamos que todos os desejos são relacionados ao prazer, como propõe a *Retórica*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGGIO, J. O. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Edufba, 2017.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Éthique à Nichomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012a.

_____. *Retórica*. Tradução de Abel do Nascimento Pena, Manuel Alexandre Júnior e Paulo Farmhouse Aberto. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

BASTIT, M. Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote ? In: *Corps et âme – sur le De anima d'Aristote*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

COOPER, J. M. *Reason and emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

NUSSBAUM, M. C. *The therapy of desire*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. *Fedro*. São Paulo: Editora 34, 2016.

SORABJI, R. *Emotions and peace of mind*. Oxford: Oxford University Press, 2002.



A ONTOPSICOLOGIA SPINOZANA E A PROBLEMÁTICA DA SUPERSTIÇÃO

CHAGAS, José Soares das.⁸

VIANA, Divino Ribeiro.⁹

SANTANA, Larissa Ribeiro de.¹⁰

Mas ao tentar demonstrar que a natureza nada fez em vão (isto é, não faz nada que não seja em proveito do humano), eles parecem apenas ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses deliram.
Peço-lhes que observem a que ponto se chegou!

(Spinoza)

INTRODUÇÃO

A problemática da Superstição possui um lugar central no interior do sistema de Spinoza.¹¹ Trata-se de um efeito que emerge do interior de uma natureza imanente, cujo conceito fundador

8 Doutor pela UNESP. Professor adjunto do colegiado de filosofia da UFT. Leciona filosofia nos cursos de filosofia e teatro na UFT e Ensino de filosofia no Mestrado profissional em filosofia (Prof-filo)

9 Mestrando em Filosofia pelo Prof-filo/UFT. Professor de humanidades, sociedades e ética do Centro Universitário Católica do Tocantins. Pós-graduado em ensino de filosofia pela UFT. Graduado em filosofia pela Universidade Católica de Brasília – UCB e em Teologia pela Faculdade Jesuíta de filosofia e teologia – FAJE.

10 Mestranda em Filosofia pela UFT. Graduada em filosofia (PUC-Goiás), Bacharel em direito (FAPAL), professora da rede estadual de ensino estadual. larissaribeiro.filo@gmail.com

11 Para citar a Ética seguiremos o modo clássico de referência no meio spinozano, utilizando o E para indicar a obra seguido da indicação da parte por algarismo arábico; o P para indica proposição; e o S o escólio (Ex:

é Deus, como Substância única. Ora, se tudo o que há se encontra, por assim dizer, inserido nesta realidade, então tudo que existe possui uma razão de ser e pode ser explicado por causas determinadas. De onde provém então esta realidade que se funda na pressuposição da transcendência e em certo finalismo das coisas, dos acontecimentos e até mesmo do mundo? Outra questão fundamental a ser tratada, e que é intrínseca a anterior, é a do modo como este sistema finalista deve ser abordado e, quiçá, enfrentado. Assim, partindo da concepção ontopsicológica de homem em Spinoza, iremos num primeiro momento de nossa discussão delinear a natureza e a origem da Superstição; para depois, em um segundo momento, entender os efeitos sociopolíticos funestos e a possibilidade de superá-los, a partir do interior deste sistema.

4. A ANTROPOLOGIA ONTOPSICOLÓGICA

Para definir qualquer ser, a tradição filosófica recorria à delimitação da espécie seguida da apresentação de uma diferença específica. Assim, no caso do ser humano, bastava dizer que ele é um animal (espécie), distinto dos outros pela razão (diferença). A maneira classificativa de conceber um limite entre esta criatura e outros seres existentes indica, no dizer de Spinoza, “[...] um império dentro do império”.¹² A razão desta concepção está fundada na concepção da natureza como resultado de uma *creatio ex nihilo* na qual um ser onipotente e caprichoso, dotado de vontade e intelecto, haveria concebido o mundo segundo o seu interesse e teria elegido uma espécie para o qual todos os outros seres do universo convergiam.

O homem seria, então, para a tradição filosófica um ser privilegiado, com uma constituição específica que o tornaria superior aos outros entes da natureza. Precisamente a Razão seria este elemento diferenciador, que o poria em uma situação na qual possuiria semelhança com o próprio criador. Deus, o princípio absoluto do qual procedeu tudo, seria este intelecto e vontade infinitos que tudo trouxe à existência, mantendo-se apartado dos efeitos produzidos; de maneira que se conservaria *transcendente* a tudo o que fez ou a tudo o que tivesse a ver com a matéria e com as coisas a ela ligadas, como a finitude e o desejo.

A espécie humana, embora participe desta natureza material, possuiria um princípio espiritual pelo qual poderia se elevar e também se apartar (transcender) deste mundo falido. Como consequência de uma visão assim pessimista da natureza se criou uma concepção dualista do homem, o qual seria composto de corpo e alma.

Para Spinoza, a definição da tradição filosófica, seja a aristotélica (animal racional), seja a platônica (bípede sem plumas) falham ao confundir entes reais com os da razão. Com efeito, ao construirmos certas definições, lançamos mão de generalizações e abstrações cuja função é

E1P3S, lê-se: ética 1 [primeira parte] Proposição 3, escólio). No caso do Tratado da Reforma do Entendimento, citaremos TIE em referência ao nome em latim.

12 “[...] imperium in imperio”: E3Pref. Visando facilitar a identificação dos textos de Spinoza por nós citados, independente da edição ou tradução utilizada, adotamos a convenção proposta pelo periódico *Studia Spinozana*, publicado em *Hannover* desde 1985, para a citação das obras de Spinoza no corpo do texto (com as devidas adaptações). Assim citaremos: a *Ethica ordine geométrico demonstrata*: a letra “E”, representando a obra; “P”, a proposição; a sigla “Def”, a definição; “C”, corolário; “D”, a demonstração; “S”, o escólio – seguidos de numeral arábico, quando necessário, ex: E1P8S; o *Tractatus Theologico-Politicus*, com a sigla TTP, seguido do capítulo, ex: TTP, cap. XI; a *Cogitata Metafísica*, com as iniciais “CM”, seguida do número da página, ex: CM, p. 22; as *Epistolae*, com a abreviatura “Ep”, seguida de numeral arábico correspondente à carta, ex: Ep 60; o *Tractatus Intellectus Emendatione*, pela sigla “TIE”, seguida do parágrafo correspondente, ex: TIE, § 5. No caso do TTP, depois do capítulo indicaremos a página na Edição Gebhardt, precedida da letra “G”.

a de auxiliar a nossa memória e que, em si mesmas, não existem na natureza. Ao concebermos a racionalidade do homem a partir de uma distinção específica e classificá-lo como superior aos demais não se faz mais do que juntar um modo de pensar (animal) a outro (racional). “Assim, quando indago o que é uma *espécie*, pergunto apenas qual é a natureza deste modo de pensar [...]; no entanto, esses modos de pensar não podem ser chamados de ideias, nem podem ser ditos verdadeiros ou falsos [...]” (SPINOZA, 2008, p. 5). No entanto, a desatenção a este processo meramente imaginativo e recordativo conduz a um problema realmente sério segundo o sistema Spinozano, a saber: a confusão entre o conhecimento imaginativo e o racional.

O saber racional procede da determinação das causas pelas quais as coisas vieram a ser ou a acontecer e depende das *notiones communes*, as quais são apresentadas ao final da segunda parte da *Ethica ordine geometrico demonstrata* (E2P38S) e definidas como “o que é comum a todas as coisas [...] e que existe na parte e no todo [...]”¹³. O saber imaginativo é determinado pelo estado de nosso corpo e pela nossa capacidade de ser afetado e afetar; e, na (também) segunda parte da *Ética*, é definida como o conhecimento pela formação de noções universais (E2P40S2) seja pelas *representações mutiladas* que os sentidos fazem das coisas, seja pelos *signos* das palavras ouvidas ou lidas, por meio dos quais somos levados a nos representar aquilo que nos é sugerido. Na quarta parte da mesma obra, nos é apresentada uma compreensão mais clara: “[...] uma imaginação é uma ideia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior [...]”¹⁴.

É próprio do conhecimento racional considerar as coisas *sub aeternitatis specie*, ou seja, percebendo a necessidade com a qual existem e ocorrem na natureza. De maneira que se pode asseverar que este saber será sempre verdadeiro, enquanto somente do imaginativo seguirá a falsidade (E2P41). Entenda-se aqui ideia falsa como Spinoza a define, a saber, como ideia inadequada. Ora, se assim podemos conceber a imaginação, então não resta dúvida de que somos seres imaginativos tanto quanto racionais, e não erramos por possuímos um corpo que nos representa as coisas confusamente, mas por desconhecê-lo em seus estados afetivos. Daí o problema advindo da confusão entre a razão e a imaginação consistir em tomar noções universais (modos de pensar) como premissas verdadeiras a partir das quais se constrói toda uma estrutura de princípios explicativos e morais sobre a natureza e o próprio homem.

A partir da diferenciação das esferas do conhecimento, a definição tradicional do homem por sua propriedade racional é reduzida a uma noção confusa da imaginação: uma ideia inadequada, resultado de uma percepção mutilada e parcial de um ente singular. Um exemplo da confusão feita entre esses gêneros é a maneira como comumente se concebe a liberdade. “Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram a causa pela qual são determinados”.¹⁵ É por se conceber como possuindo uma vontade absoluta, que a maior parte das pessoas imaginam-se livres; como se sobrepor-se às leis da natureza fosse sinal de perfeição ou como se a liberdade consistisse em ser indiferente a nossa natureza e às afecções as quais sofremos.

13 “Id, quod omnibus commune [...], quodque æque in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit”: E2P37.

14 “[...] imaginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat [...]”: E4P1S

15 Falluntur homines, quod se liberos esse putant, quæ opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii, & ignari causarum, a quibus determinantur: E2P35S

Uma ideia adequada ou verdadeira acerca do homem deve abranger todos os aspectos que o envolvem, inclusive o fato de imaginar e criar noções abstratas. Segundo Spinoza, os critérios para verificação da veracidade devem ser inerentes à ideia envolvida e não exterior a ela. Não é a concordância com o ideado a norma da verdade, pois, ao contrário, não poderíamos dizer que uma ideia verdadeira¹⁶ não possui mais perfeição e realidade do que uma falsa.¹⁷ A verdade é índice de si mesma e se revela como tal “[...] da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas [...]”¹⁸ (E2P43). Ora, são nas propriedades intrínsecas dela onde se encontra a sua adequação; de maneira que sabemos estar de posse de uma definição verdadeira quando nela encontramos a causa que explica a essência íntima. O conhecimento deve ser genético, deve mostrar a causa pela qual a coisa se produz (TIE, §95). No caso do ser humano, deve açambarcar a sua capacidade tanto racional, como imaginativa – e não só uma, à semelhança da tradição aristotélico-tomista.

A questão sobre o homem envolve o modo pelo qual é produzido ou pelo qual existe na natureza. Tudo o que podemos vislumbrar por meio da nossa percepção se resume à Extensão e ao Pensamento e não são mais do que determinações singulares de um destes ou de ambos os atributos. Aquilo que é dito extensivo segue as leis da física ou do movimento e do repouso; de igual modo às ideias das coisas estão ordenadas segundo princípios próprios. Nada do que existe é fruto de um capricho, mas se produz a partir do que é; ou seja, da essência de cada coisa dada procede sua existência e atividade de maneira certa e determinada. “Nada existe que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida”.¹⁹ Ora, como todas as coisas operam e vem a ser pelas leis da natureza (onde coexistem), então se trata de um único processo causado pela potência de uma única Substância a qual Spinoza chama de Deus.

Da potência de Deus (*Dei potentiam*) ou de sua essência se seguem infinitas coisas de maneira certa e determinada; de maneira que “[...] as coisas singulares são modos pelos quais os

- 16 “Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco outra diferencia, sino que el término *verdadero* sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a naturaleza da idea em si mesma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera e la adecuada fuera de aquella relación extrínseca. Ahora bien, para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan solo fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo [...]”: Ep. LX, pp. 342-343.
- 17 Procurando o ponto arquimediano, ou a certeza da qual não pudesse pairar nenhuma dúvida, Descartes ao final da I meditação introduz o argumento do Gênio Maligno. Supõe ele, que possa estar sendo enganado por este ente superior até mesmo sobre a sensação de sua própria existência corpórea. “Suporei, pois, que há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”: DESCARTES, René. *Meditações*. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 88. Este recurso fictício tem como escopo conduzi-lo a um abandono dos preconceitos e prejuízos presentes no espírito e garanti-lo um princípio a partir do qual se possa chegar a uma total clareza. Isso só se dará quando a meditação o conduz ao *cogito*, a convicção do *Eu Sou*, ou de que mesmo podendo ser enganado em muitas coisas, não o pode ser da sua existência enquanto ser pensante: *Eu Penso, Eu Sou*. “[...] Espinosa não crê ser necessário ir até aí [*o cogito*], para alcançar a certeza; uma qualquer noção matemática, a de triângulo ou a de círculo, fornece um modelo de certeza, uma evidência que não nos deixa a liberdade de duvidar: MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971, pp. 28-29.
- 18 “[...] Sane sicut lux seipsam, & tenebras manifestat [...]”: E2P43S
- 19 “[...] nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum, & operandum”: E1P29.

atributos de Deus exprimem-se e agem de uma maneira definida e determinada [...]”²⁰ (E3P6D). Daí todas as coisas serem essencialmente pura positividade, pura atividade produtiva, pois sendo efeito ou expressão modal da potência infinita não podem agir senão como *esforço* por perseverar na existência.

O *Conatus* é assim a essência dos modos singulares e expressão finita da potência infinita da Natureza. “O *esforço* pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”.²¹ No caso do homem, o seu ser modal é expressão da Substância por meio de duplo atributo, Extensão e Pensamento, cada um dos quais sendo explicado pelas leis de sua própria natureza. Seguindo de Deus como sua essência (E1Def4) ambos gozam de uma igualdade ontológica, não podendo um ser causa da outra, pois “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”.²²

Como a mente (modo de pensamento) não é senão ideia (E2P13) do seu corpo atual (modo de extensão) segue-se que o homem se diferencia dos outros modos não por possuir uma natureza superior, mas por estar cômico de seu esforço por perseverar na existência. Motivo o qual leva Spinoza a dar nomes diversos ao *conatus* e a conceber a essência do homem como “desejo” (*cupiditas*): conceito que explica tanto a natureza racional e imaginativa, como também o engendramento das noções gerais (como bom e mal), pelas quais explicamos o mundo e nos situamos nele. Afinal, chegamos à definição genética do homem por meio da qual podemos entender tanto as ideias e efeitos adequados (racionais e intuitivas) como inadequadas (confusas, mutiladas: imaginativas).

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, *refere-se o desejo aos homens* à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.²³

A partir da definição do homem como desejo, não só nos afastamos da compreensão tradicional da dualidade (mente e corpo) como também desautorizamos qualquer concepção pela qual

20 “Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo, & determinato modo *exprimuntur* [...]”: E3P6D. Grifos nossos.

21 “*Conatus*, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam”: E3P7. Grifos nossos.

22 “Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum”: E2P7.

23 “Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, *Voluntas* appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur *Appetitus*, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus”: E3P9S

se afirme a superioridade e a influência da primeira sobre o segundo. Com efeito, a extensão da qual procede a corporeidade pertence tanto a natureza de Deus, como o pensamento (E1P15S); e se não percebemos que corpo e mente são uma só e mesma coisa vista por meio de ângulos diferentes, é porque não atentamos nem para a potência autoprodutora da substância, que se exprime (*exprimit*) por infinitos atributos (E1Def3; E1Def6), nem para *o que pode o corpo* (E3P2S). Como consequência, perfilhamos uma ideia inadequada da liberdade como sendo a capacidade que temos de contrariar as determinações do corpo ou como se a mente fosse capaz de influenciar o corpo por meio de comandos. Agimos como se fôssemos uma criança que se julga livre, porque chora ao apeteer o leite; ou o bêbado que acha que faz o que quer; ou aquele que dominado pelo ódio, procura a vingança (E3P2S).

Assim, desconhecer a sua natureza desejante não é simplesmente se imaginar livre por apeteer algo, mas pensar-se conduzido por fins (*télos*) externos a sua essência. E o mais grave: elevar esta tendência de perseguir finalidades a princípio absoluto e voluntarioso capaz de explicar todos os fenômenos naturais como se fossem desígnios de uma consciência cósmica que a tudo ordenou em função do homem. A esta antropomorfização da natureza, advinda do desconhecimento da essência do homem e da ordem necessária do mundo, Spinoza chama de Superstição. Para evitar os efeitos funestos desta visão inadequada da natureza procuraremos entendê-la a partir de sua gênese e de seus efeitos.

5. A FACETA TEOLÓGICO – POLÍTICA

O texto no qual Spinoza se debruça sobre a problemática da Superstição, mostrando a sua origem e os seus efeitos, é o Apêndice da *Ethica ordine geométrico demonstrata*. Nele, pretende chamar ao exame da razão (*ad examen rationis vocare*) os preconceitos que impedem os homens de compreender a doutrina do *De Deo* acerca da existência de Deus, única substância, e da necessidade com a qual todas as coisas decorrem dele. Para alcançar este fito, analisa a raiz do problema, a saber, a crença no finalismo. Toda a análise é realizada de maneira a deduzir a origem e as consequências funestas desta ideia inadequada da natureza: a Superstição.

A gênese do preconceito primordial não está fora do homem, mas nele mesmo, como algo totalmente natural. Trata-se da sua própria essência desejante que o lança em busca de sua conservação ou do que lhe é útil. Como apetece as coisas que lhe potencializa ou lhe apraz julga sempre estar a perseguir fins. E como encontra em toda parte, dentro e fora de si, coisas que lhe servem de meios para perseguir o seu *télos*, como “[...] olhos para ver, os dentes para mastigar [...]”²⁴ acabam por julgar que tudo foi disposto para satisfazer à sua vontade. É de sua tendência natural e apetitiva estar sempre em busca de seu desejo egoísta, mas como nascemos (e às vezes morremos!) ignorantes das causas pelas quais nos dispomos a buscar o que queremos, somos levados a procurar ansiosamente (*expetere*) a finalidade de tudo, só sossegando (*quiescere*) “[...] em saber delas por ouvir dizer”²⁵ (E1Ap); ou quando, não encontrando explicação por meio de outrem, voltam-se sobre si mesmos e refletem sobre os fins que comumente os movem, passando a julgar os outros e a natureza por meio de seu próprio engenho.

O estado de anseio advindo da ignorância das causas, que o movem em direção ao útil, torna-se um estado insuportável só superado pela projeção da imaginação de sua liberdade e de

24 “[...] oculos ad videndum, dentes ad masticandum [...]”: E1Ap

25 “[...] ex alio audire”: E1Ap

seu desejo sobre os outros e sobre a natureza. O homem passa a julgar “*ex suo ingenio ingenium alterius*”, entendendo que tudo está disposto à maneira como se processa o seu *appetitus*. É exatamente neste sistema projetivo que se abre o espaço de uma consciência que não é apenas saber-se cômico do seu querer, mas se constitui certa interioridade a partir da qual se valora as coisas e os homens, julgando-os como bons ou maus, feios ou belos, fétidos ou cheirosos, dentre outras noções. Surge então um núcleo axiológico imanente ao preconceito finalista por meio do qual julgam e são julgados.

O campo da moralidade - resultado da conversão do homem a si mesmo e da projeção da imaginação de sua apeteência aos outros - é alargado quando se passa a considerar as coisas não humanas. Todo o estado de disposição do mundo faz parecer que há uma causa voluntariosa e inteligente que tudo ordenou segundo certo desígnio. A ansiedade projetiva converte então o fim de toda a natureza em um princípio absoluto e antropomórfico que tudo criou para usufruto dos seres desejantes e ignorantes das causas. Mas com que finalidade ele (ou eles!) assim procedeu? A resposta está ao nível da própria natureza egoísta daquele que julga tudo a partir do seu próprio apetite e se refere ao desejo de receber louvor, honra e reconhecimento daqueles que foram favorecidos.

Chegado ao ponto em que se concebe que tudo foi orquestrado por um ser volitivo e todo-poderoso, o preconceito do finalismo se transforma em Superstição. A diferença qualitativa entre um e outro é que este produz uma diferença significativa na “ignorância originária”, tornando-a causa explicativa para todos os eventos da natureza. Tudo o que ocorre passa a ser manifestação da vontade de um Deus caprichoso. Se ocorrerem catástrofes, doenças ou qualquer outra coisa perniciososa aos homens é sinal de sua irá ou de que está punindo aqueles que se afastaram de seus decretos. De igual modo, se o cultuamos, imaginamos que seremos recompensados com bonança. Assim, a Superstição não consiste apenas em crenças em fins ou certas pieguices populares, mas em uma *fabricam* na quais noções imagéticas como livre-arbítrio, bem e mal, louvor e vitupério, prêmios e castigos, dentre outras, são organizadas de maneira a construir um sistema a partir do qual é possibilitado oferecer uma explicação para tudo o que ocorre na natureza e também uma moralidade por meio da qual se pode abalizar as ações humanas.

Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em sua mente, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as coisas. Mas ao tentar demonstrar que a natureza nada fez em vão (isto é, não faz nada que não seja em proveito do humano), eles parecem ter demonstrado apenas que, tal como os homens, a natureza e os deuses deliram. Peço-lhes que observem a que ponto se chegou!²⁶

O ponto a que chegamos é o da ignorância transformada em saber ou, mais precisamente em aparência de conhecimento verdadeiro. Como se deu por certo que todas as coisas perseguem um fim estabelecido por Deus em benefício dos homens - e que Aquele recompensa os que se submetem à sua vontade e castiga os rebeldes - tornou-se necessário um modo de argumentar (um método) capaz de dar conta de tantos fenômenos inusitados. Ora, a partir daí, desconhecer

26 “Atque ita hoc præjudicium in superstitionem versum, & altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum causas finales intelligere, easque explicare studeret. Sed dum quæsiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque æque, ac homines, delirare. Vide quæso, quo res tandem evasit!”: E1Ap

as causas se tornou algo natural e passou a servir paradoxalmente como explicação do porquê de certos eventos. Nada mais coerente para quem concebe os desígnios de Deus como insondáveis, misteriosos e que, por isso mesmo, supera infinitamente a capacidade de compreensão das criaturas. Daí a estratégia argumentativa ser chamada *ignorantiae asylum* exatamente por se refugiar na ignorância ou na inescrutável Vontade de Deus.

O problema deste gênero de argumentação não é tanto o fato de nos afastar do verdadeiro conhecimento da natureza das coisas, mas de se converter em pretexto para perseguir e calar aqueles que a este bom fito se dedicam. Sendo uma doutrina coesa, a superstição prende as pessoas aos erros da imaginação e se constitui um grillhão a prendê-las às opiniões errôneas daqueles que se utilizam da ingenuidade dos outros para exercer o seu domínio. Spinoza identifica estes sujeitos matreiros sob a designação de “*theologi et methaphysici*”, ao falar da distinção forjada (e frajuta!) do fim de falta e o fim de assimilação. Chama também de “*naturae deorumque interpretes*” ao se referir à autoridade sustida por eles sobre o vulgo mediante a manutenção da ignorância e estupefação deste, “[...] o único meio que eles têm para argumentar e para manter a sua autoridade”²⁷ (E1Ap).

A superstição mediante o domínio exercido sobre o ânimo do vulgo funda um gênero de tirania deveras sutil. Trata-se do poder Teológico-Político exercido ou estabelecido sobre a autoridade dos teólogos-metafísicos e justificada pelo fato de que, sendo a Vontade de Deus insondável, ela só pode ser interpretada. Por isso, eles - a quem o uso do argumento do asilo da ignorância serve como cetro - são louvados e admirados exatamente por serem tidos como capazes de interpretar Deus e os fins estabelecidos na Natureza. Assim, estes sujeitos, após formularem dogmaticamente a religião - cuja doutrina é a ignorância e a bajulação a Deus por meio de ritos e cerimônias - arvoram-se os representantes e hermeneutas autorizados da vontade divina no meio dos homens.

O resultado deste processo é claro a quem observar a história dos povos: perseguições; cerceamento da liberdade de pesquisar a natureza e de expressar livremente opiniões; e, o que mais salta aos nossos olhos: muito ódio, assassinatos e guerras. O campo social e político, sem dúvida nenhuma, é o lugar onde a superstição mostra mais claramente a sua face monstruosa. Mas, se é tão evidente o aspecto pernicioso deste sistema (*fabricam*), então por que os homens a aderem e se submetem com tanta facilidade? A pergunta já foi parcialmente respondida, quando falamos da constituição ontológica do homem como ser desejante e ignorante das causas; falta acrescentar, para completá-la, o mecanismo pelo qual ela se sustenta.

No Apêndice da I parte da Ética, encontramos todo um desvelamento da origem e dos efeitos funestos da Superstição. No entanto, é no *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) onde vamos entender como este sistema se fortalece como modo de organização política. No Prefácio e no quinto capítulo, onde fala das cerimônias e das narrativas históricas, são nos apresentadas boas indicações que podem nos orientar e nos ajudar a compreender melhor este fenômeno surgido no âmago do ser humano e transformado em cimento social. Apesar da mudança de obra, o assunto continua o mesmo e se situa no âmbito afetivo-político.

Quanto ao problema da existência da superstição, a explicação no Prefácio continua a mesma, dando por certo que ela está fundada na própria constituição ontológica do homem. “Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos [...]”. A novidade acrescentada diz respeito à identificação dos afetos do “medo” e

27 “[...] unicum argumentandi, tuendæque suæ auctoritatis medium, quod habent, tollitur”: E1Ap.

da “esperança” como motor sociopolítico diante da insegurança provocada pelas incertezas dos acontecimentos. “[...] e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobijam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a *esperança* e o *medo*, estão sempre prontos a acreditar seja no que for [...]” (SPINOZA, 2008b, p.5).

É por não se sentirem seguros diante dos fatos e acontecimentos, exatamente porque as causas deles lhes fogem ao conhecimento, que os homens vivem em estado de *fluctuatio animi* e se deixam levar pelas mais diversas opiniões, inclusive aderindo as mais primitivas formas de adivinhação mítica como consultar os mortos ou o ventre dos animais. Se sentem medo, tornam-se sensíveis a qualquer tipo de evento que lhes traga à memória alguma recordação semelhante. E de acordo com a natureza da lembrança se dispõem a esperar tempos bons ou maus como se o acontecido fosse sinal ou presságio. Dominados assim por sua dimensão imaginativo-afetiva não faltaram ao longo da história quem se aproveitasse disso de maneira que, segundo Spinoza citando Quinto Curcio, “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (SPINOZA, 2008b, p.6).

A eficácia da superstição consiste em que ela se produz e se autorreproduz a partir do interior da natureza a qual ninguém pode escapar. A raiz da questão é que somos propensos a ela pelo fato de não sermos mais do que uma parcela da natureza (E4P2) formada por sua vez de muitos modos, cada um dos quais buscando perseverar na existência. E este é o motivo de não estarmos isentos do padecimento ou de paixões tristes como a esperança e o medo: a nossa força de existir e agir “[...] é limitada e é superada, infinitamente, pela potência de causas exteriores” (E4P3). Vivemos assim inclinados ao temor e sempre solícitos a qualquer sinal ou explicação que aplaque a nossa ansiedade. Tal flutuação do ânimo mostra o porquê da inconstância com que o vulgo adere as mais diversas formas de superstição: “Daí ser tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa e na mesma superstição”(SPINOZA, 2008b, p.6).

Segundo Spinoza (2008), encontramos outra razão do homem ser tão facilmente tragado pela força do preconceito e do poder tirânico. Trata-se do fato de não podermos subsistir fora da sociedade e de esta não existir sem a obediência. O motivo de nos agregarmos tem a ver com uma maior potencialização da nossa força de existir e operar; proporcionando, quando, voluntária ou involuntariamente, vivemos ao nível da cooperação. Fora da sociabilidade, a vida seria insuportável (se não, impossível!) e não poderíamos desfrutar das comodidades e da segurança que a vida em comum nos favorece; além do que, ninguém dispõe de suficiente talento e tempo para produzir todos os artefatos e cultivar os alimentos imprescindíveis a uma existência humana digna.

Se todos fossem conscientes das causas que nos levam à vida em sociedade e percebessem o quanto ela é necessária, a obediência seria prescindível. Como já dissemos, somos constituídos de maneira a buscar sempre o que nos é útil e o fazemos guiados pelo nosso desejo. O problema é que a maior parcela da sociedade se deixa guiar simplesmente por paixões cegas sem procurar entender a necessidade e a causa das coisas. “Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem, conseqüentemente, sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens” (SPINOZA, 2008b, p.86).

Ora, se por um lado a força e a violência são indispensáveis à vida em sociedade, por outro lado o medo não é uma paixão suficiente para sustê-la. O vulgo precisa ser convencido de que as dificuldades, os incômodos e a submissão serão recompensados. Para que isso aconteça, a

superstição possui uma arma infalível, qual seja, reveste um homem (ou alguns) de certa sacralidade e superioridade em relação aos demais e transforma o peso da obediência em devoção e temor a Deus. Esse foi o motivo, conforme exemplifica Spinoza, que tornou Moisés o soberano do povo hebreu recém-formado.

Desse modo, através dessa virtude que o distinguiu, instituiu o direito divino e prescreveu-o ao povo, tendo, no entanto, o maior cuidado em procurar que este cumprisse a sua obrigação, não tanto por medo, mas de livre vontade. [...] Foi por esta razão que Moisés, com as suas qualidades e por ordem divina, introduziu a religião no Estado a fim de que o povo cumprisse o seu dever, não tanto por *medo*, como por devoção. Além disso, aliciou-os com benefícios, prometendo-lhes [ou alimentando a esperança], em nome de Deus, inúmeras coisas para o futuro e não promulgou leis excessivamente severas, como concordará qualquer pessoa que estude esses assuntos, sobretudo se reparar nas circunstâncias que eram requeridas para condenar qualquer réu. Por último, para que o povo, incapaz de se autogovernar, estivesse dependente da palavra daquele que detinha o poder, não permitiu que esses homens acostumados a escravidão fizessem fosse o que fosse a seu bel-prazer. De fato, o povo não podia fazer nada sem que, ao mesmo tempo, não fosse obrigado a lembrar-se da lei e a seguir as ordens que dependiam apenas da vontade do chefe (SPINOZA, 2008b, p.87).

Situando o problema sociopolítico da superstição no âmbito afetivo do homem, parece-nos que os problemas advindos da existência dela não possuem solução. Será se Spinoza nos quer convencer de que não podemos viver fora desta *fabricam*? Se o pressuposto por trás da questão for a impossibilidade de criar uma sociedade onde todos se deixem guiar por sua reta razão, a resposta é sim. Se, no entanto, a presunção é a de que a constituição ontológica do homem e da sociedade segue necessariamente o preconceito finalista e a violência política, a resposta é negativa. Dizer que as paixões possuem uma causa é mostrar simplesmente que tudo segue uma ordem a qual pode ser conhecida e explicada pela razão.

O racionalismo de que se trata aqui não declina ao pessimismo ao achar que o estado de ignorância individual e a insociabilidade inerente ao vulgo não podem ser superadas. Nem tampouco se deixa seduzir por uma visão utópica do homem e da sociedade. Pelo contrário, é realista. É, por assim dizer, um racionalismo absoluto, se por esta expressão entendemos a atitude inquiridora e confiante de que mesmo fenômenos passionais se seguem da necessidade da natureza. Daí a matemática²⁸ ser enaltecida por não se ocupar com fins, “[...] mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades [...]”.²⁹

28 O encadeamento das ideias de maneira simples e necessária faz da matemática um conhecimento que possibilita um conhecimento dedutível e, ao mesmo tempo, certo e indubitável. Será com base nesta convicção, que os modernos serão imbuídos de um otimismo, quanto ao estudo da natureza e de seus fenômenos. Com efeito, o mundo será visto a partir de uma ótica geométrica e não mais como o lugar do pecado: As Escrituras deixam de ser a linguagem pela qual se pode explicar o mundo e cede lugar a Geometria, como se pode perceber nas palavras de: GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores), p. 119: “A filosofia se encontra escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele, nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”.

29 “[...] sed tantum circa figurarum essentias, & proprietates versatur [...]”: E1Ap.

O método racionalista de Spinoza é a resposta para a superação da superstição e dos seus efeitos funestos no campo político. Trata-se de uma atitude ou de um modo de lidar com as causas ontopsicológicas como se fosse um geômetra, considerando “[...] as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”,³⁰ o que significa tratar os fenômenos humanos sem moralismos: “*non ridere, non lugere, neque detestari, sede intelligere*” (TP, I, § 4). A proposta é a de investigar o fenômeno e desvendar as suas causas necessárias empreendendo uma naturalização dos conceitos utilizados pela tradição para explicar o homem e os acontecimentos do mundo. O caminho para este árduo empreendimento filosófico foi aberto pela experiência como uma senda ou uma fissura dentro da própria *fabricam* que não consegue dar conta de tantos eventos que fogem as explicações supersticiosas.

CONCLUSÃO

No Apêndice da primeira parte da *Ética*, Spinoza (2008) vislumbra um defeito no interior do sistema supersticioso capaz de levá-lo a implosão. Trata-se da já referida experiência que protesta contra a visão teleológica do mundo e da estrutura de castigos e recompensas baseados nela. No comum da vida vemos a contradição ou limitação da justiça divina, visto que nem sempre os bons prosperam ou os maus sofrem. Se olharmos para o nosso contexto capitalista de competição e otimização do lucro, por exemplo, veremos que aqueles que se dão bem não são necessariamente os moralmente corretos. Os ambiciosos e os que conhecem as regras do jogo político e do mercado são os que melhor se saem neste nosso mundo.

Tudo isso para não falar das catástrofes naturais, as quais quando ocorrem causam danos e mortes a todos. Ora, se fosse tão correto o sistema do tribunal divino, as coisas se processariam de outro modo. Porém, como o vulgo se contenta (ou não observa) as próprias evidências dos fatos, preferem ficar com o mais fácil, ou seja, optam por colocar os eventos paradoxais da natureza e da sociedade na conta daquelas coisas que pertencem ao âmbito da inescrutável vontade divina que, como diz o provérbio, “escreve certo por linhas tortas”. De fato, é muito mais cômodo permanecer na ignorância das causas do que empreender uma pesquisa meticulosa do proceder natural. É, por isso, que o filosofar só pode ser tido na ordem daquelas atitudes árduas, que, além de inteligência, requer a renúncia de hábitos e preconceitos inveterados e um estilo de vida austero.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. *Meditações*. 3 ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MOREAU, Joseph. *Spinoza e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971.

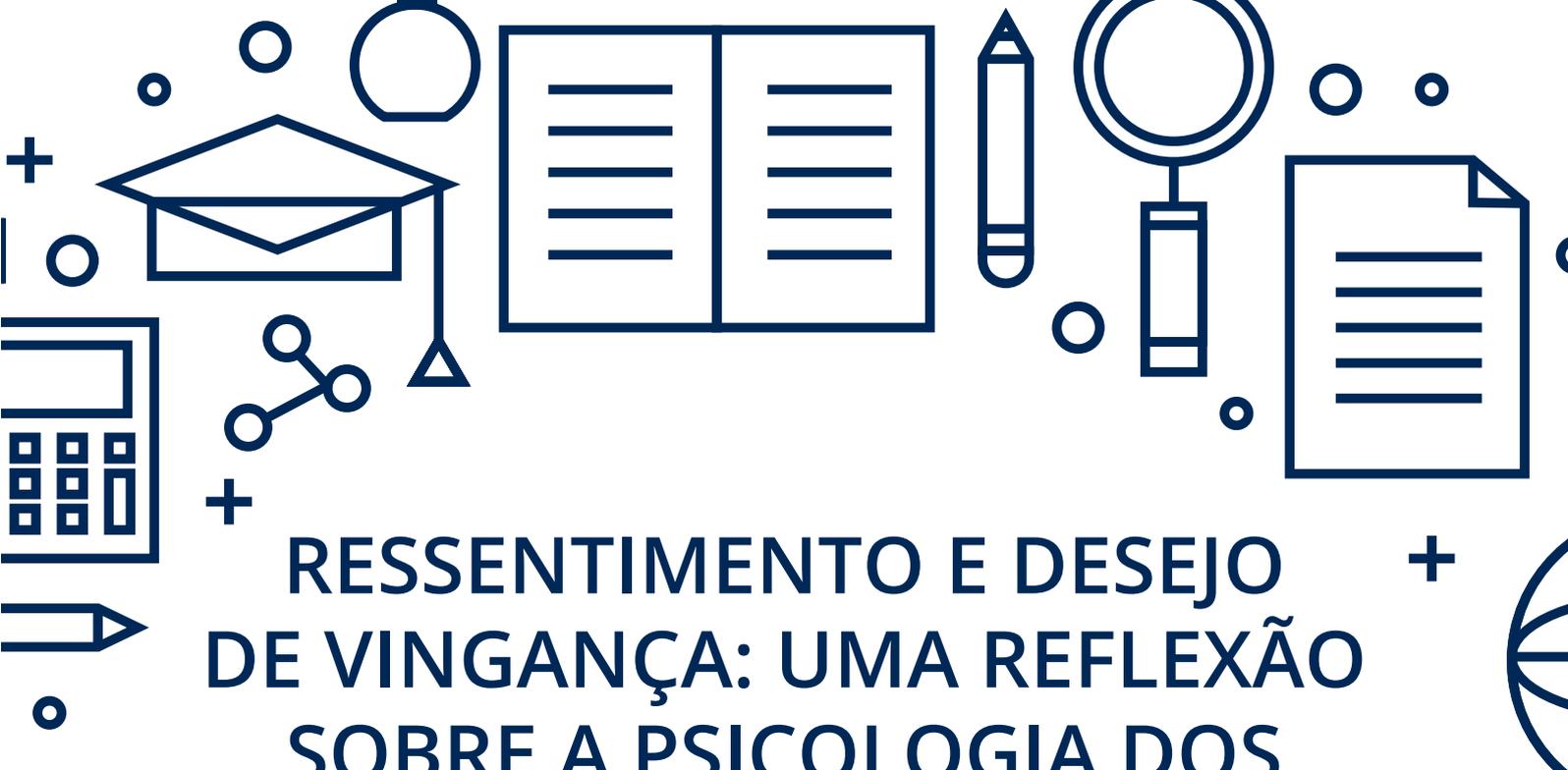
30 “[...] ac si Quæstio de lineis, planis, aut de corporibus esset”: E3Pref.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Spinoza/spi_eth0.html. Acessado em: Jan/2010

SPINOZA, Benedictus de. *Epistolae*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. 2 ed. Belorizonte: Autêntica Editora, 2008a.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Paidéia).



RESSENTIMENTO E DESEJO DE VINGANÇA: UMA REFLEXÃO SOBRE A PSICOLOGIA DOS FUNDAMENTALISMOS A PARTIR DE NIETZSCHE

João Paulo Simões Vilas Bôas³¹

A presença marcante da palavra “fundamentalismo” nos noticiários nacionais e internacionais — inevitavelmente associada a lamentáveis escândalos de violência ou a discursos sectários de ódio que marcam o cotidiano de inúmeros países, incluindo o Brasil — é um lembrete de que estes fenômenos situam-se, sem dúvida, entre os grandes desafios enfrentados por governos, sociedades e instituições democráticas na atualidade.

Tendo surgido na virada do século XIX para o século XX, num contexto de disputas teológicas e políticas entre grupos de protestantes nos EUA, o fundamentalismo cristão sofreu um baque significativo com a enorme repercussão negativa gerada pelo julgamento do professor de biologia John Scopes em 1925 por ter desafiado a lei que proibia o ensino do evolucionismo nas escolas públicas do Tennessee.

Rotulado a partir de então como um movimento retrógrado de minorias supersticiosas e sem qualquer força para além dos limites estreitos de suas comunidades isoladas, o fundamentalismo parecia ser uma mera excrescência bizarra relegada ao esquecimento até seu assustador ressurgimento nas décadas de 1970-1980, o qual marcou o retorno de fundamentalismos dos mais diversos matizes aos palcos da geopolítica global como forças impossíveis de serem negligenciadas, condição que permanece vigente até os dias atuais.

31 Professor da UFABC, área de ensino de filosofia e docente do programa de mestrado profissional em filosofia (PROF-FILO), núcleo UFT. E-mail: vilas.boas@ufabc.edu.br

Considerando-se a natureza complexa e multifária dos fundamentalismos — fato amplamente reconhecido e enfatizado por inúmeros estudiosos do assunto³² —, é seguro afirmar que o desenvolvimento de abordagens teóricas diferenciadas sobre estas modalidades de fanatismo religioso radical tem o potencial de contribuir de maneira decisiva para a ampliação das suas possibilidades de entendimento, sendo este precisamente o objetivo do presente artigo, onde procuramos empregar as reflexões de Nietzsche sobre o ressentimento como uma hipótese hermenêutica para a compreender e avaliar estes fenômenos.

Nossa interpretação do fundamentalismo a partir das ideias de Nietzsche insere-se num conjunto de iniciativas recentes, inauguradas em 2003 com a publicação de *Fundamentalismus — maskierter nihilismus*, por Christoph Türcke. Alguns anos depois, esta proposta filosófica foi retomada por Oswaldo Giacoia Junior em duas publicações: *Terrorismos* em 2006 e *Nietzsche. O humano como memória e como promessa* em 2013. Estes trabalhos, juntamente com nossa tese de doutorado de 2016 e os textos dela derivados constituem toda a bibliografia disponível sobre o assunto, o que indica o quanto este tema ainda foi pouco explorado.

O núcleo argumentativo de todos esses trabalhos se estrutura em torno de uma mesma proposta central, a saber: o surgimento e o fortalecimento de discursos e práticas fundamentalistas em várias regiões do planeta podem ser entendidos como reações tardias contra o aprofundamento do niilismo, isto é, da acentuada crise dos ideais, verdades e valores de natureza metafísica e/ou transcendente, bem como do *ethos* religioso tradicional, a qual foi acompanhada pela crescente racionalização e secularização das sociedades e de suas principais instituições, em especial a partir da segunda metade do século XIX.

Conquanto o niilismo ajude a esclarecer várias questões ligadas ao aspecto psicológico e existencial dos fundamentalismos, tais como: *por que, em geral, alguém se torna fundamentalista? Por que o desencantamento do mundo*,³³ *celebrado como uma importante conquista civilizatória diretamente derivada dos ideais do Esclarecimento, gera reações tão desesperadas nos fundamentalistas?*, resta ainda investigar quais as razões da postura notoriamente agressiva e segregacionista dos fundamentalistas em relação às sociedades secularizadas e também aos seguidores de outras religiões. É precisamente aqui que reside a força do potencial teórico do ressentimento, uma vez que ele permite a construção de uma hipótese hermenêutica sobre as origens e características da belicosidade intrínseca a essas modalidades de radicalismo religioso.

Independentemente das especificidades de cada crença, é certo que todos os fundamentalismos estão profundamente arraigados a uma postura combativa (MARTY & APPLEBY, 1991, p. 820-826). O enfrentamento dos valores do Anticristo ou da *jahiliyyah*³⁴ (feminismo, política

32 A coletânea de seis volumes organizada por Martin E. Marty e R. Scott Appleby, resultado de um projeto realizado de 1991 a 2003 pela Academia Americana de Ciências e Artes com o apoio da Universidade de Chicago, ilustra de modo exemplar a complexidade característica dos fundamentalismos não apenas pelo seu grande volume e diversidade (mais de 100 capítulos redigidos por autores diferentes, totalizando cerca de 3500 páginas), mas também pela preocupação explícita dos organizadores em justificar o emprego do termo “fundamentalismo” como um denominador comum para se referir a fenômenos com características significativamente diferentes entre si. Cf. MARTY & APPLEBY, 1991, Introdução.

33 Uma exploração bastante esclarecedora das proximidades entre o niilismo e o conceito weberiano de desencantamento do mundo, bem como do tema da possível influência das reflexões de Nietzsche sobre Max Weber, pode ser encontrada em GERMER, 1994. Especialmente o cap. 3.

34 Em árabe: “era da ignorância”. Termo presente no Alcorão em referência à condição culturalmente primitiva das tribos árabes no período pré-islâmico. Sayyid Qutb (1906-1966), professor, teólogo e literato egípcio cuja obra foi e ainda é a base teórica fundamental para o surgimento e organização de grupos fundamentalistas islâmicos sunitas (entre os quais destacam-se Boko Haram, Talibã, HAMAS, Al-Qaeda e Estado Islâmico),

e ciência laicas, tolerância religiosa, democracia, igualdade de direitos para os grupos LGBT, etc.) exige obediência inquestionável, disciplina rigorosa e disposição inquebrantável para qualquer sacrifício. A paradoxal criminalidade destes defensores ferrenhos da “moral e dos bons costumes” — que recorrem sem qualquer escrúpulo à violência brutal, à sabotagem da política, à discriminação e assassinato de dissidentes e opositores, bem como à destruição de símbolos e/ou templos religiosos alheios — encontra justificativa na crença de que a perfeição e a justiça da causa pela qual lutam (nada menos do que a plena efetivação da vontade de Deus na Terra) automaticamente redimiria toda e qualquer transgressão.

Diante disso, nossa hipótese é a de que a disposição para a violência entre os fundamentalistas é fruto de uma condição fisiopsicológica doentia, marcada por um profundo grau de debilidade e insegurança perante si e também perante a alteridade.

[...] A função mais importante desse absolutismo imanente [isto é, do fundamentalismo – JPSVB] é, entretanto, proteger a gente das próprias dúvidas, na medida em que se imuniza o novo-velho fundamento “absolutamente” contra dúvidas de fora. Mas com isso já se afirma também que o fundamentalismo é — de forma aparentemente paradoxal — um filho da dúvida justamente diante do que ele anuncia. O fundamentalismo é cego diante de si mesmo enquanto tentativa, hermeticamente fechada contra toda e qualquer crítica, de combater e curar com ajuda da droga “absolutismo” a deficiência imunológica anímico-espiritual, que pertence à constituição do homem e que o abandonaria, não fosse a droga, sem proteção ao vírus da dúvida — da dúvida diante de “Deus”, da igreja, da nação, da identidade própria ou coletiva, do sentido da vida... Essa dúvida é sentida pelas pessoas abaladas na sua segurança como uma espécie de AIDS espiritual, que a gente contraiu no contato demasiado íntimo com a modernidade. Sente-se que isso pode ser letal para a fé, a igreja, a nação, o ego. Por isso a difusão e a intensidade do fundamentalismo são indicadores do grau da dúvida e do desespero daqueles, que lhe vendem a sua alma. Quem tem certeza da sua fé, do seu “deus” e não precisa, por conseguinte, temer muito, pode demonstrar tolerância, compreensão e mesmo amor aos que seguem outro credo, que pensam diferentemente. Na sua autocompreensão, esses outros não ameaçam a sua fé; por que ele haveria então de ameaçá-los, constrangê-los? A segurança, que a sua fé lhe dá, confere-lhe uma soberania anímico-espiritual, que não necessita de nenhuma agressividade e de nenhuma violência para afirmar-se. Ele não sofre de nenhum grave problema de identidade, que pudesse forçá-lo, a partir do temor da perda da identidade, a delimitar-se contra instâncias exteriores, assim por exemplo com ajuda de imagens do inimigo. Ele certamente também não está imune contra dúvidas, mas a sua fé é suficientemente forte para mantê-las em xeque. Por isso ele também não tem necessidade de defender o seu “deus” ou a sua nação ou os seus valores através da construção de um sistema de poder institucional, que precisa, por sua parte, ser imunizado contra influências dissolventes de fora, se necessário com violência. (KÜNZLI, 1995. p. 66-67). Grifo nosso.

retira-o de seu contexto original, equiparando a condição corrompida de todo o mundo não-islâmico e das sociedades árabes da sua época com a *jahiliyyah*.

Embora Arnold Künzli não tenha explicitamente se referido ao arcabouço teórico nietzschiano para refletir sobre o fundamentalismo, a ideia por ele aventada aponta justamente para a hipótese hermenêutica que tencionamos desenvolver neste momento, a saber: a belicosidade característica dos fundamentalismos está umbilicalmente vinculada a uma visão de mundo radicalmente intolerante não apenas em relação aos seguidores de outras religiões, mas também à sociedade secularizada. Como será visto a seguir, as razões desta intolerância residem numa profunda incapacidade dos fundamentalistas em lidarem com o novo, com o diferente, com o incontrolável, o que, por sua vez, faz com que a experiência de tratar com a alteridade lhes seja algo extremamente desconfortável e ameaçador.

Quando se considera o papel desempenhado pela agressividade no *modus operandi* fundamentalista, pode-se afirmar que o emprego da violência é tido como um meio para a consecução de um entre dois principais objetivos: combater as outras religiões com vistas a homogeneizar uma determinada população ou então garantir a segregação dos grupos fundamentalistas em relação ao restante do mundo, rotulado como corrupto, degenerado, etc.³⁵ No caso de enclaves fundamentalistas presentes em sociedades onde o isolamento total não é possível, os esforços de segregação se concentram em controlar o mais rigorosamente possível a influência de costumes, práticas ou de instituições julgadas como desvirtuadoras, tais como os meios de comunicação, agremiações sociais e instituições educacionais.

Apesar de parecerem distintos à primeira vista, ambos os objetivos derivam de um mesmo impulso homogeneizador que independe das diferenças específicas de cada credo. Conforme as condições históricas, políticas e sociais, os fundamentalistas podem se dedicar à eliminação da alteridade que existe “fora do grupo” ou à prevenção do surgimento da alteridade no interior do próprio grupo.

O histórico de atuação de grupos fundamentalistas em várias regiões do planeta mostra que eles procuram se segregar do restante da sociedade a partir do momento em que a eliminação ou a domesticação da alteridade se revela como um objetivo impossível. Como exemplos, pode-se mencionar o lobby fundamentalista cristão protestante nos EUA em favor do *homeschooling* (educação domiciliar), surgido após a aprovação, em 1958, do *National Defense Education Act*, o qual revogou as leis que proibiam o ensino do evolucionismo nas escolas públicas de alguns estados. Diante da impossibilidade de banirem o ensino do evolucionismo para todas as crianças, os fundamentalistas buscaram impedir que suas próprias famílias tivessem contato com a ciência secularizada.

No âmbito do islamismo sunita, após constatar que a corrupção generalizada havia rebaixado o mundo islâmico à condição de *jahiliyyah*, Sayyid Qutb propôs que os verdadeiros fieis formassem comunidades isoladas.

Os muçulmanos do presente, dizia Qutb, precisavam igualmente rejeitar a *jahiliyyah* contemporânea e construir um enclave islâmico puro. Podiam, e de fato deviam, ser gentis com os descrentes e os apóstatas de sua sociedade, mas tinham de restringir os contatos a um mínimo e adotar uma política de não-coo-

35 Aqui vale destacar a semelhança nem um pouco casual entre o anseio segregacionista dos fundamentalistas e a distopia cinematográfica do filme *A Vila*, onde um grupo de pessoas profundamente traumatizadas com a vida nas cidades decide se afastar permanentemente do mundo profano e perigoso para construir o sonho de uma sociedade perfeita. Título original: *The Village*. Filme escrito, produzido e dirigido por M. Night Shyamalan em 2004. O campo de estudos que esta película oferece para a reflexão sobre questões ligadas ao fundamentalismo foi explorado de maneira bastante competente em GALLO & VEIGA-NETO, 2009.

peração em assuntos vitais como a educação. (HADDAD *apud*. ARMSTRONG, 2001. p. 275)

Já os judeus *haredi*, por sua vez, em face da impossibilidade de lograrem a destruição do Estado de Israel para que a região da “terra santa” permanecesse livre de instituições humanas, como um enorme santuário eternamente consagrado ao estudo da Torá e à prática da oração, buscaram isolar-se do restante da sociedade israelense, formando comunidades centradas em torno de suas escolas religiosas tradicionais, as *yeshivot*.

Esse impulso homogeneizador, que é incapaz de lidar com a alteridade de uma forma que não seja conflituosa, origina-se a partir de uma constatação dos próprios fundamentalistas de que as sociedades secularizadas exerceriam uma espécie de apelo sedutor e desencaminhador irresistível para eles. Daí o acerto da descrição de Künzli quando emprega um linguajar médico para descrever o modo como os fundamentalistas encaram o mundo corrupto e profano que os cerca: um ambiente contaminado que tem o potencial de inocular um “vírus espiritual” naqueles que com ele mantiverem um contato demasiado prolongado. Exemplos disso podem ser observados na intensidade e na frequência com que os discursos fundamentalistas representam o mundo secular como um local simultaneamente ameaçador e sedutor, caracterizado por vícios, depravações e apostasia.

A esse respeito, vale destacar a importância central da figura do Anticristo nos discursos apocalípticos dos fundamentalistas cristãos protestantes, a qual é associada a uma personalidade inteligente, ardilosa e dotada de grande carisma, e que, “pela dupla via da perseguição temporal e da sedução religiosa, tenta provocar o fracasso do plano divino de salvação” (SEMERARO, 2003. p. 30).

No âmbito judaico, os *haredi* compreendem que a fundação do Estado de Israel — um empreendimento levado a cabo por sionistas ateus —, seria uma desobediência às leis divinas. Da mesma forma como ocorreu com o episódio bíblico da Torre de Babel, todos aqueles que são favoráveis à existência de Israel teriam sucumbido à tentação da vaidade e do poder mundanos e, portanto, serão punidos. Por fim, entre os muçulmanos xiitas, as expressões “ocidentoxicação” e “ocidentose” (ARMSTRONG, 2001, p. 279), cunhadas por dois intelectuais iranianos entre os anos de 1960 e 1970, não deixam dúvidas sobre onde se localizaria a fonte da corrupção e do desencaminhamento do povo iraniano.

É justamente na identificação das raízes da belicosidade fundamentalista numa profunda insegurança e incômodo perante o outro que se encontra a base para o estabelecimento de uma relação teórica destes fenômenos com o ressentimento. Quando considerada à luz do ressentimento, a incapacidade dos fundamentalistas em lidar com a alteridade de uma forma que não seja agressiva revela-se como o resultado de uma profunda suscetibilidade fisiopsicológica associada a um princípio moral que defende a eliminação das diferenças em favor da absolutização de uma única perspectiva de sentido, verdade e valor.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche subsume sob a rubrica “ressentimento” um amplo conjunto de reflexões, que podem ser didaticamente divididas em quatro sentidos principais, todos eles mencionados na primeira dissertação. Em primeiro lugar, o termo se relaciona com a caracterização de um tipo de constituição fisiopsicológica, na qual o ressentido é apresentado como um indivíduo fraco e decadente, em contraposição a outros mais saudáveis e felizes.

[...] Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação — para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (nisto tem origem *εὖ πράττειν* [fazer bem: estar bem]) — tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*. (NIETZSCHE, 2004, p. 30).

O segundo sentido com que Nietzsche emprega o ressentimento é, de longe, o mais conhecido devido à estreita associação com as características do protagonista do romance de Dostoiévski “Memórias do Subsolo”. Aqui, o filósofo se refere ao modo de reagir às contrariedades, infortúnios e reveses inevitáveis da vida: enquanto que nos indivíduos bem constituídos as respostas se dariam por meio de uma ação imediata, os ressentidos sofreriam com um “*sentimento de obstrução fisiológica*” (NIETZSCHE, 2004, p. 120). Perante uma situação ou um estímulo externo que provoca uma determinada reação, o indivíduo ressentido é total ou parcialmente incapaz de fazê-la devido a esta inibição, de forma que a carga pulsional, ao invés de se descarregar para fora, descarrega-se para dentro. Como consequência, os ressentidos seriam obrigados a se contentar com uma resposta meramente imaginária. “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 2004, p. 28-29).

A impossibilidade de eliminação e/ou assimilação dos afetos negativos somada à excessiva vulnerabilidade fazem com que os ressentidos continuem sentindo e sofrendo as consequências de perturbações passadas há muito tempo. Como resultado previsível, tem-se uma profunda “desordem psíquica” (PASCHOAL, 2014, p. 33) caracterizada por um ódio e rancor crescentes, acompanhados de um anseio doentio por vingança, por fazer sofrer aqueles considerados responsáveis pela miséria dos ressentidos. No entanto, a própria natureza debilitada e inibida desses indivíduos faz com que este anelo vingativo permaneça, na prática, irrealizável (Idem, p. 33-34).

Se o termo ressentimento tivesse sido empregado por Nietzsche apenas nos dois sentidos anteriormente mencionados — ambos situados no âmbito de uma descrição das características psíquicas, fisiológicas e pulsionais de um determinado tipo humano vulnerável, impotente e vingativo —, é certo que nossa proposta de empregá-lo como chave de leitura do *modus operandi* fundamentalista não seria capaz de abarcar a amplitude e as peculiaridades deste fenômeno.

Conquanto a suscetibilidade doentia dos ressentidos possa servir como recurso teórico para pensar tanto a origem da enorme dificuldade dos fundamentalistas em aceitar a alteridade, como também a facilidade com que eles se sentem profundamente ofendidos com provocações e/ou insultos de qualquer natureza,³⁶ ainda assim os fundamentalistas não se enquadrariam nem

36 Tomando como exemplo o ataque ao escritório da revista francesa Charlie Hebdo em janeiro de 2015, que teve como saldo 11 mortos e 11 feridos, é possível concluir que, se um grupo de indivíduos chega de fato a sentir que suas crenças religiosas foram ofendidas por algumas poucas caricaturas publicadas com a intenção deliberada de criar polêmica, a tal ponto que ameça os cartunistas de morte e posteriormente leva esta ameaça às vias de fato, então não pode haver dúvidas que a condição fisiopsicológica dessas pessoas

de longe na categoria nietzschiana daqueles indivíduos inibidos na sua capacidade de reagir às ofensas. Pelo contrário, o que de fato se pode observar entre os integrantes dos mais diversos grupos fundamentalistas é o cultivo de uma postura permanente de militância ativa e de agressividade explícita, cuja temeridade alcança as raias do autossacrifício, sem se deter ante qualquer perigo ou ameaça.

É preciso ressaltar, todavia, que os sentidos do ressentimento que melhor se prestam a um esclarecimento sobre os fundamentalismos são distintos. Para além de realizar uma caracterização fisiopsicológica, Nietzsche também emprega esse termo em suas reflexões sobre a moral. Contudo, para que se consiga compreender de que forma uma constituição fisiopsicológica doentia e inibida está profundamente relacionada com o desenvolvimento de valores morais que sustentam um discurso extremamente intolerante e segregacionista, é preciso refletir sobre o modo como os fundamentalistas se relacionam com a alteridade.

Toda alteridade é um obstáculo. Isso vale para todos os seres vivos. Desde a infância somos confrontados com indivíduos e situações que limitam a satisfação de nossos desejos e a realização plena de nossas vontades. Além disso, é de amplo conhecimento que o enfrentamento dos obstáculos representados pela alteridade é parte fundamental do processo de desenvolvimento psicológico e emocional de todo ser humano.

No entender de Nietzsche, o fato dos ressentidos não terem condições de reagir à altura das perturbações sofridas priva-os da possibilidade de descarregarem para fora de si seus impulsos negativos e frustrações. Essa condição, quando somada à incapacidade deles em assimilar as energias psíquicas deletérias desses eventos, “digerindo-as” (incapacidade esta que, por sua vez, é uma consequência da fragilidade da sua estrutura fisiológica, psíquica e pulsional, a qual é referida no primeiro sentido do ressentimento), gera como resultado uma excessiva suscetibilidade, visto que o delicado equilíbrio desses indivíduos mórbidos acaba sendo perturbado até mesmo por ocorrências insignificantes.

Os ressentidos sofrem grandes dificuldades ao se confrontarem com o outro, com o diferente, com o imprevisível de uma forma isenta de problemas porque sua debilidade do ponto de vista fisiopsicológico faz com que o seu frágil equilíbrio venha a ser facilmente perturbado sempre que eles se chocam com uma alteridade que lhes é incontrolável e da qual não conseguem se desvencilhar por meio de uma reação adequada. Soma-se a isso o fato de que eles são incapazes de compreender (ou, se compreendem, relutam em aceitar) que a causa de seus malogros, frustrações e experiências negativas reside primordialmente na sua própria fraqueza e debilidade, o que os leva a impingir a “culpa” das suas misérias à existência e/ou à ação dos “diferentes”.

A consequência previsível da repetição de ocorrências deste tipo é o surgimento de um ódio profundo perante a alteridade, acompanhado pelo anseio por desvalorizá-la, enfraquecê-la, controlá-la e/ou destruí-la.

A partir deste ponto, podemos então falar de um terceiro sentido do ressentimento, o qual se constitui numa diferenciação entre dois modos possíveis pelos quais os indivíduos seriam levados a afirmar própria individualidade e, por conseguinte, estruturar seus juízos morais: enquanto que nos fortes e saudáveis o ponto de partida é a autoafirmação (constituindo uma moral que surge a partir de um olhar que se volta para o próprio indivíduo), nos ressentidos a criação de juízos

é profundamente vulnerável. É inegável a diferença entre simplesmente sentir-se incomodado com uma provocação e responder a ela com um ataque armado.

morais se dá de forma secundária, reativa, derivada, pois eles têm necessidade de olhar primeiramente para fora de si, negando a alteridade para, só então, afirmarem a si próprios.

[...] Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão — seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2004, p. 29)

É de se esperar que, em comunidades ou grupos sociais formados majoritariamente por indivíduos fisiopsicologicamente frágeis, essa perspectiva de mundo acabe por assumir o papel de um conjunto de valores coletivamente compartilhados, de forma que os “diferentes” venham gradualmente a ser discriminados com intensidade cada vez maior.

Como se pode facilmente prever, o compartilhamento social da visão de mundo e dos valores dos indivíduos ressentidos acaba, com o passar do tempo, por servir de base para um tipo de cultura profundamente marcada pela intolerância, pela exclusão e discriminação social e, nos piores casos, pelo extermínio dos “diferentes”, sendo que estas formas de violência são justificadas pela rotulação da alteridade como subversiva, criminoso, depravado, degenerado, pecaminoso, má, etc.

Por fim, o quarto sentido do ressentimento diz respeito a um fenômeno social criador de valores, o qual emerge como resultado das condições fisiopsicológicas doentias anteriormente mencionadas.³⁷ No livro *Nietzsche e o ressentimento*, Antonio Edmilson Paschoal avança no desenvolvimento deste sentido primeiramente destacado por Max Scheler, afirmando que o ressentimento corresponde aí “a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social” (PASCHOAL, 2014, p. 42).

Na denominada “moral de animal de rebanho” (ABM, 202), expressão que Nietzsche utiliza para sintetizar aquela forma de valoração típica do ressentimento, a sede de vingança assume contornos de uma tentativa de domínio, de impor uma determinada forma de organização visando desestabilizar possíveis concorrentes e intensificar o próprio poder. Porquanto, ela não se volta apenas para pretensos detratores ou para aqueles que são considerados culpados pelo sofrimento do fraco, mas contra todos aqueles que não sofrem como ele e que, portanto, não são seus iguais.

Universalizada, dessa maneira, a sede de vingança recebe o nome de “justiça”, institucionalizando aquele princípio de igualdade que, de resto, conflui numa

37 Embora de forma menos explícita que os outros três sentidos mencionados, ainda assim a presença deste quarto sentido do ressentimento pode ser observada nos aforismos 6 a 9 da primeira dissertação, onde o filósofo aborda o surgimento da moral sacerdotal e o posterior conflito dela com a moral dos guerreiros, o qual é referido como a primeira transvaloração de todos os valores.

massificação disforme, espalhando-se por todo o corpo social como o veneno de uma tarântula que invade sua vítima. Em relação ao fraco, tal veneno funciona como um anestésico que permite a ele suportar seu sofrimento sem sucumbir a ele e, em relação ao forte, como um entorpecimento que visa enfraquecê-lo. Em ambos os casos, o propósito é um nivelamento do homem, a produção do rebanho universal e impedir o aparecimento de tipos diferentes de homem. (PASCHOAL, 2014, p. 71-72)

A hipótese de que o ressentimento daria ensejo ao surgimento de um anseio pelo domínio absoluto e incontestável de uma única perspectiva de valores, a qual almeja, em última instância, a homogeneização dos homens e dos discursos sob uma única bandeira, não apenas se coaduna com uma condição fisiopsicológica de excessiva fraqueza, que se afeta negativamente perante a mera existência da alteridade, como também parece corresponder ao *modus operandi* dos fundamentalismos.

Considerando-se que os fundamentalistas encaram a vida nas sociedades secularizadas, com seus princípios políticos de igualdade de direitos, Estado laico, liberdade de expressão, etc. como uma experiência ofensiva e ultrajante de sofrimento e desestabilização existencial, e ainda, considerando-se que tanto os ateus como os religiosos liberais são vistos como cúmplices desta sociedade corrupta, então é certo que o desejo deles pela eliminação da alteridade pode perfeitamente ser considerado como um anseio doentio por vingança que rotula como culpados todos aqueles que não sofrem como os fundamentalistas, anseio este sintetizado por Nietzsche na sentença “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”. (NIETZSCHE, 2004, p. 117)

À luz da presente reflexão, os esforços dos fundamentalistas para se afastarem do mundo não se contradizem com o ideal expansivo e homogeneizador da moral do ressentimento, visto que este ideal acaba por transparecer nos seus contínuos esforços para conquistar novos prosélitos. Por meio do amplo emprego de técnicas avançadas de comunicação, de propaganda e de psicologia de massas, os fundamentalistas vêm conseguindo engrossar suas fileiras veiculando discursos simplistas e facilmente compreensíveis que, ao mesmo tempo em que apregoam a existência de uma crise religiosa e moral, também apontam quais os culpados a serem enfrentados e qual a recompensa que aguarda àqueles que seguirem fielmente o caminho redentor.

Esta surpreendente semelhança entre, de um lado, o anseio doentio dos sacerdotes ascéticos por espalharem sua cura venenosa a todos, buscando deliberadamente adoecer os sadios e bem logrados com o objetivo último de transformar a humanidade num gigantesco rebanho de animais mansos e domesticados e, de outro lado, o repúdio escancarado de todos os discursos fundamentalistas pelo pluralismo político e religioso, pelo agonismo da democracia e pela liberdade de expressão, evidencia o grande potencial das reflexões de Nietzsche no esclarecimento de aspectos importantes do fundamentalismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

GALLO, Silvio ;VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação — A Vila*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GERMER, Andrea. *Wissenschaft und Leben*. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

GIACOIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott. (Orgs.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott. (Orgs.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (Orgs.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (Orgs.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994.

MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (Orgs.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1995.

NIEMEYER, Christian. (Org.) *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>. Acessado em 04/04/2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

PACOMIO, Luciano. (Org.). *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

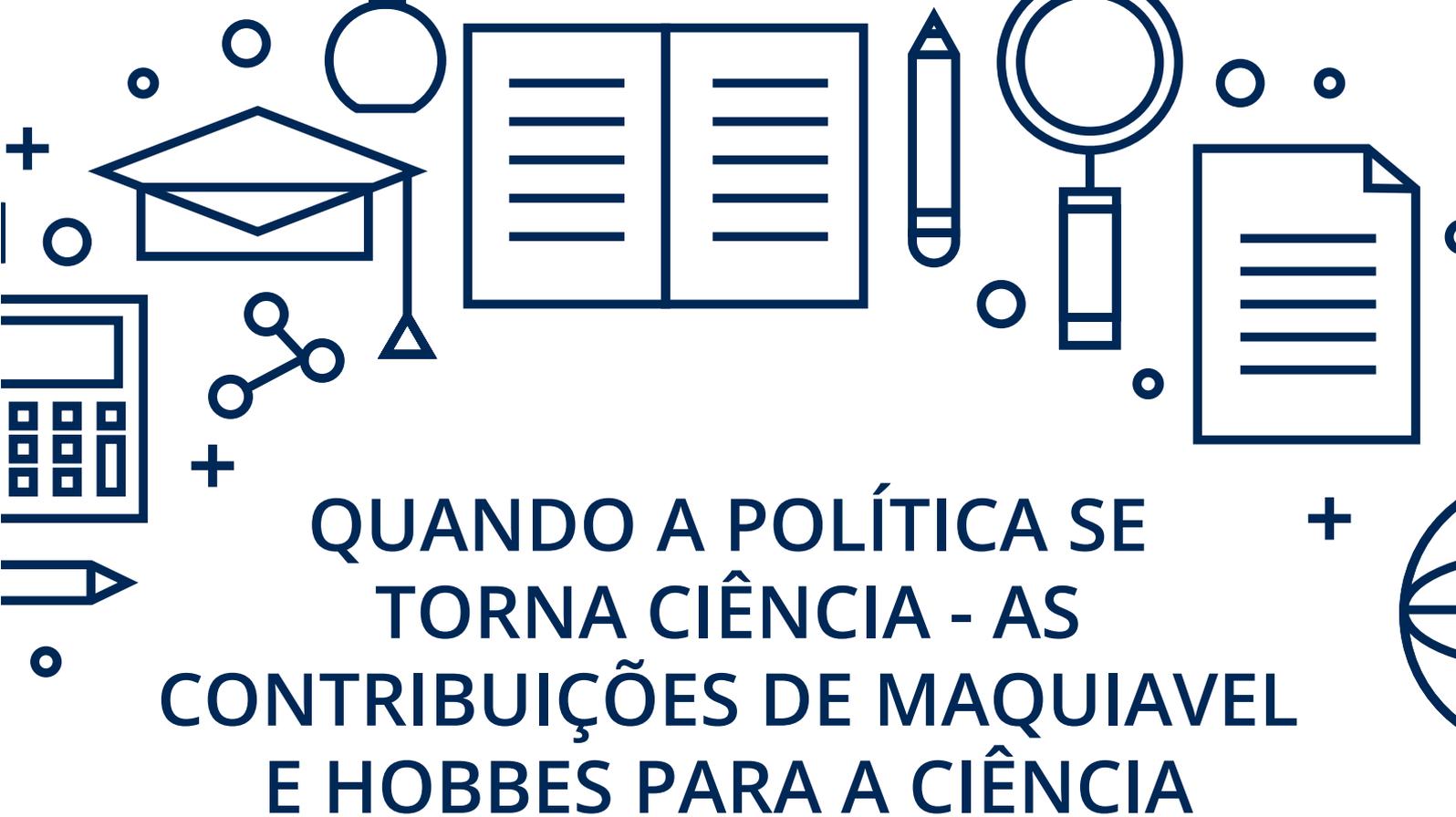
PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.

PASSETI, Edson.; OLIVEIRA, Salete. (Orgs.). *Terrorismos*. São Paulo: EDUC, 2006.

SCHELER, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main: Klostermann GmbH, 2004.

TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.

VILAS BÔAS, João Paulo S. *Nilismo, fanatismo e terror: uma leitura do fundamentalismo a partir de Friedrich Nietzsche*. 2016. Tese (Doutorado) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.



QUANDO A POLÍTICA SE TORNA CIÊNCIA - AS CONTRIBUIÇÕES DE MAQUIAVEL E HOBBS PARA A CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA

Marco Aurélio Cardoso³⁸

INTRODUÇÃO

No início do período renascentista, o resgate da cultura greco-romana torna-se ponto de reflexão. Vários escritos sobre como conduzir os mecanismos do Estado e, conseqüentemente, a melhor forma de governo vieram à tona nos séculos *XIV*, *XV* e *XVI*. Múltiplos tratados políticos surgiram tendo como finalidade apontar uma fundamentação segura no que tange a manutenção do poder político. Este conceito de poder assegura o início, por assim dizer, de uma cientificação do conceito do político nos referidos períodos históricos.

Na primeira parte do presente trabalho apontaremos as bases históricas do período medieval, mais especificamente as relacionadas à organização sócio-político-religiosa da Europa Ocidental Medieval, que passou a ser controlada e receber forte influência da instituição eclesiástica. Em seguida, abordaremos as contribuições do pensamento maquiaveliano para o advento do Estado Moderno. Maquiavel apresenta um modelo político de descontinuidade no que se refere às coisas do Estado comparado ao modelo teocrático medieval e apresenta uma nova forma de se pensar as questões políticas no limiar do renascimento tardio. E por fim, faremos uma breve exposição do pensamento político hobbesiano com o intuito de apontarmos suas contribuições para a ciência política moderna.

38 É professor da UFT e doutorando em Filosofia pela Universidade do Porto. E-mail: marcoaurelio1469@gmail.com

1. A TRANSIÇÃO POLÍTICA DO MEDIEVAL AO MODERNO

No período medieval, não encontramos fundamentação científica do político - típico do início da modernidade³⁹ - mas sim a proliferação da doutrina cristã. O Cristianismo exerceu forte influência política e religiosa a partir do final do século *IV* enquanto a ciência era encarada como “conhecimento auxiliar” na compreensão da religião e da filosofia natural.

O advento da Igreja Católica ocorre por volta do ano de 476 d.C. concomitantemente ao fim do Império Romano. O Cristianismo utiliza da fé em Jesus Cristo como único salvador, o que significa que para o cristão, o cristianismo “é a plenitude de toda revelação divina dos que acreditam em Jesus como o Cristo, o Messias, o Salvador, o filho de Deus (STREFLING, 2016, p. 10-37).

No início do século *V* a Filosofia e a Ciência estavam submetidas ao serviço da Teologia. De acordo com Edwand Grant, ambas serviam “como auxiliares para a compreensão da Sagrada Escritura” (GRANT, 2002, p. 1-19). Note-se que, como bem aponta Alberto de Boni, o modelo “neoplatônico-agostiniano”, que exerceu forte influência sobre a Igreja e ao mundo latino, “servia plena e inquestionavelmente à Cristandade como modelo de interpretação do mundo e do homem” (BONI, 2011, p. 27-34). Durante a Idade Média, o modelo agostiniano entrou em crise e outro modelo se fez necessário. Esse “novo” modelo baseava-se na obra aristotélica que estaria disponível em língua latina a partir do século *XIII*. Temos também no início do século *V* o surgimento dos defensores da Igreja Católica conhecidos como hierocratas.⁴⁰ Os teóricos da hierocracia defendiam que o Papa, Sumo Pontífice, é o monarca do mundo e possui supremacia em relação ao poder espiritual e temporal. Segundo Cardoso e Silva, tal ideal “ganhou força devido a Igreja ter representado a unificação sócio-político-religiosa durante a Idade Média”.⁴¹ O poder político era identificado com aquele que encarnava tal representação.⁴² Diversos argumentos dos hierocratas no que tange a ideia de supremacia do Papa e da Igreja Católica em relação às coisas seculares surgiram. Sérgio Strefling aponta que

A partir da tradição bíblica e patrística que confere a Pedro o supremo pastoreio de todos os fiéis, os teóricos da hierocracia, ampliando a dimensão e a esfera do mandato petrino, defenderão a tese segundo a qual o Papa, na condição de vigário de Cristo e de sucessor

39 Vários tratados e compêndios políticos no início do Renascimento, no que se refere a melhor forma de organização e conduta política, vieram à tona nesse período. Houve uma preocupação demasiada por partes dos teóricos que pensavam a melhor condução para as coisas do Estado.

40 O Papa Gelásio I (492-496) é considerado o pai da hierocracia medieval e também aquele que soube distinguir com precisão os âmbitos de atuação da Igreja e do Estado.

41 Outros importantes hierocratas foram o Frei Álvaro Pais e o Frei Francisco de Meyrrones. Estes dois hierocratas utilizam argumentos teológicos e filosóficos a favor do poder régio espiritual. A unicidade da Igreja é ponto chave na argumentação desses dois pensadores hierocráticos. Para maior detalhes sobre as argumentações desses dois pensadores no que se refere ao poder papal ver: CARDOSO, Marco Aurélio e SILVA, Júlio César. Hierocracia a partir de Álvaro Pais, no Texto Sobre o Poder da Igreja, e Francisco de Meyrrones, no Texto Questão Acerca da Subordinação do Imperador ao Sumo Pontífice. In: Revista Literis – Filosofia - Número 5, Julho de 2010, p. 01-20.

42 Segundo José Antunes, outra forma de poder além da cidade-estado grega era o império. Ele aponta que o poder político “tomou um carácter mágico e religioso, identificando-se com o personagem que o incarnava. O soberano como que era duma essência diferente dos súbditos e o poder político era a sua “coisa”, res, o que, por vezes, o levava a considerar o conjunto de terras, bens e homens do império, como sua propriedade. Portanto, não havia uma noção abstracta, geral e sistemática de poder político”. Cf: ANTUNES, José. *Res Publica, Res Sacra* – Notas sobre as Formas de Presença da Noção Abstrata de Estado, na Idade Média. In: Revista de História das Ideias. República - Vol. 27, 2006 – Coimbra, p. 04.

e herdeiro de São Pedro, é o monarca do mundo de *iure et facto* (direito e fato) entre os cristãos e apenas de *iure* sobre os infiéis. O texto evangélico alusivo ao poder das chaves serviu de fundamentos para os hierocratas afirmarem também a supremacia do Papa sobre o Imperador, uma vez que o Papa está confiado o ingresso dos fiéis no Reino celeste, independentemente de sua posição hierárquica sócio-política (STREFLING, 2016, p. 25).

É importante salientarmos essa supremacia da Igreja a partir do século *V* para entendermos o funcionamento do poder eclesiástico exercido durante o medievo. Havia uma disputa entre o poder espiritual e o poder temporal. O ambiente político nesse início de século *V* é caracterizado por essa disputa entre esses dois poderes que exerciam funções bem distintas. Se tratava de duas forças independentes em seus domínios. De um lado tínhamos a autoridade sagrada dos Pontífices (*auctoritas*) e do outro o poder dos Reis (*potestas*). De acordo com Strefling, cada um desses conceitos tinham significados diferentes segundo o latim e conforme o Direito Romano. Ele aponta que

Auctoritas designava a própria fonte do poder, una e indivisível, enquanto *potestas* designava uma fração da autoridade proveniente da mesma exercida por alguém. O supremo mandatário romano era detentor da *auctoritas*, enquanto, por exemplo, os governantes das províncias, os duces, os praetores, e até mesmo os reis bárbaros, exerciam somente a *potestas*” (STREFLING, 2016, p. 32-33).

As questões que envolvem os limites de poderes entre o Papa e o Imperador ocupa grande parte das discussões sócio-teológico-políticas durante a Idade Média. A Igreja Católica Romana exercerá domínio pleno no medievo a partir do século *VIII*, não aceitando mais intromissões do poder temporal. A partir desse período, a organização sócio-política (já era pautada pelo feudalismo) passa, em boa medida, a ser conduzida também pelas oligarquias da época. As famílias mais ricas começam a predominar politicamente, ditando as regras e normas de determinada região.

Entre os séculos *VIII* e *XII* a Igreja Católica, encabeçada pelo Sumo Pontífice, exerce arbítrio nos negócios dos reinos e tem-se início o Estado Pontifício.⁴³ Neste modelo teocrático a Igreja estabelece domínio sobre os Estados do Ocidente. Embora a Santa Sé exercia esse domínio, por assim dizer pleno, não foi um trabalho simples manter tal *status*. Querelas começaram a surgir e tal domínio começou a ser questionado pelos governantes ocidentais.⁴⁴ Caberia a Igreja Católica ter domínio do poder espiritual e também do poder temporal? Vários pensadores hierocráticos irão dizer que sim. Temos aqui a supremacia papal sobre os reinos do mundo que está ligada a teoria da plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis*). O Papa teria

43 “Carlos Magno, filho de Pepino, recebera do papa Leão III, no Natal de 800, a coroa de imperador. Inicia-se uma nova fase, que será chamada de Império Carolíngio ou Sacro Império Romano. Entende-se que aqui acontece a translação do império (*translatio imperii*), ou seja, o antigo império romano pagão é, por graça de Deus, transferido para o novo império cristão. [...] Na *Decretal Venerabilem*, Inocêncio III oficializa a teoria da *Translatio Imperii*, segundo a qual se considera que foi o Papa Leão III que transferiu o Império dos gregos para os germânicos, na pessoa de Carlos Magno (800-814). Dessa forma, Inocêncio III considera que o Império ficava sob a autoridade (*auctoritas*) pontifícia, perspectivado como um benefício (*beneficium*) eclesial. Assim, o Imperador ficava na condição de beneficiário da Igreja e, portanto, deveria ser um defensor da Igreja (*advocatus et protector Ecclesiae*)” (STREFLING, 2016, p. 39-53).

44 Dentre essas querelas, entre o papado e o império, podemos citar dois exemplos bastante conhecidos na história da Filosofia Medieval. O primeiro que citamos como referência é entre o Papa Gregório *VII* e o Rei da Germânia Henrique *IV* e o outro é entre o Papa Bonifácio *VIII* e o Rei da França Felipe *IV*. Para maiores detalhes destas disputas ver: SOUSA, José A. de C. R. e BARBOSA J. M. O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média - da Reforma Gregoriana a João Quidort. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 1997.

o poder de decidir sobre as questões que envolvem as dimensões socioeconômicas e as jurídico-políticas. Essa pode ser considerada, como bem salienta Strefling, “a primeira expressão formal do propósito do Papa de converter-se em soberano absoluto” (STREFLING, 2016, p. 40).

Constatamos que até meados do século *XII* questões que envolvem a política como forma de governo não eram vistas como uma ciência de fato. Vale salientar que a obra a *Política* de Aristóteles, juntamente com outras obras do estagirita, só chegam ao mundo ocidental no século *XIII*. A partir desse momento temos na Baixa Idade Média um novo grau de racionalização na política e na sociedade.

Surge neste período uma preocupação latente, por partes de pensadores e teóricos políticos, em relação a melhor forma de organização política em prol dos benefícios dos sujeitos inseridos dentro da sociedade. O modelo de Império era bem visto por alguns pensadores. Dentre estes podemos citar a *Monarquia* de Dante Alighieri.⁴⁵

O pensamento aristotélico é de fundamental importância para a formação do mundo ocidental. Podemos afirmar, como bem aponta De Boni, que o surgimento das obras aristotélicas no final da Idade Média “propiciaram o surgimento das ciências ocidentais modernas” (De BONI, 2011, p. 9). Temos, neste contexto, uma sistematização do pensamento político-filosófico como um todo. A política começou a ser tratada como uma ciência que poderia ser ensinada. Desta maneira, a obra política de Aristóteles traz novos horizontes para a Baixa Idade Média e propiciará uma mudança de paradigma, no que tange ao político, por parte dos teóricos políticos do Renascimento principalmente pelo florentino Nicolau Maquiavel.

2. MAQUIAVEL: PENSADOR DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA

A formação do Estado Moderno é acompanhada por uma intensa reflexão teórica. As contribuições de Nicolau Maquiavel (1469-1527) para a formação do que conhecemos hoje como Ciência Política Moderna gira em torno de seu realismo político. Percebemos em seus escritos políticos - e sobretudo em *Il Principe* - uma descontinuidade no que se refere a política quando comparada ao período medieval.⁴⁶ É importante também que atentemo-nos ao fato de que o pensador florentino é um arauto da liberdade política. Não nos parece satisfatório dizer que

45 Provavelmente Dante escreve seu tratado sobre o poder secular e religioso intitulado “Monarquia” entre 1308 e 1313. O teórico florentino demonstra, nesta obra, um vasto conhecimento sobre as Sagradas Escrituras, da Filosofia política e natural de Aristóteles e também demonstra conhecimento sobre o uso dos argumentos lógicos para melhor expor suas ideias. Esse recurso lógico era muito bem utilizado pelos autores medievais. Ao contrário dos hierocratas Dante não faz unicamente uma apologia do poder espiritual em relação ao poder temporal. Ele critica a concepção teocrática de poder elaborada Igreja Católica. A grosso modo, Dante defende a autonomia do poder temporal em relação ao espiritual e vice-versa. Cf: ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Carlos do Soveral. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

46 Newton Bignotto, em seu livro intitulado “Origens do Republicanismo Moderno”, aborda essa temática da descontinuidade no que refere a transição da Idade Média para o período moderno nos autores humanistas do início do renascimento. Cf: BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

Maquiavel seja um teórico do absolutismo monárquico.⁴⁷ Maquiavel é um autêntico herdeiro do humanismo cívico italiano, embora as circunstâncias o leve a romper com esse movimento.⁴⁸

Maquiavel procura fazer da política uma categoria autônoma ao desvinculá-la da religião e da moral cristã. O período renascentista em que Maquiavel tem como característica secularização do poder político. A obra *Il Principe* marca uma guinada de pensamento no que toca à possibilidade de usar da força visando ao engrandecimento da esfera política estatal. Este opúsculo abre espaço para se pensar as coisas do Estado desvinculada da teologia.

O teórico político florentino era consciente da importância da religião, mas entendia também que não podia utilizá-la para se pensar as coisas reais do Estado em seu tempo. A moral religiosa só teria espaço na política renascentista, segundo Maquiavel, em casos em que a própria moral e religião ajudassem a manter o poder político.⁴⁹ Maquiavel não confronta o pensamento religioso dos medievais. Ele sabe que Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, por exemplo, são imbatíveis em suas áreas de atuação e, deste modo, ele não os confronta. Vemos Maquiavel elevar a política a um patamar de desvinculação total em relação ao pensamento religioso católico. A questão moral é, então, pensada de outro ponto de vista. Para ele, o que é moral do ponto de vista religioso não o é do ponto de vista político (SKINNER, 1996, p. 134-159). Essa nos parece ser a grande inovação e contribuição de Maquiavel para a ciência política moderna.

O pensamento político maquiaveliano é, por assim dizer, uma máquina de guerra contra a tradição clássica e a moral pensada pelo medievais. Os filósofos e teóricos políticos que o antecederam foram incapazes de perceber um elemento fundamental nas coisas do Estado, que é o uso da força bruta. Não nos referimos a uma força qualquer, mas sim a um recurso utilizado pelo Estado quando se exigem medidas fortes. Podemos considerar o livro *Il Principe* como um

47 Entre 1513 e 1518 Maquiavel escreve os Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio. A forma republicana de governo é objeto de análise nesta obra. Maquiavel extrai suas análises em dados históricos e empíricos. Os dados históricos Maquiavel extrai de seus conhecimentos sobre a República romana e das cidades-estados grega; os dados empíricos, acreditamos, é devido aos anos que exerceu o cargo de Segundo Chanceler da república de Florença. O conceito de liberdade ocupa um lugar de grande importância no decorrer desta obra. O anseio pela liberdade era latente em Florença durante o século XVI. Para maior detalhes ver: MAQUIAVEL, Nicolau. Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

48 “[...] ao longo do século XV um movimento de idéias que muitos chamam de humanismo cívico, cujas preocupações principais estavam diretamente ligadas à vida política e à busca das melhores soluções para os problemas que afligiam os habitantes das pequenas cidades italianas. Podemos dizer que aí se encontram os precursores de Maquiavel em sua defesa do republicanismo. Coluccio Salutati (1331 -1406), Leonardo Bruni (1370-1444), Poggio Bracciolini (1380-1459) e muitos outros desenvolveram uma concepção de vida dominada pelas questões relativas à participação dos cidadãos nos negócios de suas cidades e às virtudes necessárias para levar a cabo essa tarefa. No lugar de se ocuparem exclusivamente com a salvação da alma e com a vida futura, os humanistas acreditavam que os homens deveriam se preocupar com a escolha dos meios que lhes tornam possível viver melhor no tempo presente”, Cf: BIGNOTTO, Newton. Maquiavel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 41. Quentin Skinner aponta que essa compreensão da política da parte de Maquiavel foi fruto de sua formação humanista. Segundo Skinner, a iniciação dos estudos humanistas se dava pelo “domínio do latim, passando à prática da retórica e à imitação dos melhores estilistas clássicos, para complementarem seus estudos com uma cuidadosa leitura de história antiga e de filosofia moral”, pois para a vida política esse tipo de formação era a melhor, Cf: SKINNER, Quentin. Maquiavel – Pensamento Político. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 15.

49 No capítulo XIX do *Principe* Maquiavel afiança: “[...] volendo uno principe, è spesso forzato a non essere buono; perchè, quando quella università, o populo o soldati o grandi che sieno, della quale tu iudichi, per mantenerti, avere bisogno, è corrotta, ti conviene seguire l’uomore suo per satisfarle; e allora le buone opere ti sono nimiche” (MACHIARELLI, 1929, p. 158-159).

manual para conquistar, manter e expandir o poder político e, nesse sentido, todos os recursos utilizados para tais finalidades são válidos – inclusive a violência.⁵⁰

Maquiavel anuncia o caminho da *verità effettuale della cosa*. No capítulo *XV* da referida obra pondera:

Ma sendo l'intezione mia stata scrivere cosa che sai utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero; perchè egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lacia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la perservazione sua; perchè uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conciene ruini infra tanti che non sono buoni (MACHIAVELLI, 1929, p. 129-130).

A arte política renascentista, a partir desse momento, deixa de lado o ideal político clássico e cristão medieval e parece trilhar um caminho novo, qual seja, a desvinculação da ação do governante dos preceitos morais religiosos da tradição medieval. Começamos a perceber a inovação política maquiaveliana. Interessante notar que o diplomata florentino afirma que não é necessário ao governante possuir todas qualidades cristãs para bem conduzir as coisas do Estado sendo, para tanto, necessário somente aparentar possuir tais qualidades. No capítulo *XVIII* de seu tratado ele argumenta que

A uno principe, adunque, non è necessario avere in fato tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo: che, avendole e osservandole sempre, sono dannose; e parendo di averle, sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere; ma tare in modo edificato con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa sappi mutare el contrario. E hassi ad intendere questo: che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'è venti della fortuna e le variazioni delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato (MACHIAVELLI, 1929, p. 146).

No capítulo *XIV* de seu opúsculo vemos Maquiavel afirmar que o governante não deve ter outro objetivo e nem outro pensamento a não ser a guerra, pois essa é a única arte que interessa para quem lida com as questões que envolvem a esfera política. Ele afiança:

Debbe, adunque, uno principe non avere altro obietto, nè altro pensiero, nè prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra e ordini e disciplina di essa; perchè quella è sola arte che si aspetta a chi comanda; ed è di tanta virtù che non solamente mantiene quelli che sono nato principi, ma molte volte fa li uomini di privata fortuna salire a quel grado; e, per adverso, si vede che quando e principi hanno pensato più alle delicatezze che alle armi, hanno perso lo stato loro. E la

50 Em relação a esses recursos utilizados por Maquiavel podemos citar a mentira utilizada pelo governante referente as coisas do Estado. Sabemos que a mentira é condenada pela Igreja Católica pois não se trata de uma virtude cardeal. Mas, para o teórico político florentino é uma categoria essencial do agir político do governante. Ele afiança, no capítulo *XVIII* de seu opúsculo: “Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende; nondimanco si vede per esperienza ne' nostri tempi quelli principi avere fato gran cose, che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e cevelli delli uomini; e alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sul a lealtà” (MACHIAVELLI, 1929, p. 143).

prima cagione che ti fa perdere quello, è negligere questa arte; e la cagione che te lo fa acquistare, è lo essere professo di questa arte (MACHIAVELLI, 1929, p. 124).

Em Maquiavel não encontramos uma sistematização científica das questões políticas aos moldes da sistematização científica de pensadores do início do período moderno, como por exemplo, René Descartes⁵¹ e

Francis Bacon.⁵² O pensador florentino opera, por assim dizer, uma ruptura com o mundo medieval. Isso quer dizer que não existe no pensamento político maquiaveliano uma continuidade do medievo no que tange as questões políticas e sim uma descontinuidade. É interessante vermos que o período renascentista em que vive Maquiavel a Itália encontra-se totalmente dividida. Esse anseio de Maquiavel por uma unificação italiana o leva a ser totalmente realista com as questões políticas (MACHIAVELLI, 1929, p. 202-209).

Podemos nos perguntar de forma mais direta: Maquiavel apresenta um método científico para o êxito nas coisas políticas? O caminho para o conhecimento político é a observação direta dos acontecimentos históricos juntamente com a capacidade de vincular tal conhecimento histórico com a lógica do uso da força no espaço e tempo em que o governante está inserido. Analisar os registros da história de forma fria e calculista, quer dizer, sem emoções devaneadoras e saber aplicar tais conhecimentos efetivamente é, para o pensador florentino, o grande método. Ele afirma, em seu pequeno opúsculo, que a ruína da Itália se deve, também, a não existência de

51 Já no início do período moderno vários pensadores propuseram métodos para se chegar a um conhecimento científico seguro e verdadeiro. Um conhecimento, por assim dizer, com bases sólidas. Dentre estes podemos citar René Descartes (1596-1650). Descartes é um dos pensadores que propõe um método científico para se chegar a um conhecimento verdadeiro e seguro. Em sua obra, *Discurso do Método*, o pensador francês esforça-se por apresentar um modelo matemático de um método científico universal. Ele aponta quatro regras básicas para alcançar esse método verdadeiro: “O primeiro era nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros. E, o último, fazer em tudo enumerações tão complexas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir”, Cf: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23. Em outra obra, “*Regras para Direção do Espírito*”, ele escreve: “Entendo por método regras certas e fáceis, que permitem a quem exatamente as observar nunca tomar por verdadeiro algo de falso e, sem desperdiçar em esforço inútil da mente, mas aumentando sempre gradualmente o saber, atingir o conhecimento verdadeiro de tudo o que será capaz de saber”, DESCARTES, René *Regras para a direção do Espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, p. 24.

52 Francis Bacon (1561-1626) é considerado o fundador da Ciência Moderna. Em seus trabalhos dedicou-se a uma metodologia científica que garantisse um conhecimento verdadeiro das coisas. Em sua obra *Novum Organum* critica duramente o aristotelismo e propõe um método indutivo de investigação. No capítulo *XIII* da referida obra ele afirma que “Aristóteles corrompe a filosofia natural com sua dialética: ao formar o mundo com base nas categorias. Aristóteles estabelecia antes as conclusões, não consultava devidamente a experiência para estabelecimento de suas resoluções e axiomas”. Bacon afirma que os filósofos medievais mereciam total censura, pois “abandonavam totalmente a experiência”. Mais adiante ele salienta que “é necessário introduzir-se um método completamente novo, uma ordem diferente e um novo processo, para continuar e promover a experiência. [...] quando a experiência procede de acordo com leis seguras e de forma gradual e constante poder-se-á esperar algo de melhor da ciência”. E arremata no capítulo *CVI*: “Na constituição de axiomas por meio da indução, é necessário que se proceda a uma exame ou prova: deve-se verificar se o axioma que se constitui é adequado e está na exata medida dos fatos particulares que foi extraído [...]”, BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. José Aluysio R. de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

alguém que seja dotado de *virtù*. Este conceito é demasiadamente importante para se entender a proposta política maquiaveliana.

Destarte, a observação dos grandes feitos de personagens históricos é uma qualidade imprescindível para aqueles que pretendem fundar um Estado. Tais observações privam os governantes de vários erros. Portanto, o grande objetivo de estudar o passado, para o secretário florentino, é encontrar condutas apropriadas para determinada situação, isto é, os governantes devem pautar suas ações em consonância direta com a realidade em que ele está inserido e, deste modo, certas condutas morais religiosas devem ser deixadas de lado em prol da conquista e manutenção do poder político.

3. HOBBS – PENSADOR DA CIÊNCIA POLÍTICA MODERNA

Podemos encontrar traços da ciência política moderna em vários pensadores dos séculos XV, XVI e XVII. Dentre este podemos citar Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes (1588-1679). O primeiro apresenta uma concepção política pautada na *virtù* do governante, que deve saber utilizar sua natureza animal (de leão – força) quando preciso, visando à conquista e manutenção do Estado. Hobbes, por sua vez, apresenta uma teoria política de representação soberana onde procura uma legitimação para o poder político.

Hobbes escreve suas obras num contexto histórico marcado por vários conflitos advindos de um novo método científico e também por tensões religiosas e políticas. Segundo Renato Janine Ribeiro, Hobbes demonstra interesse pela física e paixão pelos estudos dos corpos. Mas não só, “este amor tem igualmente por objeto o método geométrico”. Janine Ribeiro afiança que o pensamento filosófico hobbesiano é composto de três etapas: física, psicologia e política. De modo bastante sucinto, a física é o estudo dos corpos em movimento que Hobbes trata no *De Corpore*; a psicologia (ou antropologia) que é tratada na obra *De Homine*, onde o ser humano é visto como dotado de desejo e palavra; e a terceira, finalmente, “estudaria os homens enquanto cidadãos: a política”, em sua obra *De Cive*.⁵³ Uma outra etapa da filosofia hobbesiano seria tratar as coisas do Estado, em seu livro o *Leviatã*.

O pensador inglês, assim como Maquiavel, é cético em relação a natureza humana. Hobbes parte do estado natural do homem para iniciar sua concepção de Estado político. Esse recurso hipotético, referente ao homem natural, faz parte da proposta metodológica-científica-política de Hobbes.⁵⁴ O estado natural é a condição em que o homem se encontra antes do pacto político e tal estado trata-se de uma condição sórdida e de medo constante. A referida ideia é elucidada no capítulo XIII do *Leviatã*, intitulado “*Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*”, e desempenha um papel demasiadamente importante no pensamento político hobbesiano. O teórico político inglês pondera que

53 Janine Ribeiro, na apresentação do livro *Do Cidadão*, afirma que o importante na obra de Hobbes foi “trazer o método dito galilaico – que consistia em resolver o objeto dado em seus elementos constituintes, para depois compô-lo novamente em sua complexidade – para a consideração da política. Pretendeu com isso tornar a filosofia uma ciência (dirá, mais tarde, que a ‘ciência política’ não mais antiga que seu livro *Do Cidadão*), e sobretudo fazê-la irrefutável”, Cf: HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. XVII – XXXV.

54 Vale lembrar que, para o teórico do *Leviatã*, a autoridade do Soberano não vem de Deus e sim do “pacto” entre os indivíduos.

se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. [...] É contra essa desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessários para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande o ameaçar. [...] Com isso torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no acto de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. [...] Numa situação como tal não há conhecimento sobre a face da terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta (HOBBS, 1995, p. 115).

Essa passagem do *Leviatã* demonstra que não existe harmonia entre os indivíduos e sim um estado constante de conflitos. Esse direito natural de todos serem iguais e juízes em causa própria propicia uma condição de luta permanente. A questão que Hobbes se coloca é: como sair deste estado selvagem de “guerra de todos contra todos” onde cada um tem direito a todas as coisas? A resposta a essa questão será respondida por meio de um “contrato”, isto é, uma transferência de direito entre as partes envolvidas. Este conceito de “contrato” torna-se peça chave para a justificação de Estado absoluto hobbesiano. Entende-se aqui contrato por “transferência mútua de direitos” (HOBBS, 1995, p. 115). Nesse sentido, aquele que

transfere qualquer direito transfere também os meios de o gozar, na medida que em tal esteja em seu poder. [...] E daqueles que dão a um homem o direito de governar soberanamente se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça (HOBBS, 1995, p. 117-120).

A partir do momento que o contrato é firmado, o governante detém o monopólio do poder político. Hobbes acredita que, desta maneira, o governante dará fim aos conflitos e trará paz para os indivíduos.⁵⁵ No que se refere a transferência de direito, por meio do contrato, Hobbes irá dizer que isso pode beneficiar a uma determina pessoa ou pessoas. Ele afirma que

quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio acto voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito (HOBBS, 1995, p. 116).

Percebe-se que uma vez firmado o contrato não se pode voltar atrás, pois isso implicaria em desavenças para o plano político hobbesiano. Cabe uma pergunta importante: pode a política se tornar uma ciência rigorosa, como a física e a astronomia, em Hobbes? Não estamos em condições de responder tal pergunta neste momento, pois poderíamos cair em injustiças concretas no que tange a sua proposta de Estado. Hobbes se esforça por apresentar no *Leviatã* a

55 Hobbes afirma que a paz é lei fundamental da natureza. O fato de os homens, em seu estado natural, possuírem direito a todas as coisas inviabiliza a segurança e a paz. Ele afiança: “Que todo o homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (HOBBS, 1995, p. 116).

importância do pacto e do contrato como fundamento da vida civil e como alicerce do Estado soberano.⁵⁶

O estado natural, por conseguinte, é o ponto inicial para a proposta política de Hobbes. Seu contratualismo demonstra uma preocupação demasiada de se chegar a um ordenamento político-filosófico que garanta a concentração de poder nas mãos de um monarca ou soberano para que seja possível a possibilidade dos indivíduos viverem em paz na sociedade política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja Católica durante o período medieval gozava de prestígio admirável. Detinha a prerrogativa da cultura e era a instituição que legitimava os reis e a organização social. Não houve durante o período medieval, por parte da instituição eclesiástica e pensadores da época, uma sistematização do político. As discussões neste período giravam em torno da filosofia natural.

O fim do período medieval é marcado pela querela política-religiosa entre o Papa Bonifácio VIII e o rei da França Filipe IV e coincide com a entrada das obras aristotélicas no mundo ocidental. A Igreja Católica buscava a consolidação de sua hegemonia no plano espiritual e secular, o que a levou a travar vários conflitos.

Durante o renascimento, surgiram vários tratados políticos tendo como finalidade apontar a melhor forma de conduzir as coisas do Estado. O uso da força é conceito central para o advento da ciência política moderna e Nicolau Maquiavel configura como o expoente máximo do estudo do poder político nesse período (Itália do século XVI). Ele apresenta um novo modelo de ação aos governantes, modelo esse que é (por assim dizer) pautado em valores opostos à moral clássica e cristã, que tinham o Estado ideal como modelo. Maquiavel opera uma ruptura com a tradição do pensamento ético-político medieval por tratar a política pautada na *verità effettuale della cosa*. Portanto, o teórico político florentino constata que existe uma diferenciação demasiada entre o ideal de política e a política real de seu tempo e tudo aquilo que o governante fizer para conquistar e manter o poder político é válido. Podemos afirmar que Maquiavel apresenta elementos importantes para o advento da ciência política moderna, mas não de modo tão sistemático como faz Thomas Hobbes.

O pensador inglês demonstra preocupação em relação a um modelo político que garanta cientificidade para as coisas do Estado. Não foi possível chegar a uma conclusão a respeito deste modelo, por assim dizer, geométrico-político-estatal em Hobbes neste trabalho. Percebemos que existe uma técnica política demasiadamente forte em Hobbes referente a sua proposta de Estado absoluto, em que o poder é concentrado nas mãos do soberano com a finalidade de garantir a paz aos firmam o contrato político.

Concluimos apontando a dificuldade em afirmar quem foi o fundador da ciência política moderna de fato. Tanto Maquiavel quanto Hobbes apresentam importantes concepções conceituais e metodológicas referentes ao poder político. Podemos assegurar, portanto, que independente de quem seja o verdadeiro fundador da ciência política moderna, o importante é que ambos teóricos contribuíram efetivamente para o advento do Estado Moderno, pensando as problemá-

56 Não podemos falar de contrato em pacto em Maquiavel com fundamento e alicerce do Estado. O pensador florentino nos diz com clareza que para o bem do Estado o governante pode quebrar promessas e cometer injustiças.

ticas pertinentes à esfera pública em suas épocas históricas. Desvincular a política da religião, atribuindo autonomia ao governante no plano secular, fazem destes dois pensadores os grandes nomes do pensamento político moderno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Carlos do Soveral. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ANTUNES, José. *Res Publica, Res Sacra* – Notas sobre as Formas de Presença da Noção Abstrata de Estado, na Idade Média. *In: Revista de História das Ideias*. República. Vol. 27, 2006 – Coimbra.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e Notas: Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: VEGA, 1998.

BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade - 4ª. Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BIGNOTTO. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

CARDOSO, Marco Aurélio & SILVA, Júlio César. A Hierocracia a partir de Álvaro Pais, no Texto Sobre o Poder da Igreja, e Francisco de Meyrrones, no Texto Questão Acerca da Subordinação do Imperador ao Sumo Pontífice. *In: Revista Literis – Filosofia*. Número 5, Julho/2010, p. 01-20.

DE BONI, Luís Alberto. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2011.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRANT, Edward. *Os Fundamentos da Ciência Moderna na Idade Média*. Porto: PORTO EDITORA, 2002.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe*. Milano: Libreria D'Italia, 1929.

_____. *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

HOBBS, Thomas. *Leviatã – Ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

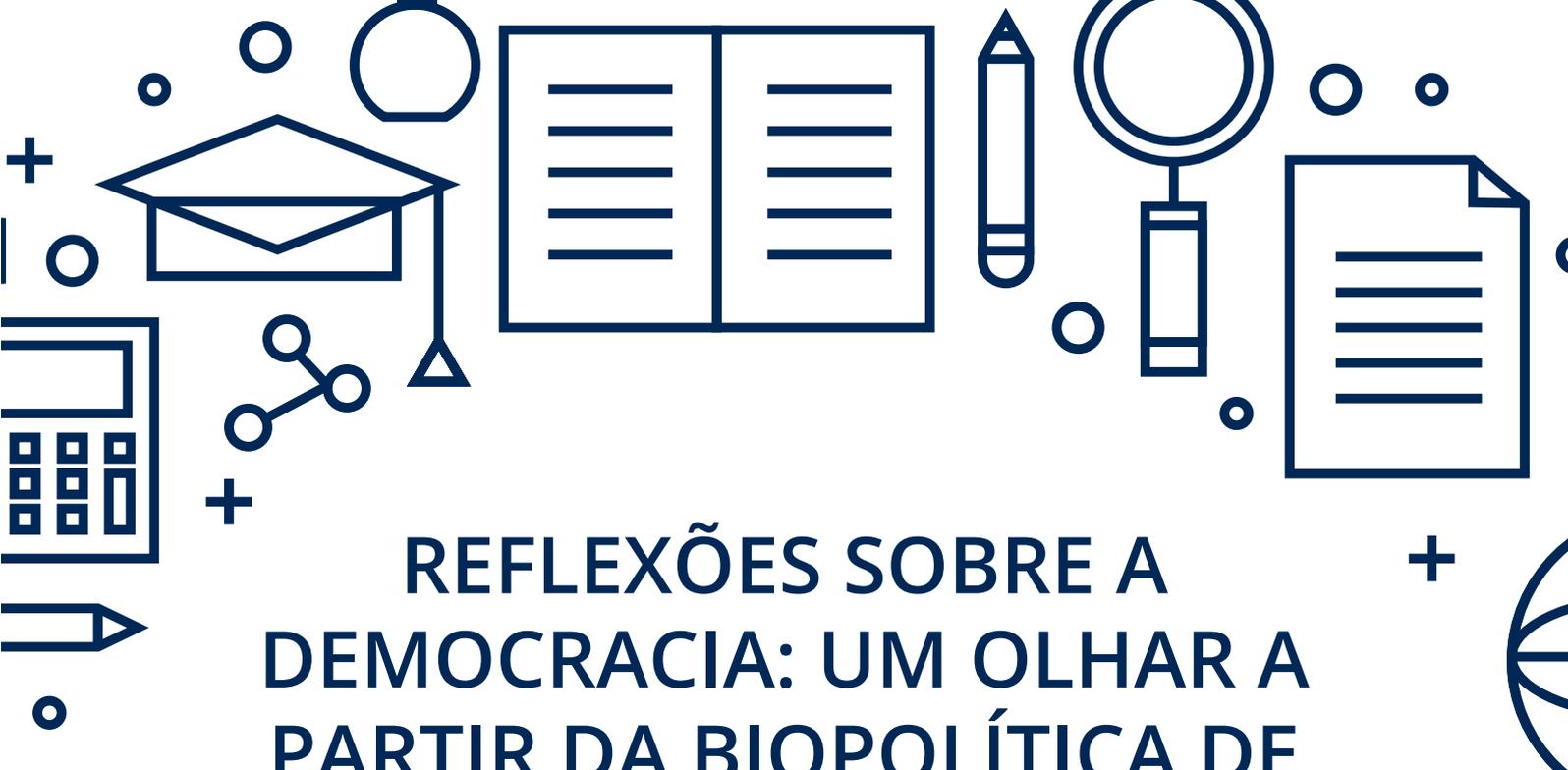
_____. *Do Cidadão*. Tradução, Apresentação e Notas: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. XVII – XXXV.

SOUZA, J. A. de C. R. & Barbosa, J. M. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 1997.

SKINNER, Quentin. Maquiavel – Pensamento Político. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. As Fundações do Pensamento Político Moderno. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A Filosofia Política na Idade Média. Pelotas: Dissertatio Incipiens (NEPFIL online), 2016.



REFLEXÕES SOBRE A DEMOCRACIA: UM OLHAR A PARTIR DA BIOPOLÍTICA DE AGAMBEN

Fábio Duarte

INTRODUÇÃO

O texto que ora apresentado é parte de uma pesquisa intitulada “Biopolítica e Democracia”, efetivada no Colegiado de Filosofia, da Universidade Federal do Tocantins, e que tem como escopo interpretar a questão da democracia a partir da reflexão biopolítica, tomando como referência o pensamento de Giorgio Agamben. Partimos da afirmação do caráter incontornável da democracia no âmbito da reflexão política contemporânea, na medida em que o tema é fundamental e pelo fato de que já estamos inseridos no debate como seres políticos que somos. Podemos, no prosseguimento, nos eximir ou darmos uma resposta negativa ao problema, mas não podemos contornar esta questão precípua.

No entanto, seguindo o nosso propósito na investigação, devemos escapar, a fim de esclarecer os significados e fatos, dos discursos ideológicos, fáceis, de louvor ou mesmo da detração do tema, quer seja acompanhando uma disposição encontrada ao longo da história política ocidental, de Platão a Kant, ou de defenestração efetivada por discursos nacional-populistas que se amudaram nos últimos anos.

Ciente da importância e da complexidade do tema, buscamos nesta pesquisa fazer uma análise crítica, almejando observar e explicitar o reverso da democracia liberal e do Estado Democrático de Direito, revelando a captura da vida biológica por mecanismos político-jurídicos, fato este que singulariza a nossa política contemporânea. Daí a nossa disposição de ler Agamben com este intuito, contribuindo para um olhar mais amplo sobre a questão democrática.

Assim sendo, num primeiro momento, iremos expor uma caracterização geral da democracia, como se a entende no panorama político da Modernidade, revelando suas feições individualista e liberal, assim como seu espaço privilegiado no assim chamado Estado Democrático de Direito. A seguir, exporemos alguns elementos essenciais da pesquisa biopolítica de Agamben, revelando categorias e conceitos fundamentais como *homo sacer*, estado de exceção, soberania, governo etc. Essa explicitação permite, no espaço limitado deste texto, ver os elementos agambenianos que subsidiam uma leitura da política ocidental contemporânea. Por fim, destacamos a crítica agambeniana à democracia, revelando alguns de suas limitações e inconvenientes, concluindo por apresentarmos uma pequena consideração final a partir deste diálogo com o pensador italiano.

1. DEMOCRACIA COMO REGIME POLÍTICO

No mundo contemporâneo, a democracia se apresenta, comumente, como o melhor regime possível alcançado para a comunidade humana. Devemos, no entanto, ir para além das afirmações peremptórias e o problema da democracia requer ser posto em análise radical, pois, de forma inescusável, já estamos nela incluídos como sujeitos políticos e para ela devemos nos voltar a fim de problematizar a questão da política na atualidade.

A democracia apresenta-se em um sentido fortemente positivo, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, que se diferencia da visão negativa que se tinha sobre ela na história política ocidental. A sua hegemonia consolida-se, após 1989, com a queda do Muro de Berlim e do único regime que lhe fazia concorrência no panorama político do século XX, o comunismo soviético. O regime democrático passa então a significar, no imaginário, tudo aquilo que é politicamente desejável. Assim, ele amiúde é contraposto a uma outra forma de regime, que pode ser ou a autocracia ou o totalitarismo, de tal modo que, para os ideólogos, existiria uma incomensurabilidade entre democracia liberal e regime totalitário.

A democracia como a concebemos hoje, ou seja, doutrinariamente liberal e que tem o seu espaço próprio no Estado, é uma criação da época moderna. O Estado Democrático de Direito (aqui concebido como expressão da democracia liberal) aparece, no Ocidente, a partir do século XVI, caracterizando-se por fazer com que as relações sociais passem a ser mediadas por uma noção de direitos e não mais por privilégios ou arbítrios (Cf. RIBEIRO, 2005, p. 47-48). A institucionalização do “Estado democrático de direito” foi um processo através do qual houve a transformação dos deveres dos súditos em direitos dos cidadãos. Daí que o reconhecimento e a proteção destes direitos, do homem ou do cidadão, estão na base das Constituições modernas.

O termo Estado Democrático de Direito assinala a interseção entre seus três elementos constituintes que caracteriza a política ocidental moderna. O adjetivo democrático qualifica o Estado, incluindo a ordem jurídica. Ele assenta-se, de modo tradicional, em alguns princípios básicos que lhe caracterizam, sendo os mais destacados os seguintes: a garantia e a preservação da liberdade individual, expressas, por exemplo, na livre expressão de ideias; a igualdade de direitos e a segurança dos indivíduos como algo sagrado; a noção de governo do povo, com a supremacia da vontade popular; eleições periódicas com sufrágio universal, com a garantia da existência de vários grupos políticos e partidos em concorrência entre si; governo efetivado mediante consentimento; a alternância do governo através de eleições livres e justas, com a transição

pacífica de poder; respeito à escolha da maioria dos cidadãos, sem desrespeito às minorias; enfim, o reconhecimento de alguns direitos fundamentais, que transformam os homens em cidadãos.

Podemos partir de uma definição mínima de democracia, qual seja, “por regime democrático entende-se primeiramente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (BOBBIO, 2004, p. 22). Esta definição mínima permite, apesar de seu simplismo, diferenciar a democracia e outras formas de governo, assinalando que aquela é “[...] caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos*” (BOBBIO, 2004, p. 30). O pensador italiano enfatiza aqui o caráter público das decisões na democracia. Assim, esta seria o “poder em público”. E mais: se na democracia antiga o que a marcava era o debate em praça pública, na *Agora*, a sua transformação, na Modernidade, em democracia representativa não retirou a exigência de visibilidade ou publicidade do poder político (Cf. BOBBIO, 2000, p. 386-387).

Um outro autor, como Dellacampagne (2000, p. 17-18), estipula que uma sociedade pode ser chamada de democrática se respeita três princípios fundamentais, princípios estes que parecem assegurados numa democracia representativa: o princípio da tolerância (que garante a livre expressão de concepções políticas, filosóficas ou religiosas, incluindo-se aí a laicidade), o princípio de separação dos poderes (a fim de garantir a proteção do cidadão contra qualquer abuso advindo da concentração de poder, divide-se o poder de fazer leis, de aplicá-las e o de punir infrações contra a lei) e o princípio de justiça (a afirmação da justiça social como fundamental para uma democracia substantiva e não somente formal, não permitindo que surjam desigualdades muito acentuadas que impeçam a participação política dos membros da sociedade).

Na caracterização da democracia moderna, é salutar atentar para a relação que se estabelece com o liberalismo. Para um pensador como Bobbio (2004, p. 32), a relação estabelecida entre democracia e liberalismo é essencial. Deste modo, afirma que

[...] o Estado liberal é o pressuposto não só histórico, mas jurídico do Estado democrático. Estado liberal e Estado democrático são interdependentes em dois modos: na direção que vai do liberalismo à democracia, no sentido de que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático, e na direção oposta que vai da democracia ao liberalismo, no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e persistência das liberdades fundamentais (BOBBIO, 2004, p. 32).

Assim, há uma interdependência entre Estado liberal e Estado democrático. No entanto, como assinala Chauí (2007, p. 147), “a peculiaridade liberal está em tomar a democracia estritamente como um sistema político que repousa sobre os postulados institucionais que se seguem, então, como condições sociais da democracia.” Estes postulados são: o da cidadania e eleição; o da existência de associações cuja forma privilegiada é o Estado; o das divisões sociais e de parlamentos; o da existência de leis, do direito público e privado; e da defesa da liberdade dos cidadãos.

O Estado liberal admite a democracia compatível consigo e estriba-se na salvaguarda de alguns direitos fundamentais (liberdade de pensamento, de religião, de imprensa, de reunião, etc.). Além disso, outros aspectos são respeitados, acolhidos: a democracia representativa ou parlamentar, onde a soberania popular é transferida a um corpo estrito de representantes eleitos pelos cidadãos com o dever de fazer leis – esta forma de democracia se desenvolvendo em

algumas linhas ou direções: no alargamento do direito do voto até alcançar o sufrágio universal; na multiplicação dos órgãos compostos de representantes eleitos; submissão às leis; proclamação e garantia dos direitos individuais, políticos e sociais. A participação do poder político, no entanto, limita-se, na concepção liberal, ao asseguramento das liberdades individuais, reforçando o individualismo que marca de forma contundente a política moderna.

Ao se apresentar com estas características e elementos fundamentais, a democracia porta-se, para muitos pensadores, como o regime hegemônico, historicamente superior ou o ápice de nossa tradição política. A partir de meados do século XX, coloca-se como critério único de todo o regime político, com o resultado de que outras formas seriam desvios ou patologias. O seu prestígio é tal que para alguns a classificação da política não se dá por formas ou regimes distintos, mas sim por graus de efetivação da democracia. No entanto, este papel não nos exime de pôr questões e de refletir sobre seus limites, suas disposições e suas possíveis incoerências. A hegemonia da democracia seria suficiente para pensar em toda a sua extensão a política moderna? A sua hegemonia, pós-Segunda Grande Guerra, demarca de forma contundente sua diferenciação quanto aos regimes totalitários?

Intentando responder a estas indagações, buscaremos agora apoio na biopolítica, como instrumento para se pensar a forma pela qual a democracia se efetiva na contemporaneidade, enquadrando numa visão mais ampla, em que se dá a politização da vida nua, natural, com sua inclusão e captura. Efetivaremos esta compreensão a partir da filosofia política de Giorgio Agamben, buscando pistas e conceitos, que servirão de instrumento para pensarmos a democracia. No entanto, levaremos em conta que a biopolítica nos permite uma compreensão que vai além da tradição teórica que pensa a política apenas na ótica do Estado, do direito e da lei, encarando outros domínios políticos, como a vida nua, biológica, por exemplo.

2. A BIOPOLÍTICA EM AGAMBEN

Podemos assinalar que a noção de biopolítica se inscreve em um quadro teórico-conceitual que busca interpretar e analisar problemas que não foram percebidos e refletidos pela filosofia política clássica. Assim, a partir de uma redefinição de nossa própria experiência política, destacam-se temas que dizem respeito ao controle da vida, com a consequente transformação da população, da vida e do corpo em temas prementes da ação política, levantando à questão do governo da vida e das pessoas.

Agamben apresenta um quadro de análises que nos permite compreender a situação da política contemporânea. Partindo das vias abertas por Michel Foucault e Hannah Arendt, afirmando análises dos mecanismos de normatização da vida na sociedade contemporânea, o autor italiano efetiva um amplo estudo sobre os desdobramentos dos dispositivos do poder, presente nos livros que compõem a série *Homo sacer*.

Em suas pesquisas, a partir da publicação de *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua I* (1995), ele empreende uma problematização sobre a herança da temática biopolítica. Nesta obra, ele estabelece como eixo principal de sua reflexão a relação entre política e vida. Efetivando conceitos como estado de exceção, homo sacer, vida nua etc., busca compreender a constituição das subjetividades e o funcionamento da política na sociedade contemporânea, reforçando um

eixo fundamental de sua pesquisa, que é o questionamento dos conceitos e da cultura que estão na base das configurações jurídico-estatais do mundo atual.

A série *Homo sacer* efetiva-se também como uma conceitualização do poder soberano, entendido como aquele que implica a vida na política sob a forma de uma vida exposta à morte, ou seja, uma vida nua. Outrossim, a série apresenta a abordagem de dois paradigmas essenciais para a compreensão da política ocidental, quais sejam, o teológico-político da soberania e o teológico-econômico da *oikonomia*. Na afirmação de seu pensamento estritamente político, ocorre uma dupla problemática da biopolítica, por parte de Agamben: de um lado, a que articula o conceito de biopolítica com o de soberania, e, por outro, a que o articula com o de governo.

As duas primeiras obras do projeto têm na soberania e no estado de exceção os seus temas básicos. Estes temas são abordados a partir do pensador alemão Carl Schmitt, que analisa o Estado moderno e apresenta a concepção de que o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora da lei. Na concepção schmittiana, o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção (Cf. SCHMITT, 2006, p. 7). Assim sendo, o soberano “[...] ao mesmo tempo que tem o poder de fazer cumprir a regra estabelecida pela lei, tem também o de criar nova regra que esteja fora dela, por ter sido, tal regra, produzida justamente na condição de exceção” (BARSALINI, 2013, p. 41). O soberano pertence e, ao mesmo tempo, não pertence ao direito. Não pertence porque está fora (e só assim pode instaurar o estado de exceção), mas está dentro porque essa decisão política se dá dentro do direito, é também jurídica. A soberania assinala um domínio limítrofe, situado de modo problemático entre o ordenamento jurídico e o âmbito não-jurídico da política. Daí o aspecto da decidibilidade da soberania. Esta soberania então mostra-se como a suprema *potestas* e não se define pelo monopólio da força, mas sim pelo monopólio da “decisão”.

Na caracterização de seu pensamento, podemos afirmar que um conceito fundamental trabalhado por Agamben, na compreensão da Soberania, é o de vida nua, que pode ser visto como chave do empreendimento da série *Homo sacer*. Sinteticamente, podemos expressar que o conceito de vida nua representa o ingresso da vida natural do homem nas estruturas de poder. O conceito de vida nua, deste modo, é central, pois através dele o autor pode investigar a questão da soberania na política contemporânea e refletir sobre a relação entre vida e política. Como a politização da vida puramente biológica converteu-se no fato político decisivo, esmiuçar o caráter intrinsecamente político da vida nua torna-se tarefa filosófica inescusável. Revela-se então que a política se tornou biopolítica e a vida nua é o alvo, a matéria que se molda, explicitando o espaço político da soberania.

A politização da *zoé* (vida puramente biológica) não seria uma novidade moderna e sua cronologia coincide com a existência da soberania, pois já ocorre, entre os gregos, a distinção entre *zoé* (expressão do simples fato de viver comum a todos os seres vivos, quer sejam animais, homens ou deuses) e a *bíos* (expressão da forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo). No entanto, a simples vida natural é excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e permanece confinada ao âmbito do *oikós*, como mera vida reprodutiva. Assim, a política ocidental se constitui em um primeiro momento através de uma exclusão da vida nua.

Na abordagem da vida nua, é ressaltada a figura fundamental da análise agambeniana, o *homo sacer*. Este era uma figura arcaica jurídico-política do direito romano pela qual uma pessoa, ao ser proclamada *sacer*, era legalmente excluída do direito (e, conseqüentemente, da política da cidade). Esta condição de *sacer* impedia-a que pudesse ser legalmente morta (sacrificada), porém qualquer um poderia matá-la sem que a lei o culpasse por isso. No entanto, ele não passa por

um estado de julgamento qualquer, não é submetido a um processo ritualístico como os demais sujeitos, pois não pertence à estrutura do direito qualquer - não está inserido no ordenamento jurídico no qual os demais se encontram. Ele tão-só é um sujeito julgado por um delito e que é abandonado ao poder soberano, não passando por uma “ritualização” como deveria ocorrer. Ele é insacrificável porém exposto à morte.

O *homo sacer* caracteriza-se, assim, por ser uma vida matável por estar fora do direito, mas por isso ela não pode ser condenada juridicamente. É vulnerável à violência por ser desprovida de qualquer direito, vulnerabilidade esta derivada de um ato de direito que a excluiu. A sua vida é uma vida nua, ou seja, aquela que pode ser tirada sem que se cometa homicídio, ou aquela que pode ser extinta apesar de ser insacrificável. Mais que uma simples vida natural, a vida nua é a vida exposta à morte. O *homo sacer* (o portador da vida nua, isto é, uma vida que perdeu toda e qualquer característica da vida qualificada, sendo reduzida à mera expressão fisiológica de vivente) é a especial contribuição da vida política do ocidente.

O filósofo italiano aponta uma relação entre vida nua e soberania, entre *homo sacer* e soberano. A sacralidade e a soberania são estruturas originárias do poder jurídico ocidental, apontando para o fato de que *homo sacer* e soberano estão, por razões diversas, fora e acima da ordem. A fragilidade da vida humana abandonada pelo direito revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito.

Agamben mostra como a modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo e fez da política a arte do governar a vida biológica humana. Ele mostra que na origem da política moderna está a captura política do corpo, antes que os direitos do cidadão, a exemplo do *Habeas Corpus* (1679). Este documento assinala o primeiro registro da vida nua como sujeito político moderno. Percebe-se então a captura da vida humana na forma de exceção jurídica que cria o *homo sacer*. A vontade soberana, mesmo no Estado de direito, reduz a vida humana a pura vida nua. As sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Como exemplo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que demarca a distinção entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. A função das Declarações é, portanto, a inserção da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação que se define como princípio áureo da moderna noção de soberania (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 134).

Cabe refletir aqui como esta problematização de Agamben leva a questionamento do contrato, como mito fundador da modernidade política, com a ideia de um sujeito universal portador de direitos inalienáveis, aos quais restaria ao Estado o dever de assegurar. Tradicional e comumente, a modernidade foi concebida como o período em que direitos humanos são associados aos direitos dos sujeitos. Na leitura do filósofo italiano, a vida nua passa a ocupar este lugar central.

O Estado para exercer o controle biopolítico do corpo do cidadão institui como paradigma o Estado de Exceção onde a indistinção entre ordem e exceção, inclusão e exclusão é por demais presente. A função da exceção jurídica é fazer a distinção entre os direitos da cidadania e a vida nua. A vida que é necessário controlar é expulsa para fora do âmbito do direito na forma de exceção. A fragilidade da vida humana é suscetível de violação sem que se possa recorrer à proteção do direito. A função da exceção jurídica é separar os direitos da cidadania da mera vida nua.

O Estado de exceção efetiva-se quando o poder político põe em suspenso a lei em defesa da ordem constituída, é a suspensão da ordem jurídica para garantir sua continuidade. É o dispositivo que mantém unidos violência e direito e, simultaneamente, quando se realiza, o que rompe essa unidade. Constitui-se em um dispositivo biopolítico fundamental no mundo contemporâneo. A novidade é que a exceção se tornou a regra.

Essa é a atual constituição estatal de muitos Estados, com uma estrutura permanentemente biopolítica, em que a vida humana não está inserida em nenhum ordenamento onde normas possam ser aplicadas a ela. A vida nua permanece assim na medida em que ela é descaracterizada até mesmo da existência, mas que enquanto ausente da ordem jurídica permanece insuscetível. A sacralidade da vida do *homo sacer* permanece enquanto tal na medida em que ela é a implicação da vida na ordem jurídico-política.

Se a visibilidade da figura do *homo sacer* no mundo contemporâneo é dificultada, se deve, segundo o autor italiano, ao fato de que a sacralidade tenha se deslocado “[...] em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos” (AGAMBEN, 2007, p. 121). O que acarreta ser todo cidadão um potencial *homo sacer*. Agamben, ao conectar os trabalhos de Foucault e Hannah Arendt, faz ver que os regimes políticos contemporâneos, tanto o nazismo quanto as democracias, estão apoiados sobre o mesmo conceito de vida, o de vida nua (Cf. PELBART, 2009, p. 63).

O estado de exceção moderno é uma tentativa de inclusão na ordem jurídica da própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem. Assim, “[...] o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferenciação, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam” (AGAMBEN, 2004, p. 39). A “modernidade” do estado de exceção está em que somente com os modernos o estado de exceção tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro “estado” da lei. Torna-se, deste modo, o estado de exceção em paradigma dominante na política contemporânea, e assim, “[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos” (AGAMBEN, 2004, p. 13). A investigação agambeniana explicita a história da progressiva emancipação do estado de exceção com respeito às situações extraordinárias, como no caso de guerras. Converte-se, ao longo de um processo, em um instrumento da função de polícia exercido pelo governo até transformar-se enfim no paradigma das democracias contemporâneas.

Uma das características fundamentais do estado de exceção - com isso enfrentando um dos postulados fundamentais do moderno Estado democrático de direito - é a abolição provisória entre os poderes estatais, com a assunção do Executivo de competências próprias dos poderes Legislativo e Judiciário. Outrossim, há a convergência de dois modelos, a saber: da extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempo de guerra, e uma suspensão da constituição (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais).

A análise biopolítica de Agamben permite atentar que o evento decisivo da modernidade foi a politização da vida nua, assinalando uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico, mostrando a sua insuficiência para pensar e refletir sobre os dilemas e desafios da contemporaneidade. Ocorre uma interseção entre o modelo jurídico-institucional

e o modelo biopolítico do poder. A implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário do poder soberano, conforme já apontado. Assim, “[...] pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Segundo Agamben, o estado de exceção não pode ser um fim ou um objetivo em si mesmo, mas deve ser inscrito em um contexto de tecnologias de governo, acarretando então que a compreensão de seu sentido se faça através de uma investigação da natureza e da estrutura do governo. Como bem expressa o autor, em um texto que anuncia as investigações de *O Reino e a Glória*, as questões fundamentais são: “[...] em que forma de governo se inscreve o estado de exceção, ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção?” (AGAMBEN, 2014, p. 26). O governo é de forma indubitável uma questão fundamental no âmbito da discussão biopolítica. Ele tem sua importância como objeto de investigação demarcada na obra *O Reino e a Glória*.

A questão central da obra é a razão pela qual o exercício do poder foi assumido no Ocidente na forma de governo e de “oikonomía”. Reforçando este aspecto metodológico do texto, ele assevera que constitui uma pesquisa que busca

[...] investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumido no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento (AGAMBEN, 2011, p. 9).

Distinguindo-se das preocupações de *Homo sacer I* e do *Estado Exceção*, onde o tema fundamental era a soberania, agora a ênfase é dada ao tema do governo. O pensador italiano corrige a tese foucaultiana da genealogia das formas de poder modernas a partir do Cristianismo, com a conhecida ênfase no poder pastoral cristão. Assim, a genealogia presente em *A Glória e o Poder* mostra que, “[...] para Agamben, a relação da governamentalidade econômica com o cristianismo vai muito além do pastorado, funde suas raízes na *oikonomia* trinitária dos primeiros séculos” (CASTRO, 2012, p. 120).

Agamben enfatiza a genealogia do paradigma governamental a partir da teologia cristã. Assinala que a partir da teologia cristã dois paradigmas políticos aparecem: da teologia política se desenvolve a filosofia política e a teoria moderna da soberania; e da teologia econômica, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo. De outro modo, pode-se afirmar que da análise empreendida explicita-se dois polos na máquina política do Ocidente, apresentando dois conceitos de biopolítica: uma que tem a ver com a soberania, que tem como alvo a produção da vida nua, da vida exposta à morte, e uma que enfatiza a economia e o governo, que tem como objetivo administrar esta mesma vida nua. É com base nisso que Agamben (2011, p. 9) afirma: “[...] o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental”.

Agamben demonstra que o arcano fundamental do poder no Ocidente é o conceito de Glória. As modernas sociedades democráticas são aquelas nas quais o poder em seu aspecto glorioso se torna indiscernível da *oikonomia* e do governo. Ocorre uma identificação entre glória

e *oikonomía* na forma aclamativa do consenso. Esta é a característica fundamental da democracia atual e do seu governo por consenso (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 10-11).

Podemos assinalar que, na trajetória agambeniana da genealogia do biopolítico, o referido livro fica a dever no sentido de ser mais explícito quanto ao tema. Como recorda Castro (2012,) a única passagem que aparece biopolítica na referida obra é quando o italiano assegura que do paradigma da *oikonomía* deriva a moderna biopolítica, quando o governo e a economia dominam todos os aspectos da vida social. Importante nesta análise, conforme já registrado, é a distinção entre os dois paradigmas: o teológico-político e o econômico-governamental, assinalando como consequência, dois sentidos para a biopolítica: a *biopolítica da soberania*, cuja cronologia estende-se desde a Antiguidade até nossos dias, e a *biopolítica da governamentalidade*, a biopolítica moderna, cuja cronologia coincide como a que propõe Foucault (Cf. CASTRO, 2012, p. 137). Em suma, nesta compreensão da arque-genealogia da política ocidental, a soberania e o governo constituem os mecanismos fundantes da máquina política do Ocidente, segundo Agamben.

3. A CRÍTICA DA DEMOCRACIA EM AGAMBEN

Nesta seção, intentamos concentrar a atenção na questão sobre a democracia a partir da reflexão biopolítica de Giorgio Agamben, cogitando se há elementos, em seu projeto, que possibilitem pensar o problema da democracia contemporânea.

No projeto *Homo sacer*, Agamben refere-se à democracia, fazendo de um modo crítico na relação com a disposição biopolítica, mostrando sempre a contiguidade, ou uma íntima solidariedade, entre os regimes democrático e totalitário, embora não haja identidade entre ambos. Esta relação se baseia no fato que ambos, em suas práticas e princípios, comportam a preocupação de governar a vida dos seres humanos, almejando extrair dela suas maiores potencialidades.

Partamos de uma afirmação presente logo no início da série. Agamben afirma:

Se algo caracteriza [...] a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” - que indicava a sua submissão (AGAMBEN, 2007, p. 17).

Ele, logo a seguir, na passagem desta obra, chama a atenção para o fato de que simultâneo ao reconhecimento dos direitos e liberdades formais, está a inserção do corpo na política, presente na relação do *homo sacer* com o soberano, sua vida insacriável e matável.

Para inscrever isso de forma mais firme, observemos esta outra afirmação do autor italiano:

[...] antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século (século XX), o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas

na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se (AGAMBEN, 2007, p. 127).

Assim, temos que a democracia só pode ser pensada neste processo biopolítico que está por detrás de toda a política ocidental. O que vemos não é apenas a proteção dos direitos dos indivíduos, com a consequente visão otimista de uma história progressiva da liberdade humana, com o triunfo do Estado democrático de direito.

No processo político moderno, que, numa visão comum, seria caracterizado pela hegemonia do indivíduo, com seus direitos e liberdades assegurados (o cidadão liberal como expressão desta hegemonia), tem-se, a partir da reflexão agambeniana, uma outra face: a vida natural, a vida nua como novo sujeito político, a partir do documento fundamental da democracia e da proteção dos direitos, que é o *habeas corpus* (1679).

A presença insidiosa da vida nua, capturada pela política, efetivando-se uma biopolítica, é que permite ao autor italiano apresentar a proximidade entre a democracia e os regimes totalitários. Cabe-nos atentar para esta passagem importante:

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua (AGAMBEN, 2007, p. 127-128).

Tendo como critério político justamente a inscrição e a gestão da vida nua, os critérios tradicionais do pensamento político, segundo Agamben, perdem clareza e inteligibilidade. Ou seja, a biopolítica seria a marca indelével de toda política contemporânea, desarmando o poder heurístico de conceitos tradicionais e desqualificando as divisões políticas clássicas que herdamos.

Nesse mesmo sentido de contestação à visão comum, banal e hegemônica de se perceber a política moderna, e a democracia liberal, há uma atenção especial à questão do conceito de povo. Este conceito está na base de toda discussão política moderna, principalmente no âmbito do contratualismo, como doutrina fundamental de alicerce do Estado democrático moderno. O conceito de povo mostra-se importante na medida em que se busca um fundamento para a nova disposição política moderna. O Povo, como conjunto de cidadãos, passa a ser esta figura fundamental. Não é à toa que as cartas constitucionais advoguem que todo poder emana do povo e que apresentem como princípios fundamentais a soberania e a cidadania.

Agamben atenta para a centralidade desse conceito na política moderna. No entanto, adverte para o caráter equívoco do termo. Para ele, “[...] um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política” (AGAMBEN,

2015, p. 35). Assim, o termo simultaneamente designa tanto o “conjunto dos cidadãos como corpo político unitário” quanto os pertencentes às classes menos favorecidas, os despossuídos. Este fato não pode ser casual, mas, como diz o autor, “[...] deve refletir uma anfibia da natureza e à função do conceito de *povo* na política ocidental” (Idem, p. 36) Não haveria assim um referente único para o termo. Oscilamos entre o Estado, formado pelos cidadãos soberanos, e a reserva dos banidos, na linguagem agambeniana. E poderíamos acrescentar que sempre houve na democracia esta distinção entre um povo verdadeiro e um povo falso, entre o *dêmos* e *oclos*, entre *povo* e *plebe*, entre povo e o populacho ou canalha.

Na continuidade de sua reflexão, Agamben anota que na constituição da espécie humana como corpo político (reflexão bem presente nos contratualistas) há uma cisão fundamental presente e que não haveria dificuldade em reconhecermos, inclusive no conceito de povo, dos pares categoriais definidores da estrutura política original, vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*). Deste modo, “[...] o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído” (AGAMBEN, 2015, p. 37). O povo contém em si a cisão biopolítica fundamental, possibilitando ler de outra forma, inédita, fatos decisivos da modernidade e do século XX. Tanto nos regimes democráticos quanto os totalitários exemplificam a presença da vida nua em seu interior do qual não podem se desembaraçar. Como exemplos, Agamben reporta-se ao fato de que na Modernidade o povo se transforma no depositário da soberania, mas o *povo* torna-se um embaraço, com a miséria e a exclusão aparecendo como um escândalo – e também que estas duas aparecem não como meros conceitos, mas como categorias políticas, resultando que todo economicismo e “socialismo” modernos têm um significado biopolítico. Além disso, a ênfase desmedida no desenvolvimento insere-se no projeto biopolítico de produzir um povo sem fatura, de eliminar o povo dos excluídos.

Em outra passagem, voltando a esta questão do povo, o autor italiano afirma a cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico como aquele entre *povo* e *população*. Esta cesura “[...] consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de colocar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, povo *demográfico*” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

A produção biopolítica fundamental é esta transformação do corpo político em corpo biológico, do povo em população, no entrecruzamento entre o poder de fazer viver e o de fazer morrer. A questão aqui é o aparecimento deste puro biológico do qual o nazismo dá o exemplo mais radical. E aqui, cabe-nos ressaltar que Agamben faz uma crítica a Foucault porque, para ele, o advento dos Estados totalitários levou a uma absolutização do poder sobre a vida entrecruzando-se com a absolutização do poder de fazer morrer.

No que diz respeito propriamente ao conceito de democracia, o pensador italiano assevera que a palavra democracia pode significar duas coisas, a saber: “[...] uma forma de constituir o corpo político (neste caso nós estamos falando sobre direito público) ou uma técnica de governo (neste caso nosso horizonte é a prática administrativa). Para dizer de outro modo, democracia designa tanto a forma pela qual o poder é legitimado como a maneira pela qual ele é exercido” (AGAMBEN, 2014, p. 11-12). A democracia é em geral utilizada para designar a técnica de governo, contudo. Há, portanto, dois campos da conceituação, quais sejam, o jurídico-político e

o econômico-gerencial, que se têm sobreposto um ao outro desde o nascimento da política, do pensamento político e da democracia na *pólis* grega, o que dificulta a separação dos mesmos.

Distinguindo-se da interpretação moderna, temos hoje que ocorre a preponderância do governo e da economia sobre a soberania (popular), uma expressão que, segundo Agamben, hoje é destituída de qualquer significado. Esta soberania, como avulta na discussão sobre o termo Povo, mostra a sua insuficiência, em que pese a sua presença nos debates e *slogans* políticos. Ainda segundo o autor:

Pensar o governo como simples poder executivo é um engano e um dos erros mais significativos cometidos na história do pensamento político ocidental. Isto explica por que o pensamento político moderno vagueia por abstrações vazias como direito, a vontade geral e a soberania popular, enquanto [deixa] de abordar a questão central do governo e sua articulação, como dito por Rousseau, com a soberania ou [sobre] o locus da soberania. Em um livro recente eu tentei mostrar que o mistério fundamental da política não é [a] soberania, mas [o] governo; não [a] lei, mas [a] polícia – ou melhor, a dupla máquina governamental que eles formam e impulsionam (AGAMBEN, 2014, p. 14-15).

Devemos atentar para a ambiguidade da democracia. A sociedade contemporânea é não simplesmente não democrática, mas não política, onde a categoria de cidadão ficou reduzido a uma categoria do direito. O fato de ser cidadão, nas sociedades avançadas, é marcado pela indiferença quanto à participação política, levando a um marasmo e, mais contundente, a uma despolitização. Ao contrário do que acontecia na Grécia antiga, onde a efetivação da democracia levou à politização do *status* de cidadão, o que percebemos hoje é que o poder tende a uma despolitização deste *status*, acarretando a possibilidade de uma nova abordagem da política.

Ainda segundo o autor, nós usamos o conceito de democracia como se fosse a mesma coisa tanto em seu berço, na Atenas do século V, quanto nas democracias contemporâneas. Deste modo, o conceito apresenta-se como se fosse onipresente e límpido. No entanto, a democracia é uma ideia incerta, um conceito genérico demais, acarretando que não se constitua um verdadeiro terreno de confronto. Ela significa, de um lado, a constituição de um corpo político e, por outro, significa também e simplesmente a tecnologia da administração. Atualmente, a democracia apresenta-se apenas como uma técnica do poder – uma entre outras.

Agamben, a partir disso, ressalta que a democracia não seja algo intrinsecamente ruim. O que ele conclama é que se faça a distinção entre democracia real, como constituição do corpo político, e democracia como mera técnica de administração, baseada em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa, etc. Esta segunda acepção, que os governantes chamam democracia, não se assemelha em nada com aquela que existia no século V a.C.

Outro fato relevante a se expressar sobre a democracia contemporânea é que o paradigma da glorificação litúrgica, conforme Agamben, que reconhece a soberania por aclamação, não desapareceu neste regime, mas se deslocou, como Schmitt apontava, para a opinião pública. Na interpretação deste aspecto do regime democrático, nos capítulos 6, 7 e 8 de *O Reino e a Glória*, ele realiza um estudo da natureza gloriosa do poder, cujo centro é vazio, e da burocracia moderna originária da transposição hierárquica dos anjos. A arqueologia do poder ocidental conduz à investigação de seus laços com a glória enquanto seu arcano decisivo.

Fazendo uma genealogia do dispositivo da liturgia, com ênfase no debate entre Carl Schmitt e Erik Paterson, o autor italiano aponta para o fato de que nenhum regime político pode prescindir do aspecto glorioso. Nas democracias de massas, assistimos à utilização dos dispositivos aclamatórios como forma de legitimação do poder. Como a aclamação foi um instrumento amplamente utilizado pelos regimes totalitários e ditatoriais, o seu uso pela democracia para a legitimação do poder, com as novas mídias, conduz à neutralização do poder do povo, o que permite a possibilidade da efetivação de democracias autoritárias.

No capítulo 7 da obra mencionada, o filósofo questiona o elo entre poder e glória, isto é: o poder, caso se resumisse tão somente a força e ação eficaz, necessitaria de aclamações e rituais? Agamben posiciona a relação entre aclamação e opinião pública no âmbito dos meios de comunicação de massa. As mídias assumiram, para Agamben, uma nova função que, agora, não se limita a informar, mas a formar a opinião pública. Nas atuais sociedades, esse poder de aclamação deriva do modo como a opinião pública avalia, aprova ou desaprova qualquer ato de governo. Nesta percepção a obra de Guy Debord é privilegiada. Agamben retoma a tese deste pensador constatando a transformação em escala planetária da economia capitalista em um imenso acúmulo de espetáculos.

O pensador italiano busca perceber uma nova perspectiva do poder espetacular da mídia, que estabelece a forma moderna da aclamação política. Isso possibilita desmascarar o espetáculo sobre o qual se baseia a legitimação do poder moderno. O poder e o espetáculo mostram-se, a partir deste debate sobre a opinião pública no mundo contemporâneo, entrelaçados nas modernas democracias, tornando-se uma de suas características precípuas.

É neste sentido, que em *O Poder e a Glória*, Agamben enfatiza o dispositivo da Glória como *locus* onde se dá cruzamento entre o espetáculo e o poder, que se vinculam de modo orgânico nas democracias contemporâneas. A Glória é o dispositivo através do qual se reconhece e se legitima a soberania política nos Estados. Glorificar é louvar confirmando e legitimando a soberania do Estado e seus governantes. As conexões da democracia com os dispositivos aclamatórios é que lhe conferem legitimidade e a fundamentam. É com este intento de explicar o modo de aclamação nas democracias atuais que ele retoma obras teológicas e a partir delas apresenta a explicação para uma política que necessita dos ritos gloriosos e aclamatórios para se efetivar.

Deste modo, com sua pesquisa arqueo-genealógica, Agamben reflete que as democracias se fundamentam no dispositivo da Glória. Elas se legitimam através da aprovação ou não da opinião pública, da qual são dependentes para garantir a estabilidade das instituições e dos atos de governo. A opinião pública torna-se hoje a forma atual do dispositivo aclamatório. A estabilidade das atuais democracias estriba-se e depende das formas como efetivam as formas de aclamação política baseada na opinião pública. As democracias são totalmente dependentes do dispositivo da Glória.

A democracia assim revela um grave paradoxo, mais um que nos permite ver as limitações e cegueiras de um uso comum e despreocupado dos conceitos tradicionais políticos. O regime democrático celebra a sua legitimidade como expressão da vontade e da soberania popular, como sobejamente conhecido na modernidade, a partir do contratualismo e do liberalismo. No entanto, ele promove sua legitimação política pelos dispositivos aclamatórios de glorificação. A transformação contínua, na democracia, do poder político em espetáculo e deste em meio aclamatório de legitimação do poder coloca para as democracias formais dificuldades graves.

Ao mesmo tempo em que se afirma a democracia como poder soberano do povo, desenvolvem-se dispositivos de produção de opinião pública, através da mídia, produção de formas de glorificação que, através do consenso, legitimam-na. Esses dispositivos são totalmente dependentes do poder espetacular, do espetáculo bem-sucedido do poder, expressando de forma contundente o modo do poder na democracia contemporânea.

Assim, para o pensador italiano, o modelo democrático hoje vigente é a democracia espetacular ou de massa. A política tornou-se um espetáculo. Os cidadãos apresentam-se, nesta ordem, como meros consumidores de uma mercadoria, produzida e fabricada pelo poder espetacular e oferecida para o consumo como qualquer outro produto no mercado.

A democracia espetacular transforma e reduz o povo, aquele que era tido como o legítimo titular do poder soberano, a uma massa de espectadores que se limitam a consumir um produto. Este modelo de democracia de massas procura prever a reação e o desejo da massa. Busca prever e satisfazer seus gostos, criando estratégias por meio das quais procura direcionar a “opinião pública” e o comportamento desta massa. Como consequência. Estamos longe de um real poder do povo, de uma “demo-kratia”, restando apenas uma governamentalização das condutas. Temos o mesmo nome, democracia, mas a prática é assaz diferente.

A pesquisa arqueo-genealógica do governo e da economia, desde o desdobramento da teologia, mostra, deste modo que as democracias de massas substituíram, na contemporaneidade, o poder soberano e deliberativo do povo pelo dispositivo da aclamação. O poder, assim, na democracia espetacular e de massa, legitima-se, cada vez mais, por dispositivos aclamatórios do poder como as pesquisas de opinião e a imagem pública do governante. É nítida, nesta ordem, a decomposição do espaço ou natureza pública no modelo atual da democracia. Observamos a decadência dessa esfera pública, com a transmutação do espaço político em espaço de opinião pública fabricada pela mídia e pelo espetáculo, reforçado pelas atuais tecnologias.

A transformação da esfera política, a democracia espetacular e de massa, a tendência para a anulação da divisão de poderes, a abolição do Estado de direito são elementos que caracterizam a política contemporânea, principalmente em seu aspecto hegemônico, e permitem-nos fazer a leitura crítica de uma cultura política que não se deixa mais se pensar a partir de modelos e conceitos tradicionais, forçando-nos a buscar novos modelos interpretativos e a perceber que, no âmago da política atual, para além das divisões aceitas reside um elemento fundamental, que é o controle da população, visando controlar sua liberdade e sua conduta. Ou seja, para além da celebração da democracia e do desprezo dos totalitarismos, há este elemento que demarca a nossa política: a biopolítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas investigações anteriores, acompanhamos a filosofia biopolítica de Giorgio Agamben para dar conta da democracia contemporânea e de seus desafios. Privilegiamos esta questão por entender como uma questão incontornável, na medida em que necessariamente ao se discutir política, na contemporaneidade, tem que se passar pela questão democrática. Demos destaque, assim, à democracia, que, no panorama político atual, se mostra como o regime que expressaria o ápice da experiência social e política. Deste credo advém a concepção da democracia como uma espécie de religião secular. Dizer que algo é democrático, que foi alvo de deliberação democrá-

tica, torna-se uma espécie de fórmula para legitimar as decisões políticas e afastar os hereges. O louvor da democracia é senso comum - há uma fé democrática.

O uso da reflexão biopolítica serviu para que repensássemos este lugar-comum que amiúde alimenta os debates e reflexões sobre a política, com o louvor ingênuo da democracia. Orientamo-nos pela questão sobre o caráter inquestionável da democracia, como se o termo fosse claro e límpido.

A biopolítica é uma chave de interpretação que faz ver a continuidade entre regimes democráticos e totalitarismos, mostrando a contiguidade entre os dois regimes, como se depreende do projeto *Homo Sacer* de Agamben e de cursos de Foucault, como principalmente *Em defesa da sociedade*.

A perspectiva biopolítica apontada por Agamben releva alguns traços fundamentais: o campo de concentração é o espaço absoluto da biopolítica; a soberania e o Estado de Exceção são a regra da política contemporânea; a democracia e o controle da vida nua como a base oculta da política moderna. Em relação, por exemplo ao primeiro aspecto, a compreensão que associa biopolítica e campo, o que é ressaltado é, por detrás de toda celebração da vontade soberana do povo, o que se vê é o governo da espécie, a espetacularização e a produção da opinião pública pela mídia para legitimar o poder, a lei acima da lei, com o poder ligando-se diretamente à lei da natureza ou da história, fatos que marcam a nossa contemporaneidade. Isso mostra que as nossas atuais sociedades estão extremamente marcadas por características que mostram a contiguidade entre regimes democráticos e totalitaristas, ambas sendo perpassados por dispositivos e estruturas assaz naturalizantes, demarcando o controle biopolítico da população e da conduta dos seres humanos.

Deste modo apresenta-se como diagnóstico que a política moderna e contemporânea mostram o primado da vida nua, a sacralização da vida e sua naturalização. A biopolítica permite entender o processo pelo qual a soberania, categoria fundamental da democracia liberal moderna, dá lugar à massa, ao domínio da opinião pública produzida pelos meios tecnológicos, pela mídia; o governo se transforma em administração da população; a política reduz-se à economia, ou melhor, à neutralização da política pela economia e pela administração técnica das coisas, provocando uma mutação e até mesmo falência do modo tradicional de se entender a política, herdeira da tradição.

De todo modo, observamos que a vida natural prevalece mesmo nos regimes democráticos. O homem moderno não se define mais pela sua capacidade de agir politicamente. Ele encontra-se agora em um dispositivo biopolítico, marcado por um processo de reprodução da vida natural que gera somente mais vida natural. A biopolítica nos permite ver as fraturas que caracterizam as sociedades modernas, divididas entre a soberania e o governo, o sujeito de direitos e a população governada, a política e a economia. Na economia política, a tensão entre os dispositivos econômicos e a liberdade humana tende a resolver-se formatando um tipo de liberdade condizente com os interesses dos dispositivos.

Num aspecto político-jurídico, o que observamos, nas democracias, é a exceção permanente. Sob a roupagem da democracia e do Estado de direito são produzidas continuamente medidas de exceção. Na arena política contemporânea, ou as decisões são legislativas e fortalecedoras do Executivo, com o judiciário exercendo um papel secundário, ou, em outro caso, o contrário, a justiça passa a ter o papel central, tornando-se o agente de exceção. De qualquer modo, o que se observa é a ruptura com um dos princípios básicos da democracia liberal

Devemos, então, em nossa contemporaneidade, em que pese a falência do horizonte utópico, herdeiro das grandes políticas do século XIX, apresentar uma persistente dúvida sobre a democracia, a fim de que não caiamos em um realismo fatalista. Devemos ser persistentes inquiridores sobre a fatalidade da democracia, como se ela fosse um destino.

Posicionamos Agamben ao lado dos autores críticos da democracia, sem que, contudo, isso signifique um louvor a formas totalitárias ou ditatoriais de governo. A crítica à democracia se fez tendo em mente que, na disposição biopolítica contemporânea, o Estado-nação enfatiza mais como seu alvo a população do que o território e seus recursos. A gestão da vida biológica da população apresenta-se como alvo do governo, que, como bem expressou Foucault, equivale a uma estatização do biológico. O controle sobre a vida nua, expressa que o espaço público de participação político cada vez mais é corrompido, limitado e desprivilegiado, com a consequência de que a política sucumbe à técnica (com o limiar entre o ser político e a pura animalidade definido pela técnica e pelo aparato tecnológico), à economia (com a apresentação do inimigo principal da democracia, o sistema bancário) e à administração (na democracia contemporânea, a governamentalidade se desloca da soberania para a administração). A democracia, em tempos de naturalização da vida e de animalização do ser humano, leva à renúncia à participação política e a transformação do cidadão em sujeito dócil e administrado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Turim: Bollati Boringheri, 1998.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

_____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Turim: Bollati Boringheri, 2010.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2013.

BOBBIO, Norberto. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

_____. *O futuro da democracia*. 9. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé. In: CAPONI, Sandra et al. *A medicalização da vida como estratégia biopolítica*. São Paulo: LiberArs, 2016.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Foucault. In: VEIGA-NETO, Alfredo; RAGO. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Daniel Arrida. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2014.



SOCIEDADES DE RISCO E POLÍTICA IMUNITÁRIA

Oneide Perius⁵⁷

Fábio Caires Correia⁵⁸

*Onde há enfermidade, há medicina,
onde há medicina, há enfermidade.*

PARACELSUS

INTRODUÇÃO

Aquela atividade matinal de ler o jornal que, até poucos anos atrás, era bucolicamente descrita como fonte de imenso prazer e que constituía verdadeiramente algo essencial para se situar no mundo e se informar sobre os acontecimentos, hoje já não parece ser mais nada disso. Acessar um *site* de notícias ou ler um jornal, nos dias de hoje, pode ser uma experiência bastante traumática. Na primeira página, em letras garrafais, já encontramos a descrição de mais algumas mortes causadas pela pandemia, pela violência cotidiana, pelos mais diversos motivos. Não raramente, o leitor é invadido por uma profunda sensação de impotência. Experimenta-se, frequentemente, a sensação de que a morte está à espreita em cada uma das esquinas. A sensação do medo parece se alastrar e contaminar cada vez mais nosso pensamento, nossas conversas e nossos comportamentos. O combustível diário desse medo continua sendo a chocante tarefa de ler e acompanhar o noticiário. Produz-se aí uma espécie de círculo vicioso, pois a sensibilidade aguçada para esta realidade faz as pessoas dar atenção a esse tipo de notícia e os veículos de comunicação, cada vez mais, percebem a mina de ouro da audiência que isso produz. Mostrar o sangue escorrendo parece ser uma espécie de mandamento do jornalismo atual.

57 Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor de Filosofia da UFT. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4921088204698607>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727>. E-mail: oneideperius@uft.edu.br

58 Doutor em Filosofia pela PUCRS. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6132440859639127> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1768-3720> E-mail: juanfabiogestor@gmail.com

Ao mudar de jornal, ou no *link* seguinte do *site* consultado, outros riscos eminentes se apresentam. Uma enchente deixa milhares de pessoas desabrigadas. O clima está totalmente desregulado. Tempestades fora de época, chuvas torrenciais, secas absolutamente terríveis. Uma a uma, as consequências danosas e catastróficas da ação humana vão desfilando na tela ou na página do jornal. Os riscos de desastres e catástrofes se multiplicam e parece que qualquer tecnologia de previsão destes eventos se revela insuficiente. Ao mesmo tempo em que percebemos claramente que estas são consequências das ações humanas e do modo parasitário com que lidamos com o ambiente que nos cerca, experimentamos novamente uma sensação de impotência ante uma natureza que subitamente reage e mostra toda sua força. A recente pandemia é um exemplo perfeito disso. A mesma natureza, aliás, que outrora nos fora desenhada docilmente como provedora infinita para, assim, servir melhor como matéria prima para os fins da vontade humana. Parece que, neste caso, houve uma transformação. De simples objeto passivo, a natureza agora parece assumir o papel de sujeito. Reage à nossa ação. Põe-nos em risco. Torna-se capaz de nos ameaçar.

Em outra página, ainda, aparecem outros sérios riscos e ameaças. Grupos fundamentalistas estão praticando atos terroristas sem qualquer previsibilidade ou lógica aparente. A qualquer momento alguém pode cobrir o corpo de explosivos ou colocar uma bomba em um local público cheio de pessoas. Para piorar as coisas, borbulham notícias sobre as ações de recrutamento de jovens europeus, ou mesmo de outros países, para compor as fileiras destes grupos terroristas. Nesse caso, o risco parece ser ainda mais terrível pelo simples fato de que se torna quase impossível mapear o perigo e, assim, preveni-lo.

1. SOCIEDADES DE RISCO

Quanto mais a leitura do noticiário avança, mais nos tornamos conscientes de uma enxurrada de perigos eminentes dos quais precisamos nos defender. Ulrich Beck, um eminente sociólogo alemão, escreveu um importante livro, ainda nos anos oitenta do século passado, que pode nos ajudar a pensar os fenômenos acima descritos, bem como suas consequências. Trata-se do livro *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*, publicado originalmente na Alemanha no ano de 1986. O argumento central deste livro, como, aliás, o próprio título sugere, é o de que as ações e decisões dos seres humanos nas sociedades que constituem essa modernidade tardia, estão gerando consequências cada vez mais amplas e, em muitos casos, totalmente incontroláveis. Ou seja, a racionalidade estratégica que calcula meios adequados para chegar a determinados fins, se revela insuficiente para pensar e prever os riscos inerentes a cada uma de suas decisões e ações. A nova modernidade que Ulrich Beck denomina “modernidade reflexiva”, seria um espaço de desenvolvimento de um saber cada vez mais voltado para a análise e previsão das consequências de ações e decisões, que não podem mais ser ignoradas, sob pena de um risco mortal de autodestruição. Nos anos oitenta, a narrativa de um risco atômico estava muito presente. O livro, inclusive, foi escrito logo após o acidente nuclear de Chernobyl. Até hoje, aliás, não está totalmente fora de moda considerar os riscos atômicos. Também já se falava muito sobre riscos ecológicos. Dessa forma, pensar o desenvolvimento de um saber reflexivo, que coloque a si mesmo – e o aparato tecnológico resultante desse saber – em questão, é o objetivo de Ulrich Beck.

Apesar de este estudo não ter como objeto principal de análise a obra do sociólogo alemão citado, parece-nos que este nos ajuda a desvelar pelo menos dois pontos extremamente importantes para pensar a dinâmica política das sociedades contemporâneas. Em primeiro lugar, parece

analiticamente muito apropriado o conceito por ele utilizado de *sociedade de risco*. Como já foi acima ressaltado, em nossa época este conceito não parece nem um pouco estranho ou deslocado. Não se pode negar: os riscos estão aí. Desde a ameaça de contaminação de um vírus – o que pode ser uma questão de saúde ou uma ameaça cibernética – até a violência onipresente e da qual fazemos de tudo para nos proteger. A precisão de Ulrich Beck, ao cunhar este conceito, parece estar, dessa forma, plenamente justificada. Além deste, um segundo conceito desenvolvido pelo sociólogo alemão se revelará bastante interessante para a finalidade de nosso estudo. Como se pode remediar o risco? É neste ponto que Ulrich Beck vai apontar para a constituição e desenvolvimento de um saber reflexivo que colocará em evidência a sofisticada rede de consequências que poderão seguir de uma decisão ou ação no interior de um mundo complexo como o nosso. O que o sociólogo está acompanhando é a formação de um saber preventivo, com imensa e óbvia ressonância política, cujo objetivo será gerar um equilíbrio reflexivo entre risco e saber. O último recurso de defesa da modernidade e de suas conquistas seria este saber reflexivo que poderia, de alguma forma, produzir mecanismos de prevenção e defesa no contexto das sociedades de risco. Com isso, o sociólogo traz à tona a necessidade de desenvolver uma racionalidade substantiva que possa dar conta de pensar os fins e não somente os meios para fins que já não poderiam ser discutidos.

Para a finalidade de nossa pesquisa, interessa aqui o seguinte par de conceitos: risco-prevenção. É a partir destes conceitos que pretendemos pensar, trazendo novos elementos que ainda não foram colocados em cena pelo sociólogo alemão.

2. A POLÍTICA IMUNITÁRIA

O foco deste estudo não é desenvolver a noção de sociedade de risco e acompanhar os desdobramentos da teoria de Ulrich Beck. Ao invés disso, nosso objetivo é, ao utilizar o potencial analítico dos conceitos de risco e prevenção, pensar nossa sociedade contemporânea e sua dinâmica política. É inegável que o termo risco assumiu um papel decisivo em nossa época. Pode-se observá-lo na terminologia corrente: risco país, risco econômico, risco ambiental, risco de conflitos armados, risco de epidemia, risco de infecção. Assim, poderíamos enumerar os múltiplos riscos dos quais somos diariamente lembrados. Para fazer frente a esses riscos multiplicam-se, por outro lado, as formas de prevenção. Quanto mais a sensibilidade das pessoas está dominada pelo medo em relação aos riscos, mais estas mesmas pessoas solicitarão um modelo de controle social absoluto onde qualquer risco possa ser prevenido. Em outras palavras, o paradigma da segurança, que para se efetivar põe em marcha um sistema de controle muito sofisticado, impõe uma violência restritiva extremamente forte como meio para prevenir qualquer violência.

Nesse contexto é que podemos nos voltar para o paradigma teórico de Roberto Esposito. Este filósofo publicou, entre muitas outras coisas, três importantes obras que merecem destaque ao propor uma teoria da dinâmica política da atualidade. Em 1998 aparece *Communitas: origem e destino da comunidade*. Quatro anos depois, em 2002, é publicado o livro *Immunitas: proteção e negação da vida*. Em 2004, por sua vez, aparece o importante estudo *Bios: biopolítica e filosofia*. Desde então muitos outros textos vem sendo publicados pelo filósofo italiano. Para os fins deste estudo, no entanto, nos manteremos no eixo de desenvolvimento conceitual desta trilogia.

Primeiramente, salta à vista o fato de as temáticas analisadas por este autor se inscreverem naquele conjunto de teorias que permitem pensar, nos dias atuais, a biopolítica. Estabele-

ce-se, assim, um diálogo próximo com outros dois filósofos italianos contemporâneos: Giorgio Agamben e Toni Negri. Não temos aqui a intenção de explorar esse debate, ainda assim, apontaremos brevemente aquela que entendemos ser a especificidade da proposta de Roberto Esposito: o paradigma imunitário.

É interessante observar a origem médica desse termo. Sistema imunitário ou sistema imunológico, na medicina, é aquele sistema que protege o organismo contra doenças. Se este sistema funcionar corretamente, ele faz a identificação dos agentes patógenos, desde vírus até parasitas, e permite ao organismo criar resistência e defesas contra esses invasores. Dessa forma, o ato de imunizar através de uma vacina, por exemplo consiste em inocular uma substância à base de um vírus enfraquecido (ou morto) para que o organismo, ao identificar este invasor, crie anticorpos contra esse mesmo vírus. Vê-se, pois, uma estrutura muito sugestiva, que pela sua dinâmica pode nos ajudar a entender muitos fenômenos sociais.

Sendo assim, é preciso responder a seguinte questão: como é possível passar de um paradigma médico para um paradigma social ou político? Esta nos parece ser uma pergunta especialmente importante e merece, portanto, uma resposta detalhada. É importante recordar que o próprio termo *biopolítica* pode nos auxiliar na elaboração de uma resposta. Qual é o significado de uma política da vida, uma biopolítica? Por mais óbvio que isto possa parecer, é preciso pensar o alcance deste conceito. O que significa fazer da vida o objeto privilegiado da política e de suas estratégias? Isto, com certeza, não é tão óbvio quanto parece. Na Grécia antiga, por exemplo, a *pólis*, isto é, o espaço propriamente político, não era ocupado por todos. Apenas alguns, aqueles considerados cidadãos e que participavam das decisões sobre os rumos da cidade, ocupavam este espaço. Neste caso, portanto, não era imediatamente a vida que ocupava o palco central da política. Havia formas de vida humana que não pertenciam a este espaço. Escravos, por exemplo. O que ocorre na modernidade, segundo alguns teóricos da biopolítica, é uma mudança de foco. Aos poucos, a própria vida biológica dos indivíduos e das populações vai assumindo o protagonismo na cena política. Fazer política é, neste sentido, fazer gestão da vida. Dessa forma, Esposito (2005, p.172) pode escrever: “o ponto onde se cruzam o saber político e o saber médico está constituído pelo problema comum da conservação do corpo.” Tanto em relação ao corpo enquanto objeto da medicina, como em relação ao corpo político, poderá se falar de saúde e de ameaças à saúde.

Como, porém, se deu essa guinada que marca a especificidade da época moderna? Bem, certamente, poderíamos encontrar, para esta questão, respostas bastante distintas. Nos ateremos aqui, no entanto, à resposta dada a esta questão por Roberto Esposito. Para este filósofo, é a modernidade que marca a inauguração do paradigma imunitário. O que isto significa? Hobbes, na opinião de Esposito, é o filósofo que na aurora da modernidade dará o primeiro impulso a este paradigma. Sabe-se que Hobbes pensava um modelo político absolutista como uma consequência necessária ante o risco de uma violência generalizada decorrente da própria natureza humana. *Homo homini lupus est*. O que se verifica aí, como podemos observar, é a emergência de um regime político cujo principal objetivo é proteger a vida de sua potência naturalmente destrutiva. Vê-se, assim, a partir deste modelo, que se fará necessário um controle, uma gestão da vida, para que esta não se autoaniquile a partir da violência que a contamina intimamente. O paradoxo começa, assim, a se mostrar com toda sua força e evidência: a vida precisa ser limitada, regrada e restringida para que possa continuar sendo vida. Controla-se e limita-se a vida para que se possa expandi-la e potencializa-la.

É neste contexto que Esposito propõe o paradigma imunitário para entender a dinâmica política das sociedades modernas. E é neste sentido que a ressonância médica do termo adquire sentido. O que o filósofo pretenderá analisar, a partir deste paradigma, é aquilo que ele mesmo enuncia no subtítulo de seu livro: a lógica de proteção e de negação da vida como duas faces de uma mesma moeda. Ou então, como diz em outra ocasião (2010, p.65), “porque é que a biopolítica ameaça sempre tornar-se tanatopolítica?” Em outras palavras, explicar como a proteção da vida (biopolítica) se transforma em negação da vida. Este é o grande enigma da biopolítica de acordo com Roberto Esposito: as estratégias utilizadas para proteger a vida são as mesmas que matam. O exemplo do nazismo é, neste ponto, crucial. A cruzada dos nazistas era contra a ameaça de contaminação da raça ariana por outras raças enfraquecidas biologicamente. A justificação biológica do nazismo foi, neste sentido, uma de suas grandes propulsoras. Mostra-se aí, plenamente, a lógica imunitária. Ou seja, mata-se para defender a vida. Roberto Esposito (2010, p.168) cita o próprio Hitler para mostrar isso de forma mais contundente: “A descoberta do vírus hebraico é uma das maiores revoluções deste mundo. A batalha em que estamos empenhados hoje em dia é igual à que travaram no século passado Pasteur e Koch [...] Só readquiriremos a nossa saúde eliminando os judeus.”

Fica assim, de acordo com nosso modo de ver as coisas, bastante explicada a utilização desta terminologia médica e biológica. Na própria modernidade, como já foi dito, vemos emergir um conjunto de mecanismos e estratégias políticas cujo objetivo é potencializar a vida, isto é, torna-la saudável. No entanto, esse organismo social saudável exigirá uma constante vigilância e imunização contra aquilo que o faz adoecer. A vitalidade deste organismo será tanto maior quanto mais violenta e potente for a capacidade de reação contra os corpos estranhos que ameaçam desintegrá-la.

Dessa forma, pode-se compreender o alcance pleno do conceito que apresentamos no início deste estudo: sociedade de risco. Os riscos são as ameaças de desintegração. Essas ameaças são tanto reais como imaginadas, criadas, insinuadas e, inclusive, usadas estrategicamente. Risco, assim, é aquilo que ameaça a vida. É provocado por um conjunto de agentes patógenos que podem contaminar um corpo político saudável. Como dizia Ulrich Beck: “o risco é eminentemente um risco de contaminação.” (1998, p.11) Qualquer ameaça à ordem política considerada saudável é uma ameaça de contaminação. Isso significa, também, que os agentes responsáveis por estas ameaças, em nossas sociedades, são vistos como focos de contaminação. Nesse tipo de sociedades é que ganham força inúmeras estratégias que, para defender um corpo político saudável, criam uma rede de proteção (que se reverte sempre, também, em negação) da vida.

Para entender melhor como isto funciona na prática, podemos observar o seguinte exemplo. Quando há uma ameaça real de contaminação e contágio, um dos primeiros cuidados é o de separar aqueles que possam estar infectados (quarentena) para que o risco de uma contaminação generalizada (epidemia) diminua. Outra prática é evitar grandes aglomerações de pessoas. Mais ou menos neste sentido podemos compreender e explicar, de acordo com Esposito, a constituição das sociedades modernas. Assim, a lógica imunitária da modernidade só poderá ser plenamente entendida se a diferenciarmos de seu conceito oposto: a *communitas*, isto é, a lógica da comunidade.

Comunidade ou *communitas* são palavras que conjugam dois termos: *cum* e *munus*. *Cum* é aquilo que é compartilhado, comum. *Munus*, por sua vez, refere-se a dever, dívida, débito. Refere-se a uma carga comum. Comunidade, assim, é o espaço onde todos compartilham um dever. Sobre este *munus*, Esposito (2003, p.28) faz a seguinte reflexão:

Não implica de nenhum modo a estabilidade de uma posse e, muito menos, a dinâmica aquisitiva de um ganho, mas sim, perda, subtração, cessão: é uma ‘prenda’ ou ‘tributo’ que se paga obrigatoriamente. O *munus* é a obrigação que foi contraída com o outro e requer uma adequada desobrigação. A gratidão *exige* uma nova doação.

Há uma dívida comum que faz o indivíduo depender e pertencer a este espaço. O indivíduo está em falta. A lógica da comunidade, assim, é aquela da partilha e da coletividade, pois impõe uma obrigação comum. No entanto, como vimos anteriormente, na modernidade as estratégias políticas estão voltadas ao ato de imunizar contra os possíveis riscos de contágio e contaminação. Imunizar, para explorar a etimologia mais uma vez, significa privar do *munus*, retirar a obrigação em relação a uma coletividade. Esposito (2005, p.14) escreve: “Os dicionários latinos nos ensinam que o substantivo *immunitas* – como seu adjetivo correspondente *immunis* – é um vocábulo privativo ou negativo, que deriva seu sentido daquilo que nega.” O indivíduo moderno nasce neste contexto. Ou seja, é tonado possível desde uma lógica de desintegração da comunidade. Este indivíduo já não tem mais nenhuma obrigação em relação a ela. A terminologia utilizada para explicar a posição do indivíduo e da família, por exemplo, como sendo células da sociedade diz muito com relação a isso. O controle político e a consequente proteção contra possíveis contaminações se aperfeiçoa a partir desta lógica da separação e individuação.

Michel Foucault mostra, de forma muito convincente, como se dá a passagem para este paradigma moderno e qual sua especificidade. Segundo ele, no final do período medieval, a prática paradigmática – para a tarefa de garantir a saúde do corpo político – é aquela da exclusão do leproso. Vejamos como é descrita, basicamente, esta prática:

Todo o mundo sabe como se desenrolava no fim da Idade Média, ou mesmo durante toda a Idade Média, a exclusão dos leproso. A exclusão da lepra era uma prática social que comportava primeiro uma divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contato entre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) e outro. Era, de um lado, a rejeição desses indivíduos num mundo exterior, confuso, fora dos muros da cidade, fora dos limites da comunidade. (FOUCAULT, M. 2001, p.54).

Portanto, essa prática pretende manter intacta a saúde de uma comunidade excluindo o membro doente. É uma defesa através da exclusão. No entanto, de acordo com Foucault, esse paradigma do leproso não é propriamente o paradigma moderno. Segundo ele, em fins do século XVII e início do século XVIII, dentro do espírito da época moderna, começa a ter vigência outro paradigma: o paradigma do pestífero. O modo como se tratou a ameaça de um contágio generalizado pela peste estaria, neste sentido, exatamente de acordo com o saber político que vai sendo constituído na época moderna. O que muda em relação ao paradigma anterior, ou seja, em relação à prática de uma simples exclusão dos membros doentes de certa comunidade, é a estratégia de enfrentamento do risco de contaminação. O que se faz, neste novo paradigma, é uma rigorosa separação da cidade em distritos. Estes, por sua vez, eram divididos em ruas e estas eram vigiadas e controladas. Cada indivíduo, em sua casa, passa a ser controlado através de um sistema de códigos que permitia observar seu estado de saúde.

Não se trata de uma exclusão, trata-se de uma quarentena. Não se trata de expulsar, trata-se ao contrário de estabelecer, de fixar, de atribuir um lugar, de definir presenças, e presenças controladas. Não rejeição, mas inclusão. Vocês

estão vendo que não se trata tampouco de uma espécie de demarcação maciça entre dois tipos, dois grupos de população: a que é pura e a que é impura, a que tem lepra e a que não tem. Trata-se, ao contrário, de urna serie de diferenças sutis, e constantemente observadas, entre os indivíduos que estão doentes e os que não estão. Individualização, por conseguinte divisão e subdivisão do poder, que chega a atingir o grão fino da individualidade. (FOUCAULT, 2001, p.57)

O que se pode observar aí, falando novamente desde a terminologia de Roberto Esposito, é a constituição do paradigma imunitário moderno. A lógica de enfrentamento da lepra era aquela da exclusão para o bem da comunidade. Esta era, em princípio, saudável. Portanto, excluir o doente era simplesmente uma escolha para manter a saúde. Verifica-se, assim, que aquilo que constitui o objeto e o foco próprio da estratégia política, nesse caso, é a manutenção de um corpo coletivo saudável. O paradigma imunitário da modernidade, no entanto, pretende ser mais eficiente. Não se pautará mais pela lógica da coletividade. Imunizar, como dissemos acima, é retirar as obrigações comuns, é individualizar. A estratégia de proteção diante dos riscos é a individualização. Ao invés de um controle sobre uma grande massa, o que se põe em marcha na modernidade é a formação de um conjunto de saberes que pensam o indivíduo na sua especificidade. O controle, assim, passa a ser muito mais efetivo e preventivo. Não se trata mais, simplesmente, de excluir o doente, mas sim, através de uma sofisticada rede de controle, detectar e prevenir as ameaças e os riscos de contaminação, se antecipar à doença.

O que entra em cena, neste sentido, é a dinâmica da quarentena e não mais a da simples exclusão. Põe-se em quarentena, inclusive, aqueles acerca dos quais ronda uma suspeita de contaminação. Nesse caso, o controle é individual. O que se verifica, a partir daí, é a emergência de forças de normalização que instituem certas práticas e certos comportamentos como códigos de que o risco inexistente. Por outro lado, outras manifestações individuais poderão ser rastreadas, pelo seu risco, e corrigidas e até mesmo punidas. Esta rede de proteção individualizada, portanto, é uma invenção da modernidade. A política imunitária daí decorrente, não pretende apenas remediar os riscos quando estes já se fazem reais e presentes. Ao invés disso, o grande objetivo é construir um mapa tão completo das individualidades a ponto de poder prever e, assim, antecipar os possíveis riscos.

Neste momento, começa-se a observar como esta lógica imunitária, nascida como um modo de proteger a vida e de otimizar esta proteção, vai se transformando de uma biopolítica (política da vida) em tanatopolítica (política de morte). Isto é, como as estratégias de defesa da vida vão tendo como consequência reversa a morte.

3. VIOLÊNCIA E PREVENÇÃO

A concepção de Roberto Esposito tem o grande mérito de propiciar uma exposição dinâmica da reversibilidade entre vida e morte nas estratégias políticas das sociedades modernas. Estes pares conceituais de opostos, por exemplo, vida e morte, saúde e doença, remédio e veneno, etc..., mostram claramente o princípio de que qualquer um destes termos somente pode ser compreendido no horizonte de sua oposição em relação ao outro. É, portanto, a partir do entendimento do que é doença que nasce o entendimento do que é saúde. E vice-versa. Também no caso da oposição entre vida e morte dá-se algo parecido. Em um corpo, identificar e destruir agentes patógenos que podem levar a morte ajuda a definir o que é uma vida saudável.

Do ponto de vista dos corpos políticos ocorre algo semelhante. Os casos das guerras preventivas, que vemos se multiplicarem em nossos dias, é um exemplo perfeito disso. A ideia de fundo contida nesta formulação, *guerra preventiva*, é a de que o melhor *phármakon* para combater o veneno da guerra é a própria guerra. De acordo com Esposito, o princípio imunitário de combater o efeito nocivo de um veneno com certa dose deste mesmo veneno, é trazido à tona já por Paracelso, no século XVI. Vejamos isso nas palavras do filósofo italiano: “o que Paracelso propõe, antecipando-se notavelmente às teorias microbiológicas do século XIX, é nada menos do que inocular com função terapêutica uma dose do mesmo veneno contra o qual se quer proteger.” (ESPOSITO, R. 2005, p.179).

Dessa maneira se torna mais claro o princípio de combater, do ponto de vista de um corpo político, o risco de envenenamento com uma dose do mesmo veneno. Se houver risco de guerra, faz-se necessária uma guerra para prevenir. Se o risco, diversamente, for o de um levante revolucionário que ameaça desestabilizar a ordem mantida pelo poder estatal, vemos funcionar, frequentemente, a prática de o próprio Estado infiltrar agentes nestes movimentos para, assim, informar e legitimar uma reação violenta e exemplar para restabelecer a ordem.

Fundamentalmente, o princípio político imunitário é o do enfrentamento da violência capaz de desintegrar a ordem com outra violência, qual seja, aquela fundadora e que tem por objetivo e função manter a ordem. O monopólio da violência pelo Estado tem exatamente esta função. Ou seja, a ordem social estabelecida somente se constituiu a partir de uma violência fundadora. Assim foi o caso da Revolução Burguesa, por exemplo. A ordem que está aí, o pacto social vigente, que coloca alguns em posição de comando, que atribui a outros certos privilégios, em suma, que estabelece um lugar determinado para cada indivíduo no interior de um corpo político, não é algo natural e não foi ditado pela boca dos deuses. Trata-se de uma ordem construída sobre uma violência fundadora. Walter Benjamin, em seu instigante estudo *Zur Kritik der Gewalt* (Para uma crítica da violência), denomina esta violência (Gewalt) como aquela que funda o poder do Estado e a legitimidade e força do direito. A mesma violência que institui uma ordem é, assim, aquela que, sendo constantemente exercida dentro desta ordem, tem a função de mantê-la. O poder estatal manifesto, por exemplo, na força policial, tem exatamente esta função. Ou seja, desempenha o papel de evitar a violência (revolucionária) através da violência (fundadora e conservadora da ordem).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos ao longo do texto, o paradigma imunitário se revela extremamente útil para que se possa compreender a dinâmica política das sociedades modernas. Como sabemos, um paradigma somente pode ser avaliado a partir da propriedade com que consegue explicar os fenômenos que estão sob seu campo de análise. E é exatamente neste sentido que o paradigma de Roberto Esposito nos parece revelar uma potencialidade e atualidade impressionantes. O ganho metodológico principal parece-nos ser o de permitir uma compreensão das sociedades contemporâneas de maneira absolutamente dinâmica. A aparentemente clara e estanque divisão entre termos com ressonância positiva (segurança, direito, ordem, proteção) e termos com ressonância negativa (ameaça, violência, desordem, risco) está fundada sobre uma concepção estática da organização social. Somos, em geral, levados a crer que onde existe segurança não pode haver violência, onde há proteção devem estar afastados os riscos. Porém, o paradigma imunitário nos expõe a lógica política e social de modo bastante diverso. Segurança e violência se conjugam

mutuamente. Risco e proteção também. O uso da violência pode ser uma das estratégias para manter uma determinada ordem segura. A promessa de proteção pode ser mais eficaz quando se produz o risco. Dessa forma, a concepção dinâmica e complexa de sociedade que este paradigma imunitário nos apresenta parece ser, assim, seu maior trunfo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECK, Ulrich. *La Sociedad Del Riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Tradução: Jorge Navarro, Daniel Jiménez, Rosa Borrás. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt*. In: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Aufl., 1991, Bd. II. 1, s.179-203

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Tradução: Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Tradução: Luciano Padilha López. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.

_____. FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

