

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

LEON FARHI NETO

**ESPIRITUALIDADE POLÍTICA:
A PARTIR DE FOUCAULT E DE SPINOZA**

Florianópolis

2012

PAGINA:

Esta tese foi julgada adequada etc.

Leon Farhi Neto

**ESPIRITUALIDADE POLÍTICA:
A PARTIR DE FOUCAULT E DE SPINOZA**

Tese submetida ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia para
a obtenção do Grau de Doutor
em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. Alessandro Pinzani.

Florianópolis

2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Farhi Neto, Leon
Espiritualidade política [tese] : a partir de Foucault e
de Spinoza / Leon Farhi Neto ; orientador, Alessandro
Pinzani - Florianópolis, SC, 2012.
424 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3.
Spinoza, 1632-1677. 4. Insurreição e revolução. 5.
Resistência e liberdade. I. Pinzani, Alessandro. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Para Luba, Monique, Joana, Mirna e Davi.

Para “Ashkan” e “Afsahni”.

Agradecimentos

A produção desta tese contou com colaborações imprescindíveis. Gostaria de agradecer a todas. Em especial, agradeço ao meu orientador, professor Alessandro Pinzani, pelo acolhimento e incentivo contínuos. Ao professor Laurent Bove, supervisor de meu estágio doutoral realizado na Université de Picardie Jules Verne, por sua generosidade. À UFSC e à CAPES, pelo apoio. Aos meus colegas e amigos, pela interlocução. À Monique e aos nossos filhos, pelo amor.

Resumo

O propósito desta tese é a constituição de uma ideia de “espiritualidade política”. Esta expressão foi utilizada por Michel Foucault em apenas duas ocasiões: no contexto de uma série de reportagens sobre o acontecimento da Insurreição Iraniana de 1978-1979; e, posteriormente, de maneira sumária, para definir um tipo de relação entre vontade, verdade e governo de si e dos outros. Devido a este escasso uso, foi preciso explorar diferentes pistas. O resultado desta exploração perfaz a primeira parte de nosso estudo, em que a nossa expressão titular é referida a outras noções em Foucault, como a “atitude crítica” e o “*nexus* verdade-poder-sujeito”. Como pontos de apoio, são explorados o momento insurrecional iraniano e o pensamento político de Khomeini e de Shari’ati. A radicalização dos termos envolvidos na definição foucaultiana de “espiritualidade política” nos deixa às portas de uma ontologia, que, para Foucault, entretanto, só se analisa como ficção. Munidos com a ideia de ficção, então, abordamos, na segunda parte deste estudo, alguns elementos da filosofia de Spinoza. A ontologia de Spinoza pertence a seu projeto ético-político de constituição erótica do verdadeiro, pelo conhecimento da união da mente com a natureza toda. União que se dá, como numa dobra pela qual e na qual se conectam a causalidade externa e a interna, na relação indissociável entre o *nexus* de causas e o *conatus*, segundo os três aspectos do real – o atributo, o modo infinito imediato e o mediado – que correspondem, no modo finito singular, à sua intensão, à sua forma e à sua extensão. A teoria do indivíduo, aplicada aos corpos políticos, apresenta as formas dos impérios como singularidades. Se, por um lado, as partes componentes do corpo político estabelecem umas com as outras relações sempre também passionais, por outro, são as ações livres de todas as suas partes juntas que explicam o processo de individuação de uma nova forma de império. É esse processo de individuação de uma potência não capturada e livre que nos permite conceber a ideia de “espiritualidade política” a partir de Spinoza.

Palavras-chave: Foucault, Irã, Spinoza, resistência, liberdade, ficção, teológico-político, indivíduo, desejo, potência, império.

Abstract

The purpose of this thesis is to construe an idea of “political spirituality.” Michel Foucault used this expression in only two occasions: in the context of a series of reports based on the event of the Iranian Insurrection in 1978-1979; and, afterwards, as a brief way of defining a type of relationship between will, truth, and government of self and others. Due to this rare usage, it was necessary to explore different hints. The results of this exploration form the first part of this work, in which our title expression refers to other foucauldian notions such as “critical attitude” and “truth-power-subject *nexus*.” The Iranian insurrectional moment and Khomeini’s and Shari’ati’s political thoughts are also explored. The investigation of the terms involved in the foucauldian definition of “political spirituality” leads us to an ontology, which for Foucault can only be analyzed as fiction. With the idea of fiction, then, in the second part of this work, we approach some elements of the philosophy of Spinoza. Spinoza’s ontology pertains to his ethical-political project of an erotic constitution of the truthful, by means of knowledge of the union of mind and nature as a whole, given in the inseparable relation between the causal *nexus* and the *conatus*, as in and by a fold that connects the external and internal causality, according to the three aspects of reality – the attribute, the infinite immediate mode and the mediate – which correspond respectively, in the singular finite mode, to his intension, form and extension. The theory of the individual, applied to political bodies, presents the forms of empires as singularities. If, on one side, the components of a political body establish relations with each other that are also always passionate, on the other, there are free actions bestowed to all of his parts as a whole that explain the individuation process of a new form of empire. It is this individuation process of a non-captured free power (*potentia*) that allows us to conceive the idea of “political spirituality” out of Spinoza.

Key-words: Foucault, Iran, Spinoza, resistance, freedom, fiction, theological-political, individual, desire, *potentia*, empire.

Sumário

Guia de leitura	17
Advertências.....	39
Parte 1 – A partir de Foucault	47
Capítulo 1	
A situação de enunciação da noção de “espiritualidade política”	49
Capítulo 2	
História resumida do xiismo duodecimal, Khomeini e Shari’ati	79
Capítulo 3	
“Espiritualidade política” no Irã	127
Capítulo 4	
A definição filosófica de “espiritualidade política”	179
Parte 2 – A partir de Spinoza	211
Capítulo 5	
A ontologia do <i>nexus</i>	213
Capítulo 6	
<i>Nexus</i> no <i>Tratado teológico-político</i>	279
Notas finais	343
Anexo 1 – Os textos de Foucault sobre o Irã	361
Anexo 2 – Cronologia	397
Bibliografia e outras referências	409

Guia de leitura

Nós devemos querer
até mesmo a ilusão,
é aí que está o trágico¹.

Um guia de leitura que faça as vezes de uma introdução encaminha o leitor até onde e a partir de que lugar começa a escrita. No nosso caso, sua função é um pouco diferente. O guia pode ser como um agente de viagem, a quem podemos recorrer para saber onde estamos no trajeto. O guia-mapa deve nos indicar, para cada ponto do texto, o encadeamento percorrido e a percorrer. O guia-mapa mostra o argumento.

No nosso caso, o argumento, o fio e o engate de ideias escritas, não é um recurso utilizado para demonstrar um teorema. O argumento, para nós, não é uma fundamentação. O argumento é um enredo, mais precisamente, um processo de articulação do pensamento que constitui, não justifica, uma ideia. Nas páginas que se seguem, não se trata de provar, mas de constituir, de produzir, de sintetizar uma ideia, não de analisá-la. Uma ideia que é também uma questão, uma ideia em questão.

O guia-mapa mostra a argumentação e, em certa medida, a conduz, ou a reconduz. Pois este guia de leitura não é um programa que se pôs desde o início de uma jornada, mas um mapa retrospectivo que dá o desenho do percurso. Portanto, só pôde ser escrito uma vez a ideia em questão constituída em grande parte. De fato, escrevo este guia de leitura não no início da escrita, mas um pouco antes de terminar o argumento, como para refazê-lo e perfazê-lo. Embora um texto se escreva letra após letra, quando termina, termina todo de uma só vez. Assim, para mim, embora retrospectivo, este guia-mapa também é constitutivo, isto é, faz parte do argumento, na medida em que me serve para indicar balizas e evitar a errância no processo de constituição de uma ideia em questão.

Este guia-mapa mostra ao leitor o percurso de nossa investigação, na constituição de uma ideia. E a ideia em questão é a ideia de “espiritualidade política”.

Escrevo “nossa” porque considero, junto comigo, envolvido na investigação, o leitor que me acompanha. A cada vez que eu estime haver um distanciamento entre o leitor e o argumento, eu utilizo os

¹ (Nietzsche *apud* DEFERT; LVS; A398[2011]; p. 263)

pronomes e conjugo os verbos na primeira pessoa do singular, para depois, quando eu considere a distância absorvida, voltar ao plural.

O que pode esperar o leitor? Nossa investigação é um comentário?

Um comentário explica um pensado. Ocasionalmente, desvela o impensado. Refaz um pensamento. Pensa de novo para explicar o pensado e o impensado, e torná-los pensamento. O comentador, nessa explicação, pode se valer de diferentes métodos. Limito esquematicamente estes métodos a dois tipos: o histórico e o sistêmico.

O comentador histórico explica o pensado, ao reintroduzir o texto ou o autor comentado nas correntes de pensamento que o precedem, que o acompanham, ou que dele se seguem. O comentador histórico comenta o texto ou a obra como que desde fora, reconstituindo uma história das ideias, e recolocando o texto e as ideias comentados no interior de uma tradição, cuja latitude varia segundo as exigências e as condições. Neste tipo de método, as ideias se explicam por essa inserção na história da variação de uma questão e de suas respostas. E são assim explicáveis, porque as ideias elas mesmas são consideradas tributárias, dependentes, da tradição na qual são inseridas.

O comentador sistêmico toma a ideia, o texto ou a obra em questão, em relação a outras ideias, textos, obras, do mesmo autor ou de outros autores, sem que essa relação seja de caráter cronológico, mas apenas conectivo. A ideia comentada se explica por sua coesão com outras ideias que a constituem, positivamente ou negativamente. Positivamente, como elementos que afirmam a ideia comentada, que entram na sua dedução ou dela se deduzem. Negativamente, como elementos que ajudam na definição de uma ideia, limitando-a, mostrando isso que ela não é ou isso que dela não vem a ser.

De todo modo, porém, no comentário, a ideia é um pensado, um pensamento feito, que se quer repetir verdadeiramente. O fundamento da verdade do comentário é o pensado. E será com base no pensado que a verdade da sua repetição será justamente avaliada. Deixo em suspenso a análise da repetição (que talvez envolva sempre o movimento de uma novidade).

Sendo isso o comentário, histórico ou sistêmico, nossa investigação não é exclusivamente um comentário. Não é para dizer verdade de um pensado que nossa investigação põe uma ideia em questão. Se repetimos o pensamento de Foucault e de Spinoza, nossa investigação não tem como razão principal revelar o que foi ou deixou de ser pensado por eles, mas utilizar os seus pensados como elementos para pôr em questão e constituir uma ideia de “espiritualidade política”.

Entretanto, à medida que utilizamos os pensados como ferramentas, nós os comentamos. Pois, enquanto constituintes de uma ideia, estes pensados precisam ser pensamento. Nessa medida, nossa investigação é também um comentário, uma repetição de pensamento. O nosso objetivo principal não é, porém, repetir. Mas nos munir.

Em geral, nosso comentário é de tipo sistêmico e não histórico. Não porque eu considere um tipo superior ao outro, mas porque o nosso modo de pôr em questão a ideia de “espiritualidade política” é propriamente sistêmico. Trata-se de constituir uma ideia, não de inseri-la numa tradição ou numa história.

Por se tratar de constituição de uma ideia, o leitor não deve se espantar se, ao lado de Foucault e Spinoza, eu presto tanta atenção à experiência da Insurreição Iraniana, que ocorreu em 1978 e nos primeiros meses de 1979. Nós o fazemos de três maneiras: ora baseados nos relatos de Foucault, ora baseados em textos de historiadores do Irã, ora em textos de Khomeini e Shari’ati, dois pensadores autóctones que influenciaram o curso da história iraniana contemporânea. Novamente, isso que está em jogo, nessa referência ao Irã e ao xiismo, não é dizer a verdade da história (fazer a narrativa de fatos tais quais eles verdadeiramente aconteceram), mas investigar elementos de pensamento que nos ajudem a constituir, ao menos negativamente, nossa ideia em questão.

Mas, por que me refiro à Insurreição Iraniana e não a outras experiências históricas em que a espiritualidade também se politizou e a política se espiritualizou? Por que não falar de Savonarola em Florença, de Calvino em Genebra, de Antônio Conselheiro em Canudos, de João Maria em Santa Catarina? Por que o privilégio dado ao Irã em minha pesquisa?

A Revolução Iraniana, a partir de 1979, coincide com o colapso da União Soviética. Desde então, os principais conflitos mundiais se polarizaram, não mais em torno da dicotomia capitalismo-comunismo, mas sobre o pivô laicismo-religiosismo, sobretudo islâmico. Nas sombras do imaginário ocidental, o islamista substituiu o comunista, como inimigo externo declarado e como inimigo interno disfarçado. Dessa maneira, para destrinchar um pouco a complexidade da nova ordem mundial, é preciso passar por isso que foi a experiência histórica da renovação do islã no Irã.

Esta poderia ser uma resposta plausível à pergunta sobre o privilégio dado à Insurreição Iraniana. Entretanto, a resposta real é mais pessoal, banal, contingente e menos funcional do que esta. Por que o privilégio dado ao Irã? Porque a Insurreição Iraniana é algo que se encontra no pensamento de Foucault. E a obra de Foucault tem sido,

para mim, já há alguns anos, um instrumento para pensar o presente. Na formação e informação do meu pensar com o de Foucault, eu quis compreender a sua reação diante daquele acontecimento histórico, que, numa primeira aproximação, me pareceu curiosa, instigante, estranha.

Eu podia compreender o interesse de Foucault pela Insurreição Iraniana, mas, além disso, eu queria compreender a sua reação favorável. Como se deu o entusiasmo de Foucault por uma insurreição de viés tradicionalista, extremamente reacionária? Como um pensador aficionado de Nietzsche, como um filósofo da corporeidade e da singularidade se entusiasmou por um movimento popular arrebanhado e guiado por um clérigo fanático e moralista, em nome de um Deus e de uma religião medievais?

Talvez pudéssemos comentar o envolvimento de Foucault com o Irã como uma sátira. Na sua polêmica com os marxistas, a Insurreição Iraniana dava mostras de que as leis do materialismo histórico eram insuficientes para explicar o desdobramento “necessário” da história. Afinal, ela apontava, e de maneira durável, para uma direção discrepante daquela da realização do socialismo ateu. E poderíamos dizer o mesmo em relação à polêmica de Foucault com os finalistas liberais². A motivação de suas reportagens sobre o Irã podia ser a sátira dos finalismos, tanto comunista como liberal, mas também era, e isso certamente perturbava os seus leitores, uma sátira louca de si próprio. Foucault parecia rir do seu próprio pensamento (ao menos, no que havia nele de Nietzsche).

Entretanto, mais do que sátira, eu percebia seriedade no propósito e no resultado do encontro de Foucault com o Irã, com a religião e com a insurreição. Foucault parecia reconhecer, na realidade do Irã, não os elementos reacionários da religião, mas o retorno inovador de um vocabulário e de uma dramaturgia capazes de dar expressão à força popular. Com o xiismo, a força popular parecia reencontrar seu papel na transformação da política. Vocabulário e dramaturgia que escapavam aos enredos tanto de comunistas como de liberais, e que, dali em diante, iria perdurar na história do mundo: a “espiritualidade política”, isto é, a vontade coletiva de fazer de si próprio uma coisa toda outra. No Irã da insurreição, talvez não houvesse nada daquela velha lógica pastoral que rege as relações de obediência e serviço entre o pastor e o seu rebanho. Mas uma história outra, que poderia indicar a maneira pela qual os

² Chamo de finalistas liberais aqueles que afirmam o capitalismo e a democracia liberal como a experiência humana insuperável, no fim da história.

sujeitos de uma coletividade humana decidem se inscrever na sua própria história.

Apesar da brevidade deste episódio na percurso intelectual de Foucault, eu tinha a impressão de que seu pensar tinha sido marcado, vincado, indelevelmente, por esta experiência. Justamente, na ordem cronológica das pesquisas de Foucault, os seus textos sobre a Insurreição Iraniana se posicionam bem no vinco entre as genealogias do poder (cujo ápice é a crítica da modernidade como biopoder) e as hermenêuticas do sujeito (que culmina na liberdade inventada). Eu suspeitava de que o Irã, a religiosidade, a espiritualidade, a possibilidade de transcendência tinham algo a ver com este vinco. A atenção que Foucault deu à ética e às práticas de si, nos anos 1980, parecia-me estar impregnada daquela sua experiência de 1978-1979. Eu percebia nos textos de Foucault sobre o Irã a emergência de ideias que se tornariam ferramentas importantes para o desenvolvimento e para o acabamento do seu pensamento.

Além disso, desde uma via toda outra, ligada ao meu uso da vida, eu ressentia o materialismo e a corporeidade de maneira ambígua. Por um lado, o corpo, em sua plasticidade, e o amoralismo me pareciam os meios mais modernos para o exercício do meu gosto de liberdade. Por outro, porém – e eu ressentia isso com mais força devido ao arremate da crítica foucaultiana à modernidade –, eu era sensível, como em um impasse, em uma asfixia, à confusão moderna entre a corporeidade e a redução da existência humana aos seus aspectos vitais, nas suas objetivacões biológicas e econômicas.

Se, nessa minha perspectiva, a morte de Deus e a assunção radical da finitude humana cortavam as amarras de nosso barco, que podia assim navegar livremente pelo oceano infinito, elas nos legavam outros fundamentos e âncoras, mesmo que negativamente: a falta de sentido e o absurdo da existência, o individualismo e a solidão, o desespero, o niilismo e a pulsão consumista aniquiladora, a depressão e o sentimento de impotência – não a afirmação da vida, não necessariamente a nossa liberdade.

Em alguns momentos, eu era tentado a interpretar a morte de Deus e a morte da alma como a morte do princípio de nossa liberdade, entendida como a capacidade infinita de transcender qualquer situação histórica e, sobretudo, a nossa, que nos situa radicalmente em nosso corpo finito, biológico e econômico. E a crítica de Foucault, de certa forma, reforçava essa minha tentação, ao me indicar que os modos modernos de objetivacão do nosso corpo são correlatos das técnicas de poder pelas quais nós somos governados. No meu deslocamento antimédico, anti-

sexista, antirracista, antibiologista, anti-economicista, eu era como que conduzido para alguma espécie de espiritualismo, que eu só podia compreender sob a forma da transcendência.

Se o nosso corpo é o suporte de inscrição das técnicas modernas de poder, se o nosso corpo mostra nossa impotência, a possibilidade da subversão não estaria na força ou na potência sempre livre da alma? Não seria pelo regime da alma que poderíamos transcender às garras do poder sobre a vida do corpo? Não deveríamos ressuscitar Deus e as ciências divinas? Diante da nossa finitude, não deveríamos pensar a infinitude positivamente? Não deveríamos buscar na espiritualidade política uma maneira de transcender à objetivação biopolítica do nosso corpo? A religião não nos apontaria um coletivo que se perdeu com o individualismo capitalista? Para não ficarmos presos pelo corpo, não precisaríamos reinventar o espírito? Não seria na afirmação do espírito que encontraríamos uma nova força política?

Mas, agitado por estas questões, afirmações e negações, eu não podia me decidir... Esse escape pela transcendência, pelo recurso ao espírito na negação do essencialismo do corpo humano e pelo eventual apelo à religião como força de transformação da política, não me deixava em uma posição estratégica confortável. Esse escape me parecia, mais do que tudo, outro cativo. Eu sempre considerara o dualismo alma-corpo uma arapuca filosófica; a negação do corpo, uma arapuca moral; a instituição religiosa, uma arapuca política.

Não havia, então, como deslocar a centralidade do *nosso corpo humano vivo*, nem sair do impasse do biopoder, a partir do apelo à transcendência da nossa existência física neste mundo. A alternativa ao biopoder não podia ser a politização da religião e o governo da existência humana a partir de critérios que a transcendessem. Não se despotencializa o coletivo, não se suprime a democracia na submissão religiosa? A casta clerical ao se outorgar na Terra a representação do Deus transcendente não hierarquiza o fluxo do comando político, não se apropria a seu serviço da obediência do fiel a Deus? O que há de mais infantil e menos útil para a vida ativa, livre e verdadeira do que as obscuras crenças religiosas? Com a religião, a espiritualidade política não se resolve no teológico-político?

Entretanto, talvez, a inverdade e a liberdade não fossem mutuamente contrárias na atividade. Afinal, a busca da verdade não compromete a vitalidade? Excluir a inverdade da vida ativa e livre não seria, de acordo com Nietzsche, negligenciar o papel do erro e da ilusão para e na afirmação da vida?

É nesse contexto polêmico de interrogações, afirmações e contraposições derivadas umas das outras que se intensificou meu encontro com Spinoza. Contudo, diga-se logo, minha intenção não é respondê-las com Spinoza. Não creio que haja respostas *dadas* para questões desse tipo, mas somente respostas parciais a se construir, a se inventar, a se encontrar, a se desconstruir, a se perder, a se reencontrar, e sempre coletivamente. Ou seja, as questões do uso da vida, respondê-las não é um ato somente intelectual nem somente individual, mas uma prática refletida coletiva e política a se desenrolar na história, por algum caminho nunca totalmente programável, pois sua lógica, em grande parte, extrapola nossa individualidade e nossa capacidade intelectual de apreendê-la.

O estudo de Spinoza e nosso trajeto por seu pensamento não estão aí para nos dar respostas prontas, mas nos munem de um aparelho crítico intenso, e nos dão ferramentas conceituais para, eventualmente, ao menos parcialmente, reinventarmos os nossos modos de pensar e, portanto, de existir. E, especificamente no nosso caso, para iluminar sob outras luzes as sombras da “espiritualidade política”, para nos ajudar a constituir uma ideia dela.

Talvez, nesse nosso interesse por Spinoza, estejamos seguindo uma sugestão de Foucault, em suas análises da relação entre filosofia e espiritualidade, em *L’Herméneutique du sujet*. Segundo Foucault, Spinoza estaria à margem do “momento cartesiano”³ – deste momento em que o pensamento sobre a razão do verdadeiro e do falso se descola da prática pela qual o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade – deste momento em que o elo entre a filosofia e a espiritualidade se rompe, em que o discurso acerca da questão da verdade, afinal, pode ser considerado independentemente da situação singular do sujeito do saber. Foucault nos indica que ainda está explícito em Spinoza o mútuo envolvimento dos processos de acesso à verdade, a filosofia, e de transformação do modo de ser do sujeito, a espiritualidade. Sinal verde.

Mas a posição de Foucault em relação a Spinoza varia. Não se passa facilmente de um a outro pensamento. Não se vê em Foucault o elogio deleuziano inequívoco ao “Cristo dos filósofos”⁴. Muito pelo contrário, dependendo do contexto, Foucault se exprime com bastante adversidade: “Para escapar da armadilha de Kant é preciso matar Spinoza. [...] Ingenuidade daqueles que creem poder escapar ao

³ (FOUCAULT; HER[1982]; p. 29)

⁴ (DELEUZE, GUATTARI; OQF[1991]; p. 79)

idealismo do discurso filosófico pelo recurso a Spinoza”⁵. A “ideia verdadeira” em Spinoza permitiria uma interpretação não historicista do real. Sinal vermelho.

Desde Foucault até Spinoza, há um caminho a se exercitar, mas com atenção.

Este exercício resta delicado mesmo que, de certa maneira, nós sejamos constrangidos a efetuar-lo. Ele é delicado porque nos faz dedicar nossos esforços a um autor que Foucault mobiliza muito pouco, mesmo se, em seus últimos dias, no hospital, ele relê a *Ética*⁶.

Não digo que este testemunho de Olivier Remaud não me tenha instigado. Contudo, esse chamamento também soa como o falso anúncio de uma conversão última e, na sua falsidade, nada aponta de efetivo ou de compulsório. Nas cabeceiras dos leitos de vida e de morte, afinal, encontram-se tantos livros. Sinal amarelo.

Sob essa luz amarela, nosso caminho, a contrapelo da história da filosofia, de Foucault a Spinoza não se faz com espírito historiográfico. Não se trata de traçar filiações, de encontrar as origens, as raízes de ideias, ou um solo mais firme onde se fundar nosso pensar desesperado de fundamentos. Nem tampouco de traçar comparações, medir distâncias. Nós passaremos de um a outro modo de pensar em um pulo. Mesmo que este pulo se dê no espírito como se dá uma ficção, uma invenção, uma descoberta ou um encontro. De fato, o passo a Spinoza se nos dá como um encontro prazeroso e instigante, como uma aposta, a assunção de um risco.

Todo o jogo e o duelo entre o pensamento de Foucault e o de Spinoza, talvez possa ser comentado como o jogo entre a ficção e a ideia verdadeira. O método de Spinoza se baseia na distinção entre a realidade da verdade e a ficção. E o método de Foucault, pela assimilação da verdade à realidade da ficção. São duas filosofias distintas, são duas maneiras diferentes de tratar a questão da verdade, mas, para nós, a noção de ficção em Foucault prepara a possibilidade real de Spinoza.

Encontramos em Spinoza elementos conceituais que nos permitem pensar a espiritualidade, sua relação com a política, e a relação desta com a ontologia, evitando-se as arapucas. Vamos de Foucault a Spinoza, mas também no outro sentido, de Spinoza a Foucault, porque a leitura de Spinoza nos permite reler a experiência de Foucault no Irã com outras

⁵ (FOUCAULT; LVS[1971]; p. 28)

⁶ (REMAUD; LMF2; A37[2003]; p. 39)

lentes, talvez com um olhar mais ajustado, corrigido. Porque, com Spinoza, a transcendência se torna realmente impensável (espiritualmente e politicamente).

Dessa maneira, se mostram, na contingência (necessária) de encontros profícuos, a conexão entre Foucault, o Irã e Spinoza e o alinhamento que nos leva de um a outro lugar. No que se segue, procuro descrever – e aqui começa propriamente o nosso guia de leitura – o encadeamento de ideias, capítulo por capítulo. Essa descrição deve nos expor os patamares, as camadas e os elementos constituintes da nossa ideia de “espiritualidade política”, para que na parte conclusiva possamos estar, estrategicamente, à vontade.

Nossa investigação se conta em duas partes. A primeira, com quatro capítulos, é dedicada a Foucault e à sua experiência iraniana. A segunda, com dois, a Spinoza. Nas *Notas finais*, mostram-se as conclusões e alguns desdobramentos que as ferramentas daquelas duas partes me permitem. No *Anexo 1*, o leitor encontra uma apresentação dos artigos escritos por Foucault sobre o Irã. No *Anexo 2*, uma cronologia de eventos que dá um panorama da história iraniana.

O percurso dos temas tratados ao longo dos seis capítulos pode dar ao leitor a impressão de uma errância sem finalidade. A função deste guia de leitura é indicar como esta errância orienta-se por si mesma na constituição da ideia de “espiritualidade política”.

(1) A situação de enunciação da noção de “espiritualidade política”

No *Capítulo 1*, são mapeadas as duas únicas ocorrências da nossa expressão titular no *corpus* foucaultiano, uma histórica e outra filosófica. Busco situar a sua ocorrência na aplicação histórica, a experiência iraniana de Foucault, no curso cronológico do seu pensamento. O rótulo dado a esta sua experiência de 1978 – a “reportagem” de ideias – é posto em conexão com outro rótulo – o “jornalismo filosófico”. Com este último rótulo, aparece a relevância de Kant para Foucault, em sua insistência na referência ao texto kantiano sobre a *Aufklärung*, que remete e dispõe a filosofia à questão do presente e, assim, da liberdade.

Dos múltiplos enfrentamentos de Foucault com este texto de Kant, que Foucault considera crucial para a entendermos o que é a modernidade da filosofia, retemos dois. Um antecede de muito pouco o seu envolvimento com o Irã. O outro data de 1983. Ambos os enfrentamentos envolvem também uma questão metodológica. Isso reforça a nossa afirmação de que a referência de Foucault ao texto de Kant tem sempre uma função reflexiva.

No primeiro, Foucault coloca o texto de Kant na linha de uma “atitude crítica” que remonta, no Ocidente, ao século XV, e que também orienta, sabemos, o estilo de Foucault. Quanto ao aspecto metodológico, vemos emergir o desenho da noção de *nexus* – definido como o feixe de relações que articula um aos outros, a verdade, o poder e o sujeito –, que para nós será essencial para entender a espiritualidade política. Nesta figura do *nexus*, reconhecemos o acabamento filosófico do pensamento de Foucault. O *nexus* orienta a sua prática histórico-filosófica, com uma metodologia envolvendo um nível arqueológico, que dá o desenho do *nexus*, um nível genealógico, que o apreende em sua singularidade, e um nível estratégico, que indica os seus possíveis pontos de clivagem. A “reportagem” de ideias e o interesse pela Insurreição Iraniana se posicionam no nível estratégico.

O estilo de Foucault se exerce com essa dupla dimensão, a histórica e a filosófica. Aborda conteúdos históricos com um modo de questionar filosófico, que inventa a história sob a figura do *nexus*, com a finalidade de desimpedir o presente dos efeitos de poder exercidos pelos regimes discursivos que nos contam a verdade do que somos. Por isso, na abordagem filosófica da história, está em jogo a questão do presente, e nesta, a questão da liberdade ou a questão de uma história-por-se-fazer em seus desdobramentos indefinidos.

O retorno de Foucault em 1983 ao texto de Kant, para nós, é um índice de que, tacitamente, a sua experiência iraniana continuava ativa. Em 1983, o método de Foucault é exposto de maneira mais aprimorada e com outros termos, porém, não contraria em nada a exposição de 1978, e a noção de *nexus* continua válida no que se costuma nomear a última fase de Foucault. O texto kantiano sobre a *Aufklärung* é conectado com um outro que Kant escreveu depois da Revolução Francesa. Foucault comenta o que seria, para Kant, a lei de todas as revoluções – elas reconduzem os movimentos populares de libertação a outras formas de dominação, devido ao próprio apego covarde dos povos aos mecanismos de sua sujeição. A referência a esta lei figura ali como uma explicação final para o fracasso da Revolução Iraniana?

(2) *História resumida do xiismo duodecimal, Khomeini e Shari’ati*

O *Capítulo 2* é principalmente preparatório. Ele nos fornece um material ausente dos textos de Foucault sobre o Irã. Nossa narrativa se mune, então, com elementos que o olhar de nosso protagonista não nos revela. Foucault sai momentaneamente de cena, embora permaneça nos bastidores.

Ao ler as reportagens iranianas de Foucault, para poder entender isso que elas engajavam, eu senti a necessidade de me instruir minimamente sobre a história do Irã. Instrução que os textos de Foucault me pareciam pressupor. Nessa pesquisa, logo me defrontei com análises da Insurreição Iraniana que discrepavam daquela de Foucault. Qual seria a razão disso?

Nós queremos nos aproximar do que Foucault pôde presenciar no Irã e disso que ele descreveu, com um certo entusiasmo, como “espiritualidade política” e que outros tantos descreveram, no desencanto, como a ascensão reativa do integrismo religioso. Para tanto, nossa preparação requer uma investigação das principais fontes de inspiração para a expressão popular em 1978. Neste segundo capítulo, são apresentados aqueles componentes da história da religião xiita sem os quais não se pode apreender a intensidade dramática, a dramaturgia vivida do levante iraniano de 1978. Em seguida, investigamos o pensamento dos dois intelectuais com maior influência sobre os iranianos no momento da insurreição, Ruhullah Khomeini e Ali Shari’ati, também, para ressaltar a grande diferença entre eles. O nome do primeiro é provavelmente conhecido de todos os que uma vez ouviram falar do Irã. O segundo, apesar da sua importância, é praticamente desconhecido fora do seu país; seu nome e sua influência foram ofuscados pelos desdobramentos posteriores ao levante.

De Khomeini, analisamos principalmente quatro textos presentes numa compilação organizada por Hamid Algar. Um texto político de 1941, em que ele estabelece uma visão moderada do governo islâmico, a simples conformidade das leis positivas à lei divina. Um discurso de 1963 de mitificação da resistência política do clero às reformas sociais do governo. Um texto programático de 1970, em que Khomeini apresenta a sua versão radical do governo islâmico como *velayat-e faqih*. Finalmente, um texto de 1979, em que Khomeini apresenta os aspectos emanatistas de sua teologia, na qual o ego é um nada ou uma ilusão a se desfazer. Este esfacelamento do ego se consuma, não à maneira sufista da transcendência ascética, mas na atividade política, como sacrifício de si. A atividade política é a luta por um mundo justo. E a justiça é a correta aplicação da *shari’a*.

Na leitura retrospectiva que Khomeini faz da insurreição, ele concentra no clero islamista toda atividade e liderança. Khomeini coloca o impulso do clero de 1978 em continuidade com a revolta clerical de 1963. Nesta ótica, o papel das classes populares, no levante de 1978, foi totalmente passivo. Reencontramos em vários analistas políticos da história recente do Irã a mesma avaliação.

A relação entre as classes populares e seus supostos guias intelectuais e políticos, nisso que se aponta como “espiritualidade política”, é uma questão em nossa investigação. A multidão encontra em si mesma a potência para se transformar, para estabelecer consigo mesma uma outra forma de relação? Ou a multidão requer uma informação que lhe transcende? A multidão é um sujeito político ativo, inteligente? Ou, pelo contrário, é um sujeito passivo, sempre dependente de um guia, como um rebanho depende de um pastor para a sua salvação? Numa insurreição, por exemplo, a multidão fornece apenas a potência física, ficando a intelectual necessariamente a cargo de uma *avant-garde*? E, por outro lado, ainda podemos *crer* na realidade da democracia, se a contribuição da multidão for sempre apenas física?

Neste segundo capítulo e no próximo, estas questões filosóficas ficam encobertas. Mas nós as temos sempre em mente em nosso percurso. Em nossas notas finais, depois de nos investir em Spinoza, elas serão explicitamente discutidas.

Da imensa obra em pársi de Ali Shari’ati, temos acesso a alguns poucos textos traduzidos para o inglês. A partir de alguns destes textos, buscamos reconstituir seu pensamento como um tipo de humanismo, socialista e existencialista, emendado pelo islã. Apresentamos sua antropologia bidimensional e a sua ideia da tarefa autenticamente humana de lançar-se em seu caminho infinito na direção de Deus.

A enorme popularidade de Shari’ati no momento da Insurreição Iraniana é atestada por todos os historiadores. Depois de 1979, porém, a singularidade e a importância do seu pensamento tende a ser menosprezada, seja por sua incorporação artificiosa e deturpante ao pensamento dominante dos partidários de Khomeini, seja simplesmente por sua marginalização e condenação. Assim, para nós, apreender um pouco do pensamento de Shari’ati faz parte do nosso esforço para compreender o momento da Insurreição Iraniana, excitando a sua complexidade, tal qual ela se apresentava a Foucault na sua atualidade. Resgatar a complexidade do momento insurrecional alinha-se com a prática foucaultiana de desimpedir os conteúdos históricos, já que o momento discursivo pós-insurrecional está submetido ao regime de verdade khomeinista, no qual muitas das vozes da insurreição foram estrangidas ao silêncio.

(3) “*Espiritualidade política*” no Irã

O *Capítulo 3* foi para mim o mais trabalhoso. Eu precisei reescrevê-lo várias vezes, para não ser repetitivo, simples demais ou extenso de-

mais. Eu não conseguia chegar a uma forma adequada de apresentação das “reportagens” iranianas, ou seja, justamente, da experiência de Foucault que foi o gatilho de minha investigação. Finalmente, acabei optando por retirar do corpo deste capítulo as informações que o tornavam muito longo, e por colocá-las nos dois anexos. O leitor pode recorrer aos *Anexos 1 e 2* se sentir necessidade. Assim, tem-se uma noção da situação histórica em que Foucault escreve os seus artigos.

Neste capítulo, analisa-se o que eu considero ser a aplicação que Foucault faz da expressão “espiritualidade política” na descrição de uma situação histórica singular, a Insurreição Iraniana. Na sua percepção, isso que acontecia no Irã em 1978, de maneira alguma, era a emergência do clericalismo, mas, sim, a conformação de uma vontade coletiva de um governo islâmico, de um governo que abrisse espaço para a transformação espiritual de cada um e, assim, para a sua própria transformação contínua. Esse governo islâmico, porém, essa política de transformação desejada pelos iranianos, Foucault já a sentia presente e atuante. O governo islâmico era a realidade mesma do levante, não apenas o seu objetivo. Não encontrei melhor termo para designá-lo do que um *ainda-não já-presente*.

O otimismo de Foucault com o papel transformador da religião xiita desperta uma série de críticas. Para seus críticos, Foucault só pôde dar valor ao xiismo por causa de seu pensamento anti-humanista e antimodernista. Procuro esclarecer, então, em que sentido Foucault pode ser dito, de fato, um anti-humanista. Em seus livros dos anos 1960 e do início dos anos 1970, talvez, as estruturas “inumanas” possam parecer absolutamente determinantes de nossas subjetividades. Digo “inumanas” porque essas estruturas parecem nos determinar tragicamente, isto é, apesar de nossa vontade. Por outro lado, são estruturas discursivas, são estruturas disciplinares, mas são sempre constituídas por relações humanas. Contra os humanistas, Foucault procurou mostrar, nesses livros, como nossas subjetividades modernas dependem mais dessas estruturas que nos delimitam do que da afirmação na história de uma suposta essência humana.

Entre as diversas críticas ao envolvimento de Foucault com o Irã, destaca-se a de Maxime Rodinson (que havia sido elogiado por Edward Said, um foucaultiano). Para Rodinson, o engano de Foucault se explica por duas razões: por uma certa disposição psicológica dos intelectuais franceses de esquerda e pela falta de conhecimento acerca do islã.

Podemos concordar com Rodinson no primeiro ponto; já que se encontram em Foucault as condições psicológicas que o fazem acolher favoravelmente a Insurreição Iraniana: o desencanto com “a revolução”,

o reconhecimento da falta de imaginação política no presente do Ocidente e a suposição de que uma renovação do pensamento ocidental só poderia advir de um encontro com o não-Ocidente.

A atenção que Foucault dá às “lutas” de resistência aos mecanismos de poder no Ocidente, – “lutas” que se desprendem do operador “revolução” – acompanha em paralelo os livros “anti-humanistas” dos anos 1960-1970. Foucault se mostra atento ao fato de que a determinação das subjetividades pelas estruturas “inumanas” jamais é total. Entretanto, estas “lutas” são correlativas aos seus mecanismos de poder. Elas introduzem neles uma dinâmica, mas não rompem totalmente com eles. Daí, o sentimento de um impasse no pensamento político ocidental. Um impasse que, para Foucault, se dissolvia com o imaginário religioso no Irã, em ruptura com o biopoder.

Com essas nossas colocações, a crítica de Rodinson ganha mais força. Foucault, ao apostar na religião, estaria preso a seus próprios sonhos. Em que momento da história, a religião, isto é, a doutrina religiosa e a sua organização, pôde realmente funcionar como fator de inovação espiritual e política de uma sociedade inteira? Com certeza, as multidões frequentemente se valem do vocabulário e do imaginário religiosos na expressão do seu descontentamento com os governos, e a religião lhes confere muitas vezes uma força insuperável. Mas, com isso, essas forças populares não se colocam imediatamente à mercê dos teólogos, daqueles que, por pressuposto, dominam o regime de verdade da religião? Que esperança democrática pode-se atribuir à inovação política e aos processos espirituais baseados numa religião tradicionalista?

Para Rodinson – e passamos ao segundo ponto de sua crítica –, se Foucault conhecesse um pouco mais da realidade do islã, suas ilusões acabariam. Ele saberia que não se pode esperar nenhuma inovação a partir do xiismo. Ele teria imediatamente denunciado a inutilidade do levante. Pois, no xiismo e no islã em geral, o integrismo mais conservador e fanático é um atavismo. Sempre que não é encoberto por uma ideologia qualquer (como o nacionalismo), ou desde que se afrouxe a sua opressão (como acontecia, segundo Rodinson, no Irã), o sentimento perigoso de que o islã dos tempos primordiais é a única solução restante para a existência humana aflora novamente.

Para Rodinson, o clero sabia provocar este sentimento, para se apropriar dele. Assim, Foucault estava enganado ainda a respeito da espontaneidade das massas. As massas nunca agem senão passivamente sob a guia dos seus mentores. A crítica de Rodinson atingia em cheio a percepção que Foucault tinha do levante, na medida em que ele percebia, no Irã, a realidade efetiva e não utópica de uma vontade coletiva

que se auto-organizava, espontaneamente, sem liderança e sem *avant-garde*.

Ciente destas críticas, no seu último artigo iraniano, que se segue de poucos meses à vitória do levante, Foucault declara o abismo que separa o regime dos *mollahs*, que aos poucos ia se instalando no poder, da vontade daqueles que se insurgiram. Os analistas da Revolução Iraniana, em geral, não constataam este abismo entre o regime dos *mollahs* e o levante da multidão. Pelo contrário, eles vêem uma continuidade entre os dois momentos. O levante já seria clerical desde sempre. Somente os estudos de Vieille e Khosrokhavar nos fornecem elementos que nos permitem insistir naquela descontinuidade assinalada por Foucault.

Procuo mostrar que, a partir da Insurreição Iraniana, a liberdade, mais do que a resistência, se torna uma questão para Foucault. A “espiritualidade política” envolve a sua ideia de liberdade como capacidade de constituir seu próprio ser de um modo absolutamente outro. Por isso, a sua experiência iraniana se marca como um vinco em seu pensamento. Com ela, em Foucault, abre-se o campo da vida humana para as técnicas de si, para as práticas refletidas da liberdade.

(4) A definição filosófica de “espiritualidade política”

No *Capítulo 4*, fazemos a análise da segunda ocorrência da nossa expressão titular. Trata-se da definição filosófica (desligada de qualquer contexto histórico) de “espiritualidade política”.

O capítulo comporta duas discussões muito diferentes a respeito desta definição. A primeira, bastante breve, sobre sua, digamos, materialidade. Discuto os indícios que me fazem suspeitar que Foucault apresenta a definição filosófica de “espiritualidade política” apenas em 1980. Tomo isso como uma indicação de que Foucault não abandona a ideia de “espiritualidade política” depois de sua experiência iraniana, mas que ela continua a produzir efeitos em seu pensamento, vários meses após Foucault ter escrito seus textos sobre ela. A remanência da ideia de “espiritualidade política”, para além da Insurreição Iraniana, para nós, é um sinal de sua relevância.

Num segundo movimento, refletimos acerca do pensado na definição. Guiados pelas questões que a própria definição coloca, a primeira reflexão que surge aborda a relação da política com a verdade. Foucault não coloca a questão da verdade fora do campo política, mas coloca a política no interior dos mecanismos de produção da verdade. Precisamos, então, investigar a natureza da verdade em Foucault. Que relação se estabelece entre o enunciado verdadeiro e a realidade?

Mostro, em seguida, como no seio da definição filosófica da “espiritualidade política” se encontra o *nexus*. Isso que a definição anuncia não é a possibilidade de ruptura de um *nexus*, no acontecimento? Para Foucault, a passagem histórica de um *nexus* para outro é da ordem da descontinuidade. Em seus livros, Foucault explora as descontinuidades, mas não aponta as suas causas. Isso que é a causa da passagem de um *nexus* a outro resta um enigma.

A causa que nos leva de um *nexus* a outro não pode ser o sujeito? Se não, então, a passagem é sem sujeito? Se na definição da “espiritualidade política” aparece a vontade de um *nexus* outro, esta vontade tem que ser uma *vontade sem sujeito*?

A questão da vontade, apesar de sempre tê-la evitado, Foucault reconhece ser uma questão filosófica incontornável. Se ela é incontornável, ele sugere tratar da vontade como uma chave analítica (não como uma faculdade psíquica, não como uma vontade natural que deve ser boa – Foucault evita *psicologizar* e *ontologizar* a vontade) para a compreensão dos antagonismos presentes numa luta. As vontades, em sua rivalidade, seriam uma chave para compreendermos as estratégias em jogo.

O *nexus* aparece investido por vontades rivais, mas articuladas. Nestes termos, na ruptura de um *nexus*, uma certa vontade se desarticula, não entra na lógica articuladora do *nexus* com o qual esta vontade rompe radicalmente. Se a passagem de um *nexus* a outro é possível (se a “espiritualidade política” é pensável), isso implica que as vontades jamais são totalmente formatadas pelo *nexus*. Na vigência de um *nexus*, há sempre a possibilidade da manifestação de uma vontade sem vestes, uma “vontade nua”. Esta é a vontade que pode se investir num *nexus* outro, se vestir de um *nexus* outro. Não seria esta a vontade presente nos levantantes? Foucault chega a falar de uma “energia inversa” dispersa por todos os pontos do tecido social que permite o escape. Uma vontade sem sujeito não seria uma espécie de energia inversa?

À medida que o pensamento de Foucault se envolve com essas questões, ele também se envolve com questões da ontologia tradicional. Causalidade, vontade, energia, liberdade e mesmo *nexus* são questões que envolvem a relação entre linguagem e ser. Entretanto, como é possível falar de uma ontologia em Foucault? Que tipo de apelo ele faz à ontologia?

Quando nos esforçamos em radicalizar a linguagem de Foucault em outro lugar que não o *seu* presente, nossa discussão rapidamente desliza para o condicional, para um pensamento que só pode se constituir com hipóteses. Mesmo apoiados sobre os textos de Foucault, nós precisamos

como que reconstituir o que ele não diz e talvez jamais diria. Situamos dessa maneira no limite do seu pensamento. Entramos no reino das névoas, das suposições. Este é o reino da ficção. E a ficção não é própria à Foucault?

Foucault não bane do pensamento a ficção. Pelo contrário, talvez, para ele, o pensamento seja essencialmente da ordem da ficção (de uma ficção que, na sua realidade, diz a verdade). Apesar de todas as críticas à metafísica feitas na modernidade, Foucault, mantendo-se no nível estratégico ou, como se queira, genealógico, não nega às ontologias justamente o seu papel ficcional. Mas, o que é isso que se inventa numa ontologia?

(5) *A ontologia do nexus em Spinoza*

A radicalidade do pensamento de Foucault lança suas raízes no presente. Seu pensamento não se dá ele mesmo como metafísica, mas como genealogia, que toma toda ontologia como ficção. Em posse deste resultado, alcançamos a segunda parte de nossa investigação.

O pensamento de Spinoza, como tomada de posição, se enquadra naquela “atitude crítica”, velha de muitos séculos, a que se refere Foucault. Mais do que isso, esse pensamento se mostra em sua projeção, desde a sua aposta inicial, na forma de uma “espiritualidade política”. “Espiritualidade” – que se define, em Foucault, como resistência e conversão, resistência ao que domina no presente e conversão, num devir sujeito, à medida que o desejo se direciona para um objeto mais elevado do amor, numa vida verdadeira –, mas “espiritualidade política”, porque, na medida em que se quer, ela se quer também para muitos outros.

No nosso encaminhar para esta ontologia, inventamos um caminho: – como usa Spinoza a palavra “*nexus*”? A palavra *nexus* é a ponte encontrada que nos permite uma travessia. Esta nossa ligação lexical com o pensamento de Spinoza, sendo um artifício, se faz sob o signo da ficção e do estratagema. Dessa maneira, nosso método coincide com um dos nossos temas. Falamos dos modos ficcionais pelos quais nosso ser se constitui em sujeito, e, ao falarmos, nós mesmos, empregamos um modo ficcional.

Nexus surge para Spinoza na sua correspondência com Oldenburg e em relação à questão acerca do conhecimento da união da nossa alma com a natureza toda. Esta correspondência nos indica duas maneiras de olhar para o real: pela imersão na contemplação imaginativa das partes como todos autônomos ou pela intelecção da totalidade, da qual cada

parte, na sua conexão com todas as outras partes, é um componente conveniente. Aprender intelectualmente a união da nossa alma com a natureza toda implica na conversão que nos leva de um tipo de olhar para o outro.

Da própria letra de Spinoza, *nexus* se inscreve apenas na *Ética*. Na *Ética*, a sistematização de uma palavra envolve a rede de proposições e outros enunciados que se articulam com o texto em que uma determinada palavra ou sintagma aparece. Assim de um ponto da rede somos levados a outros pontos.

O *nexus* de causas diz respeito à duração de cada coisa no seu operar necessário. Esse operar de uma coisa e sua temporalidade, nós só podemos apreendê-los na imaginação por meio de ideias inadequadas. Para obtermos uma ideia adequada do *nexus*, precisamos apreendê-lo intelectualmente pela consideração da sua conexão com a totalidade infinita, por meio das noções de natureza naturante e naturada, por um lado, e pela teoria do indivíduo, por outro.

A consideração da totalidade da natureza mostra a tripla camada de sua constituição: para cada atributo constituinte da natureza toda, temos um modo infinito imediato e um modo infinito mediado. O modo infinito imediato funciona como uma articulação entre o atributo e o modo infinito mediado. Ao imergimos em cada uma dessas camadas do real, encontramos respectivamente a potência, a essência e a existência das coisas singulares ou indivíduos.

Enquanto a coisa dura, o seu *nexus* de causas está conectado, sem sobras e sem falhas, com o seu *conatus*. Nessa conexão, todas as causas externas juntas estão conectadas à essência íntima da coisa.

A análise da conexão da externalidade com a intimidade de uma coisa passa pela análise da definição. A definição perfeita mostra a essência íntima da coisa como uma relação entre a sua causa próxima e os seus efeitos próprios.

A cada indivíduo corresponde uma essência íntima e, também, um *nexus* singular. É pelo *nexus* de causas que o indivíduo existente está unido à natureza toda. Assim, a teoria do *nexus* implica uma teoria do indivíduo.

Na *Ética*, há uma definição para o indivíduo como união de corpos e uma definição para a coisa singular. A primeira definição indica a essência do indivíduo pela exposição de sua causa próxima; a segunda definição, pela consideração dos seus efeitos.

Servimo-nos da teoria do indivíduo para pensar o corpo político. A intensidade de um corpo político se mede pelo grau de captura da potência das suas partes. Quanto mais as partes convêm entre si, tanto

mais as suas potências se investem no corpo político composto por elas. Entretanto, em geral, há nas partes uma potência não capturada que pode entrar em composição com outras potências de outras partes, na formação de outros corpos políticos. Diferentes corpos políticos competem uns com os outros não apenas na medida em que são extrínsecos uns aos outros, mas também na medida em que disputam a captura da potência das mesmas partes.

Para entendermos o mecanismo psicológico pelo qual um corpo captura a potência de suas partes, podemos falar da potência como desejo sem objeto. O corpo político aparece então como um dispositivo de arregimentação dos desejos das suas partes, ao propor para estes desejos constituintes objetos imaginados segundo os quais estes desejos convêm uns com os outros.

(6) *O nexus metodológico do Tratado teológico-político*

No último capítulo, retomamos a noção foucaultiana de *nexus* para desvelarmos um dos modos pelos quais o *Tratado teológico-político* se estrutura. A possibilidade de aplicação do *nexus* metodológico de Foucault a uma única obra indica a sua pertinência, até mesmo, para a intelecção de uma minuta experiência como a presente neste tratado de Spinoza.

O *nexus* metodológico estrutura o desejo honesto em três desejos, como desejo de conhecer, desejo de constituir seu ser em sujeito de virtude e desejo de império. Diante do humano conduzido pela razão, a partir da realidade do desejo, abrem-se os três campos constituintes de um pensamento. O capítulo se organiza em três seções correspondentes a estes três campos: o político ou o *status civilis*; o moral ou o *status verae religionis*; o filosófico ou o *status rationis*.

Apenas o *status civilis* satisfaz o terceiro desejo honesto. O *status civilis* refere-nos à gestão da fortuna e ao *nexus* de causas que determina a duração do indivíduo. Para o humano, na vida em comum, a direção divina se reduz, por abstração, à direção humana. A pertença do ente humano ao corpo social é de tal importância para existência individual que a sociedade pode ser considerada a sua causa próxima.

O corpo social para Spinoza é um império. A boa forma imperial é aquela que satisfaz o desejo honesto de uma vida humana.

Investigamos os usos que Spinoza faz da palavra *imperium* no *Tratado teológico-político* para alcançarmos os seus diversos significados. Mas todos estes significados se alinham sob a definição de *imperium*

como potência da multidão, embora esta definição só apareça no *Tratado político*.

No *Tratado teológico-político*, a forma do *imperium* é uma solução encontrada na prática para o problema da vida em comum. Num curto trecho, Spinoza enuncia, brevemente, isso que eu considero os princípios constituintes da vida em comum: o princípio da aliança; o princípio do conflito; as leis, a força e a resistência que compõem juntas o princípio do poder; o princípio da igualdade; o princípio da liberdade. A intensidade de um *imperium*, na sua forma singular, depende da conveniência das suas partes extensas, segundo a atividade destes princípios.

A análise do princípio da igualdade indica dois níveis nas relações humanas, que ocasionalmente se tornam polarizadas por razão da obediência ou por razão do serviço. A igualdade ou a desigualdade na obediência e no serviço nos permitem conceber uma certa tipologia das formas imperiais: a *democracia comunista*, a *hierarquia comunista*, a *hierarquia acumulativa* e a *democracia acumulativa*. Quais delas são concebíveis? Quais nos levam a uma vida humana?

Nossa tipologia apenas as tensões sociais reais que precisam ser respondidas pelo imaginário comum constituinte. E, com isso, se põe em evidência a questão da religião.

Ao fazer a crítica das vãs religiões e dos impérios teológico-políticos, Spinoza tem em mente seu presente, a situação histórica das Províncias Unidas em 1670. As instituições religiosas possuem um caráter intrinsecamente e extrinsecamente político. Seus princípios, seus meios e seus fins são eminentemente políticos.

Para o indivíduo humano, no desejo de constituir seu ser em sujeito honesto, se abre o campo da ética. Mas, na experiência do *Tratado teológico-político*, a ética é o aspecto subjetivo de um código moral objetivo de obediência política. Ela é pertinente aos conteúdos imaginários e às opiniões que favorecem a obtemperação de ânimo íntegro, e diz respeito ao domínio das opiniões religiosas e das nossas relações com Deus. Não se trata de uma ética do humano livre, mas de uma ética do obediente, na medida em que, segundo o fundamento revelado das teologias, para a salvação dos sujeitos basta a obediência a Deus.

Em um contexto conflituoso de religiosidades exacerbadas, a ética do obediente se apresenta sob o *status verae religionis*, sob a ótica integrista da religião reconduzida à sua lei fundamental original. Correlativa à moral política, a ética do obediente deve restringir, no ânimo do sujeito, o inimigo e favorecer o cidadão que goza da cidade, na cidade.

Os sete dogmas de fé, segundo Spinoza, constituem o núcleo comum a todas as religiões que se baseiam no Antigo e no Novo Testamento. Pouco numerosos, simples e objetivos eles deveriam ser integrados, como culto externo, às leis positivas da cidade, como império da religião verdadeira. Isto, contudo, não descarta a função das vãs religiões, apenas estabelece o quadro e o limite de seu funcionamento.

No império teológico-político da religião universal, o ateu, o politeísta e todo aquele que, na sua opinião, negue algum dos sete dogmas são criminosos, porque, com a sua opinião, dissolvem os fundamentos da obediência política. Um filósofo spinozista, no império da religião verdadeira, porém, não seria um criminoso, na medida em que as verdades da ontologia de Spinoza não contradizem nenhuma das opiniões relativas aos sete dogmas. Os sete dogmas não são falsos nem verdadeiros; eles apenas exprimem a realidade divina de modo mais ou menos confuso.

O império da verdadeira religião resguarda a liberdade de expressão e, no confronto regulado das opiniões, permite a produção da verdade. A questão da verdade, por sua vez, inaugura o domínio filosófico ou o *status rationis*. Se a teologia na sua justa medida se restringe às opiniões pertinentes às éticas dos obedientes, o conhecimento verdadeiro da natureza divina é o apanágio da filosofia. O filósofo, na sua espiritualidade, aprende a amar a Deus, ao conhecer as coisas da natureza e a natureza das coisas, à medida que este conhecimento aumenta sua potência. No seu aperfeiçoamento, o filósofo entende que Deus não é um objeto para o seu desejo, mas a potência infinita que se exprime nele de modo certo e determinado.

*

Uma questão parece nos pesar na
língua e contudo não querer sair:
é possível permanecer
conscientemente na inverdade?⁷

No final deste guia de leitura, isso que se põe em foco para a leitura é o próprio guiamento. Eu e o leitor experimentamos o que é estar sob um guia. Nosso guia nos salva ou nos perde? Ele tem duas cabeças, uma nos indica que a liberdade é uma ficção que se inventa, a outra nos faz

⁷ (NIETZSCHE; HDH[1878]; #34; p. 39)

encontrar a liberdade, tornando-nos conscientes da inverdade de toda ficção.

Por prudência, com um pouco de ceticismo, estamos conscientes de que nossas verdades são uma ficção. Mas, também por prudência, contra o nihilismo, não deixamos de ficcionar.

Advertências

Precisamos estar advertidos para não nos entregarmos a qualquer guia. Sendo assim, as “advertências” deveriam preceder ao “guia de leitura”. Mas, como toda advertência procede de um guia, então, estas “advertências” se seguem ao guiamento.

(1) Nomes das épocas da história

Para dar nomes às grandes épocas históricas, seguimos as demarcações de Foucault. Dessa maneira, nos referimos aos séculos XVII e XVIII por “idade clássica”; aos séculos XIX e XX, por “modernidade”¹.

(2) Citações e traduções

Nas citações, optei por apresentar aos leitores excertos traduzidos (e por não mantê-los na sua língua original). Portanto, sempre que as referências textuais estiverem em uma outra língua que o português, as traduções são todas de minha autoria.

Não dispomos de versões para o português de muitos dos textos aos quais nos referimos (sobre a história do Irã, textos de comentadores de Foucault e de Spinoza). No caso dos textos originais de Foucault, mesmo quando dispomos de traduções, optei por propor minhas próprias traduções. Não creio que haja muito o que falar a respeito das dificuldades de tradução dos textos de Foucault. A não ser por algumas poucas palavras, não deveria haver discrepâncias importantes entre a tradução aqui proposta e as outras existentes.

Por outro lado, a tradução dos textos em latim de Spinoza é mais complicada. Em um exercício que acredito favorecer o meu processo de imersão no pensamento de Spinoza, esforço-me em apresentar traduções próprias também destes textos. Como disse Jacqueline Lagrée, acerca da sua participação na tradução para o francês do *Tratado teológico-político*, “o exercício de tradução de um texto filosófico é menos um exercício de língua do que um exercício de leitura filosófica preciso e probo”².

¹ Conferir (FOUCAULT; MTC[1966]; p. 13).

² (LAGRÉE; LAG[2004]; p. 7)

Esse esforço, para efetuar uma leitura direta dos textos em latim e para traduzi-los, se alinha com as indicações dadas por Pierre Macherey, em sua *Introduction à l'Étique*. Depois de afirmar que não há nenhuma tradução totalmente satisfatória da *Ética* de Spinoza para o francês (e poderíamos dizer o mesmo para o português), Macherey escreve o seguinte.

[...] se queremos compreender o que Spinoza realmente disse e, em primeiro lugar, tomar conhecimento disso, é indispensável retornar ao texto original, e fazer para si mesmo sua própria tradução.³

Se me decidi a não guardar só para mim, mas mostrar o resultado do meu esforço de tradução, isso não significa que eu tenha a pretensão de ter alcançado uma tradução melhor do que as outras. Trata-se de um exercício, cujos resultados eu apresento simplesmente como uma alternativa de tradução, entre outras tantas possíveis. Antes de apresentar o resultado deste esforço, sempre faço (tacitamente, sem explicitar o porquê das variações) a comparação e a avaliação da minha própria tradução com as de outros tradutores.

De modo geral, para a tradução do texto em latim, eu adoto o seguinte duplo princípio. (1) Manter-me o mais próximo das palavras utilizadas por Spinoza no texto original, na medida em que elas ainda produzam algum sentido no português. Por exemplo: traduzo *imperium* por império, quando as traduções correntes usam, de modo variado, Estado, soberania, poder, comando etc.; *ingenium* por engenho, quando as traduções, em geral, usam compleição, natureza, temperamento, índole etc. (2) Procuro traduzir uma palavra latina sempre pela mesma palavra portuguesa.

Entretanto, é preciso estar consciente dos inconvenientes dos critérios de tradução por mim adotados.

[Como frisa Moreau] é perfeitamente ilusório pretender dar a versão de uma palavra por uma [só e mesma] palavra, como podem sonhar aqueles que não têm a experiência da tradução. O importante é preservar a continuidade dos campos semânticos. Se uma mesma palavra latina tem dois campos semânticos claramente diferentes, é preciso traduzi-la por duas palavras francesas claramente diferentes se isso for possível.⁴

Mesmo consciente das enormes debilidades das traduções que aqui proponho, como disse, decidi apresentá-las como mais uma alternativa

³ (MACHEREY; IEI[1998]; p. 2, nota 1)

⁴ (BOVE, MOREAU, RAMOND; LML; A375[2008]; p. 30)

para o leitor. Entre as obras de Spinoza, são, no meu entender, as obras políticas aquelas cujas traduções correntes mais nos afastam do seu sentido peculiar. Os tradutores, em geral, para tornar estes textos mais acessíveis, se utilizam de noções modernas que, em certa parte, são alheias aos textos de Spinoza. Veja-se a dificuldade dos tradutores com palavras como *imperium*, *suma potestas*, *potentia*, *civitas*, *respublica*, *status civilis*, *obedientia*, *obtemperantia*, *obsequium*, *jura*, *decreto*, *dictamen*, *sui juris*, *alterius juris*.

Além disso, muitas vezes, para evitar as conotações religiosas e espirituais, das quais alguns acreditam o pensamento de Spinoza estar desprovido, os tradutores conscientemente alteram o texto de Spinoza. Atente-se às traduções propostas, por exemplo, para *beatus*, *fides*, *mens*, *anima*, *animus*, *pietas*⁵. Entretanto, estas conotações religiosas e ressonâncias espiritualistas fazem parte da estratégia de Spinoza de utilização do vocabulário corrente com um certo grau de transformação do seu sentido.

Uma dificuldade especial é colocada pela tradução da palavra *conatus*. Laurent Bove, em *La stratégie du conatus*, opta por não traduzi-la; o que me parece uma estratégia interessante. Mas a não-tradução escapa do princípio de tradução mínima por mim adotado. Os tradutores geralmente utilizam “esforço”⁶. Nisto, eu os sigo. Infelizmente, no português, à noção de esforço pode-se associar uma certa noção de trabalho, de despesa de energia, de sofrimento e dor, alheia ao conceito de Spinoza⁷.

De acordo com o nosso primeiro critério, traduzimos o verbo *intelligere* por “entender” (ao invés de “compreender”), que conjugamos de acordo com o modelo de “dirigir”. Embora “inteligir” seja inexistente no léxico do português – nós temos: “inteligência”, “intelecto” e mesmo “inteligível”, mas não “inteligir” –, para justificar o

⁵ Macherey (MACHEREY; IE2[1997]; p. 11) traduz *mens* por *âme*, para evitar as conotações “espiritualistas” do termo *esprit*, utilizado, por exemplo, na tradução de Pautrat (SPINOZA; ETHF). Tomaz Tadeu traduz *beatus* por “feliz”, para evitar a conotação religiosa (TADEU; ETH; A399[1675]; p. 417).

⁶ Na sua tradução do *Curto Tratado*, Appuhn traduz o holandês “*die poginge*” por “*la tendence*” (SPINOZA; SPI[1964]; p. 71).

⁷ No português – conferir (HOUAISS, VILLAR; HOU[2001]) – temos o substantivo “conação”, que pode significar a tendência de um organismo contrária à homeostasia ou a tendência consciente para a ação. Mas *conatus* não é uma tendência contrária à homeostasia, nem é uma tendência da qual se é necessariamente consciente. Temos também “conato” que significa simplesmente esforço ou tendência. Entretanto, não temos o verbo “conatar”, correlato do substantivo.

seu uso, valho-me de Guimarães Rosa e do critério da autoridade dos poetas por sua capacidade de desobstruir os caminhos da potência de uma língua. Com efeito, este verbo é utilizado no clássico da literatura brasileira, *Grande sertão: veredas*.

...alguma causa que ele até de si guardava, e que eu não podia entender⁸.

Com isso, podemos nos manter mais próximos ao texto. *Intellectus* traduzimos sempre por “intelecto” (e nunca por “entendimento”)⁹.

Em inúmeros trechos de sua escrita, Spinoza usa o par de advérbios latinos *eatenus* e *quatenus* para indicar uma certa gradação na aproximação de um conceito. Em Spinoza, a passagem de um conceito a outro não se dá sempre de maneira abrupta, mas, muitas vezes, de maneira gradual. A título de exemplo, Spinoza não diria que uma coisa é ou branca ou negra, mas aplicaria o par *eatenus-quatenus* para dizer que uma coisa, à medida que (*quatenus...*) reflete todas as cores do espectro luminoso, é, nessa medida (*eatenus...*), branca; ou é negra, à medida que as absorve todas.

A esse respeito, é útil ler as ressalvas de Macherey, sobre o uso que Spinoza faz da fórmula *quatenus... eatenus...*, que ele traduz por “*dans la mesure où... dans la même mesure...*”. “Esta fórmula é interessante de um ponto de vista teórico, porque ela permite pôr em correlação, não estados considerados neles mesmos, em uma perspectiva estática, mas escalas dinâmicas de variações efetuando-se de maneira contínua através de séries graduais”¹⁰.

Levar em consideração essa gradação – que faz da lógica de Spinoza algo mais do que uma lógica baseada unicamente no princípio de não-contradição – é importante para a compreensão do seu ritmo metafísico que, ao menos parcialmente, a cada vez que se serve, na intelecção do real, do par *eatenus-quatenus*, funciona por passagens gradativas e tendências e não por recortes e saltos conceituais secos.

⁸ (ROSA; SER[1956]; p. 378).

Não apenas o poeta, também uma filósofa brasileira nos autoriza o uso de “entender”: – “O método, porque *emendatio*, é a verdadeira lógica no sentido que lhe dão os Seiscentos – purificação, separação, distinção entre imaginar e entender [...]” (CHAUI; CHI[1999]; p. 572).

⁹ Guéroult traduz *intellectus* por *entendement*, mas o seu *entendement* compreende a razão e a ciência intuitiva. Conferir (GUÉROULT; GU1; p. 383, em nota).

¹⁰ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 58, nota 1); conferir também (MACHEREY; IE3[1995]; p. 78, *in fine*).

O advérbio latino *quatenus*, quando aparecer sozinho, é aqui traduzido por “na medida em que”; quando coordenado com *eatenus*, por “à medida que”, para manter a noção de gradação, de passagem. Por sua vez, o advérbio *eatenus* é traduzido por “nessa medida”.

(3) *Spinoza ou Espinosa?*

Nós optamos por “Spinoza”, principalmente, para nos manter sob o nome mais frequentemente utilizado pelos editores e comentadores da obra deste autor¹¹.

(4) *Referências a comentadores*

O leitor perceberá a diferença entre o uso que faço de comentadores de Foucault e de Spinoza (referimo-nos muito aos comentadores de Spinoza, menos aos de Foucault). Isso se justifica por algumas razões.

A compreensão dos textos de Foucault, por sua maneira de escrever, pela sua contemporaneidade, nos é diretamente acessível. A leitura dos textos de Foucault pode prescindir de comentários. Não negamos que os comentários ressaltem uma multiplicidade de aspectos que nenhum leitor sozinho possa perceber. No nosso caso, no entanto, os temas centrais de nossa pesquisa não são muito debatidos. A experiência iraniana de Foucault é pouco comentada (eu faço referência aos principais livros e artigos que a abordam). E não conheço um comentador que conteste a conexão entre pensamento, governamentalidade e experiência, em Foucault; mas, também, nenhum que a enfatize como nós o fazemos.

Além disso, não pretendemos apresentar uma nova interpretação dos significantes de Foucault, que necessitaria ser contraposta às de outros comentadores. Tratamos apenas de dar destaque a uma noção que, em geral, é considerada secundária em seu pensamento.

Algo diferente ocorre com os textos de Spinoza. A leitura dos seus comentadores foi para mim uma experiência que me facilitou o acesso ao seu pensamento. Não creio que eu poderia compreender Spinoza da maneira como o compreendo sem a ajuda dos comentadores aos quais me refiro.

¹¹ A esse respeito, conferir o artigo de André dos Santos Campos e sua conclusão: “O argumento mais forte a favor da grafia *Spinoza* [...] visa sobretudo unificar a comunidade científica spinozana, tornando-a o mais transnacional possível, e enriquecendo-a com a integração onomástica dos autores que escrevem e falam em línguas ibéricas” (SANTOS CAMPOS; CON1-1; A402[2007]; p. 26).

(5) Sistema de referências

No final deste estudo, sob o título “Referências”, o leitor encontrará, por ordem alfabética dos autores e das datas, a lista das referências textuais citadas ao longo do texto. Adotamos o sistema de referências da ABNT, ligeiramente modificado. Nossas referências são de dois tipos: (a) ou remetem a livros, (b) ou a artigos, capítulos e partes de livros.

(a) Para remeter a livros, utilizamos o seguinte código.

(AUTOR; **livro** [data]; página);

exemplo: (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 193), em que:

AUTOR – indica o sobrenome do autor do livro. Este é o primeiro critério de ordem na lista de referências ao final deste estudo.

livro – destacado em negrito, aponta, com poucos caracteres, para o título do livro.

[data] – indica a data da primeira publicação do livro ou a data provável em que o livro foi escrito. Esta data é o segundo critério de ordem na lista de referências.

página – indica a página em que a citação se encontra no livro.

Eventualmente, para facilitar o uso de edições diferentes daquelas utilizadas por nós, indicamos a seção, o capítulo ou o parágrafo a que pertence a citação;

exemplo: (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VI, §11; p. 147).

Aqui, “VI, §11” indica o parágrafo onze do sexto capítulo.

(b) E para textos ou artigos incluídos em um livro, o seguinte código.

(AUTOR; livro; **artigo**[data]; página);

exemplo: (FOUCAULT; DE2; **249**[1978]; p. 705), em que:

AUTOR – indica o sobrenome do autor do artigo ou da parte do livro.

livro – aponta, com poucos caracteres, para o título do livro.

artigo – destacado em negrito, aponta, com poucos caracteres, para o título do artigo ou da parte do livro.

[data] – indica a data da primeira publicação ou a data provável em que o artigo ou parte do livro foi escrito.

página – indica a página em que a citação se encontra no livro.

(6) *Ditos e escritos de Foucault*

Para fazer referência aos textos de Foucault que integram a compilação de *Dits et Ecrits*, nós utilizamos a edição de 2001, publicada em apenas dois volumes (DE1 e DE2).

Em 1994, estes mesmos textos foram publicados em quatro volumes (DEI, DEII, DEIII e DEIV). Para aqueles que dispõem desta edição, quatro fórmulas permitem encontrar, facilmente, a partir do número de página da edição de 2001, a paginação correspondente na primeira apresentação de 1994:

DEI = DE1-28; DEII = DE1-868; DEIII = DE2; DEIV = DE2-819.

Assim, se uma citação se encontra na página 924 de DE2, ela estará na página 105 de DEIV.

(7) *Referência a textos da Ética*

Para nos referir à *Ética*, utilizo o seguinte conjunto de abreviações.

e1, e2, e3, e4 e e5 remetem às cinco partes da *Ética*;

p1, p2, p3... às proposições;

c seguido de um número, aos corolários;

def, às definições;

defaf, às definições de afetos;

ax, aos axiomas;

s, aos escólios;

L, aos lemas;

pos, aos postulados;

exp, às explicações;

pref, a um prefácio;

ap, a um apêndice;

dem, a uma demonstração.

Assim, por exemplo, “e1ap” remete ao apêndice da primeira parte da *Ética*; “e4p35c2s”, ao escólio que se segue ao segundo corolário da proposição trinta e cinco da quarta parte.

Parte 1
A partir de Foucault

Capítulo 1

A situação de enunciação da noção de “espiritualidade política”

Em todos os livros, artigos, entrevistas e cursos atribuídos a Foucault, e aos quais eu pude ter acesso, encontram-se somente duas ocorrências da expressão “espiritualidade política”¹. Estes dois resquícios absolutamente pontuais nos indicam que se trata de uma noção secundária no pensamento de Foucault, a qual, portanto, mereceria uma atenção também secundária.

Porém, a incongruência interna àquela expressão – ligada à nossa impressão ordinária de que a espiritualidade e a política nos conduzem (como que pela mão, e firmemente) em duas direções opostas, a espiritualidade para fora e a política para dentro do mundo humano – torna-se uma espécie de saliência em que a leitura tropeça. Uma atenção especial se torna necessária para desfazer esta impressão, para que a espiritualidade e a política possam se articular coerentemente numa única expressão.

Apesar da raridade da expressão “espiritualidade política” em todo o *corpus* foucaultiano, o esforço para compreender a noção que lhe está associada, até o ponto de fazer dela um conceito, parece-me justificável, porque – acredito – este esforço nos permite apontar, sinteticamente, através de uma ideia, para um aspecto importante do desdobramento intelectual de Foucault – a possibilidade de *se* desfazer, em uma ruptura, o *nexus* real e efetivo de uma dada configuração histórica, tal qual ele pode ser intelectualmente apreendido.

No precedente parágrafo, o pronome apassivador “se”, em “de *se* desfazer etc.”, indica a ocultação de uma agência exercida sobre o *nexus*. Sob o exercício desta agência, o *nexus* ordenador de uma configuração histórica se faz passivo. Esta agência capaz de desfazer o nó, o impasse, de uma situação ordenada pelo *nexus*, é atribuída ao sujeito e à relação que o sujeito estabelece reflexivamente consigo e transitivamente com o mundo, a subjetividade. O sujeito, que na passividade se

¹ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]) e (FOUCAULT; DE2; 278[1978]). A expressão aparece uma terceira vez em um artigo publicado no jornal italiano *Corriere della sera* (FOUCAULT; CDS; A313[1978]). O texto 245, porém, é uma tradução deste artigo ligeiramente modificada.

ordena pelo *nexus*, nesta agência, é capaz de desfazer o *nexus*. Na desconfiguração da história, a subjetividade se mostra para fazer história.

A transição da passividade ordenada pelo *nexus* para a agência ou a atividade capaz de desfazer o *nexus* é o que se deve compreender por espiritualidade. Esta espiritualidade envolve a vontade de um *nexus* outro, de relacionar de uma maneira outra os três vértices do *nexus* – a verdade, o poder e o sujeito. Quando esta espiritualidade, nos desdobramentos desta vontade, alcança uma dimensão coletiva, os sujeitos se fazem os agentes políticos de uma descontinuidade histórica.

A expressão “espiritualidade política” é coetânea do surgimento, no percurso intelectual de Foucault, da reflexão da relação de governo que o sujeito estabelece consigo mesmo e com os outros. A “espiritualidade política” está na raiz dos estudos que fará Foucault, nos anos 1980, sobre os modos de subjetivação.

As duas ocorrências da expressão “espiritualidade política” correspondem a dois tipos de uso feitos por Foucault, em dois contextos diferentes. Na primeira ocorrência, datada de outubro de 1978, Foucault faz uma aplicação *histórica* desta expressão. Ele se serve dela para descrever sucintamente o levante popular que, no Irã, sob a inspiração da ideia bastante vaga, mas vigorosa, de governo islâmico, terminará, em fevereiro de 1979, por derrubar o regime monárquico e despótico do Xá Reza Pahlavi.

A segunda ocorrência é de datação mais difícil. Trata-se de um texto estabelecido a partir de uma mesa redonda da qual Foucault participou em maio de 1978. Contudo, tenho a impressão, que procurei justificar no momento oportuno, de que esta ocorrência, na realidade, data de 1980, quando este debate foi publicado. Aí, Foucault faz um uso *filosófico* da expressão, e fornece dela uma definição independente de qualquer situação histórica determinada.

O objetivo deste primeiro capítulo é apresentar a situação de enunciação da expressão “espiritualidade política”. Apresentar esta situação é tratar não do enunciado que porta esta expressão, mas da rede de enunciações enfiadas em Foucault, e que estão, direta ou indiretamente, ligadas à enunciação em questão. Assim, não se trata neste momento de explicitar o conteúdo, o pensamento vinculado ao enunciado, mas de expor a sua localização num plano de enunciações.

Nossa expressão titular “espiritualidade política” aparece, no *corpus* foucaultiano, pela primeira vez, no seguinte enunciado.

Mas, à propósito desta vontade política, há também uma outra questão que me preocupa mais, a respeito deste pequeno pedaço de terra, cujo solo e subsolo são o foco de estratégias mundiais. Que sentido faz, para os

homens que o habitam, buscar, ao preço de sua própria vida, esta coisa da qual nós nos esquecemos do modo mais absoluto, desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*? Já ouço rir os europeus, mas eu, que sei bem pouco sobre o Irã, sei que se enganam.²

Este texto, que se coloca no ponto de partida de nossa investigação, é extraído de um artigo de jornal publicado por Michel Foucault no quotidiano italiano *Corriere della sera*, em 22 de outubro de 1978. Artigo que, por sua vez, faz parte de uma série de nove artigos publicados por Foucault no *Corriere*. Estes artigos, juntos a alguns outros publicados em periódicos franceses, *Le Monde*, *Le Nouvel Observateur* e *Le Matin*, perfazem os traços aparentes do envolvimento intelectual de Foucault com a Insurreição Iraniana de 1978, no quadro daquilo que ele havia rotulado de “reportagem” de ideias.

Segundo a cronologia biográfica estabelecida por Daniel Defert, no início de *Michel Foucault: Dits et Ecrits*, Foucault foi convidado, em maio de 1978, pelo editor do *Corriere della sera*, sr. Rizzoli, a “publicar regularmente pontos de vista sobre a atualidade, o que Foucault recusa; para furtar-se [a esta proposta], ele sugere constituir um grupo de intelectuais repórteres do movimento das ideias”³. Um mês depois, em junho, junto com Alberto Cavallari, chefe do escritório do *Corriere della sera* em Paris, Foucault já havia elaborado um programa de reportagens. Este programa inicial não comportava, ao que parece, nenhuma reportagem sobre o Irã, mas reportagens sobre o Vietnam, sobre os Estados Unidos, sobre a Hungria e sobre a Espanha, realizadas *in loco* por intelectuais, não por jornalistas profissionais. O fio condutor dessas reportagens intelectuais, portanto, seria o reconhecimento de ideias em seu movimento, em sua mudança, aparição, translação, não a descrição jornalística de fatos.

Em agosto, Rizzoli aceitou o programa proposto. Entretanto, o incêndio do Cinema Rex, na cidade de Abadan, no Irã, em 19 de agosto de 1978, atribuído, na época, aos serviços secretos do Xá Reza Pahlavi – incêndio que causou a morte de centenas de espectadores de um filme sobre a contestação camponesa –, fez com que a atenção internacional se voltasse para aquele país. É a partir deste incêndio e desta atenção incidente que, segundo Daniel Defert, “Foucault [reprogramando] aceita dar início [ele mesmo] à série [de reportagens]. Ele se põe a estudar o

² (FOUCAULT; CDS; A313[1978])

³ (DEFERT; DE1, CHRI[1994]; p. 75)

Irã”⁴. O estudo e a preparação de Foucault para redigir essas reportagens envolveram, com a intensidade intelectual que lhe era de costume, a leitura de livros, entrevistas com ativistas iranianos, residentes ou refugiados na França, e duas visitas ao Irã.

O *corpus* foucaultiano envolve três tipos de produção intelectual: os livros; os ditos e escritos mais curtos, avulsos e fragmentados, e que foram reunidos, em sua grande parte, nos *Dits et Ecrits* e publicados em 1994; finalmente, os cursos no *Collège de France*, que vêm sendo editados desde 1997.

Os ditos e escritos são intervenções pontuais, estratégicas, pronunciadas ou redigidas em momentos históricos precisos, para audiências diversas, e, não fosse o nosso grande desejo de arquivamento, tenderiam a se dissipar e virtualmente a desaparecer. Os ditos e escritos, na sua relação com os livros, são frequentemente pronunciamentos que desconcertam os leitores. Através deles, Foucault se explica, se experimenta, se complementa, mas também, variando a si mesmo, se esquia das rotulações e categorizações sumárias de seus leitores e críticos. Os dezesseis textos em que Foucault trata do Irã pertencem a esta segunda parte do *corpus* foucaultiano.

Em março de 1978, Foucault conclui o curso *Sécurité, territoire, population*, em que trata das artes de governo, do poder pastoral, da polícia, do dispositivo de segurança. Em março de 1979, Foucault conclui o curso *Naissance de la biopolitique*, em que descreve a governamentalidade liberal e a governamentalidade neoliberal. Este último curso encerra a etapa analítica de descrição dos mecanismos de poder no Ocidente, e conclui seu diagnóstico crítico da governamentalidade ocidental como biopoder, que além do mercado, envolve outros supostos fundamentos naturais de “veridicção”, como a saúde, a sexualidade, a raça e o desejo de segurança – todos eles girando em torno dos *corpos* dos indivíduos e da *vida* da população. A partir do curso 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, ainda não editado, as lições de Foucault no *Collège de France* tomam um outro rumo manifesto, e se concentram na questões de espiritualidade cristã, grega ou latina. Trata-se da fase em que Foucault se dedica à ética, às regras de vida e às diversas práticas associadas.

Em nossa investigação, utilizamos principalmente os ditos e escritos e os cursos. O principal ponto do pensamento de Foucault, sobre o qual nossa atenção se aplica, situa-se naquela fase muda dos seus livros,

⁴ (DEFERT; DE1; CHRI[1994]; p. 75)

entre 1976 e 1984. A noção de “espiritualidade política” e toda a construção histórica e conceitual que aqui se apresenta se faz à parte dos livros publicados por Foucault.

Os dezesseis textos em que Foucault trata do Irã foram redigidos ao longo de nove meses, entre setembro 1978 e maio 1979. Eram destinados a audiências distintas (diversos jornais de países diferentes) – e, jamais, na mente de Foucault, deviam formar um conjunto homogêneo, coerente, jamais deveriam formar grupo, por contiguidade, não fosse a sua republicação póstuma em *Dits et Ecrits*. Por isso, fico com a impressão de proceder a uma espécie de exumação, a um resgate de um corpo de enunciados e ideias, que, na intenção de Foucault, iria desaparecer junto com os seus suportes materiais. A propósito, para dar mais força a estas minhas impressões, segundo Eribon, “Foucault não quis que [estes artigos sobre o Irã] fossem reunidos num livro na Itália. A seu ver, eram reportagens, não textos destinados a compor uma obra”⁵.

Pode-se relevar pelo menos três razões, todas ligadas à possibilidade de um engano no leitor, por que Foucault tenha rejeitado esse projeto. Evitar um primeiro engano: um livro sobre a Insurreição Iraniana teria supostamente a função de apresentar um olhar retrospectivo que eventualmente fornecesse uma explicação para o acontecido. Constituintes de uma “reportagem”, os artigos sobre o Irã foram escritos conforme o desenrolar dos fatos, no próprio ritmo da história. É certo, um prefácio poderia apresentar os artigos e estabelecer um olhar retrospectivo. Entretanto, suponho, Foucault não tinha o menor desejo de escrever um prefácio que poderia ser tomado como uma tentativa de se explicar. Evitar outro engano: um livro, mesmo com o caráter de uma coletânea de artigos de jornal, poderia dar a impressão de uma apresentação histórico-filosófica inserida na série de suas publicações depois do livro *La volonté de savoir*, de 1976. E, finalmente, evitar lançar lenha ao fogo de outro engano: as risadas dos europeus, que ele já adivinhara antes mesmo de as ouvir realmente.

A não-publicação do “livro” sobre o Irã buscou, possivelmente, evitar aos seus leitores estes três enganos; pode até ser tomada como uma tentativa de Foucault de relegar ao esquecimento o seu envolvimento com a Insurreição Iraniana, mas, a meu ver, não deve ser entendida como um reconhecimento do seu engano em relação a ela. Pois talvez não houve engano de sua parte.

⁵ (ERIBON; ERI[1989]; p. 268).

O encontro de Foucault com a Insurreição Iraniana se deu no quadro do que ele mesmo rotulou como “reportagem” de ideias. Ao introduzir, não os seus, mas a série de artigos escritos por Alain Finkielkraut sobre os Estados Unidos, no *Corriere della sera*, Foucault redige um pequeno texto de justificação. É desta introdução o excerto seguinte.

É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isto não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam a sua força, nas lutas que se travam pelas ideias, contra ou a favor delas.

Não são as ideias que conduzem o mundo. Mas é justamente porque o mundo tem ideias (e porque ele as produz muitas continuamente) que ele não é conduzido passivamente conforme aqueles que o dirigem ou aqueles que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas.⁶

Diz-se que o mundo não é conduzido por ideias, mas por governos e estratégias baseados em matérias circulantes, baseados nos corpos, na vida, nas relações de produção, nas economias. Entretanto, é a abundância e a força refratária das ideias que tornam irredutíveis os acontecimentos de contraconduta. Há algo de irremediavelmente insubmisso na produção das ideias – uma positividade, uma abundância, um escape que os mais acirrados esquemas de dominação não conseguem conter. E é isso que nos acontecimentos de 1978 no Irã parece interessar a Foucault – a força criativa das ideias e, *a fortiori*, podemos dizer, das ideias imaginárias.

É interessante notar que, no título-mote que encabeça toda essa iniciativa intelectual no *Corriere della sera* – “reportagem” de ideias –, Foucault coloca entre as aspas não a expressão inteira, mas apenas um dos seus termos. O que tem portanto um caráter ambíguo, o que deve ser posto em suspensão, não é a iniciativa de uma reportagem “de ideias”, mas a própria denominação dessa atividade como uma “reportagem”, entendida estritamente como a atividade do repórter.

Foucault não era nem um jornalista de profissão nem um perito nos assuntos iranianos, islâmicos ou orientais. Muitos o criticaram por essa dupla inexperiência. Por um lado, fazer a análise do acontecimento no seu fervor imediato não deveria ser a tarefa de eruditos acostumados com entrevistar bibliotecas, mas de repórteres experientes que sabem se eximir de um envolvimento pessoal com o que lhes cabe reportar. Por

⁶ (FOUCAULT; DE2; 250[1978]; p. 707)

outro, a análise dos acontecimentos iranianos só deveria ser feita, para ter alguma credibilidade, por alguém que se inscrevesse na tradição dos estudos islâmicos ou orientais. Assim, para poder falar do Irã com competência, ou se é um verdadeiro repórter ou um verdadeiro orientalista; se Foucault não é nem um nem outro, recomenda-se muito cuidado ou, melhor ainda, silêncio.

Entretanto, um pensamento como o de Foucault, que se pensa e se quer incapturável, não se sujeita a essas delimitações. Há em Foucault uma insistência na indocilidade (uma indocilidade estilística que é como uma prática longamente refletida da liberdade) e na esquivia de quem o quer fixo num local preciso, para melhor apreendê-lo: “Eu não quero, eu me recuso acima de tudo a ser identificado, a ser localizado pelo poder...”⁷. Na sua prática, a atividade intelectual de Foucault não se deixa encerrar no interior de nenhuma *disciplina*, nem se refere a nenhuma *doutrina*.

A *disciplina* é um princípio de rarefação da multiplicidade dos discursos – que coloca as condições, as exigências que uma proposição deve respeitar (a que plano de objetos se dirige; que conceitos utiliza; a que horizonte teórico remete) para que possa ser dita verdadeira ou falsa⁸. Nesse aspecto, as proposições de Foucault sobre o Irã são indisciplináveis (nem jornalismo nem erudição orientalista). Elas atravessam os limites disciplinares, questionando-os.

Se Foucault considera, por sua vez, as *doutrinas* (religiosas, políticas, filosóficas) como sistemas de determinação dos sujeitos falantes e de sua mútua pertença – sistemas que funcionam como um conjunto pré-estabelecido de enunciados que aglutinam sujeitos falantes, ao colocar subjetividades e enunciados numa relação indissociável –, os enunciados de Foucault não são endoutrinados⁹. É isso que ele vai afirmar, não só a respeito do Irã, mas sobre seu pensamento em geral.

O que me surpreendeu foi que, desde o início, eu fui considerado pelos marxistas como um inimigo, pelas pessoas de direita como um inimigo, pelas pessoas de centro como um inimigo [...] De fato, eu quis acima de tudo colocar questões à política e fazer aparecer no campo da política, como [aliás] no da interrogação histórica e filosófica, problemas que não tinham lá direito de cidadania.¹⁰

⁷ (FOUCAULT, DE2, 349[1982], p. 1486).

⁸ Sobre as *disciplinas*, conferir: (FOUCAULT, ODC[1971], p. 31-38).

⁹ Sobre as *doutrinas*: (FOUCAULT, ODC[1971], p. 43-45).

¹⁰ (FOUCAULT, DE1, 341[1983], p. 1405).

Isso que Foucault enuncia sobre o Irã, como sobre outros assuntos, não se encaixa nem na unidade de uma *disciplina* nem serve para confirmar sua pertença a um grupo doutrinário, ao contrário, lhe serve para questionar as unidades, digladiar com os processos unificadores e identificadores, inclusive, contra a unidade e a identidade de algo como o *eu*.

Mais do que um, como eu sem dúvida, escrevem para não possuir mais um rosto. Não me perguntem quem eu sou e não me digam para permanecer o mesmo: isso é uma moral de cartório; ela rege nossos documentos. Que ela nos deixe livres, quando se trata de escrever¹¹.

Foucault não é jornalista nem orientalista, como não é estritamente um cientista político, um filósofo ou um historiador. Ele problematiza determinados temas, que assim se tornam objetos, “ganham cidadania”, no pensamento político, filosófico e historiográfico. No caso do Irã, trata-se de outorgar esta cidadania à “espiritualidade política”.

O estilo de Foucault, sua produção textual indisciplinar, seus interesses diversos, suas tergiversações, a variação de suas definições, a inquietude de suas ideias, não levam à falência da filosofia, mas fazem parte de uma afirmação filosófica – justamente, a da multiplicidade do real, a da realidade das singularidades contra os universais, a da indefinida possibilidade de desdobramento da natureza humana, a da exigência de ajuste do pensamento à sua situação.

Se Foucault coloca entre aspas a sua atividade de “repórter”, por outro lado, ele já se havia categoricamente afirmado jornalista (sem aspas). Temos o registro desta sua resposta lapidar à pergunta de um estudante: – Eu sou um jornalista¹². De fato, desde 1973, pelo menos, Foucault apresenta a sua tarefa, enquanto filósofo, como uma espécie de jornalismo, no sentido do envolver-se do pensamento com o seu presente.

Eu me considero como um jornalista, na medida em que o que me interessa é a atualidade, o que se passa à nossa volta, o que nós somos, o que ocorre no mundo. [...] Se nós queremos ser senhores do nosso futuro, nós devemos colocar fundamentalmente a questão do hoje. Por isso, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical.¹³

Nesse excerto, além de se evidenciar a finalidade da filosofia para Foucault – o ser senhor do seu futuro, maestria que se formula na

¹¹ (FOUCAULT, **ARQ**[1969], p. 28).

¹² (FOUCAULT, **DE2**, **221**[1975], p. 475).

¹³ (FOUCAULT; **DE1**; **126**[1973]; p. 1302)

primeira pessoa do plural – e, portanto, a importância da filosofia para o governo de si e dos outros, evidencia-se também a filosofia como uma espécie radical de jornalismo. Mas, se a filosofia se apresenta como uma espécie de jornalismo, se ela toma como fundamento a questão do presente, ela o faz radicalmente, retornando, para compreender o que se passa à nossa volta, às raízes constitutivas de nossas ideias, e não simplesmente apresentando essas ideias tais como elas são hoje. Não se trata de restituir o movimento lógico e apodítico da história dos nossos conceitos, mas reconstituir as práticas, as estratégias, as relações que nos levaram a pensar o que pensamos, em nossa experiência, de modo a que possamos pensar de outra maneira.

Para responder à sua questão fundamental – o presente –, a filosofia apela para o método genealógico. Isso faz coincidir a filosofia como jornalismo e a genealogia, inclusive nas suas finalidades: “ser senhor do seu futuro” para o jornalismo filosófico; arrancar “da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. [...] relançar tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade”¹⁴, para a genealogia. Para nos tornarmos mestres de nós mesmos, numa experiência do plural, exige-se uma referência à liberdade. A questão do presente e a questão da liberdade, em Foucault, são correlativas.

Naquele texto de 1973, em destaque logo acima, Foucault atribuía a Nietzsche o título de “primeiro filósofo-jornalista”¹⁵. Mais tarde, Foucault vai atribuir esta paternidade a Kant, em referência ao artigo escrito em 1784, para a *Berlinische Monatschrift*, em resposta à questão *Was ist Aufklärung*. Creio que Foucault se refira a este artigo, pela primeira vez, em uma conferência, *Qu’est-de que la critique? Critique et Aufklärung*, na Sociedade Francesa de Filosofia, em Paris, em maio de 1978¹⁶. Desde então, e até o fim de sua vida, este pequeno artigo de Kant vai se tornar uma espécie de “fetiche”¹⁷, ao qual Foucault retorna em diversas ocasiões¹⁸.

¹⁴ (FOUCAULT; DE2; 339[1984]; p. 1393)

¹⁵ (FOUCAULT; DE1; 126[1973]; p. 1302)

¹⁶ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]). Este texto não foi incluído em *Dits et Ecrits*.

¹⁷ (FOUCAULT; GOV1[1983]; p. 8)

¹⁸ Conferir, (FOUCAULT; DE2; 219[1978]), (FOUCAULT; DE2; 266[1979]), (FOUCAULT; DE2; 279[1980]), (FOUCAULT; DE2; 306[1982]), (FOUCAULT; DE2; 364[1982]), (FOUCAULT; DE2; 330[1983]), a primeira lição do curso de 1983 (FOUCAULT; GOV1), (FOUCAULT; DE2; 339[1984]), (FOUCAULT; DE2; 351[1983]), (FOUCAULT; DE2; 361[1984]).

Há uma série de identificações que ligam o pensamento de Foucault a esta questão sobre a *Aufklärung* e a este ato de escrita de Kant. Mas não se trata, aqui, de mostrar toda essa série. Isso nos levaria muito longe. Interessa-nos mostrar apenas as relações que esta reflexão especular sobre este texto “fetiche” – especular, porque, ao refletir sobre o artigo de Kant, Foucault reflete sobre a sua própria atividade de filósofo – tem com a sua experiência iraniana.

O início desta reflexão antecede de pouco os artigos de Foucault sobre o Irã. E os seus primeiros resultados vão exercer uma certa influência sobre a análise que Foucault fará do acontecimento iraniano. Por este motivo, nos deteremos, primeiramente, naquela conferência que inaugura esta reflexão. Depois, trataremos da lição do dia 5 de janeiro de 1983, do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, em que Foucault analisa o entusiasmo de Kant com a Revolução Francesa.

*

Da conferência de Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia, são sobretudo dois os momentos mais relevantes para nós. Primeiro, aquele em que Foucault coloca a resposta de Kant sobre a *Aufklärung* em relação com o que ele chama de “atitude crítica”. O segundo momento é aquele em que Foucault faz uma análise de sua própria metodologia de trabalho.

Nesta conferência, aparece a figura que, a meu ver, dará forma filosófica ao pensamento de Foucault no seu acabamento. Esta figura triangular é somente um ente de razão, sem fundamento ontológico (a questão do seu ser está ausente). Ela é, acima de tudo, um processo de disposição em inteligibilidade. Ela é uma maneira de se apreender intelectualmente uma situação histórica qualquer, pela colocação em evidência do seu *nexus*, ou seja, daquilo em quê e por meio de quê, nessa situação, se amarram um ao outro, um aos outros dois, cada um dos três vértices daquela figura de pensamento – a verdade, o poder e o sujeito.

O sujeito, como terceiro componente do triângulo de Foucault, começa, nesta conferência que ele faz sobre Kant e a atitude crítica, a ganhar certo destaque, justamente como o vértice, a partir do qual, o *nexus* de uma determinada situação histórica pode se alterar, ou tende a se alterar. O sujeito, na relação de si a si, será não somente o elemento central da reflexão do que ficou conhecido como a terceira e última etapa do pensamento de Foucault, a ética, mas também, como veremos,

um elemento central da sua interpretação do levante de 1978-1979 no Irã. Procedamos por partes.

No primeiro momento da conferência, Foucault percorre um caminho que liga a resposta de Kant sobre a questão da *Aufklärung* à atitude crítica que surge, no século XVI, como resistência ao processo de intensificação da “governamentalização” na Europa.

Segundo Foucault, a partir do século XV, houve um processo ao mesmo tempo de difusão e de laicização de uma técnica de poder medieval, até então restrita à organização de grupos religiosos, em conventos e mosteiros cristãos, ao qual ele dá o nome de poder pastoral. A pastoral cristã teria desenvolvido a ideia de que “cada indivíduo, qualquer que seja sua idade, seu estatuto, e ao longo de toda a sua vida, até no detalhe de suas ações, devia ser governado, e devia se deixar governar, quer dizer, dirigir para a sua salvação, por alguém a quem o liga uma relação global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada, de obediência”¹⁹. Este poder de assujeitamento, de produção de uma relação de obediência de um sujeito a alguém que ele toma como seu diretor, estabelece uma tripla referência à verdade: à verdade enquanto dogma cristão; à verdade enquanto um certo modo de conhecimento dos indivíduos; à verdade enquanto técnica refletida, comportando regras de existência, práticas de exame de consciência, de confissão etc. Esta técnica de governar os homens, os medievais a consideravam como a mais sublime das técnicas, a arte das artes (*ars artium*).

Nas sociedades renascentistas europeias, a ideia do governo e as artes de governar multiplicaram seus domínios de aplicação. “*Como governar?* Eu acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou XVI”²⁰. Como governar não somente as esferas religiosas, mas todos os outros campos da sociedade, as crianças, os pobres, as famílias, os exércitos, as cidades etc.

Essa “grande inquietude” a respeito das maneiras de se governar acompanhou-se de uma questão que Foucault considerava própria à atitude crítica: “como não ser governado *desta maneira*, por meio disto, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não para isto, não por eles”²¹. A crítica seria esta contra-arte de não ser tão governado; e a atitude crítica, a posição

¹⁹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 37)

²⁰ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 37)

²¹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 38)

moral e política que o sujeito adota, em relação a si e aos outros, frente a esta contra-arte e as suas verdades.

Historicamente (quer dizer, na relação que a crítica manteve com a sua situação histórica), Foucault reconhece três pontos de apoio: a Bíblia, o direito, a ciência.

Num momento histórico em que autoridade eclesiástica era crucial para o governo dos humanos, a revisão hermenêutica da Bíblia se estabeleceu como um ponto crítico de embate sobre a *verdade*. A reivindicação do “retorno às Escrituras” e àquilo que é a sua mensagem e os seus princípios autênticos se tornou um meio de recusar, ou de limitar, o governo exercido pelas autoridades eclesiásticas. A atitude crítica teve historicamente uma dimensão religiosa.

O direito natural também se estabeleceu como um segundo ponto de embate e de limitação do governo e da ideia de *poder* soberano. A reivindicação de direitos universais e inalienáveis, fundados na natureza, foi outro modo de recusar esta ou aquela lei considerada injusta e de limitar todo tipo governo, seja ele do monarca, do magistrado, do educador ou do pai de família. A atitude crítica tomou historicamente uma dimensão jurídica.

Outro ponto de apoio da crítica seria a justificação da autoridade como critério da verdade. Trata-se de não mais aceitar como verdadeiro aquilo que uma autoridade, eclesiástica ou política, sob o fato só da sua autoridade, diz ser verdadeiro, mas de aceitar como verdade somente aquilo que o *sujeito*, na relação consigo mesmo, e de acordo com a sua própria ciência, considera como justificadamente verdadeiro. A atitude crítica teve historicamente uma dimensão “epistemocrítica”²².

A atitude crítica e a crítica, historicamente, a partir do Renascimento, recorrem à Bíblia, ao direito e à ciência. Neste recurso, porém, o que está em jogo na contestação do processo de governamentalização é aquela figura triangular que eu havia mencionado, o *nexus*.

[...] sobretudo, vemos que *o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito*. E se a governamentalização é bem este movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam de uma verdade – pois bem! –, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e

²² “Epistemocrítico” – utilizo-me do nome que Foucault deu àquele nível de análise em que um determinado enunciado científico, do passado como do presente, é considerado em termos de sua verdade ou falsidade absolutas. Conferir (FOUCAULT; DE1; 76[1969]; p. 896).

o poder sobre seus discursos de verdade. [...] A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disto que poderíamos chamar de política da verdade.²³

A crítica tem uma função de desassujeitamento, de recuo, de recusa, de resistência em relação ao modo de assujeitamento próprio a uma determinada política da verdade ou a um certo tipo de governamentalidade, que fixa, num só nó, os três vértices daquele triângulo de pensamento: a verdade, o poder e o sujeito. A crítica envolve uma atitude, uma tomada de decisão, o exercício de uma coragem, de uma força, de uma virtude. “Há alguma coisa na crítica que se aproxima da virtude?”²⁴.

Já está presente, embora ainda não de maneira manifesta, nesta análise que Foucault faz da crítica, a ideia de que esta função de desassujeitamento envolve, eventualmente, também um modo de subjetivação. Não se trata, na atitude crítica do sujeito, apenas de se desassujeitar de um certo esquema ou nó de governamentalidade, mas também de produzir, positivamente, uma outra maneira de governar a si e de se deixar governar, por meio da contestação, em conjunto, ou de maneira alternada, da verdade, do poder e da referência que o sujeito faz a si mesmo.

Para Foucault, Kant define a *Aufklärung*, primeiro, em referência a um tipo de *poder* autoritário que mantém a humanidade em estado de menoridade. Em segundo lugar, Kant caracteriza essa menoridade como uma incapacidade, em que os seres humanos estariam artificialmente retidos, de fazer uso de seu próprio entendimento, para, por si mesmos, alcançarem a *verdade*, sem se colocarem sob a direção de um outro. Em terceiro lugar, Kant refere esta incapacidade também à falta de coragem do *sujeito*.

Para Foucault, a descrição que Kant dá da *Aufklärung* – descrição que é ao mesmo tempo uma convocação – corresponde à definição daquela atitude crítica correlativa ao processo histórico de governamentalização da sociedade, na suas diversas esferas.

Isso que Kant descrevia como a *Aufklärung*, isso é bem o que eu tentava descrever como crítica, como esta atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica, no Ocidente, a partir, eu creio, disso que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade.²⁵

²³ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 39; grifo meu)

²⁴ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 36)

²⁵ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 40)

Contudo, em Kant, assinala Foucault, a questão da *Aufklärung* se articula com um outro movimento do pensamento. Aquele que se conhece como a crítica kantiana propriamente dita, a reflexão kantiana sobre as condições de possibilidade do conhecimento e sobre os limites da razão. Se, por um lado, a questão da *Aufklärung*, como atitude crítica, convoca ao uso da razão e ao exercício corajoso da autonomia, por outro, a crítica kantiana restringe esse uso aos limites de uma experiência possível, e mostra que é justamente nessa restrição que a autonomia fica garantida. Entre a *Aufklärung* e a crítica kantiana, está em questão o jogo da liberdade e da obediência ao soberano. Se, por um lado, o apelo da *Aufklärung* coloca a questão do desassujeitamento, por outro, a crítica kantiana mostra que a autonomia do sujeito não implica a desobediência. Autonomia e obediência se regulam uma pela outra, num processo que culmina numa sociedade esclarecida, na qual obediência e autonomia são convergentes.

A crítica dirá, em suma, que nossa liberdade depende menos daquilo que empreendemos, com mais ou menos de coragem, do que da ideia que nós nos fazemos de nosso conhecimento e de seus limites; e que, por consequente, ao invés de se deixar dizer por um outro “*obedeça*”, é neste momento, em que teremos feito de nosso próprio conhecimento uma ideia justa, que poderemos descobrir o princípio da autonomia, e que nós não precisaremos mais escutar o *obedeça*; ou, antes, o *obedeça* estará fundamentado na própria autonomia.²⁶

Nesta conferência, Foucault não aprofunda esta análise, não mostra como, no próprio texto de Kant, *Was ist Aufklärung*, se dá a articulação da obediência com a autonomia, sob a condição da liberdade de expressão. Ele apenas comenta que a invocação kantiana da *Aufklärung* tem, como “em contraponto”, a invocação de Frederico II: “que eles raciocinem o quanto queiram, desde que obedeçam”²⁷.

Muito bem, mas a história não parou por aí. Ao longo do século XIX, e sobretudo no século XX, o par autorregulado, formado pela *Aufklärung* e pela crítica kantiana, vai se desequilibrar para o lado da crítica, na auto-afirmação, segundo Foucault, das ciências positivistas (como uso da razão no limite da experiência) e do Estado (como razão profunda da história). De modo que, frente ao uso confiante da razão, surge uma desconfiança: – “de que excessos de poder, de que

²⁶ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 41)

²⁷ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 40)

governamentalização, tanto mais incontornável que ela se justifica na razão, esta razão ela mesma não é historicamente responsável?”²⁸

E isso que era a convergência do uso da razão com a obediência ao Estado, numa sociedade esclarecida, conduziu a conjunções aberrantes, racionais demais ou irracionais. O apelo à racionalização da vida que a *Aufklärung* envolvia, seja como for, por falta ou por excesso de impulso, por desvio patológico em relação ao seu apelo inicial ou por uma questão interna ao próprio processo de racionalização da sociedade, ao longo dos séculos XIX e XX, na Europa, viu-se diante de duas formas aberrantes de poder: o stalinismo e o fascismo. “Aí está a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como acontece que a racionalização conduza ao furor do poder?”²⁹.

Então, nesta altura da conferência, alcançamos o momento em que Foucault vai começar a tratar do seu próprio método para responder à questão da *Aufklärung*, à questão do presente e do desassujeitamento. Foucault vai expor a sua metodologia de trabalho, sua prática de pesquisa histórico-filosófica, como sendo composta por três níveis inter-relacionados: o nível arqueológico, o genealógico e o estratégico. Se a colocação em evidência dos níveis arqueológico e genealógico já era comum, vemos despontar, aqui, um terceiro nível, que ele chama de nível estratégico.

Uma palavra sobre esta prática histórico-filosófica. Foucault é filósofo? É historiador? Nem um nem outro, se a filosofia é considerada pura ordenação conceitual *a priori*, e se a historiografia é considerada pura ordenação de dados empíricos.

Foucault se afasta da historiografia, ao “fabricar a história como por *ficção*”³⁰, isto é, ao ordenar a história sob uma questão filosófica (que é justamente a questão da *Aufklärung*) estranha aos historiadores – trata-se de “tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações, pode-se aplicar *a qualquer momento da história* esta questão da *Aufklärung*, a saber, [a questão] das relações de poder, da verdade e do sujeito”³¹. Trata-se de interrogar, olhar e modular a história através daquela figura de pensamento meta-histórica, o *nexus*.

Por outro lado, trata-se também de colocar a questão filosófica sobre o ser do sujeito humano – o que é isso que eu sou, que nós somos?

²⁸ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 42)

²⁹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 44)

³⁰ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 45; grifo meu)

³¹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 47; grifo meu)

– não a partir de uma experiência introspectiva ou das estruturas fundamentais do conhecimento de um sujeito *a priori*, mas a partir do conteúdo histórico que nos fez ser o que somos.

*Désjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte.*³²

A tradução da primeira parte da frase não nos poussa grandes problemas: “De-subjectivar a questão filosófica, recorrendo ao conteúdo histórico”. Isso remete ao deslocamento – por assim dizer, para fora, pela historicidade – da questão da filosofia. A tradução da segunda parte é mais complicada: “desimpedir os conteúdos históricos, interrogando os efeitos de poder dessa verdade que os afeta (e da qual eles supostamente dependem)”³³. Acredito que possamos interpretar esta parte da frase da seguinte maneira.

Os conteúdos históricos nos fizeram e nos fazem ser o que somos, na medida em que se inserem em um plano complexo de causalidade, e afluem até o nosso ser presente. Porém, em paralelo, estes mesmos conteúdos reais dão ensejo a um discurso sobre a verdade do que nos fez ser o que somos. Numa viravolta incessante, entre a realidade e a verdade, o discurso se apropria dos próprios conteúdos históricos que os produziram, de tal maneira que o discurso da verdade e a realidade causal são indistinguíveis. Ou seja, este discurso, enquanto discurso de verdade sobre a realidade, tem efeitos reais de poder – e com isso se insere no circuito de causalidade – sobre a maneira pela qual nos reconhecemos e nos constituímos como sujeitos. Os eventos históricos e os discursos sobre esses eventos são, na ordem das causas, inseparáveis. Além disso, em geral – e é contra isso que Foucault se bate –, esse discurso é redutor da complexidade causal, recorre ao universal e à força de uma verdade apodítica. Porém, ao decorticarmos o complexo verdade-poder, mostrando como o discurso da verdade se articula com mecanismos de poder, pode-se desimpedir ou reinventar os conteúdos históricos reais, para que possam fluir de outro modo. Com o conteúdo histórico desimpedido dos efeitos de poder do discurso de verdade (que diz o que nos fez ser o que somos), podemos deixar de nos reconhecer neste discurso, para nos dizer e nos pensar de outro modo.

³² (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 46)

³³ Agradeço a Diogo Sardinha pelo auxílio nesta tradução, embora eu não possa dizer se ele estaria de acordo com as minhas escolhas finais.

A análise histórico-filosófica de Foucault, ao se propor expor o funcionamento dos mecanismos de poder ou *modos de assujeitamento*, na sua relação com a produção de discursos de verdade ou *modos de objetivação*, tem uma função terapêutica, não só purgativa, desimpedida, como também criativa. Na corrente da questão da *Aufklärung*, ela visa ao desassujeitamento, como desimpedimento do conteúdo histórico, em vista de um outro *modo de subjetivação*, e de uma outra reordenação das relações entre verdade, poder e sujeito.

Não se trata de libertar o sujeito, para redescobrir sua autenticidade, como se houvesse um ser natural anterior aos desvios e deturpações impostos por uma situação de dominação. A autenticidade do sujeito, fora de uma relação de poder, para Foucault, é um nada. Trata-se de mostrar que a verdade dos conteúdos históricos que nos fez ser o que somos está em relação com certas práticas de poder, e que, portanto, podemos, ao contestarmos esta verdade, ao variarmos estas práticas, desimpedir o que nos faz ser o que somos, para fazer, pensar e dizer de outro modo.

A partir desta interpretação, podemos ter o sentimento, pela remanência da questão da *Aufklärung* nos últimos textos de sua vida, como o Foucault de 1984 já está presente no Foucault de 1978. E, também, pressentir como a questão da *Aufklärung*, acerca do presente e da liberdade, pelo motor do *nexus*, é determinante da sua experiência do levante iraniano.

Este termo um pouco bizarro, *nexus*, ao qual venho dando um certo destaque, eu o retiro, como que por meio de uma pinça, desta mesma conferência de Foucault à Sociedade de Filosofia, quando ele explicita os três níveis de sua prática histórico-filosófica: o arqueológico, o genealógico e o estratégico.

Estes três níveis do método de Foucault parecem retomar a tripla ordenação daquela figura meta-histórica formada por verdade, poder e sujeito. De fato, ela a retoma, mas não para fazer corresponder, de modo unívoco, a arqueologia à questão da verdade, a genealogia à questão do poder e o nível estratégico à questão do sujeito. Cada nível da pesquisa envolve a mesma figura, sob um aspecto diferente.

No nível arqueológico, trata-se de fazer uma descrição crítica e não valorativa (porque deixa de lado a questão da legitimidade) do que Foucault chama de *saber* e de *poder*. O *saber* “se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis em um dado momento e em um domínio definido”, e o *poder* recobre

“uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos”³⁴.

Primeira constatação, nem saber nem poder são entidades, mas servem, antes de tudo, como “grade de análise”³⁵, para a categorização, alinhamento e organização de elementos empíricos (discursivos, práticos ou materiais) localizáveis num determinado recorte da história. Segunda constatação, saber e poder não são duas categorias que se excluem, mas compartilham remissões. Nenhum elemento de saber escapa das induções do poder, e todo elemento de saber, uma vez posto, tem um efeito de poder sobre outros elementos de saber. Por outro lado, todo elemento de poder é exercido de acordo com procedimentos e finalidades que se inscrevem no sistema de validação de um saber determinado.

Não se trata, então, de descrever o que é o saber, o que é o poder e como um reprimiria o outro, ou como o outro abusaria do um, mas se trata, antes de tudo, de descrever um *nexus* de saber-poder que permita apreender a aceitabilidade de um sistema, por exemplo, do sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.³⁶

A intenção da arqueologia é passar de elementos de saber e de poder, empiricamente observáveis, para o sistema de sua aceitabilidade, para as suas condições de aceitabilidade. Trata-se de deslindar as condições de possibilidade da aceitação destes elementos empíricos. Que relação se estabelece, entre discursos, práticas e materiais, numa situação bem delimitada, de maneira que se fixem, mais ou menos claramente, os critérios, as regras, os códigos de aceitabilidade dos elementos de saber-poder no jogo do que é considerado falso ou verdadeiro? Estas condições de aceitabilidade perfazem o *nexus* saber-poder, isto é, o complexo de remissões entre os procedimentos de validação e os mecanismos de regulação dos discursos e das práticas.

A descrição de um *nexus* histórico, além de envolver a explicitação dos procedimentos de validação e dos mecanismos de regulação, envolve em sua malha a produção de um sujeito específico que os suporta, por exemplo, o doente mental, o criminoso, o sujeito de uma sexualidade. O sujeito sobre o qual o poder se exerce e sobre o qual as verdades são ditas é, ao mesmo tempo, o suporte a partir do qual o *nexus* saber-poder se desdobra e o suporte sobre o qual este *nexus* se inscreve.

³⁴ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 48)

³⁵ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 49)

³⁶ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 49, grifo meu, mas em latim no original em francês)

Mas este suporte, ele mesmo, não é uma realidade independente do *nexus*.

Se a descrição arqueológica perfaz o desenho do *nexus*, como um sistema de aceitabilidade de um tipo específico de assujeitamento, isso não deve torná-lo, para nós, mais aceitável. Ao contrário, e com isso penetramos no nível genealógico da pesquisa de Foucault, trata-se de descrever o *nexus* como uma singularidade absolutamente histórica e, com isso, aumentar a nossa capacidade de indignação, ou baixar nosso ponto de tolerância.

A demarcação da aceitabilidade de um sistema é indissociável da demarcação do que o tornava difícil de se aceitar: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, em suma, sua energia³⁷.

A singularização de um sistema de aceitabilidade, o tratamento de um *nexus* como acontecimento, implica uma série de operações de ruptura, em relação à filosofia dos universais ou das essências separadas, e em relação às explicações históricas por meio da identificação de uma causa principal.

Para desobstruir a história de esquemas de repetição do mesmo, de unificação, de redução da multiplicidade, é preciso romper a abordagem da singularidade por sua remissão a um universal, do qual ela seria apenas uma manifestação ou um caso particular; “o que se trata de apreender na análise destas positivities [os elementos empíricos de saber-poder] são, de certa maneira, singularidades puras, nem encarnação de uma essência, nem individualização de uma espécie”³⁸.

Trata-se ainda de abandonar os esquemas tradicionais de explicação histórica por continuidade, como desdobramento no tempo dos efeitos de uma única causa, por exemplo, a dos processos de produção econômica ou a das proporções demográficas. Isso não implica, em absoluto, a rejeição do princípio de causalidade; ao contrário, trata-se de pressupor o acontecimento como efeito de uma multiplicidade de causas, de uma rede tão complexa de causas, que o acontecimento aparece como ruptura.

Digamos, em grandes linhas, que, por oposição a uma gênese que se orienta para a unidade de uma causa posta no princípio, carregada de uma descendência múltipla, tratar-se-ia de uma *genealogia*, quer dizer, de

³⁷ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 50)

³⁸ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 50)

alguma coisa que tenta restituir as condições de aparecimento de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes.³⁹

Tratar de uma situação bem delimitada, de uma política da verdade, de um *nexus*, de um acontecimento, como singularidade pura, faz parte da intenção de desobstrução dos conteúdos históricos, em relação a universais, a essências gerais separadas, a origens e a causas primeiras. Portanto, este tratamento se alinha com o *êthos* daquela atitude crítica da qual Foucault falava no início da conferência. Os níveis arqueológico e genealógico da prática histórico-filosófica de Foucault não tratam do *nexus* verdade-poder-sujeito como uma realidade inexorável, mas procuram encontrar as maneiras, as linhas de força, pelas quais o nó pode ser desfeito. Esta procura dos pontos de abertura de um *nexus* configura o terceiro nível da análise, o nível das estratégias.

No nível das estratégias, o sujeito não é considerado somente como o suporte de inscrição de um modo de assujeitamento, mas também como um ponto ativo de elaboração de estratégias por onde passam, ao mesmo tempo, as linhas de enredamento e de transformação do *nexus*, e até mesmo, do seu desaparecimento.

As relações que permitem dar conta deste efeito singular [o acontecimento] são, se não na sua totalidade, ao menos em uma parte considerável, relações de interação entre indivíduos ou grupos, quer dizer, elas implicam sujeitos, tipos de comportamentos, decisões, escolhas: não é na natureza das coisas que poderíamos encontrar o apoio, o suporte desta rede de relações inteligíveis, esta é lógica própria de um jogo de interações com suas margens sempre variáveis de não-certeza.⁴⁰

A complexa rede de relações que formam um *nexus* são, em grande parte, relações humanas. Diante da posição dos elementos empíricos, os sujeitos envolvidos, individualmente ou em grupo, na sua atividade, tomam decisões, traçam perspectivas, elaboram as estratégias de seus comportamentos possíveis, sempre considerando as decisões, as perspectivas, as estratégias possíveis daqueles com quem interagem. No seu enredamento, na sua complexificação, na influência mútua que estes comportamentos exercem uns sobre outros, a posição dos elementos de poder-saber se estabelece segundo uma lógica (uma racionalidade) que é própria ao jogo dessas interações. Mas, na medida em que se trata de um campo de interações, que envolve possibilidades, há sempre o espaço, as

³⁹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 51)

⁴⁰ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 51)

margens, pelo qual uma transformação, uma inversão ou até mesmo uma ruptura é possível.

[...] acontecimentalização [isto é, tomar aquela lógica imanente ao *nexus* como estratégia e acontecimento], porque lidamos com alguma coisa cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento não é jamais tal que não se possa, de uma maneira ou de outra, senão pensar seu desaparecimento, ao menos demarcar isso por quê e isso a partir de quê seu desaparecimento é possível.⁴¹

O nível arqueológico faz a crítica, isto é, mostra as condições de possibilidade de um acontecimento, de um determinado *nexus* saber-poder. Com a insistência genealógica na descontinuidade e na singularidade dos acontecimentos, estas condições de possibilidade devem ser encontradas na própria lógica imanente ao acontecimento, desligadas de qualquer ideia transcendente e de qualquer remissão a uma origem. No nível estratégico, e na imanência do jogo de relações de poder, mostram-se as vias pelas quais pode eventualmente acontecer uma ruptura. Ou seja, além de ser uma metodologia, a prática histórico-filosófica de Foucault (a sua filosofia crítica) *quer* ter efeitos reais.

Se de um modo esquemático, e em retrospectiva, podemos falar de três elementos complementares do pensamento de Foucault – a *arqueologia dos saberes*, a *genealogia dos poderes* e a *hermenêutica dos sujeitos* –, então, de um modo também esquemático, mas prospectivo, podemos considerar o *nível estratégico* da prática histórico-filosófica de Foucault, tal qual foi exposto nesta conferência de 1978, como um germe da *hermenêutica dos sujeitos*, porque é no nível das estratégias que o sujeito individual ou coletivo aparece como agente reflexivo que tem diante de si uma certa margem de ação e a possibilidade da reelaboração de suas práticas, no jogo da relações de poder, em vista de uma verdade outra.

*

Mantendo-nos no encaço da questão da *Aufklärung*, isto é, da questão do presente e da liberdade, permito-me um salto cronológico, para fazer a análise parcial da primeira lição do curso de 1982-1983, *Le gouvernement de soi et des autres*. No início do curso sobre a *parrêsia*, Foucault faz, mas talvez de forma mais amadurecida, o que fez na conferência de 1978: uma exposição da sua metodologia (que o editor do

⁴¹ (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 52)

curso intitula “*rappels de méthode*”) e uma análise do artigo kantiano de 1784.

Nesta lição, a exposição do método revela, mas com outras palavras, o que já se havia dito a respeito na conferência de 1978. Foucault fala que seu projeto, de modo muito geral, se intitula “história do pensamento”, mas por “pensamento” ele entende “a análise disso que poderia se chamar focos de experiência”⁴². Numa “experiência”, “articulam-se uns sobre os outros: primeiro, formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis”⁴³. Não é difícil perceber como “experiência” é um outro nome para o *nexus*.

O projeto geral da pesquisa de Foucault poderia receber o título de “história do pensamento” ou o de “história da experiência” ou, ainda, o de “história da governamentalidade”⁴⁴. Pensamento, governamentalidade e experiência sendo nomes diferentes para aquela mesma figura triangular, porém, tomada a cada vez sob a perspectiva específica de um de seus vértices. Dessa maneira, o pensamento estaria para a verdade, como a governamentalidade está para o poder, e a experiência para o sujeito. Levando adiante esses desdobramentos, sob novas analogias: o pensamento e a verdade marcariam o modo de objetivação de uma ontologia; a governamentalidade e o poder, o modo de assujeitamento próprio a uma política; a experiência e o sujeito, o modo de subjetivação próprio a uma ética.

Toda experiência, todo pensamento e toda governamentalidade envolvem a articulação de uma ontologia (mesmo que ela afirme, como na modernidade, a impossibilidade da metafísica), de uma política e de uma ética. Seu centro de articulação é o que chamamos de *nexus*.

O *nexus* é, conjuntamente: um princípio de inteligibilidade, a partir do qual um saber é possível; um princípio de operacionabilidade, pelo qual um governo se torna possível; e um princípio de reunião de um indivíduo a um grupo, coletividade ou espécie. No caso da modernidade, considerada a descrição foucaultiana do biopoder, o *nexus* é o corpo vivo dos humanos. É a partir do nosso corpo vivo que se produz um saber que torna objetivo o sujeito; é ao se exercer sobre o nosso corpo vivo que um governo nos assujeita; é por nosso corpo vivo que nos

⁴² (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 4)

⁴³ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 4, *in fine*)

⁴⁴ “História da governamentalidade” foi um título cogitado por Foucault para o curso de 1977-1978.

reconhecemos a nós mesmos como indivíduos e nos identificamos, subjetivamente, como membros de uma raça, de uma comunidade ou de uma população.

Na primeira lição do curso *Le gouvernement de soi et des autres*, depois dos “*rappels de méthode*”, Foucault volta-se, mais uma vez, para a análise do artigo de Kant – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* –, porém, de maneira mais didática do que na análise feita na conferência de 1978. No que nos concerne, não se trata de retomar todos os pontos desta análise, mas de nos concentrar na relação da filosofia com a questão do presente.

O giro da filosofia para o presente, efetuado por Kant em seu artigo – munido da pergunta: o que está nos acontecendo, hoje? –, tem como intenção, segundo Foucault, encontrar, nisso que se aponta como presente, um elemento decisivo para o questionamento filosófico.

A questão incide sobre o que é este presente. Ela incide, antes de mais nada, sobre a determinação de um certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros. O que é isso que no presente faz sentido atualmente para uma reflexão filosófica?⁴⁵

Além de identificar o elemento do presente que merece e requer a reflexão filosófica, trata-se também para Kant – de acordo com Foucault –, de mostrar de que processo esse elemento é uma expressão. Trata-se ainda de explicitar o papel exercido por aquele que, enquanto filósofo, coloca a questão. A questão do presente é o reconhecimento de um elemento presente que expressa um processo importante para o pensamento, processo do qual o próprio questionador, enquanto pensador, participa.

A questão do presente envolve, e arrasta, em si mesma, em seu próprio movimento, o modo de pensar do questionador (neste aspecto, poderíamos dizer que ela é uma questão de estilo existencialista). O modo de pensar do questionador, no questionamento acerca do presente, também é questionado. – O que está nos acontecendo, hoje, que expressa um processo de pensamento importante, ao qual eu mesmo pertencço, e no qual eu tenho, enquanto filósofo, um certo papel a exercer? O que neste presente afeta e é, ao mesmo tempo, afetado pelo meu próprio modo de filosofar?

Para Foucault, na resposta kantiana sobre a *Aufklärung*, pela primeira vez, a filosofia se abre como suporte de emergência da sua

⁴⁵ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 13)

própria atualidade. A filosofia se torna o meio de expressão do que é atual e atualmente efetivo. E é isso, a abertura da filosofia como superfície de emergência para a sua própria atualidade, que caracteriza “a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade”⁴⁶. A filosofia se faz moderna, ao discorrer sobre o acontecimento presente que se aponta como uma questão atual para a filosofia, e se atualiza, ao captar desse acontecimento um certo efeito sobre o próprio modo de pensar do filósofo.

Segundo Foucault, entretanto, a questão de Kant a respeito do seu próprio presente, o acontecimento da *Aufklärung*, não se encerra com o artigo de 1784; ela se aprofunda, num outro texto, numa outra reflexão, sobre um outro acontecimento. “E este acontecimento, bem entendido, é a Revolução, a Revolução Francesa. Em 1798, Kant vai, de certa maneira, dar sequência ao texto de 1784”⁴⁷.

Foucault se refere a um trecho do *Conflito das Faculdades*, em que Kant se coloca a questão teleológica do progresso da humanidade. Kant vai dizer que se efetivamente a humanidade progride é preciso que haja uma causa permanentemente atuante desse progresso. Seria preciso encontrar um signo dessa causa permanente num acontecimento do presente; um acontecimento que seja como um signo histórico da ação contínua dessa causa⁴⁸.

Esse signo que mostra no presente a ação dessa causa e a tendência da humanidade para um futuro melhor, Kant o encontra na Revolução Francesa de 1789. O signo não é a própria Revolução, pois com suas misérias e atrocidades uma revolução jamais seria a opção de um ser humano dotado de razão. A Revolução não é a causa do progresso, não é tampouco o signo dessa causa. A causa permanente do progresso da humanidade seria uma disposição moral da humanidade enquanto espécie, e o seu signo no presente, Kant o encontra não nos grandes feitos da Revolução, não naqueles que fizeram a Revolução, mas no *entusiasmo* que ela provocou nos seu espectadores, apesar do perigo que a exteriorização desse entusiasmo apresentava. O entusiasmo com a Revolução Francesa é o signo que Kant encontra no presente, signo da

⁴⁶ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 14)

⁴⁷ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 17).

⁴⁸ Conf. (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 17) e (KANT; OK3; A261[1798]; IIe section, §5; p. 894 /AK VII, 84). Vale lembrar, o *Conflito das Faculdades* é publicado em um momento em que a situação política na Prússia de Frederico-Guilherme II (reinado: 1786-1797), sob o influxo da Revolução Francesa, havia mudado em relação a 1784.

disposição moral da humanidade, causa do seu progresso. Aqui cabe retomar um excerto do texto de Kant, citado pelo próprio Foucault.

[...] mesmo se a revolução ou a reforma da constituição de um povo, em definitivo, fracassasse, ou bem, se, depois que ela houvesse durado algum tempo, tudo isso recaísse novamente no costumeiro (como aliás certos políticos o predizem nesse momento), entretanto esta predição filosófica [a de que a humanidade progride para um futuro melhor] não perderia nada de sua força. Porque este acontecimento é [...] demasiadamente ligado ao interesse da humanidade, e de uma influência que se estende demasiadamente no mundo, [...] para não dever ser lembrada pelos povos, em uma ocasião em que as circunstâncias sejam favoráveis [...]⁴⁹

Ou seja, de um progresso histórico como a Revolução Francesa, a humanidade não se esquece mais. E mesmo que ocorram retrocessos aparentes, uma vez alcançado, esse progresso será reafirmado na próxima ocasião favorável.

Feito este volteio pelo texto do *Conflito das faculdades*, Foucault pode retornar, na segunda hora da lição do dia 5 de janeiro de 1983, ao artigo de Kant sobre a *Aufklärung*, para ali recortar a exposição por parte de Kant da lei de todas as revoluções.

No artigo de 1784, Kant afirma que, se é verdade que a saída da menoridade não se faz tão facilmente pelo indivíduo quanto coletivamente, essa saída coletiva, entretanto, não se pode fazer de forma abrupta; e apresenta uma espécie de lei das revoluções – o fato de que a multidão que faz a revolução termina necessariamente por se sujeitar justamente àqueles que quiseram libertá-la de todo assujeitamento.

Por isso um público só pode aceder às Luzes lentamente. Uma revolução levará talvez à rejeição do despotismo pessoal e da opressão ávida e autoritária, mas jamais a uma verdadeira reforma da maneira de pensar; bem ao contrário, novos preconceitos, tanto quanto os antigos, servirão de rédea da multidão irrefletida.⁵⁰

Isso se daria segundo um mecanismo em cinco etapas, que se deixa deduzir do artigo de Kant: (1) imaginemos uma situação em que a multidão esteja sob o jugo de um déspota e de certos preconceitos ligados a esse despotismo, que lhe dão legitimidade e efetividade; (2) imaginemos um indivíduo que por si mesmo se esclareça, se emancipe, quer dizer, se livre por si mesmo daqueles preconceitos; (3)

⁴⁹ (KANT; OK3; A261[1798]; p. 898 / AKVII, 88); conferir (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 20).

⁵⁰ (KANT; OK2; A291[1784]; AK VIII, 36; p. 211). “da multidão irrefletida” traduz “*desgedankelosen großen Haufens*”.

esclarecendo-se, ele se distingue da multidão e, em virtude disso, tem uma certa autoridade e ascendência sobre ela; (4) mas, este indivíduo exemplar, para reforçar ainda mais a sua autoridade e para ter uma maior ascendência sobre a multidão, de modo que ele possa fazer com que, sob a sua guia, ela se movimente e sacuda, pela revolução, o jugo do despotismo, ele terá que propagar na multidão novos preconceitos que legitimem a sua autoridade e a tornem efetiva; (5) uma vez a revolução realizada, mesmo que o indivíduo esclarecido, guia da multidão revoltosa, tente retirar os preconceitos difundidos para, finalmente, emancipar a multidão, ela mesma, por temer essa emancipação, impedirá que o próprio indivíduo exemplar se retire dos preconceitos por ele difundidos. A própria multidão força que o guia virtuoso, o indivíduo exemplar, a mantenha sob jugo.

Ora, diz Kant, estes indivíduos, que são como chefes espirituais ou políticos dos outros, estes indivíduos não são capazes, na realidade, de fazer a humanidade sair de sua menoridade. E por que eles não são capazes? Pois, bem, precisamente, porque eles começaram por colocar os outros sob sua própria autoridade, de tal maneira que estes outros, assim habituados ao jugo, não suportam a liberdade e a libertação que lhes é dada. E eles forçam, eles constroem, aqueles mesmos que os querem liberar, porque eles se liberaram a si mesmos, a entrar neste jugo, sob este jugo que eles aceitam por covardia, preguiça, este jugo que eles aceitaram, vindo do outro, e ao qual eles, agora querem o trazer de volta.⁵¹

Há, no artigo de Kant sobre a *Aufklärung*, estas duas situações de análise: a do indivíduo menor num sistema esclarecido de obediência, com liberdade de expressão, que por preguiça e covardia, não se desvencilha intelectualmente de seus guias; a da multidão que desobedece e se revolta contra um sistema de dominação, mas que, uma vez a libertação alcançada, e porque continua na atitude de menoridade (preguiçosos e covardes), não suporta a ausência de alguém que lhes diga o que fazer.

E Foucault resume da seguinte forma a lei das revoluções em que um guia toma a dianteira do movimento. “E por conseguinte, diz Kant, é a lei de todas as revoluções – está escrito em 1784 – que aqueles que as fazem [a multidão] recaem necessariamente sob o jugo daqueles que quiseram libertá-los [os guias]”⁵².

⁵¹ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 33)

⁵² (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 33).

*

Como dissemos, em todos esses anos em que Foucault se ocupa do artigo kantiano, trata-se também de refletir sobre seu próprio trabalho, sobre sua própria maneira de filosofar e de viver. Vários paralelos podem ser traçados entre a experiência de Kant em relação à *Aufklärung* e a atenção de Foucault com o presente. Há, antes de tudo, na questão de Kant, a emergência de um tipo crítico de questionamento filosófico, e ao qual Foucault explicitamente se filia, que procura mostrar, na atualidade, um campo de experiências possíveis ou alternativas. Há a insistência de Kant em que o processo de esclarecimento da humanidade precisa se dar individualmente, numa relação de autonomia, estabelecida na relação do sujeito consigo mesmo, mesmo que ela requisite uma situação coletiva e política de liberdade de expressão. Esta insistência pode ser posta em paralelo com a curva ética do pensamento de Foucault.

Além dessas comparações gerais, pode-se perceber, em filigrano, que, na atenção que Foucault consagra ao artigo de Kant sobre a *Aufklärung*, em certa medida, ele também reflete sobre seu envolvimento com a Insurreição Iraniana. Alguns paralelos, entre as suas análises e seu envolvimento no Irã, saltam imediatamente aos olhos.

Foucault liga a reflexão de Kant sobre a *Aufklärung* com a que Kant faz sobre a Revolução Francesa. Há em Kant, no seu artigo na *Berlinische Monatsschrift*, como em Foucault nos seus artigos no *Corriere della sera*, guardadas as proporções e as diferenças, a importância da escolha de uma audiência mais ampla – o público – para a discussão de ideias e atitudes atualmente interessantes. Temos, em Kant, a questão do entusiasmo como sinal de que algo de novo está acontecendo. E Foucault, ao girar o pensamento para uma questão do seu presente, o acontecimento iraniano, parece reconhecer, no seu próprio entusiasmo, uma questão importante que mereça reflexão, e, no passo dos iranianos em insurreição, um gesto do qual a humanidade não se esqueceria tão facilmente. Kant escreve o artigo sobre a *Aufklärung* sob a tensão do confronto entre a liberdade de consciência e de expressão exigida pela filosofia e as limitações dessas liberdades exigidas pelos teólogos⁵³. O envolvimento de Foucault no Irã também se

⁵³ Kant escreveu seu artigo em resposta à incitação de um jovem teólogo engajado, o pastor Zöllner, que, preocupado com uma carta anônima publicada no *Berlinische Monatsschrift* que propunha abolir o casamento religioso em favor do civil, instiga os intelectuais a explicitar o que significa a *Aufklärung*, antes de procurarem esclarecer as pessoas. Conferir (WISMANN; OK2; A292[1985]; p. 1440, nota 1).

dá sob a sombra desse conflito entre filosofia e teologia, entre política e teologia. Como vimos, Foucault colocou a questão da *Aufklärung* na série de uma atitude crítica (contra um tal pastorado, contra um tal governo) que remonta aos movimentos religiosos do século XVI. E, justamente, no clamor do levante iraniano, Foucault acredita ouvir o eco desses movimentos, cujos princípios estão adormecidos no Ocidente. Como se aquela atitude crítica ressurgisse, em 1978, no Irã. E, Foucault não teria encontrado na lei de todas as revoluções de Kant a explicação para o fracasso necessário da Insurreição Iraniana: o recurso a um guia espiritual e político, Khomeini?

Podemos, finalmente, estabelecer uma ponte entre o giro da filosofia para o presente (giro que se dá sob a tensão de uma pergunta: – O que, no presente, merece ser filosoficamente abordado? O que, no presente, requer ser pensado?) e uma frase do texto que caracteriza a aplicação histórica da expressão “espiritualidade política”, texto posto em destaque logo no início deste capítulo: “[...] uma outra questão que me preocupa mais [...]”.

Foucault nos diz que Kant, ao se voltar para o presente, procura um signo que mereça ser pensado, como sinal também de um prognóstico. Da mesma maneira, Foucault ao se interessar pelo Irã, foca sua atenção em uma questão que o interessa mais do que todas as outras: “que sentido faz [...] buscar, ao preço de sua própria vida, esta coisa da qual nós nos esquecemos do modo mais absoluto, [...] uma *espiritualidade política*?”.

Não estaria Foucault vendo na Insurreição Iraniana o sinal de uma alternativa possível ao *nexus* da modernidade ocidental? A alternativa ao *nosso corpo humano vivo* não passaria por algo como o espírito, ao custo da própria vida do corpo? A alternativa à biopolítica não estaria em algo como uma “espiritualidade política”?

Para responder a estas questões do modo mais fino, mais atento às nuances, será preciso esmiuçar a situação da Insurreição Iraniana no momento do envolvimento de Foucault. Por meio da análise desta situação, poderemos apreender, num primeiro momento, o significado da expressão “espiritualidade política”, na sua aplicação a este episódio da história do Irã, para então, depois, passarmos à sua aplicação filosófica.

Antes de entramos no estudo dos artigos de Foucault sobre o Irã, é preciso um momento intermediário, uma análise preparatória e contextual. No próximo capítulo, expõe-se muito resumidamente a história do xiismo e as ideias correntes de alguns dos pensadores iranianos de maior influência sobre a multidão no momento do levante.

Um último ponto antes de fecharmos este capítulo. Chegamos ao texto “fetiche” de Kant a partir da afirmação de Foucault: “eu sou um jornalista”. No jornalismo, vige esta atenção ao presente, ao que nos acontece. O “jornalismo filosófico” acresce à questão do presente a ideia da demarcação no presente de um elemento que requer, atrai, e instiga o pensamento. Entretanto, Foucault não pratica o “jornalismo filosófico” como repórter. Para pensar o presente, a prática histórico-filosófica de Foucault envolve um método composto de três camadas: a arqueológica, a genealógica e a estratégica. Esta prática, que seria o “jornalismo filosófico”, não tem nada da imediaticidade de uma “reportagem” de ideias. A “reportagem” de ideias, Foucault a propunha como uma busca, uma pesca de ideias que, ao redor do mundo, davam a indicação do movimento do mundo.

Pressuposta a força das ideias sobre a matéria do mundo (ou uma articulação, ou uma correspondência entre a série das ideias e a série dos estados de coisas), tratava-se, nas “reportagens”, de caçar as ideias que fossem os signos do movimento da configuração presente da matéria do mundo, ou de indicar as tendências, os caminhos para a mudança, para a transformação desta configuração.

A “reportagem” de ideias não cava como a arqueologia, não percorre a complexa rede de enraizamentos como a genealogia, mas é uma percepção quase imediata do jogo de ideias e dos estados das coisas em seu movimento. Para tanto, a “reportagem” de ideias deveria contar com a experiência da profissão repórter, com o uso de uma experiência anterior na intuição do presente. Mas não conta, pois, justamente, é a profissão repórter que é posta entre aspas. Na “reportagem” de ideias, é a experiência anterior do repórter que é posta em suspenso e substituída por um outro tipo de experiência.

Veremos como, na percepção do acontecimento iraniano, Foucault esteve marcado por suas pesquisas anteriores, mas também como, estas pesquisas, permitiram-lhe perceber, ali, de imediato, algo que poucos repórteres puderam perceber.

A “reportagem” de ideias, com certeza, tal como a propôs Foucault, foi uma prática distinta do que tinha sido a sua prática até então, o “jornalismo filosófico”. Quase como uma captura fotográfica, instantânea, superficial de um acontecimento, ela não envolvia o aprofundamento necessário do método arqueológico, não tinha a pretensão de dar o desenho e o funcionamento de um *nexus* saber-poder, nem podia, por consequente, envolver o método genealógico de multiplicação causal do acontecimento.

Se era uma prática distinta, não acredito que possamos dizer que a “reportagem” seja um prática totalmente alheia ao “jornalismo filosófico”. Afinal, essa caça às ideias que movem o mundo (ou sinalizam seu movimento) não se insere na camada estratégica daquela prática histórico-filosófica que procura, num determinado *nexus*, desvendar caminhos para o seu desaparecimento, ao abrir, para uma atitude crítica, o campo de ações e de condutas possíveis? Mover o mundo não é desfazer o nó de um *nexus*?

Capítulo 2

História resumida do xiismo duodecimal, Khomeini e Shari'ati

Em 632 d.C., morre o profeta do islã, Maomé, sem deixar descendentes masculinos diretos, e sem deixar estabelecido de maneira clara nem o seu sucessor nem o processo sucessório conveniente¹. Nestas circunstâncias, seus companheiros mais próximos, numa assembléia decisiva, da qual não participou seu genro Ali, elegeram ao califado, à liderança espiritual e política da comunidade de muçulmanos (*umma*), Abu Bakr, da tribo Quraych e pai de Aicha, a esposa preferida do profeta².

Ali, primo de Maomé e esposo de Fátima, filha do profeta, como membro da casa de Maomé, opôs-se à legitimidade da eleição de Abu Bakr, e formou um partido com seus companheiros, o partido de Ali (*chi'at Ali*), os xiitas. Ali, mais jovem trinta anos do que o profeta, foi criado em sua presença, quase como um filho. Sua proximidade ao profeta, sua devoção, seu conhecimento religioso, sua adequação rigorosa aos preceitos do Corão e sua vida exemplar fizeram de Ali, posteriormente, um modelo ideal para algumas correntes de misticismo islâmico.

Para os xiitas, não é apenas a pertença à casa do profeta que legitimaria a indicação de Ali como seu sucessor legítimo; eles avançam outras justificativas, por exemplo, a ordem cronológica da conversão à mensagem do profeta, que é discutida, ainda hoje, como critério de sucessão. Os sunitas consideram que Abu Bakr converteu-se antes que Ali; os xiitas, afirmam o contrário.

Afinal, os xiitas acabaram por aceitar, momentaneamente, a eleição de Abu Bakr. O conflito definitivo só iria se conflagrar um pouco mais tarde.

Antes de morrer, Abu Bakr, designou ele mesmo seu sucessor, o segundo califa, Umar, um outro membro da tribo Quraych. Umar, por sua vez, quis retornar ao princípio de elegibilidade que havia conduzido

¹ Para o resumo da história do xiismo, baseio-me principalmente em um pequeno livro de Sabrina Mervin, que me pareceu o relato mais neutro e claro, talvez, porque aí a história do xiismo seja contada como parte da história geral do islã (MERVIN; HDI[2000]). Conferir também (KEDDIE; MDI[2003]), (ARJOMAND; TFC[1988]) e (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]).

² Nos tempos iniciais do islã, o termo *khalifa* era utilizado, alternativamente, com o termo *imam*. Posteriormente, o uso do primeiro termo tornou-se mais corrente na tradição islâmica sunita; o segundo, na tradição xiita.

Abu Bakr ao califado, entretanto, o conselho de seis homens, todos eles quraychitas e antigos companheiros do profeta, reunido para eleger seu sucessor, terminou simplesmente por designar Uthman, o terceiro califa, outro quraychita.

Entretanto, a legitimidade deste conselho, naquele tempo como hoje em dia, é contestada. O quraychita Uthman pertencia ao clã Omeiade, que se teria oposto ao profeta no início de sua pregação em Meca. Durante seu califado, Uthman foi acusado de favorecer os membros do seu clã, reservando-lhes os cargos mais importantes e lucrativos da gestão dos territórios recém-conquistados pelos muçulmanos. Acusado à sua residência pelos insatisfeitos em armas, mas sem ceder às suas reivindicações, Uthman acabou sendo assassinado por um pequeno grupo de homens, em 656.

Este acontecimento está na origem do que ficou conhecido como a Grande Discórdia do islã, a luta pela liderança que rompe a unidade da *umma*. Acusado por seus inimigos de responsável indireto pelo assassinato de Uthman, Ali foi proclamado califa por seus companheiros em Medina. Na sequência, Ali teve de enfrentar militarmente seus rivais. O último deles, Mu'awiya, era parente omeiade de Uthman e governador de Damasco. O confronto dos enormes exércitos de Ali e Mu'awiya, setenta mil guerreiros no total, foi interrompido para ser decidido por dois árbitros. Ali manteve o título de califa, mas seu adversário, Mu'awiya logrou reduzir o território de Ali à província do Iraque (onde se encontra, em Najaf, o seu túmulo).

Quando, em 661, Ali foi assassinado por membros de uma facção dissidente, os kharijitas, Mu'awiya se apropria do califado, e funda a dinastia Omeiade. Aqueles que, ao longo deste conflito, seguiram Mu'awiya formaram o ramo islâmico que iria promover o sunismo. Para os sunitas, o califa, desde que seja um quraychita, deve ser eleito ou designado. Aqueles outros que aceitam como imame apenas um descendente de Ali são conhecidos como xiitas.

Há no islã uma multiplicidade de facções xiitas minoritárias. A mais importante é formada pelos xiitas ditos duodecimais, a facção islâmica atualmente dominante no Irã. Duodecimais, porque se referem a uma linha sucessória de doze imames.

Dos dois filhos de Ali e Fátima, Hasan, o mais velho deles, renuncia à luta contra Mu'awiya, com quem cede um acordo de paz, e se recolhe a Medina, até o seu falecimento, em 670. Mu'awiya, antes de morrer, em 680, designa seu próprio filho, o mal reputado Yazid, como seu sucessor. Quando morre Mu'awiya, o filho cadete de Ali, Husayn, rebelou-se contra o novo califa Yazid e parte, à frente de sua família e de

um pequeno grupo de seguidores, em direção da cidade Kufa, onde esperava se juntar a outros partidários de Ali.

Seu caminho é barrado pelo governador de Kufa. Husayn desvia-se da sua trajetória e acampa no deserto de Karbala, no início do mês de *muharram*, seguido de perto pelas forças omeiades, que logo cercam o acampamento. Husayn tenta em vão negociar sua retirada, mas não se entrega. No décimo dia de *muharram*, dia de *ashura*, festejado desde então pelos xiitas, as forças omeiades atacam o acampamento de Husayn. Husayn, seus familiares e companheiros são dizimados numa batalha desproporcional. Sobrevivem apenas o filho cadete, que se tornará o quarto imame, e a irmã de Husayn, Zaynab. A Zaynab remonta a tradição xiita da lamentação do martírio de Husayn.

É sobre estes dois eventos fundamentais, o curto mas justo reino de Ali e o martírio de Husayn, que vão se basear as reconstruções históricas e as atualizações míticas dos intelectuais de oposição ao regime de Reza Pahlavi. É a reapropriação política do mito que fornecerá o lastro discursivo para a expressão dramática do descontentamento popular e a eficacidade afetiva ao levante popular no Irã em 1978.

Além destes dois eventos, a formação da doutrina sectária do xiismo duodecimal comporta ainda duas outras etapas decisivas: as predicções de Ja'far al-Sadiq, falecido em 765, conhecido como o sexto imame, e a ocultação do décimo-segundo e último imame, em 874.

Ja'far al-Sadiq é tido como o iniciador das ciências ocultas e, por isso, é venerado também por místicos sufistas. A maioria do *corpus* de *hadith* xiitas remontam até ele, e dele vão diretamente ao profeta. Os *hadith* são relatos de ditos e feitos do profeta ou de seus companheiros. O conjunto destes ditos e feitos compõem a *sunna*, a tradição oral islâmica. A autenticidade de um *hadith* é garantida pela apresentação prévia de uma cadeia de transmissão segura que remonta até um imame. A *sunna* e o Corão juntos formam a *shari'a*, a lei divina do islã. Ja'far al-Sadiq é considerado, ainda, fundador da *fiqh* duodecimal, a ciência jurídica que deriva racionalmente da *shari'a* o conjunto de normas legais, sociais e culturais islâmicas. Por princípio, todos os domínios da vida humana são regidos por estas normas derivadas da *shari'a*. Para a tradição xiita, a *shari'a* é a fonte divinamente revelada e imutável da *fiqh*, mas a *fiqh* em si mesma se adapta aos tempos, às condições políticas, sociais e econômicas da sua derivação.

É atribuída ao sexto imame a posição de duas outras noções normativas de importância para o desenrolar do xiismo: as noções de designação (*nass*) e de dissimulação (*taqiyya*). Num contexto histórico em que uma dissidência de dentro do xiismo podia surgir com a

proclamação de um imame oriundo de qualquer grupo descendente de Ali, a doutrina do *nass* implica que o novo imame deve ser designado de maneira formal e explícita pelo seu predecessor. Apenas o *nass* garantia a transmissão do imamado. Devido à perseguição e repressão aos xiitas, o sexto imame teria permitido aos fiéis a dissimulação da sua crença, na espera de situações mais propícias. Ele próprio teria deixado de lado a reivindicação do comando político em favor dos Abassidas. A doutrina de *taqiyya* teria sido adotada também por seus sucessores, que justificavam assim sua posição de resguardo em situações de perigo.

O quarto evento do núcleo doutrinário do xiismo duodecimal é o desaparecimento do ainda jovem décimo-segundo imame, em 874. Num primeiro momento, o da Pequena Ocultação, ele transmitia suas respostas às consultas dos fiéis por meio de embaixadores. Com a morte do último embaixador, em 941, começou a Grande Ocultação.

Os xiitas esperam o retorno do décimo-segundo imame oculto, o *mahdi*. O *mahdi* retornará para a guerra definitiva contra as forças do mal. Após sua vitória, ele estabelecerá um reino de justiça, ao qual retornarão os imames e o profeta Maomé. Então, dar-se-á o Juízo Final. O messianismo xiita tomará ao longo da história muitas vezes um impulso revolucionário.

Com a Grande Ocultação, na espera do messias, o posicionamento dos teólogos xiitas varia no que concerne às questões de interpretação religiosa, por exemplo, quanto ao uso da razão na dedução, a partir do Corão e dos *hadith*, das normas jurídicas islâmicas, quanto à adaptação do conteúdo eterno do islã às vicissitudes dos tempos, quanto à possibilidade ou à impossibilidade de um clérigo declarar a guerra justa (*jihad*). Essa variação define o leque das diversas orientações do clero xiita, com maior ou menor engajamento político, desde os que defendem posições tradicionalistas contra qualquer inovação, passando por posições associadas à dissimulação ou ao quietismo político, até aqueles que consideram que a única atitude verdadeiramente conforme ao islã é a militância política islamista que não deve recuar diante de nada.

A implantação do xiismo no Irã é, possivelmente, um produto da dinastia safavida (1501-1722). Teólogos e religiosos xiitas teriam sido trazidos dos centros religiosos árabes e financiados pelo Xás safavidas como instrumento para a criação e a afirmação de uma identidade distintiva, frente aos seus inimigos otomanos sunitas. Depois deste início artificial, no final do século XIX, a hierocracia xiita já controlava a vida religiosa de mais de 90% da população iraniana.

Sob os safavidas, o poder clerical era quase totalmente dependente dos monarcas. Os Xás eram considerados descendentes dos imames e

detinham o poder político e espiritual. Eram responsáveis não só pela administração do reino e pelo poderio militar, mas também pela organização clerical e pela gestão das taxas religiosas obrigatórias.

O domínio dos monarcas safavidas sobre a organização clerical terminou com a invasão de tribos afgãs em 1722. Depois de um longo período de fragmentação do poder político, com o estabelecimento da dinastia Qajar (1779-1925), o poder clerical xiita ganha maior independência frente aos Xás. Além das questões propriamente religiosas, o clero, durante a dinastia Qajar, é responsável pela gestão jurídica do direito civil, pela educação e pela gestão autônoma das taxas religiosas. Um outro fator favoreceu a independência do clero xiita: seus principais líderes residiam em centros religiosos no Iraque, em Najaf ou Karbala.

A organização clerical xiita não se baseia em uma hierarquia estrita, em que os procedimentos para o estabelecimento das distinções entre os clérigos são bem delineados e em que a estrutura hierárquica é construída de cima para baixo. A escolha dos líderes religiosos é efetuada a partir da base dos *mollahs* mais próximos aos fieis. Esta organização ascendente nem sempre culmina em um único pico que tudo domina. Muitas vezes, a organização clerical converge e se enfeixa em diferentes pólos de poder. O poder político dos Xás, desde a dinastia Qajar, procurou tirar proveito, sempre que pôde, desta ausência de uma convergência clara do poder clerical³.

A organização clerical ascendente e sem enfeixamento bem definido, a doutrina do imamado, as linhas de escape para o misticismo⁴, a forte tradição teológico-jurídica e o messianismo são aspectos que perfazem a complexidade do xiismo. Complexidade que é preciso ter em mente para se compreender os acontecimentos de 1978 e 1979 no Irã. Nos anos que antecedem a queda do regime dos Pahlavi, a tradição xiita,

³ Somente com a Revolução Iraniana, entre 1979 e 1984, a organização ascendente do poder clerical xiita foi invertida, passando a ser ditada de cima para baixo. A hierocracia consolidou-se nas mãos de um só líder, que se tornou o seu chefe supremo, Khomeini. Os importantes cargos dos pregadores da Sexta-feira (*imam jom'ehs*), nas diversas cidades e províncias iranianas, passaram a ser apontados diretamente por ele. Os *imam jom'ehs*, por sua vez, mantêm sob seu controle as mesquitas e os *mollahs* locais. As diversas instituições hierocráticas se organizaram em paralelo com as instituições da administração do Estado. Muitos cruzamentos e pontes foram estabelecidos entre umas e outras. Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 163 a 173).

⁴ O misticismo xiita é o ponto de destaque dos estudos de Henry Corbin, dos quais Foucault fez a leitura (DEFERT; DE2; CHR2[1994]; p. 662). Em um artigo dedicado a Foucault, Christian Jambet procura mostrar como os estudiosos de Corbin podem, por sua vez, tirar proveito dos dois últimos livros de Foucault (JAMBET; MFF; A251[1988]).

seus princípios religiosos e morais, sua doutrina e seus mitos ganham novas significações e usos políticos, à medida que são investidos e apropriados por intelectuais islâmicos. Após 1979, o regime monolítico khomeinista se esforça em neutralizar e reduzir essa complexidade.

Entre 1960 e 1980, pode-se identificar nas correntes intelectuais militantes no Irã, quatro tipos de discurso⁵. Primeiramente, o islã liberal de intelectuais leigos como Mehdi Bazargan, que rejeitava a oposição entre islã e modernidade. Seu trabalho intelectual se concentrou na exposição da compatibilidade entre religião e ciência. Junto com o aiatolá Taleqani, esteve à frente do *Freedom Movement*, o mais importante movimento de oposição ao Xá, com o declínio do nacionalismo secular do *National Front*⁶.

Um segundo grupo era formado por militantes islâmicos leigos do *Mojahedin-e Khalk* (*Jihadistas* do Povo). Marcadamente anticlerical e com forte influência marxista, este grupo de jovens estudantes em armas acreditava que a religião devia ser reinterpretada de acordo com seu verdadeiro princípio revolucionário, a favor das classes oprimidas e independente do clero. Tiveram grande participação nos momentos finais do levante popular em 1979. Após a queda de Reza Pahlavi, continuaram a combater o clero governista, sendo responsáveis pelo assassinato de vários de seus membros⁷.

O terceiro grupo era formado pelos intelectuais clericais na liderança do movimento clerical de oposição ao regime do Xá. Desde 1978, Khomeini assume a dianteira do movimento clerical. Devido a sua popularidade, serão seus escritos e ideias que servirão como a principal

⁵ Neste recorte, sigo Mohsen Mottaghi. Tive a ocasião de participar do seminário *L'Iran des mouvements démocratiques*, proposto por Mohsen Mottaghi, Saeed Paivandi e Farhad Khosrokhavar, no semestre de inverno, 2010-2011, na EHESS, em Paris.

⁶ Conferir (AFARY, ANDERSON; **FIR**[2005]; p. 298, nota 83) e (KEDDIE; **MDI**[2003]; p. 198-200). Bazargan se tornou primeiro ministro após a queda do regime do Xá, em 1979. Sua permanência no cargo tornou-se insustentável, meses depois, com a ocupação da embaixada do Estados-Unidos por estudantes islamistas. Bazargan acompanhou Foucault em suas visitas ao Irã em 1978.

⁷ Com a consolidação do poder clerical, no final de 1982, já tinham sido praticamente dizimados. “Mais de 10.000 *mojahedin* tinham sido mortos ou estavam a espera da execução” (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 155). O esquerdista Bani Sadr, outro personagem que Foucault conheceu pessoalmente e que se tornou o primeiro presidente iraniano em janeiro de 1980, também pode ser incluído neste grupo. Ao ser demitido por Khomeini em junho de 1981; entra na clandestinidade e alia-se aos *mojahedin*. Um mês depois, Sadr é forçado a deixar o Irã.

fonte de inspiração para a elaboração da nova Constituição de dezembro de 1979⁸.

A quarta corrente de influência tem sua fonte nos textos e sermões de Ali Shari'ati, islamista leigo com formação ocidental. Shari'ati morreu em 1977 no exílio. Suas falas, a maneira como mobilizava os mitos fundadores do xiismo em uma ressignificação revolucionária, tiveram forte influência sobre o imaginário de estudantes e jovens, tanto leigos como clérigos.

Devido à sua maior importância, daremos atenção, no que se segue, apenas às posições de Khomeini e de Shari'ati.

*

Khomeini (1902-1989) fez seus estudos teológicos em Qom, santuário xiita situado a 150 km ao sul de Teerã. O início de sua formação religiosa coincide com o estabelecimento da dinastia Pahlavi (1925-1979). Para os xiitas, Qom, onde se encontra o túmulo da irmã do oitavo imame, é um lugar de peregrinação secundário, quando comparado aos santuários de Najaf ou Karbala, situados no Iraque. Só ganhará maior importância depois de 1979.

Em 1941, Khomeini publica seu primeiro livro de conteúdo político⁹. O argumento a favor do governo islâmico baseia-se na razão e na experiência. A razão rejeita o governo de homens injustos. O governo justo é querido e apoiado por Deus; o governo injusto é tirânico e opressor. O conteúdo da justiça é indicado pela razão, trata-se do respeito da propriedade e dos demais direitos individuais contrariados pela violência dos tiranos. Se a fonte racional da legitimidade de um governo é a justiça, por sua vez, a experiência mostra que, atualmente, todos os governantes são corruptos, pois, para governar, precisam apelar para a violência e transgredir a justiça. Isso os torna ilegítimos.

“O único governo que a razão aceita como legítimo, e aceita livre e jocosamente, é o governo de Deus”. Pois só Deus é sumamente justo. Só

⁸ Todos os membros deste grupo discursivo não defendem as mesmas ideias. Por exemplo, há divergências importantes entre Khomeini e os aiatolás Shari'at-madari ou Taleqani. Mesmo assim, para Mottaghi, eles fazem parte de um único grupo discursivo por sua fundamentação teológica.

⁹ (KHOMEINI; KIR; A343[1941]). Khomeini escreve sob a influência liberal do seu mestre, o grão-aiatolá Borujerdi. Esta influência praticamente desaparece nos textos posteriores. Segundo Algar, Khomeini foi primeiro reconhecido por seus estudos no campo do misticismo e da ética; “entretanto, espiritualidade e misticismo jamais implicaram, para Khomeini, o retiro social ou o quietismo político” (ALGAR; KIR; A152[1981]; p. 14).

ele “imperar” em todo direito sobre todas as “partículas da existência”. E nenhum de seus atos pode transgredir a propriedade de ninguém, porque tudo é de sua propriedade. Só o governo de Deus esclarece a natureza de um governo justo. Por isso, só o governo islâmico é legítimo.

A tarefa do governo é a de garantir que “as leis aprovadas pelo parlamento sejam como um tipo de comentário à lei divina (*shari‘a*)”. Somente a conformidade das leis do país à lei divina pode garantir a união de todos, religiosos, comerciantes, soldados, pequenos negociantes e as massas miseráveis do povo, no esforço comum de construção de uma nação forte e independente.

Não dizemos que o governo deve estar nas mãos do jurista islâmico (*faqih*); antes, dizemos que o governo precisa estar em acordo com a lei de Deus, para o bem do país e conforme os pedidos do povo. E isto não é factível senão sob a supervisão dos líderes religiosos.¹⁰

Como afirma o próprio Khomeini, isto não é uma novidade. De fato, este princípio já havia sido ratificado e aprovado pela Constituição de 1907, durante a Revolução Constitucional no Irã.

Os comentaristas também situam a anterioridade da emergência desta ideia de governo islâmico no contexto das lutas contra o colonialismo inglês, notadamente no Egito e no Paquistão. No Egito, aponta-se para Sayyid Qutub (1906-1966), membro da Irmandade Muçulmana (*Muslim Brotherhood*); no Paquistão, para Syed Abul A‘ala Maududi (1903-1979), fundador do *Jamaat-e Islami Party*, ambos islamistas sunitas leigos¹¹. A novidade no Irã é que a politização da religião foi feita, em grande parte, pelos próprios clérigos¹².

O texto de 1941 dá indicações de que, para Khomeini, o apelo à justiça e as injunções de ordem moral se confundem. Para ele, a elite governante era moralmente corrupta, na medida em que renegava a tradição islâmica, valorizando os costumes europeus contrários ao islã. O governante precisa ser exemplar, no sentido da prática de uma certa moralidade islâmica (rejeição da sensualidade, da música, da dança, das vestimentas e, em geral, dos hábitos europeus), só assim poderá exercer o poder justamente.

O papel de liderança de Khomeini começa a se estabelecer a partir do episódio de resistência clerical às reformas do Xá Reza Pahlavi, em

¹⁰ (KHOMEINI; KIR; **A343**[1941]; p. 170). Veremos adiante, em 1970, para Khomeini, a função do *faqih* não se limitará mais à supervisão.

¹¹ Conferir (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 97)

¹² Conferir (MERVIN; **HDI**[2000]; p. 181)

1963. Em janeiro deste ano, um referendo popular aprovou um plano de reforma, lançado pelo monarca, com seis pontos: a reforma agrária, a venda de algumas fábricas estatais para o financiamento da reforma, a emancipação feminina (direito ao voto), a nacionalização de florestas e pastos, a formação de corpos de alfabetização e, finalmente, o lançamento de um programa de distribuição de lucros aos trabalhadores. O plano foi oficialmente batizado de Revolução Branca¹³.

Para Khomeini, a Revolução Branca era um ataque direto ao islã. E o resultado do referendo havia sido evidentemente fraudado. Em seus sermões para os religiosos, em Qom, Khomeini reagiu virulentamente contra a arbitrariedade do Xá. Em resposta, o Xá ordenou a invasão do seminário de teologia em que Khomeini ensinava. Muitos estudantes foram presos, vários assassinados. O conflito com as forças da ordem alastrou-se, nos dias e meses seguintes, a Teerã.

Muitos analistas consideram a revolta clerical de 1963 como o início do movimento de oposição clerical ao regime do Xá que finalmente triunfaria em 1979. A revolta de 1963 e a sua repressão teriam tido como consequência a união do clero xiita numa atitude política de oposição. Esta é a opinião, por exemplo, de Hamid Algar.

[Depois de 1963,] o nome e a pessoa do imame Khomeini e a causa que ele incorporava nunca foram esquecidos no Irã. Seu exemplo inspirou um grande número de grupos e escolares religiosos, os quais continuaram a construir, sobre os fundamentos lançados em 1963 e 1964, sem que a maioria dos observadores estrangeiros atentasse para isso, um movimento islâmico de fôlego e profundidade sem iguais.¹⁴

Para Mansoor Moaddel, a oposição do clero xiita ao governo do Xá não pode ser explicada com base numa teoria do xiismo, na ideia de que a oposição ao governo seria um atributo essencial da doutrina xiita. A relação de oposição entre o clero e o Estado não é essencial, mas relativa à cada situação histórica. Além disso, na maior parte do tempo, seja na oposição, seja no apoio ao Estado, o clero xiita (*ulama*) apresentou uma posição múltipla, fragmentada. É nisto que encontra toda a importância

¹³ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 72). A meu ver, na perspectiva da governamentalização da sociedade iraniana, a Revolução Branca pode ser interpretada como o esforço do regime Pahlavi para desarticular as forças políticas resistentes à implementação do capitalismo e das técnicas biopolíticas correspondentes, baseadas na ideia da naturalidade da população governável por ações sobre as condições do mercado econômico.

¹⁴ (ALGAR; KIR; A152[1981]; p. 18 *in fine*)

da revolta clerical de 1963. Como sublinha Moaddel, “a unidade política da *ulama* contra o Estado é um fenômeno pós-1963”¹⁵.

Algar vê na revolta de 1963 uma outra consequência importante. Algar acredita que a revolta de 1963 marque o início da liderança religiosa no movimento de oposição ao regime, em detrimento dos partidos seculares. Para ele, a revolta de 1963, “introduziu um período de atividade política em massa sob a condução da liderança religiosa”¹⁶. Ou seja, para Algar, é a partir de 1963 que as massas se alinham sob a liderança do clero.

Vieille e Khosrokhavar fazem uma leitura deste episódio bastante diferente. Para eles, a revolta clerical de 1963 assinala, na verdade, o fim de antiga sociedade iraniana e, portanto, o fim do papel primordial do clero nessa sociedade. Vieille e Khosrokhavar dão maior ênfase à ruptura entre o clero e o resto da população iraniana do que à união do clero e ao seu suposto papel de vanguarda da oposição. Se a revolta clerical de 1963 fracassou, é porque as “classes populares” não se puseram em movimento. E não o fizeram, sem dúvida, porque na época “elas (ou uma parte delas) colocaram sua esperança na ‘Revolução Branca’ engajada pelo Xá”¹⁷.

Em geral, ao contrário de Vieille e Khosrokhavar, os analistas da história recente do Irã desconsideram a autonomia da mobilização popular. Como se a multidão fosse, para estes analistas, incapaz de delinear um movimento político a partir dos seus próprios interesses. Como se a multidão precisasse de um agente exterior que lhe indicasse o conteúdo intelectual preciso de suas próprias reivindicações e o caminho operacional a seguir. Arjomand, por exemplo, explica o fracasso da revolução clerical de 1963, não diretamente pela causa da não-adesão popular, mas indiretamente pela falta de apoio dos políticos seculares de oposição, como aqueles nacionalistas do *Nacional Front*¹⁸.

Independentemente da relação de liderança que os partidos estabeleciam ou não sobre a população civil, é possível que, naquele momento, tanto os dirigentes políticos da oposição nacionalista quanto as classes populares enxergassem na Revolução Branca alguma forma positiva de transformação das estruturas da sociedade iraniana, e que isto tenha sido o motivo de sua não mobilização em apoio ao clero.

¹⁵ (MOADDEL; **SOO**[1993]; p. 6)

¹⁶ (ALGAR; KIR; **A152**[1981]; p. 17)

¹⁷ (VIEILLE, KHOSROKHAVAR; **DPII**[1990]; p. 22)

¹⁸ Conferir (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 87)

Com efeito, a Revolução Branca envolvia uma profunda reorganização nas estruturas da sociedade iraniana, mas sob um projeto que não era adequado às classes populares, porque lhes era imposto de cima para baixo. A reforma agrária, que era o principal vetor de transformação, de fato, provocou uma grande desestabilização da ordem social no campo, abalou o poder de tipo feudal dos chefes de clã, mas a favor dos grandes proprietários pertinentes a uma nova forma de economia agrícola, mecanizada e capitalista, que causou a “aceleração da migração em massa da área rural para as cidades”¹⁹ de amplas parcelas da população campesina mais pobre. O trágico para o projeto do Xá, entretanto, foi que, seguindo os contrafluxos dos quais é feita a história, serão estes mesmos migrantes que formarão uma parte considerável daqueles que, em 1978, se levantarão contra ele; desta vez, com sucesso.

Naquele ano de 1963, em junho, no dia exato de *ashura*, dia da comemoração do martírio do imame Husayn em Karbala, Khomeini aproveitou a multidão de religiosos que se dirigiram a Qom, para fazer um inflamado discurso antigovernamental – sem dúvida corajoso – que se tornou célebre, e marcou, daí em diante, a dramaturgia da resistência clerical. Neste discurso, Khomeini pôs em relação o martírio do segundo imame, Husayn, e de sua família pelas tropas do usurpador Yazid com a então atual repressão aos clérigos pelo regime do Xá Reza Pahlavi. Assim como Yazid queria eliminar desde as raízes “a boa árvore”, o Xá era “fundamentalmente oposto ao próprio islã e à existência da classe religiosa”²⁰. Sob o eterno arco do islã, Khomeini estabeleceu uma ponte metafórica ligando a relação mítica entre Yazid e Husayn e a relação histórica entre os Pahlavi e o clero.

A metáfora é ousada. Ela atualiza o mito religioso, torna presente o passado e, ao mesmo tempo, remete o presente ao drama que se coloca nas origens constitutivas do xiismo. O presente é investido pela mesma força produtora que havia na origem. Sob esta relação metafórica, todo ato de repressão passa a fazer referência ao mito, toda resistência política se iguala à devoção religiosa. A resistência é sacralizada; a religiosidade, politizada. Com a metáfora, o presente retorna à origem, mas também no presente se abre a ocasião de corrigir a repetição da injustiça do mito. A correção da injustiça, por sua vez, remete ao fim dos tempos, ao retorno do *mahdi*, do messias. No mesmo movimento

¹⁹ (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 73)

²⁰ (KHOMEINI; KIR; A159[1963]; p. 177)

pelo qual é investido pelo passado, o presente avança para o futuro. O tempo é suspenso, pois é possível no presente fazer a experiência de todas as imagens do xiismo, da origem à redenção final.

A metáfora é ousada ainda por uma outra razão, não só porque relaciona Yazid à figura do Xá, mas porque relaciona a família do imame martirizado à classe clerical. Como se o imamado estivesse, no presente, a cargo dos clérigos, como esteve, na origem, a cargo da casa do profeta. Ora, essa tese, que sub-repticiamente se insinua com a ponte metafórica de Khomeini, não é teologicamente indiscutível. No xiismo duodecimal, como vimos, depois da Grande Ocultação, a linhagem dos imames foi suspensa até o retorno do *mahdi*. Esta ocultação, em geral, justificou o quietismo político da grande maioria dos líderes religiosos, como o próprio grão-aiatolá Borujerdi, para mencionar o exemplo mais ilustre, de quem Khomeini era discípulo.

Outro ponto importante a ser ressaltado neste discurso de Khomeini é que o ataque desleal, injusto, tirânico e anti-islâmico das forças governamentais e o martírio dos desprotegidos concerne unicamente ao clero, como representante do islã. Todo o jogo de oposição, entre resistência e injustiça, se reduz ao jogo entre o poder clerical e o poder do monarca. A multidão, seja como comunidade de fiéis, seja como povo iraniano, no seu discurso e na sua metáfora, fica à margem do campo de forças.

Khomeini foi preso dois dias depois de *ashura*.²¹ Depois de solto e preso novamente, Khomeini foi exilado em novembro de 1964. Viveu quatorze anos em Najaf, no Iraque. Em outubro de 1978, foi expulso do Iraque, e instalou-se em um subúrbio de Paris.

Em janeiro e fevereiro de 1970, em Najaf, Khomeini proferiu uma série de palestras para seus discípulos de teologia sobre a relação do clero com a política. Estas palestras foram gravadas e posteriormente publicadas em um livro intitulado *Governo islâmico (Hukumat-e Islami)*, que teve diversas edições em pársi e árabe²².

Na introdução à sua tradução, publicada em 1981, Algar destaca alguns dos principais objetivos do argumento de Khomeini: a sustentação da necessidade do governo islâmico; a determinação do

²¹ Seus detratores assinalam que foi justamente esta prisão – e apenas porque se temia por sua vida –, e não por seu próprio mérito, que os grandes aiatolás xiitas conferiram a Khomeini o título de aiatolá (AFARY, ANDERSON; **FIR**[2005]; p. 294, nota 24)

²² Em 1978, a única tradução acessível ao público europeu era a encomendada pela Agência Central de Inteligência estado-unidense (CIA), a partir de uma tradução árabe, resultando numa versão “grosseira e não confiável” (ALGAR; KIR; **A150**[1981]; p. 26).

papel dos teólogos (*fuqaha*) na implementação do governo islâmico; e a defesa da doutrina do *velayat-e faqih*, que Algar traduz por “*the governance of the faqih*”.

Note-se, a tradução da expressão *velayat-e faqih*, obviamente, é determinada pela interpretação de cada tradutor. Afary e Anderson preferem “*the rule of the Jurists*”, embora o substantivo *faqih* esteja no singular, provavelmente, para descrever o império de toda a classe clerical versada em ciências jurídicas islâmicas (*fiqh*). Arjomand propõe “*the mandate of the jurist*”, talvez para marcar, com a palavra “mandato”, que a autoridade do jurista se baseia numa versão da doutrina do imamado. Quanto a Mervin, quando utiliza “*la guidance du juriste*”, possivelmente, procura enfatizar o aspecto do direcionamento mais geral por parte de um guia, experto no *fiqh*, sem que isso implique necessariamente, já na base da doutrina, uma ingerência direta no governo²³.

Para Khomeini, a ideia de *hukumat-e islami* é indissociável da ideia de *velayat-e faqih*. Praticamente, a ideia de *velayat-e faqih* absorve a primeira, e de tal maneira, que seu livro deveria se intitular *velayat-e faqih*. Aliás, a frase que inaugura o livro deixa isto explícito: “O assunto do *velayat-e faqih* nos dá a oportunidade de discutir certas matérias e questões relacionadas”²⁴. Se Khomeini não intitulou seu livro *velayat-e faqih*, é porque, para seus leitores xiitas, a primeira ideia, a de um governo islâmico, é muito mais consensual do que a segunda. Ao escolher o título de *Hukumat-e Islami*, Khomeini parte de um princípio comum à maioria do seu público alvo – quando, na verdade, a sua tese principal e o motivo do seu livro é a defesa do *velayat-e faqih*²⁵.

Para Khomeini, o princípio do *velayat-e faqih* é auto-evidente, quer dizer, poderia ser tomado como um axioma reconhecido por todos os

²³ No xiismo, os imames são absolutamente infalíveis, isto é, seus juízos e suas ações não comportam a possibilidade do erro. Por isso, são fonte de imitação para os fiéis. Além da imitação, a relação que se estabelece entre o imame e o fiel é a *velayat*, noção que conota, do pólo do imame, a guia, a direção, o exercício do poder, e, do pólo do fiel, a devoção, o amor e a obediência. Já no século XIX, estabeleceu-se a doutrina de que o fiel xiita, com a Ocultação, deve imitar e seguir as prescrições do jurista (*mujtahid*) vivo considerado mais iminente e íntegro. Conferir (MERVIN; HDI[2000]; p. 139).

²⁴ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 27)

²⁵ O paquistanês Maudadi, por exemplo, não associava um sistema político islâmico com o princípio da *velayat-e faqih*. Maudadi falava de califado, de vicerregência e de representação do verdadeiro soberano, Alá. A vicerregência, porém, na opinião de Maudadi, cabia ao povo, e o governo islâmico se aproximaria de uma democracia islâmica. Conferir (MAUDADI; A345[1948]).

que possuem algum conhecimento do islã. “A governança do *faqih* é um tema que em si mesmo evoca imediato assentimento e tem pouca necessidade de demonstração”²⁶. Se hoje em dia precisa ser demonstrado, é porque houve um encobrimento da sua auto-evidência por circunstâncias históricas – a conspiração satânica de “judeus e imperialistas” ao longo dos últimos 300 anos que, com sua propaganda, conseguiu deformar o islã. Os “servos do imperialismo” então só repetem: “o islã não é uma religião compreensiva que cubra cada aspecto da vida”; o islã “não tem leis ou injunções pertinentes à sociedade nem uma forma particular de governo” – mas, se não estivessem sob a influência dessa “propaganda diabólica”²⁷, eles afirmariam exatamente o contrário disto.

São inerentes ao islã os preceitos capazes de regular a conduta individual e a organização social, em todos os seus aspectos, econômicos, legais e políticos. “Não há um único tópico na vida humana para o qual o islã não tenha providenciado uma instrução e estabelecido uma norma”²⁸. O islã é um sistema social completo, inclusive no tocante ao governo. A adoção de um sistema de leis e de uma forma de governo estrangeiros ao islã é a causa da pobreza, da injustiça, da corrupção, às quais estão expostos os muçulmanos atualmente.

Aqueles que dizem que a *shari'a* é demasiadamente brutal e desumana para ser posta em prática, Khomeini retruca que brutal e desumana é a ordem imperialista. Enquanto, “para proteger grandes nações da destruição pela corrupção”²⁹, a *shari'a* estipula oitenta chibatadas para quem consome bebidas alcoólicas e o apedrejamento público do marido ou da esposa adúlteros, vemos os imperialistas, “mestres das nossas classes governantes, perpetrando massacres no Vietnã, há quinze anos”³⁰. Ora, o que é mais desumano e injusto, indaga Khomeini, a *shari'a* ou a ordem imperialista?

²⁶ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 27)

²⁷ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 28)

²⁸ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 30). A favor da afirmação de que o islã é uma religião compreensiva, dirigida à vida em sociedade, e determinante da conduta de cada um de seus membros, Khomeini argumenta que “a proporção entre os versos corânicos que dizem respeito aos negócios sociais e aqueles concernentes ao culto ritual é maior do que 100 para 1” (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 29). Sobre este ponto, apenas para mostrar como as justificativas de Khomeini são polêmicas, citamos o *mollah* Hasan Yusofí Eshkevâri, que faz um cálculo muito diferente: “No Corão, há 6.000 versos, dos quais apenas 500 dizem respeito a prescrições práticas [...]” (ESHKEVÂRI; XII; A331[2006]; p. 354). Conferir também (MERVIN; HDI[2000]; p. 68) e (BERQUE; COR; A303[2002]; p. 765).

²⁹ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 33)

³⁰ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 34)

Cegos pelo esplendor das conquistas técnicas e materiais europeias, os muçulmanos acreditam que devem copiá-las, e abandonar suas leis e crenças. Se, por um lado, os países imperialistas alcançaram grande riqueza material, “resultado tanto do progresso científico e técnico como do saque das nações da Ásia e da África”³¹, por outro, isso não tornou seus habitantes mais virtuosos ou espiritualmente avançados. O *imperialismo* é incapaz de resolver seus próprios problemas sociais e de aliviar o peso da existência humana. Os muçulmanos devem se manter no islã e seguir seu rumo. “Pois a solução dos problemas sociais e o alívio da miséria humana requerem uma fundação na fé e na moral; a mera aquisição de poder e riqueza materiais não tem qualquer efeito sobre isso”³².

Khomeini encontra o fundamento teológico do governo islâmico no legado ao mesmo tempo espiritual e político do profeta Maomé. Deus não só revelou à humanidade, através do profeta, um corpo de leis, como também uma forma de governo particular, com instituições executivas e administrativas. “Para garantir a reforma e a felicidade do homem, é preciso um poder executivo e um executor”³³. Durante a sua vida, Maomé encabeçou esse poder. Além de líder espiritual da comunidade de fiéis, ele também foi um executor da lei. A fim de corrigir a conduta humana, ele mesmo julgou, nomeou juizes e fez com que as punições previstas em lei fossem executadas. Ele administrou a sociedade, enviou embaixadores ao estrangeiro, concluiu tratados e pactos, e comandou o exército nas batalhas. “Em suma, ele preencheu todas as funções do governo”. Antes de morrer, o profeta indicou seu sucessor e, com isso, “ele também implicitamente afirmou a necessidade de estabelecer um governo”³⁴.

Necessidade de governo, mas necessidade de governo islâmico. Pois uma ordem política não islâmica necessariamente contraria a lei islâmica, que é, ela mesma, política. Todo sistema de governo que não tenha como base a lei islâmica recai na rejeição da direção divina e na corrupção. Seus dirigentes são necessariamente tiranos, usurpadores das prerrogativas de Deus, e devem ser combatidos até a sua destruição. “Este é o dever de todos os muçulmanos, em cada um dos países muçulmanos, a fim de realizar a triunfante revolução política do islã”³⁵.

³¹ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 35)

³² (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 36)

³³ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 40)

³⁴ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 41)

³⁵ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 48)

Khomeini defende que Maomé designou um imame como seu sucessor, não para fazer outras leis, mas para implementar as já existentes. O imamado, a sucessão do profeta, não teve outro motivo além da questão de “governo em exercício”³⁶. Com essa colocação, a de que a função da instituição do imamado é o exercício do governo, Khomeini acopla a doutrina central do xiismo, a do imamado, com o governo islâmico³⁷.

Para Khomeini, uma vez afastada a cortina da “propaganda diabólica”, o islã se mostra como uma doutrina compreensiva capaz de dar uma direção para cada momento da vida do fiel, e portanto concerne, nessa islamização da vida em todos os seus aspectos, à fusão da esfera privada com a esfera religiosa, da religiosa com a política e, por consequência, da esfera política com a privada. Assim, o trânsito deve ser total entre cada uma destas três esferas, e isto só pode ser garantido pelo poder político de um governo islâmico³⁸.

Só através do poder político, o islã dispõe dos meios para ordenar a vida privada de todos os cidadãos, transfigurados em fieis, e dos meios para ordenar a esfera religiosa contra eventuais heterodoxias. Uma política islamista visa também colocar sobre os bons trilhos, ou reformar, aquela parte corrupta e pervertida do próprio *ulama*, os clérigos que, por optar pelo silêncio e pela inação, por covardia ou para defender seus interesses privados, colaboram com o tirano que se apropria das prerrogativas da divindade, e de algum modo praticam a idolatria, o culto de falsos deuses. Dessa maneira, afirma Khomeini, “o

³⁶ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 36)

³⁷ Este é outro ponto polêmico. Para o clérigo xiita Eshkevâri, o fato de que o profeta tenha governado é uma situação determinada historicamente, e não tem relação com a questão religiosa: “Eu penso que o governo do profeta não fazia parte da sua missão. Dito de outro modo, não é o exercício do poder político que lhe confere seu estatuto de profeta” (ESHKEVÂRI; XII; **A331**[2006]; p. 354). Abedi e Legenhausen, ao comentarem as diversas doutrinas a respeito da legitimidade da declaração da *jihãd*, lembram o ensinamento do clérigo xiita pacifista Seyyid Saeed Akhtar Rizvi (1927-2002), para quem a espera do messias implicava num momento de espera e inação – o quietismo político (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 19).

³⁸ Jacques Berque, contra os islamistas que querem acoplar num só domínio o religioso e o mundano, lembra que o Corão insiste, certamente, na sua “articulação”, mas não na sua confusão. Para Berque, o religioso e o mundano não podem ser dissociados, ou levaríamos uma dupla existência, mas também não podem ser fundidos num só domínio, pois existem uma série de questões em nossa existência para as quais a religião não tem uma posição pré-estabelecida. No tocante à ideia do exercício do poder político por Maomé, Berque sugere meditar sobre um trecho do próprio Corão, (–; **COR**[2002]; 88 : 21-22; p. 677). A função do profeta seria o Chamado (*Rappel*) e não o exercício da soberania. Conferir (BERQUE; **COR**; **A303**[2002]; p. 770).

membro do *ulama* só tem duas escolhas: ou ele comete atos que se referem à apostasia e contradizem a retidão, ou a fim de não cometer tais atos e de não se submeter às ordens e comandos do tirano, o indivíduo justo se opõe a ele e luta contra ele para destruir o ambiente de corrupção”³⁹.

As tarefas de governo do sucessor do profeta, a punição dos malfeitores, a coleta de impostos, a defesa dos territórios e do povo, ordenados pela *shari‘a*, implicam na necessidade de um poder executivo que dê força à lei. Dessa maneira, pensa Khomeini, quem nega a necessidade do governo islâmico nega ao mesmo tempo “a necessidade da implementação da lei islâmica, a universalidade e a abrangência da lei, a validade eterna da própria fé”⁴⁰.

Necessidade de um poder executivo da lei divina, mas também de uma pessoa, o sucessor legítimo do profeta, que encabece esse poder com autoridade reconhecida, e a quem se deva obediência. Sem um poder capaz de conter os humanos, sem um imame confiável e exemplar, que implemente a ordem da lei, ninguém, por si mesmo, restringe a satisfação dos seus desejos e interesses diante do direito dos outros, do que se segue a injustiça e a opressão. Sem alguém que guie os fiéis, a religião se corrompe, suas instituições são esquecidas, as heresias se multiplicam, conforme variem os desejos e os caprichos dos indivíduos. A ausência de um tal líder e guardião é a causa atuante da divisão dos muçulmanos e de sua obnubilação diante das coisas sem valor do Ocidente. “É a nossa falta de um líder, um guardião, e nossa falta de instituições de liderança que tornou possível tudo isso [essa corrupção]”⁴¹.

Para Khomeini, as condições que fizeram com que o profeta apontasse um sucessor, um imame, um líder espiritual e político para a comunidade dos fiéis, prevalecem na atualidade, e prevalecerão até o fim dos tempos. “Os mesmos fatores necessários, que levaram [o sucessor] a se tornar imame, ainda existem; a única diferença é que

³⁹ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 48)

⁴⁰ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 43)

⁴¹ (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970]; p. 54). Este “nós” a que Khomeini se refere é o clero xiita. Na época, desde a morte do grão-aiatolá Borujerdi, em 1962, o clero xiita se encontrava num impasse prático e teórico sobre a indicação de um líder religioso supremo como substituto de Borujerdi. As palestras de 1970 também devem ser lidas no contexto dessa discussão. Algar relata que Khomeini hesitava em se colocar na disputa, e só o teria feito através da insistência de alguns colegas. De todo modo, a sua efetivação na liderança do clero só foi estabelecida depois de 1978, principalmente, pela sua determinação política (ALGAR; KIR; **A152**[1981]; p. 15). De 1962 a 1978, o clero xiita permaneceu sem um líder supremo.

nenhum indivíduo singular foi designado para a tarefa”⁴². Deus não revelou a lei divina com validade restrita à vida do profeta. A lei divina é permanente; e sua aplicação não é limitada a um lugar e a uma época. Após a morte do profeta, “houve acordo unânime a respeito da necessidade do governo. Houve desacordo apenas no tocante à pessoa que deveria assumir a responsabilidade do governo e o comando do Estado”⁴³.

Dada a necessidade do governo islâmico, cabe agora analisar a sua forma. Khomeini distingue o governo islâmico de toda outra forma de governo existente. Obviamente não se trata de tirania nem de qualquer forma de absolutismo, pois o governo islâmico se ergue exatamente contra aqueles que se apropriam das prerrogativas divinas, para estabelecer um poder absoluto. É um governo constitucional, diz Khomeini, mas não porque as leis sejam estabelecidas segundo a opinião da maioria, mas porque até mesmo os governantes estão sujeitos a elas. “O governo islâmico é o império da lei divina sobre os homens”⁴⁴. Sobre todos, inclusive os representantes do povo.

No islã, segundo Khomeini, o poder legislativo pertence apenas a Deus. A *shari'a* é a lei do governo islâmico, aceita e reconhecida como digna de obediência por todos os muçulmanos. Assim, ao invés de uma assembléia legislativa, o governo islâmico conta com um “corpo de planejamento”. Este corpo define os programas de trabalho dos ministérios, sob a orientação do islã. “Nesta forma de governo, a soberania pertence somente a Deus e sua lei é seu decreto e comando”⁴⁵. Pois o profeta, ao assumir a vicerregência de Deus, estabeleceu um governo e tornou-se líder dos muçulmanos, não segundo sua própria iniciativa, mas conforme a indicação de Deus. Nenhuma opinião individual, sequer aquela do profeta e de seus sucessores, pode intervir no governo. Toda a orientação do governo está na *shari'a* e vem de Deus.

Como não é uma monarquia, os custos de governo são baixos. Não há uma corte real nem onerosas e extravagantes cerimônias para reforçar a glória do monarca. Não há usurpação nem expropriação da “vida e da propriedade do povo”⁴⁶. Sob o império da *shari'a*, a exemplo do profeta,

⁴² (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 54)

⁴³ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 43)

⁴⁴ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 55)

⁴⁵ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 56)

⁴⁶ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 58)

todos conduzem-se frugalmente, evitam os vícios, a corrupção e, assim, também os desperdícios. O governo islâmico dispensa a burocracia supérflua. Os métodos de implementação dos direitos do povo, de solução das disputas e da execução dos julgamentos são simples, práticos e ligeiros. Isso reduz o orçamento do governo a níveis compatíveis com o sistema de impostos determinado pelo próprio Corão sobre a terra, sobre lucros, sobre a riqueza e os gastos. O orçamento sendo reduzido, o governo se torna independente de empréstimos das potências estrangeiras⁴⁷.

Segundo Khomeini, os critérios para determinar aqueles que podem e devem exercer o governo são evidentes. “As qualificações essenciais do governante derivam diretamente da natureza e da forma do governo islâmico”⁴⁸. Além de inteligente e hábil nos assuntos administrativos, o governante ou califa, a mais alta autoridade, deve possuir duas outras características essenciais: o conhecimento da lei e a justiça moral. Ele deve conhecer a lei melhor do que qualquer outro. Ele deve ser um *expert* da *fiqh*, da lei e da jurisprudência islâmicas. Mas também deve possuir excelência na crença e na moral, e estar livre dos pecados mais graves.

Assim prescrevem a *shari'a* e a razão. Pois, se o governo islâmico é o império da lei divina, é preciso que todos os que participam do governo conheçam a lei, como ela foi estabelecida na tradição. E se o líder não conhecer a lei melhor do que qualquer outro, ele tem duas alternativas. Deve basear suas decisões sobre o juízo dos outros, o que fragilizaria seu poder de governo, ou deve seguir a sua própria opinião, afastando-se das orientações do islã. Portanto, ele deve necessariamente exceder a todos os outros na intimidade com a lei e a jurisprudência. “Sendo assim, os verdadeiros governantes são os próprios *fuqaha*, e o império deve ser seu, oficialmente; deles e não daqueles que são obrigados a seguir a orientação do *fuqaha*, devido à sua própria ignorância da lei”⁴⁹. A *fuqaha* é a classe dos teólogos-juristas; e seu membro mais excelente, o *faqih*, segundo Khomeini, deve ser o líder do governo.

Na tradição xiita, depois da Grande Ocultação, nenhum indivíduo foi apontado por Deus para o governo. Então, o que deve ser feito, pergunta Khomeini? “Devemos abandonar o islã? Não precisamos mais

⁴⁷ Conferir (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 42 a 46).

⁴⁸ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 59)

⁴⁹ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 60)

dele? O islã foi válido apenas por duzentos anos?”⁵⁰. Khomeini dialoga com os teólogos que acreditam que, depois da ocultação do décimo-segundo imame até a sua volta prometida, religião e política constituem dois domínios separados. Na lógica de Khomeini, entretanto, não há islã possível sem governo islâmico. E sem a “fortaleza do islã” e do governo islâmico, os muçulmanos são presa fácil para seus inimigos.

As duas qualidades necessárias do líder, o conhecimento jurídico e a dignidade moral, continua Khomeini, estão presentes em incontáveis membros da *fuqaha*. Se, entre eles, um indivíduo se erguer para estabelecer um governo, “ele possuirá a mesma autoridade que o Mais Nobre Mensageiro na administração da sociedade, e será o dever de todo o povo obedecer-lhe”⁵¹.

Que o *faqih*, líder da *fuqaha*, tenha a mesma autoridade do profeta não quer dizer, frisa Khomeini, que ele esteja num patamar espiritual acima da humanidade comum, “não imagine que o *status* do *faqih* seja idêntico ao dos imames e ao do profeta”⁵². O *faqih* apenas cumpre seu dever. A *velayat-e faqih* é uma figura funcional do mecanismo do governo islâmico e, portanto, está desligada da pessoa do líder. O governo islâmico não é um personalismo. Para governar, o *faqih* não precisa ser um santo. O governo islâmico não é um império de uma pessoa, mas o império da função de *velayat-e faqih*.

Como a *fuqaha* não se organiza segundo uma hierarquia fixa, não há sempre e necessariamente um líder instituído. Se, em determinadas circunstâncias históricas e políticas, nenhum indivíduo é capaz de assumir a função de governança do *faqih*, então ela cabe à “*fuqaha* como um todo”⁵³. É dever da *fuqaha*, em conjunto, promover a lei divina segundo o decreto de Deus, e lutar, contra a opressão e a favor dos oprimidos, pelo estabelecimento do governo islâmico.

A *velayat-e faqih* é inerente à vida muçulmana e é uma função inalienável da *fuqaha*. Essa função é atuante – mesmo quando não há um governo islâmico constituído – como luta para instituí-lo. E essa luta é um dever para a *fuqaha*. “Os sucessores [do profeta] são a *fuqaha* do islã”⁵⁴. E para manter-se fiel a este desígnio, a *fuqaha* não pode lisonjear os opressores, nem obedecer a quem desobedece a Deus. Deve erguer-se

⁵⁰ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 61)

⁵¹ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 62)

⁵² (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 63)

⁵³ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 64)

⁵⁴ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 71)

e lutar para estabelecer o governo islâmico. Os versos da lei islâmica – por exemplo, “Administre ao adúltero e à adúltera cem chibatadas cada um”⁵⁵ – não devem apenas ser recitados, mas executados ao pé da letra. “O islã veio para estabelecer a ordem na sociedade”⁵⁶. O dever da *fuqaha* não é apenas louvar a Deus, jejuar e fazer suas libações. Preservar o islã significa implementar as leis e as sanções do islã, guardar suas fronteiras, devolver aos pobres o que os ricos lhe tomaram injustamente. “É em nome do cumprimento desse dever que, por vezes, o sangue deve ser derramado”⁵⁷.

Faz parte do dever da *fuqaha*, segundo Khomeini, a irredutível e absoluta disposição para o estabelecimento do governo islâmico, mesmo que no limite isso implique, não só verter o sangue daqueles que são uma fonte de corrupção e um obstáculo para o islã, como também verter seu próprio sangue. Não há sangue mais precioso do que o sangue do imame Husayn, e mesmo ele se dispôs ao martírio em nome da justiça islâmica.

O *velayat-e faqih* para Khomeini é a função governamental do *faqih* e, na ausência deste, da *fuqaha*. Esta função se ativa desde a nomeação do sucessor do profeta. Ela se manifesta, sob um governo injusto, como um programa de resistência e de conquista do poder pela *fuqaha*. A implementação da função governamental do *faqih* é uma atribuição divina da *fuqaha*, e como tal é um dever. Trata-se de travar a guerra justa comandada por Deus até que se extinga a tirania, até que se estabeleça o império da lei divina, para reformar a sociedade.

A implementação do governo islâmico segue-se da função governamental do *faqih*, e só pode se seguir dela. Qualquer outro agente na implantação deste governo que não seja a *fuqaha* implica imediatamente na usurpação do mandato que Deus atribuiu à *fuqaha*, e nisso já se dá o desvio da tirania. O governo islâmico, significa a soberania divina e, na versão Khomeini, a configuração de um sistema jurídico-político baseado no império da *shari'a* – daí a importância da função governamental do jurista, líder ao mesmo tempo do *ulama* e da *umma*.

No governo islâmico, há participação da *fuqaha* em todas as esferas do governo, no judiciário e no executivo, que não são poderes independentes. Como a lei já existe, não há legislativo. As decisões judiciais são

⁵⁵ Verso do Corão (24 : 2); (apud KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 75).

⁵⁶ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 75)

⁵⁷ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 75)

tomadas com base na lei divina e cobrem a totalidade das questões jurídicas, a partir da dedução racionalmente justificada com base na lei ou na jurisprudência. As instituições do governo são financiadas pelos impostos previstos na lei divina. Um corpo de planejamento elabora as políticas públicas em acordo com o islã, e visam à reforma da sociedade, tanto no campo da moral, como no da justiça social.

Em relação ao Ocidente, a sociedade islâmica reformada é independente economicamente e rejeita toda importação de valores e de ideias contrários ao islã. A função governamental do *fiqh* se estende aos muçulmanos vivendo sobre regimes tirânicos estrangeiros, e uma sociedade islâmica reformada deve apóia-los em seu processo de libertação.

Khomeini, em 1970, não atribui qualquer papel à participação popular no governo. Seu livro, *Hukumat-e Islami*, não se dirige à comunidade dos fiéis, à *umma* como um todo, mas exclusivamente à *fuqaha*, que devia assumir e liderar o movimento de oposição à tirania e o programa revolucionário. Para Khomeini, a *umma* requer a liderança do *faqih*, pelos mesmos motivos que um menor requer um guardião. “No que diz respeito ao dever e à posição, não há, de fato, diferença entre o guardião de uma nação e o guardião de um menor”⁵⁸. A idéia de democracia está completamente ausente de seu livro. Antes e durante o governo islâmico, o povo permanece em estado de minoridade.

Aliás, logo depois da insurreição de 1978-1979, à medida que o poder se consolidava nas mãos de Khomeini, sua concepção paternalista da política tornou-se a causa de contestações crescentes por parte das mulheres, dos defensores dos direitos humanos, dos intelectuais, das classes médias, dos políticos esquerdistas e liberais, dos setores menos conservadores da *ulama*. Em nome da Revolução, essas contestações foram neutralizadas, quase sempre pelo emprego da violência por parte de milícias ligadas a Khomeini⁵⁹.

Em uma entrevista de janeiro de 1980, após o *referendum* que sancionou a Constituição da República Islâmica do Irã, Khomeini refutou aqueles que reivindicavam, para o Irã, a instituição de uma República Democrática Islâmica. “[...] quando você posiciona a palavra ‘democrática’ diante de ‘islâmica’, isso significa que ao islã faltam as

⁵⁸ (KHOMEINI; KIR; A129[1970]; p. 63)

⁵⁹ Afary e Anderson sustentam que, antes mesmo de 1979, Khomeini, do exílio, comandava um extensa rede clandestina, organizada em células de até dez homens, que constituíam uma espécie de vanguarda do movimento. Essa rede teria servido como base organizacional das milícias, e permitido o controle da situação pelo clero após a queda do regime. Conferir (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]; nota 18; p. 287).

alegadas virtudes da democracia, entretanto, o islã, de fato, é superior a todas as formas de democracia”⁶⁰. Esta superioridade do islã sobre a democracia implica, para Khomeini, que o discurso dos teólogos está mais próximo ao divino do que a opinião dos simples fiéis. O título desta entrevista, *The religious scholars led the revolt* [*Os teólogos lideraram a revolta*], desvela a estratégia utilizada por Khomeini. Desde o início da Revolução, em 1979-1980, ele produziu um discurso que vinculou o triunfo do levante popular de 1978-1979 à classe sacerdotal em sua suposta liderança das classes mais baixas da sociedade.

Em um discurso de 5 de junho de 1979, em comemoração aos mártires da revolta clerical de 1963, num momento de acirrada disputa pelo poder entre as diversas organizações, partidos e intelectuais que participaram da derrubada do regime do Xá, Khomeini defende a posição da parte do clero que lhe é mais próxima sob a justificativa de que a Insurreição Iraniana teve sua origem, precisamente, na revolta clerical de 1963. Quem fez a revolta e quem morreu por ela, pergunta Khomeini? O clero de Qom e os “muçulmanos dos mais baixos escalões da sociedade”. Por consequência, “aqueles que não participaram deste movimento não têm qualquer direito a qualquer reivindicação”⁶¹.

Khomeini justifica o direito do clero ao poder em 1979 com base na liderança do movimento de 1963. Como se a insurreição fosse a decorrência direta ou a derradeira manifestação da revolta de 1963. Esta explicação da insurreição de 1978 pela continuidade de um processo de revolta cuja origem remonta a quinze anos antes é a explicação que apresentará a maior parte dos analistas da Insurreição Iraniana. Nisso, estes analistas não fazem mais do que tomar como suas as justificativas produzidas por Khomeini.

A explicação de 1978-1979 como continuidade de 1963 pode ser contestada por duas razões. Primeiro porque, em 1963, a revolta clerical fracassou pois não conseguiu envolver “os mais baixos escalões da sociedade”, como pretendeu Khomeini; em todo caso, não de modo abrangente. Em segundo lugar, porque a maior parte dos manifestantes e militantes de 1978-1979 eram jovens que não tinham idade suficiente, em 1963, para participar eles mesmos da revolta. Além disso, as transformações implementadas em 1963 modificaram profundamente a constituição material e os interesses das classes populares.

⁶⁰ (KHOMEINI; KIR; **A154**[1980]; p. 338)

⁶¹ (KHOMEINI; KIR; **A155**[1979]; p. 269)

Apesar da ascendência de Khomeini sobre os iranianos, a Constituição aprovada em dezembro de 1979 não reflete de maneira absoluta a sua ideia de governo islâmico, baseada na *velayat-e faqih*. Ao analisarmos os seus mecanismos, percebemos na Constituição a presença de diversos elementos democráticos discrepantes com a teoria de Khomeini. A Constituição prevê dispositivos que permitem até mesmo, embora isso seja praticamente impossível, a destituição do líder pela assembléia de *experts* eleita pelo povo. De fato, a Constituição estabelece os mecanismos para a instituição de uma hierocracia, mas é flexível o suficiente para, em certas circunstâncias, dar vazão à pressão e à indignação popular⁶².

Esse reduzido espaço democrático, que persiste, apesar de tudo, no texto da Constituição, foi o que levou ao comentário de Khomeini, em 1980: “Agora, a Constituição estabelece algumas condições para o princípio do *velayat-e faqih*. Em minha opinião, [porém,] ela é deficiente quanto a isso. Os *experts* religiosos possuem mais prerrogativas no islã do que está especificado na Constituição [...]”⁶³.

A Constituição Iraniana foi sancionada pela esmagadora maioria dos iranianos, no final de 1979, em um ambiente de alta tensão e fervor políticos, causados pela tomada da embaixada americana por estudantes radiciais que receberam apoio de Khomeini, e que teve como consequência a demissão do governo leigo de Mehdi Bazargan. Este episódio, que pode ser considerado um golpe de Estado clerical, foi subsequentemente referido como a Segunda Revolução Iraniana⁶⁴.

⁶² A Constituição Iraniana é fruto de uma arquitetura complexa de instituições intermediárias entre o povo e a *shari'a*. Estas instituições são em parte laicas, o executivo e o legislativo (mas nada impede que também sejam ocupadas pelo clero), e em parte reservadas ao clero, principalmente o judiciário. Ficam instituídos variados dispositivos de consulta popular, entre os quais figuram eleições populares para o cargo de presidente do poder executivo, para os deputados da assembléia legislativa e, até mesmo, para os membros da assembléia dos *experts* religiosos que, no momento oportuno, escolhem o líder e guardião do país. É prevista a participação popular em inúmeros conselhos locais, regionais e sindicais. Há várias instâncias de consulta popular direta acerca de assuntos importantes ou polêmicos. Os direitos humanos para homens, mulheres e minorias religiosas, a liberdade de associação e a liberdade de imprensa são garantidos constitucionalmente. Entretanto, também constam os dispositivos legais mediante os quais esses elementos democráticos podem ser bloqueados pelo poder clerical que, em última instância, é controlado pela figura do líder. Conferir (-; A346[1979]).

⁶³ (KHOMEINI; KIR; A154[1980]; p. 342)

⁶⁴ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 139). Segundo Arjomand, foi somente depois da queda do governo de Bazargan que os artigos acerca da função do líder e guia religioso e que lhe garantem um extenso poder de governo foram introduzidos na Constituição.

Importa notar que o poder clerical não foi instituído imediatamente após o sucesso da insurreição popular, mas foi resultado de um processo pós-insurrecional do qual as classes populares foram excluídas.

É interessante, agora, traçar uma paralela entre o xiismo de Khomeini e certos elementos próximos ao sufismo.

No sufismo, a devoção, o caminho para Deus, é um caminho de abandono dos bens mundanos, de peregrinação interior. Este caminho é modulado pela iniciação, pela qual o discípulo se afilia a um mestre ou a uma ordem mística. É através do mestre ou da ordem que o discípulo tem acesso a ensinamentos esotéricos, práticas de meditação, de recitação, e a exercícios físicos de respiração e outros movimentos corporais que levam o discípulo a um estado de êxtase místico, no qual ele testemunha imediatamente a sua união com Deus⁶⁵.

Apesar da condenação dos ensinamentos esotéricos e das práticas ascéticas do sufismo, a questão do testemunho, como gênero de conhecimento, continua presente na teologia xiita, como a apresenta Khomeini em uma série de lições acerca da primeira surata do Corão.

Às vezes, nos esforçamos para alcançar a realidade em acordo com a percepção sensorial; outras vezes, nós a vemos em acordo com a razão; e ainda outras vezes nós a contemplamos com nosso coração. Além da visão do coração, há também a possibilidade do testemunho.⁶⁶

Para Khomeini, a razão nos ajuda a produzir verdades que alimentam o coração. As verdades alcançadas pela percepção racional, por provas e demonstrações, podem ser repetidas até que penetrem o coração. Até que, depois deste esforço racional e repetitivo, “o coração comece a ler o Corão por si mesmo e a aprender as verdades contidas nele”⁶⁷. Mas este é apenas o nível da fé. O testemunho (*shuhud*) lhe é

⁶⁵ Conferir (MERVIN; **HDI**[2000]; p. 143-155). É do xiismo que emerge um dos mais importantes místicos sufistas, al-Hallaj (858-922). Para al-Hallaj era possível “encontrar a Deus no fundo de seu próprio coração” (VATTIMO; **ENC**[1981]; p. 684) e, assim, testemunhar a união mística com a divindade. Ele teria afirmado: “eu me tornei aquele que eu amo, e aquele que eu amo se tornou eu” (AL-HALLAJ *apud* MERVIN; **HDI**[2000]; p. 147). Por seus ensinamentos e por suas práticas heterodoxas al-Hallaj foi martirizado.

Al-Hallaj é um personagem central na obra de Massignon – um autor que, como veremos, Shari’ati conhecia muito bem. Aliás, seguindo a rede de remissões intertextuais, a centralidade da figura quase cristianizada de al-Hallaj na obra de Massignon sobre o islã é o alvo da crítica de Edward Said (SAID; **ORI**[1978]; p. 354-364), um conhecido de Foucault. Por outro lado, para Carrette, a leitura de Massignon teria influenciado Foucault na sua abordagem do Irã (CARRETTE; **FAR**[2000]; p. 139).

⁶⁶ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 406)

⁶⁷ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 409)

superior. O testemunho é esta percepção imediata da verdade pertinente aos profetas e aos místicos. No testemunho, o ego é perpassado, diluído, ao mesmo tempo que a própria realidade se mostra tal como ela é⁶⁸.

Na sua explicitação do islã, Khomeini recorre frequentemente à razão e a argumentos metafísicos – e a razão é o gênero de conhecimento sobre o qual se baseiam as ciências jurídicas islâmicas. Khomeini, porém, deixa muito claro que “a filosofia é um meio, não um fim”⁶⁹. Se a filosofia se torna um fim em si mesma, ela afasta mais do que aproxima o fiel da realidade. A razão, como a desrazão, na opinião de Khomeini, pode encobrir a verdade. A verdade, tal como a experimentaram os profetas e, acima de todos, o profeta do islã, era inefável; mas eles tentaram, através de parábolas e símbolos, torná-la mais próxima aos seres humanos. A exposição discursiva das realidades experimentadas pelos profetas, e a sua elucidação pela razão devem ser consideradas apenas como meios para nos aproximarmos da verdade do Corão, pois o Corão jamais se deixa apreender totalmente pela razão e pelo discurso – já que “o Corão não é verbal em sua substância”⁷⁰.

O conhecimento racional da verdade pode estar dissociado da ação. Pode-se apreender racionalmente o verdadeiro, sem que isso nos engaje a agir de acordo com ele. Por isso a fé é superior a razão. A fé não congela o ser humano no seu conhecimento. “A fé consiste nesta forma de crença que impele o homem à ação”⁷¹. Consequentemente, uma crença que não impele à ação não é a fé verdadeira. O verdadeiro testemunho de fé não é apenas uma operação intelectual ou um estado do coração, ele é também uma ação no mundo.

Some-se a isso que o conhecimento racional, quando penetra um coração impuro, o torna mais arrogante. O conhecimento frequentemente favorece o amor de si, e “o amor de si é a fonte e a origem de todos os pecados e erros, junto com o amor do mundo”⁷². “Todas as guerras que há no mundo são guerras entre egos que se opõem”⁷³. O ego e o apego ao mundo são barreiras no caminho para Deus. Mas isso, novamente, não implica que devemos nos recolher desse mundo, ao

⁶⁸ Como explica Algar, para Khomeini, o testemunho “exclui qualquer consciência de si e se dá por meio da ação de Deus, não por meio de qualquer órgão de visão, seja exterior ou interior” (ALGAR; KIR; A235[1981]; p. 432, nota 72)

⁶⁹ (KHOMIINI; KIR; A153[1979]; p. 376)

⁷⁰ (KHOMIINI; KIR; A153[1979]; p. 393)

⁷¹ (KHOMIINI; KIR; A153[1979]; p. 374)

⁷² (KHOMIINI; KIR; A153[1979]; p. 397)

⁷³ (KHOMIINI; KIR; A153[1979]; p. 384)

contrário. “Não há nenhuma contradição entre espiritualidade e atividade”⁷⁴. É através da espiritualidade, da reza e da meditação que o ser humano entra em contato com a sua origem invisível. É através desse contato que ele entende que individualmente ele mesmo é nada. É através desse contato que ele abandona o egoísmo e se põe, em sua atividade, a serviço de Deus, na luta pela justiça e contra a opressão. Os profetas, com o seu exemplo, “exortaram os homens para a consciência do além; eles também estabeleceram a justiça neste mundo”⁷⁵.

Mas o que é a verdade de acordo com Khomeini? A verdadeira doutrina do islã é o conhecimento do *tawhid*, a unidade e a unicidade de Deus, que elimina a possibilidade da idolatria, da convivência do múltiplo na verdade, e implica o conhecimento de que a nossa individualidade não é nada em si e por si mesma.

Nós imaginamos ter alguma independência, que somos algo em e por nós mesmos. Não é assim. Se aqueles raios de ser absoluto que a todo instante nos criam, como uma expressão da vontade divina e uma manifestação de Deus, cessassem por um instante, todos os seres instantaneamente perderiam seu estado de existência [...]”⁷⁶

Para explicar a relação entre Deus e as criaturas, Khomeini recorre frequentemente à imagem da relação entre o sol e os raios de sol. Com efeito, uma maneira de compreendermos a relação entre Deus e criatura é pela noção de “manifestação”⁷⁷, “manifestação e luz”⁷⁸, “manifestação e criação”⁷⁹. A criação é o ato e a manifestação de Deus. Mas “a manifestação não é apenas dele, é também ele”⁸⁰. Na realidade, tudo o que existe é Deus.

“Uma imagem preferível [àquela do sol e seus raios] seria a do oceano e suas ondas”⁸¹. Seguindo a imagem do oceano e suas ondas, podemos compreender um pouco mais a relação entre Deus e suas manifestações. Não há onda sem o oceano. As ondas são o oceano. Mas não se pode dizer, inversamente, que o oceano seja as suas ondas. As ondas são dependentes do oceano, mas não têm existência real, enquanto

⁷⁴ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 399)

⁷⁵ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 398 *in fine*)

⁷⁶ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 370)

⁷⁷ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 389)

⁷⁸ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 390)

⁷⁹ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 404)

⁸⁰ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 406)

⁸¹ (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979]; p. 406)

o oceano existe por si. Na verdade, só existe o oceano, pois as ondas são também o oceano. “Este mundo, no que diz respeito a Deus, é também como uma onda”⁸².

Um último ponto precisa ser tratado antes de passarmos ao pensamento de Shari’ati, o do papel do martírio (*shahadat*) no programa de Khomeini. Vimos, nos seus textos de 1963 e de 1970, como o martírio era praticamente um dever para a *fuqaha*, na luta contra a opressão, segundo o mandato do imame Husayn, suprema fonte de imitação. No xiismo, o martírio é uma forma de purificação que coloca o mártir diretamente em presença de Deus. O corpo do mártir sequer precisa ser preparado para os ritos funerários. Ele deve ser enterrado nas próprias vestimentas ensanguentadas de seu martírio⁸³.

A inovação do militantismo revolucionário foi transformar a lamentação do martírio de Husayn, costume tradicional xiita, em exigência de imitação. Durante o levante de 1978, Khomeini, desde o exílio, dirigindo-se diretamente ao povo e não mais unicamente ao *ulama*, não cessa de instigá-lo ao martírio, como atestam vários de seus discursos.

Amadas irmãs e irmãos! Sejam firmes; não enfraqueçam ou relaxem seus esforços. Seu caminho é o caminho de Deus. Seu sangue está sendo derramado pela mesma causa que foi derramado o sangue dos profetas, dos imames e dos justos. Vocês se juntarão a eles, e não têm motivo para se lamentar, portanto, mas somente para se alegrar.⁸⁴

É como se o sangue de nossos mártires fosse a continuação do sangue dos mártires de Karbala, e como se a comemoração de nossos irmãos fosse o eco da comemoração daqueles bravos que caíram em Karbala.⁸⁵

Durante o período do levante, Khomeini estende a tarefa do martírio ao povo, algo que ele anteriormente limitava ao *ulama* e ainda mais especificamente à *fuqaha*, aquela parte do clero versada nas ciências jurídicas islâmicas e destinada ao governo. Se seguissemos a sua própria lógica, se nos colocássemos por um momento no interior do encadeamento de sua própria argumentação, Khomeini, ao estender ao povo a tarefa do *shahadat*, estende-lhe também o legado do profeta, o

⁸² (KHOMEINI; KIR; A153[1979]; p. 406)

⁸³ “De acordo com a *shari’a*, o *shahid* [mártir] que é morto no campo de batalha não é lavado e coberto, como outros cadáveres, mas antes é enterrado em suas vestimentas manchadas de sangue. A pureza da morte no caminho de Deus como *shahid* ultrapassa qualquer uma que pudesse ser conferida pela purificação ritual” (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; A238[1986]; p. 26).

⁸⁴ (KHOMEINI; KIR; A274[1978]; p. 240)

⁸⁵ (KHOMEINI; KIR; A348[1979]; p. 249)

imamado. Se é o povo todo que se torna mártir, cabe ao povo todo suceder o profeta no governo da *umma*.

Dentro dessa lógica, a posição efetiva de Khomeini depois do sucesso do levante, durante o procedimento de assentamento do poder clerical, ao longo de 1979, representaria um retrocesso a uma posição sua anterior ao levante, quando ele se dirigia apenas à *fuqaha*. Este retrocesso, este recuo, dentro da própria lógica que Khomeini utiliza para justificar o *velayat-e faqih*, pode ser lido como uma usurpação do imamado do povo. Como a insurreição foi uma insurreição popular, como os seus mártires são os mártires do povo, como o sangue derramado foi o sangue de homens e mulheres leigos, e como é o sangue e o martírio que estabelecem a ligação do levante com a origem mítica do xiismo, e com isso conferem ao levante seu caráter religioso, então, e a partir disto, o imamado não caberia ao *fiqh*, nem à *fuqaha*, mas ao povo inteiro. E a *velayat-e faqih* se torna mais uma forma de tirania.

*

A biografia de Ali Shari'ati (1933-1977), como outros elementos e fatos da história da Insurreição Iraniana, é contada de modo um pouco diferente conforme o autor do relato. A principal polêmica, porém, é a respeito das opiniões de Shari'ati em relação ao clero xiita.

De acordo com Shari'ati, que papel o clero deveria exercer em um governo islâmico? Esta resposta poderia, em parte, retirar a legitimidade do regime clerical que se estabeleceu a partir de 1979. Durante o movimento insurrecional de 1978, embora Shari'ati já tivesse falecido, o número cartazes com a sua fotografia presentes nas manifestações somavam a mesma quantidade daqueles com a foto de Khomeini. Isto é confirmado por todos os que contam a sua história⁸⁶. A maioria dos slogans e palavras de ordem dos manifestantes eram retirados das conferências e dos textos de Shari'ati⁸⁷. Os jovens e a sociedade em geral, em sua grande parte, estavam inspirados por Shari'ati por terem presenciado suas palestras, antes de ele partir para o exílio em 1977, ou por terem lido as transcrições destas palestras em impressos que circulavam pelo

⁸⁶ Conferir (ALGAR; MOF; A146[1979]; p. 7) e (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 693).

⁸⁷ Segundo Algar, “sentenças memoráveis de seus escritos serviram como slogans revolucionários *ready-made*, sem requerer qualquer elaboração ou comentário, e foram transpostos em faixas presentes em todas as grandes manifestações [...]: ‘O mártir é o coração da história!’; ‘Todo dia é *ashura*, todo lugar é Karbala’” (ALGAR; MOF; A146[1979]; p. 8-9).

país em várias centenas de milhares⁸⁸. Muito possivelmente, em 1978, o pensamento de Shari'ati era mais difundido do que eram as ideias de Khomeini sobre o governo islâmico.

Khomeini era uma figura reconhecida por sua força moral, seu despojamento, sua determinação. Mas estava no exílio havia quinze anos e a relação que a grande maioria dos jovens manifestantes mantinha com sua figura era apenas simbólica. Em 1978, Khomeini simbolizava no imaginário popular a milenar e inquebrantável resistência xiita à tirania. Talvez o exílio de Khomeini fosse sentido como uma falta para o desejo oprimido dos manifestantes, e o seu retorno ao Irã pressentido como uma redenção que somente a força dos manifestantes, ao derrubar o regime tirânico, poderia ocasionar⁸⁹.

De todo modo, é preciso considerar que o pensamento de Shari'ati foi um componente incontornável da mobilização popular. Se suas ideias se tornaram um problema depois da queda do Xá, foi justamente porque, devido ao seu enraizamento no movimento insurrecional, elas podiam servir para legitimar ou, ao contrário, para retirar a legitimidade do regime clerical⁹⁰.

⁸⁸ Conferir (SHAIKH; MEI; **A144**[1981]; p. XI *in fine*)

⁸⁹ Alguns analistas aproximam estas representações ao imaginário messiânico. Não seria outra a razão por que Khomeini era tratado de imame por seus seguidores. Para Arjomand, nas grandes manifestações do final de 1978, havia uma forte atmosfera milenarista, e discutia-se nos meios populares a possibilidade de Khomeini ser ou não o *mahdi*, o messias. O tratamento de imame, “indubitavelmente, ajudou a construir o carisma de Khomeini”. (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 101). Para Afary e Anderson, “esta designação insinuava um nível semelhante ao do 12º imame”, ou seja, sua inspiração divina e sua correspondente infalibilidade (AFARY, ANDERSON; **FIR**[2005]; p. 64). Algar, porém, ressalta que este tratamento indica apenas a faculdade de liderança de Khomeini (ALGAR; KIR; **A344**[1981]; p. 10). Estes comentários, corretos ou não, buscam ressaltar o viés exclusivamente khomeinista do levante.

⁹⁰ Diversos movimentos islamistas de guerrilha que se diziam seguidores das ideias de Shari'ati continuaram suas atividades clandestinamente depois da queda do Xá. Segundo Algar, um destes grupos, o Forqan, apoiado pelos Estados- Unidos, foi responsável pelo assassinato, em maio de 1979, do aiatolá Mutahhari, discípulo favorito de Khomeini. “Uma vez que as atividades do Forqan são consideradas no contexto da atividade imperialista para desestabilizar a República Islâmica do Irã, elas aparecem como uma tática destinada a criar uma dicotomia no movimento islâmico: de um lado, os seguidores de Shari'ati, ‘anti-clerical’ em suas atitudes, e, opondo-se a eles, aqueles que permanecem leais à liderança religiosa, acima de tudo, a do Imame Khomeini” (ALGAR; MOF; **A146**[1979]; p. 9, *in fine*). Algar não acredita na discrepância entre o pensamento de Shari'ati e o de Mutahhari, e indica que os dois até mesmo colaboraram no centro em que Shari'ati ensinava (ALGAR; MOF; **A146**[1979]; p. 10, nota 3). Entretanto, reconhece que as ideias de Shari'ati estão repletas de inovações da doutrina tradicional xiita e de referências ao Ocidente que desagradam a parte mais conservadora do clero. Além disso, Shari'ati combatia “como um fenômeno sociológico perpétuo e universal, a existência de um clero oficial” (ALGAR;

Shari'ati nasceu em uma pequena cidade a oeste de Teerã. Depois do golpe de Estado orquestrado pela CIA contra Mossadeqh em 1953, Shari'ati teria ingressado no Movimento de Resistência Nacional, fundado pelo aiatolá Taleqani e por Mehdi Bazargan. Shari'ati logo se tornou um dos ativistas mais expressivos deste movimento, e foi preso por isso em 1957.

Um ano depois de solto, Shari'ati viaja para França, onde se doutorou em sociologia e filosofia da história⁹¹ ou história das religiões⁹². Durante os cinco anos de seus estudos na França, Shari'ati entrou em contato com estudantes militantes não só iranianos, como de outras nacionalidades, notadamente, argelinos, em pleno momento da luta pela independência da Argélia. Paralelamente a seus estudos, Shari'ati traduziu para o pársi escritos de Franz Fanon, anti-colonialista de influência sartriana, e do orientalista Louis Massignon.

De retorno ao Irã, em 1964, Shari'ati ensinou até 1970 em sua cidade natal. Em Teerã, Shari'ati proferiu suas lições no centro *husayniyah* Irshad. Em 1973, o governo fechou o centro, e Shari'ati foi forçado a passar à clandestinidade. Suas lições tornaram-se populares. Seu pai, um clérigo reformista, tendo sido preso, Shari'ati entregou-se para que ele fosse libertado. Depois de dezoito meses em prisão, Shari'ati foi enviado ao exílio no vilarejo de Manzinan, onde continuou sua atividade pública, até que em maio de 1977 foi obrigado a deixar o país para a Inglaterra. Duas semanas depois, foi encontrado morto em seu apartamento de Londres. O laudo policial apontou como causa da

MOF; **A146**[1979]; p. 11). Contudo, para Algar, Shari'ati não rejeitava a liderança religiosa de modo absoluto, desde que ela fosse exercida em favor da justiça social. As críticas que Shari'ati direcionava ao clero, na opinião de Algar, seriam semelhantes às do próprio Khomeini; ambos tinham em mente a parte do clero que se detinha nos detalhes da religião que a afastavam da realidade social e da militância política. Para Algar, os pensamentos de Shari'ati e de Khomeini não seriam opostos, o que explicaria o fato de inúmeros iranianos se considerarem, na época, seguidores tanto de um quanto de outro.

O clérigo reformista Hasan Eshkevâri é um exemplo típico dessa dupla filiação. Ardente adepto de Khomeini, ele frequentou as lições de Shari'ati em Teerã. No início da Revolução, Eshkevâri foi eleito para a primeira assembléia islâmica; mais tarde, se mostrou recalcitrante diante do projeto político do clero. Em 1997, Eshkevâri inaugura um centro de estudos consagrado a Shari'ati. Foi preso em 2000, e passou quatro anos e meio na prisão. Eshkevâri nos sinaliza as incompatibilidades entre o pensamento de Shari'ati e o exercício do poder político pelo clero. “Mesmo se, na época [nos anos 1970], a democracia não era a preocupação primordial dos intelectuais, a posição de Shari'ati era muito clara. Ele acreditava na democracia como o melhor sistema para dirigir a sociedade” (ESHKEVÂRI; XII; **A331**[2006]; p. 352).

⁹¹ (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 45, nota 72)

⁹² (SHAIKH; MEI; **A144**[1981]; p. X)

morte um fulminante ataque cardíaco. Muitos dos seus seguidores, porém, acreditam que Shari'ati foi assassinado pela polícia secreta do Xá, a Savak.

Se percorrermos alguns dos poucos textos de Shari'ati disponíveis em inglês – da enorme coleção existente em pársi –, podemos ter uma percepção, embora muito geral, do seu pensamento e da sua grande criatividade na articulação do xiismo com a modernidade. Pela aposta nos valores do islã, Shari'ati queria corrigir os descaminhos da crítica social ocidental, caracterizável, para ele, ora pela sua exacerbação do materialismo ora pela sua falência no nihilismo⁹³.

Shari'ati não se limita a referências internas à tradição islâmica, ele coloca as suas ideias em um plano comum com a história da filosofia, da religião e da ciência ocidentais. Para ele, não há uma fronteira intransponível entre islã e não-islã. Shari'ati atravessa regiões, fala de um “espírito” e de uma “missão” próprios a todo o “Terceiro Mundo”, a busca “uma terceira via entre aquela da taverna e aquela do templo”⁹⁴.

Shari'ati foi um grande orador, com uma enorme capacidade de produzir um discurso envolvente e estimulante que, apropriando-se dos mitos do xiismo, transformava-os e punha-os em relação com o presente. “Eu transformei aquelas superstições e mitos em uma consciência produtora de elementos [revolucionários]”⁹⁵ – ele disse numa entrevista concedida no final dos anos 1970.

Os textos de Shari'ati a que tive acesso são marcados mais pela relação política ao presente do que pela crítica puramente conceitual do liberalismo ou do marxismo. Nos seus discursos, ele descrevia o movimento do pensamento na história por meio de vulgarizações. Estas grandes sínteses eram esquemáticas e redutoras, mas, por isso mesmo, forneciam aos jovens iranianos como balizas, peças e blocos de pensamento, que eles podiam facilmente manipular de maneira a destacar a singularidade e a potencialidade do islã em meio a um tabuleiro de ideias polarizadas.

Obviamente, as vulgarizações de Shari'ati não satisfazem o rigor da pesquisa e do refinamento conceitual, mas, na opinião Shari'ati, o pensamento é estratégico. O intelectual engajado precisa estar próximo

⁹³ Conforme Eshkevâri, a posição intelectual de Shari'ati era “sobremoderna”, no sentido de que ela não opunha a tradição à modernidade, mas procurava radicalizar o próprio movimento moderno de uso da racionalidade crítica (ESHKEVÂRI; XII; A331[2006]; p. 353).

⁹⁴ (SHARI'ATI; MOF; A349[1977]; p. 93)

⁹⁵ (SHARI'ATI; MEI; A353[?]; p. 118)

às “massas”, falar sua linguagem, para, a partir das suas próprias premissas – as quais, no caso dos iranianos, são premissas religiosas –, fornecer-lhes elementos que as façam tomar consciência das “contradições” existentes na objetividade. “A contradição precisa entrar na subjetividade a fim de causar movimento. Por isso, a pobreza não causa movimento, é o sentimento da pobreza [como uma injustiça] que o causa”⁹⁶.

Para Shari’ati, o livre-pensador não deve liderar a massas, nem antes nem depois de uma revolução – “este é um dos mais sérios erros dos livre-pensadores em todo o mundo”⁹⁷. A missão do intelectual não é a de liderança, mas a de conscientização. Como efeito dessa consciência, são produzidos os “heróis” que farão a revolução. Os líderes da revolução devem vir dos próprios meios populares. É nessa tarefa de informação que os intelectuais “podem ocupar a posição dos *mollahs* [...]. Se eu vou à mesquita e explico, para as massas, um Husayn de maneira mais apelativa e lógica do que faz o *mollah*, elas vão me escutar mais do que a ele”⁹⁸. De fato, houve, no final dos anos 1970, no Irã, uma infiltração das mesquitas e uma tomada da palavra por jovens pensadores na tática proposta por Shari’ati.

Shari’ati descreve a história das sociedades e das ideias como uma sucessão de “visões de mundo”⁹⁹ – termo que ele utiliza para designar a costura entre o estrato social, as crenças e as atitudes dos seres humanos de uma determinada época, “visão de mundo da Grécia antiga”, “visão de mundo do cristianismo medieval”, ou de uma determinada doutrina que atravessa as épocas, “visão de mundo religiosa”, “visão de mundo do *tawhid*”. A visão de mundo do islã corrigido, para Shari’ati – e é por isso que ele pode ser dito um islamista –, podia fornecer um quadro espiritual e político capaz de dar a orientação precisa para o estabelecimento de um modo de vida verdadeiramente humano.

O pensamento de Shari’ati amarra misticismo e política – a referência ao transcendente, ao “não-visível”, não se separa de uma atitude política que se desdobra neste mundo. De modo geral, a relação entre islã e política é a perspectiva do militantismo islamista, segundo a

⁹⁶ (SHARI’ATI; MEI; A353[?]; p. 112)

⁹⁷ (SHARI’ATI; MEI; A353[?]; p. 110)

⁹⁸ (SHARI’ATI; MEI; A353[?]; p. 108)

⁹⁹ Conferir (SHARI’ATI; MEI; A351[?])

qual a melhor maneira de se dedicar a Deus, fazer a *jihad* no caminho para Deus, é esforçar-se para realizar a sua palavra neste mundo¹⁰⁰.

Logo em seus primeiros escritos, nos anos 1950, Shari'ati, inspirado num verso corânico – “Deus é a luz dos céus e da terra. Semelhança de Sua luz: um nicho onde queima uma lâmpada, a lâmpada em um cristal; o cristal, dir-se-ia uma estrela de pérola: ela retira seu alimento de uma árvore de bênção, uma oliveira que não seja do leste nem do oeste [...]”¹⁰¹ – procura na orientação política do islã uma alternativa frente aos “dois blocos antagonistas do Leste (sob a liderança da União Soviética) e do Oeste (sob a liderança da América)”¹⁰². Para Shari'ati, não havia antagonismo entre o leste e o oeste; tanto um quanto o outro eram opostos ao verdadeiro humanismo. Para Shari'ati, o alimento da luz e o reto caminho vinham – como indica o verso corânico – não do leste nem do oeste, mas de Deus e da oliveira do islã. Shari'ati combatia tanto o marxismo como o capitalismo e ancorava no islã a verdadeira via do humanismo.

Supostamente antagônico ao capitalismo, o marxismo aparecia para muitos intelectuais, estudantes e militantes iranianos de oposição, como o único sistema de pensamento capaz de fornecer um âmbito de ideias a partir do qual uma verdadeira força oponente poderia se desdobrar. No tabuleiro geopolítico mundial, a única alternativa real ao imperialismo, se fixava aparentemente na União Soviética. Entretanto, o materialismo socialista e sua crítica às religiões incomodava os religiosos, clérigos ou leigos; e isso diminuía sua capacidade de mobilização popular nos países islâmicos.

Os jovens iranianos em oposição ao Xá logo chegavam à crítica ao imperialismo, e da crítica ao imperialismo à crítica ao capitalismo. Shari'ati queria evitar que a negação ao capitalismo os levasse à simples

¹⁰⁰ Abedi e Legenhausen apontam que “esforço” é uma das traduções possíveis para a palavra *jihad*: “A palavra árabe *jihad* significa luta (*struggle*), exercício (*exertion*) ou dispêndio de esforço (*expenditure of effort*)” (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 2). Berque traduz a palavra *jihad* por esforço (*effort*), por exemplo: “aqueles que creem – fizeram o êxodo – fazem esforço na direção de Deus” (–; **COR**[2002]; 2:218; p. 56). O aiatolá Taleqani frisa que “o termo *jihad* [no Corão] vem sempre acompanhado da locução *fi sabil Allah* (no caminho de Deus)” (TALEQANI; JHD; **A256**[1962]; p. 49-50). Ou seja, não há esforço correto que não se exerça na direção de Deus. Para os islamistas xiitas, este esforço (*jihad*) se exerce no mundo para afirmar a palavra de Deus contra a tirania e a idolatria.

¹⁰¹ (–; **COR**[2002]; 24:35; p. 376)

¹⁰² (SHARI'ATI *apud* ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 33)

afirmação das ideias marxistas, que conflitavam com a visão de mundo religiosa dos iranianos.

Por outro lado, a via nacionalista era secular. Por isso tinha pouca penetração na sociedade iraniana. O nacionalismo, para Shari'ati, era uma ideologia parcial, não englobante, incapaz de “abraçar todas as dimensões da vida e do pensamento humanos”¹⁰³. Para se estabelecer como uma visão de mundo completa, o nacionalismo precisava envolver outras ideologias – e fazia indistintamente apelo ao idealismo ou ao materialismo, à religião ou ao ateísmo, à democracia ou ao fascismo, ao socialismo ou ao capitalismo. E isso, para a mente totalizante de Shari'ati, era uma articulação contingente a ser rejeitada. O nacionalismo era facilmente inscrito dentro da lógica do antagonismo leste-oeste, e não constituía um instrumento intelectual e prático consistente para o anseio ao mesmo tempo de independência e de religiosidade dos iranianos.

O movimento intelectual islamista de base clerical, liderado por Khomeini, procurou dar, a seu modo, uma resposta a este anseio, dando ênfase ao papel de oposição do clero. Shari'ati, por sua vez, seguiu uma outra via, distanciando-se da religião institucionalizada, pela inscrição de seu pensamento em um tipo de humanismo corrigido.

De acordo com a antropologia de Shari'ati, o ser humano é “bidimensional”, composto de lama e espírito. “A ideologia, a religião, a vida e a civilização precisam ser capazes de satisfazer estas duas dimensões”¹⁰⁴. As grandes religiões que antecederam o islã sempre privilegiaram uma ou outra dessas dimensões, e esse foi seu engano. O judaísmo deu ênfase aos aspectos mundanos, à organização social e militar. O cristianismo favoreceu o amor, a misericórdia, o ascetismo. O islã reúne esses dois aspectos, o político e o o ascético, numa só religião. O Corão é um livro jurídico e militar como a Torá, mas é também, no seu equilíbrio conforme à dupla natureza humana, um livro de purificação da alma, que exalta a “ética do indivíduo”.

Shari'ati não nega a importância das ciências modernas, como a biologia e o darwinismo, para explicar o mecanismo e a evolução do aspecto animal do ser humano. Estas ciências, entretanto, não nos fornecem qualquer ajuda no campo espiritual. Darwin explicou o processo de evolução que levou ao surgimento de nossa parte animal, mas a partir deste ponto a evolução humana deve ser espiritual. O humano,

¹⁰³ (SHARI'ATI; MOF; A349[1977]; p. 65)

¹⁰⁴ (SHARI'ATI; MEI; A352[?]; p. 7)

sendo bidimensional, não pode ser reduzido às funções biológicas de seu corpo. A essência do humano, que faz a especificidade do humano em relação ao reino animal, não é da ordem do corpo natural. A especificidade humana não é sequer a linguagem ou a racionalidade, as quais a etologia mostra estarem presentes também nos animais. “O que ocasionou a separação dos caminhos entre o homem e seus ancestrais animais, os homens-macacos, e lançou o homem em seu curso propriamente humano, foi o aparecimento do sentimento místico”¹⁰⁵.

A natureza é um lar para as carências do animal, mas não é suficiente para o espírito humano. No mundo natural, o ser humano experimenta uma inquietude, um desconforto, uma sede insaciável, um “sentimento de estranheza” – essa sede e esse estranhamento são sinais da existência na humanidade de um impulso sobrenatural. “Assim, podemos sucintamente dizer que o misticismo é uma manifestação da natureza primordial do homem e que existe como um meio para a travessia para o não-visto”¹⁰⁶. Enquanto se constata, nos indivíduos naturais, a ausência do sentimento místico, não se pode dizer, segundo Shari’ati, que haja humanidade.

Como propostas de solução para os problemas da vida humana, o capitalismo e o marxismo abordam apenas os aspectos materiais e, no seu materialismo, encobrem e renegam o sentimento místico. Assim, desumanizam a vida e obstruem a evolução da humanidade. Pois é a busca do não-visto, expressa nas diversas religiões que dão forma ao sentimento místico, que constitui a possibilidade de continuação da evolução humana. Assim, para Shari’ati, há uma relação entre “o tipo de religião e seu grau de evolução”¹⁰⁷. Na história das religiões, há evolução espiritual, constatável na passagem do politeísmo para o monoteísmo, e na compreensão cada vez maior do que é o monoteísmo.

Para Shari’ati, somente a perspectiva islâmica permitiria corrigir os desvios dos diversos humanismos que desde a Grécia antiga falsearam a compreensão da essência humana. Shari’ati definiu o humanismo como “a escola que proclama que seu objetivo essencial é a libertação e a perfeição do homem, que ela considera um ser primordial; seus princípios são baseados na resposta àquelas carências que formam a especificidade do homem”¹⁰⁸. Essas carências são espirituais e

¹⁰⁵ (SHARI’ATI; MOF; **A350**[1978]; p. 98)

¹⁰⁶ (SHARI’ATI; MOF; **A350**[1978]; p. 99)

¹⁰⁷ (SHARI’ATI; MOF; **A350**[1978]; p. 100)

¹⁰⁸ (SHARI’ATI; MOF; **A244**[1977]; p. 17)

envolvem o caminho que o ser humano deve perfazer na direção de Deus, isto é, a superação de sua determinação pelas carências animais no mundo natural.

A origem do humanismo, segundo Shari'ati, situa-se na reação ao pensamento trágico grego e à ideia do insuperável fracasso da presunção humana em determinar seu próprio destino. O humanismo está, desde então, marcado pela ideia da oposição mítica entre os humanos e os deuses. É a partir desta oposição que a relação entre o humanismo e a religião será pensada na modernidade, como a continuação da luta humana contra os deuses, tidos por forças anti-humanas. Os deuses gregos, contudo, eram apenas expressões arquetípicas de forças naturais. “Assim, a guerra entre deuses e homens é na realidade a guerra destes últimos contra a dominação pelas forças físicas que imperam sobre a vida, a vontade e o destino humanos”¹⁰⁹. Para Shari'ati, a verdadeira luta humana é contra essa dominação natural, e o humanismo verdadeiro é uma sorte de antinaturalismo.

A “visão de mundo” do cristianismo medieval continuou a conceber a divindade em oposição à humanidade marcada pelo pecado original e pela expulsão do paraíso. Essa visão de mundo justificava a submissão da humanidade ao membros do clero, “os portadores do espírito”, e “sustentava que o único meio de salvação para o resto das pessoas era segui-los sem questionar, em cega imitação”¹¹⁰.

O sofisma dos humanistas modernos, na opinião de Shari'ati, desde Diderot e Voltaire até Feuerbach e Marx, foi o de fazer equivaler o mundo mítico grego, que no fundo era apenas o mundo natural, com o mundo transcendente das grandes religiões. A mesma luta que muitos dos pensadores gregos travaram contra a concepção trágica do assujeitamento humano ao mundo natural divinizado, os humanistas modernos travaram contra a opressão do Deus transcendente. A crítica humanista moderna se elevou contra a projeção da forma geral do pensamento trágico, a forma do assujeitamento da liberdade humana, nas grandes religiões monoteístas. O humanismo ocidental se dá como combate pela libertação do ser humano deste assujeitamento, na constituição de um universo antropocêntrico. É determinado por este combate que o humanismo retomará e desenvolverá a doutrina do materialismo, que serve de fundamento tanto para o liberalismo burguês como para o marxismo. “Voltaire e Marx, ambos fecharam os olhos para

¹⁰⁹ (SHARI'ATI; MOF; A244[1977]; p. 18)

¹¹⁰ (SHARI'ATI; MOF; A244[1977]; p. 20)

as dimensões espirituais da essência humana”¹¹¹. Dessa maneira, o humanismo dos séculos XVIII e XIX se constituirá com a valorização do ateísmo.

Shari’ati distingue no pensamento de Marx dois cursos: um negativo de crítica ao capitalismo e um positivo de construção da ordem social comunista. Contra o capitalismo, Marx “assume um tom místico, e fala da humanidade como diligente, autoconsciente, verdadeira, orgulhosa, livre, conhecedora, dotada de virtudes morais”¹¹². E o capitalismo é um sistema de exploração do humano pelo humano, de egoísmo, de corrupção moral, responsável pela alienação da humanidade em relação a si mesma. Um sistema que degradou os mais altos valores da humanidade e transformou o trabalho, algo essencial para a humanidade, no processo de sua escravização. Quando trata do comunismo, porém, Marx abandona este “tom místico” e humanista e adota um “tom materialista” para explicar, por meio de princípios de produção e de planejamento econômico, a formação da ordem social comunista. Para Shari’ati, o que é interessante em Marx é o momento humanista, libertador. O momento materialista de construção da ordem comunista ainda estaria determinado pela negação do elemento espiritual. Quando Marx nega qualquer determinação natural da essência humana, porque afirma que o ser humano é um ser histórico, ele eleva a humanidade da natureza para a história. Entretanto, quando considera o funcionamento e o motor da história, ele explica a história como continuidade da natureza material. O destino da humanidade é determinado materialmente pela transformação dos modos de produção, em detrimento da agência humana – e portanto em detrimento dos princípios humanistas.

Shari’ati também questiona o humanismo ateu de Sartre. O existencialismo é certamente um humanismo, na medida em que apresenta o ser humano como produtor de sua própria essência, absolutamente livre na sua escolha – nisso, “o existencialismo fez do homem um Deus”¹¹³. Entretanto como pode um existencialista ser também marxista? Como falar de uma escolha incondicionada dentro do âmbito do marxismo em que os atos humanos são materialmente condicionados? Além disso, quando o ser humano é deixado a si mesmo, num universo sem Deus, sem direção, sem vontade, vazio e sem

¹¹¹ (SHARI’ATI; MOF; **A244**[1977]; p. 21)

¹¹² (SHARI’ATI; MOF; **A244**[1977]; p. 23)

¹¹³ (SHARI’ATI; MOF; **A148**[1977]; p. 44)

sentido, a partir de que parâmetros ele pode decidir da significação da sua existência? Sobre o que ele pode apoiar a sua livre decisão? Se ele não pode apoiá-la em nada além da sua própria capacidade de escolher, então, não é ela pura arbitrariedade? E se a livre escolha é pura arbitrariedade, “não é possível que o existencialismo de Sartre, ao proclamar a vontade humana livre e independente do mundo e da sociedade, tenha produzido, ao invés de um Deus, um demônio?”¹¹⁴.

Para Shari’ati, o marxismo é um “materialismo fanático”. “O verdadeiro humanismo é uma coleção de valores divinos no homem que constitui sua moral e sua herança cultural religiosa”¹¹⁵. Se o pensamento moderno não aceita a religião como força libertadora, isso se deve à falsa percepção do antagonismo entre religião e humanismo. Mas esta é uma percepção pertinente somente ao Ocidente.

Shari’ati vê nas grandes religiões orientais, “e no coração delas todas, no hinduísmo”, não a oposição trágica entre o ser humano e Deus, mas a comunhão do humano com o divino. “O homem e Deus nesta religião estão tão misturados a ponto de serem essencialmente inseparáveis”. Mas isto não é muito diferente do que ocorre no “judaísmo e no cristianismo” e, de modo mais elaborado, no islã, em que “o homem é apresentado como o único ser na criação que possui espírito divino, que carrega a responsabilidade da confiança divina e que é imbuído do dever de assumir as suas qualidades divinas”¹¹⁶. No islã, o humanismo não se opõe à divindade, porque o homem, embora infinitamente distante de Deus, é portador de um espírito divino que tende para Deus.

Dessa maneira, o islã de Shari’ati compartilha com os humanistas a afirmação das mais altas qualidades humanas: a essência nobre, o eu independente, o livre-arbítrio, a consciência do mundo exterior, do presente e do futuro, a consciência de si e da possibilidade de sua autotransformação, a criatividade, a valorização do ideal para além da realidade aparente, a moralidade. Todas estas qualidades atribuem ao ser humano a capacidade de superar as suas determinações naturais, e fazem do ser humano um ser capaz de criar o seu próprio destino, baseado em valores morais e ideais, os quais só ele, entre todos os seres naturais, pode colocar acima de quaisquer utilidades.

Na história das religiões, a evolução do impulso religioso está marcada, em cada recomeço, por um movimento de libertação; mas

¹¹⁴ (SHARI’ATI; MOF; A148[1977]; p. 48)

¹¹⁵ (SHARI’ATI; MOF; A349[1977]; p. 91)

¹¹⁶ (SHARI’ATI; MOF; A244[1977]; p. 24)

todos estes movimentos foram recapturados para legitimar novas formas de dominação. Todos os fundadores de religião – Lao Tsé, Confúcio, Buda, Jesus e, finalmente, Maomé, “o último elo no desenvolvimento das religiões históricas”¹¹⁷ – foram místicos e sábios que convocaram os seres humanos à sua salvação, ao aperfeiçoamento das suas qualidades mais divinas. Entretanto, num momento posterior, a sabedoria transmitida foi apropriada por um sistema de dominação organizado em algum tipo de igreja. Isso que, no seu começo, era uma mensagem libertadora tornou-se um meio para subjugar os seres humanos. Nesse processo, a sabedoria se torna superstição, e a superstição serve para mascarar a realidade da exploração de muitos por uns poucos.

O misticismo e a religião transformados em superstição dão ensejo para a formação de um “estamento eclesiástico”. Associado à classe governante, este novo estamento fornece os motivos que justificam a exploração dos governados. A religião envolta em superstição afasta os fiéis de sua própria realidade, os deixa mais preocupados com o outro mundo do que com este em que vivem; ou serve para marcar os mais esclarecidos e conscientes com um profundo pessimismo quanto às perspectivas humanas neste mundo. É por isso que o pensamento moderno vê nas religiões um “narcótico do povo”¹¹⁸.

Quando surgiram, as religiões não tinham elementos de classe dominante. Isto é especialmente verdade no islã. [...] Entre os companheiros do profeta e os *mojahedin* nos primórdios do islã, quem é o intelectual, quem é o ativista, quem é o clero? [...] Todo aquele que promove o islã também luta, cultiva tâmaras, ou pastoreia camelos. Isto é, cada um é simultaneamente trabalhador, guerreiro e intelectual.¹¹⁹

Há em Shari’ati uma valorização desses tempos iniciais do islã e sobretudo do califado de Ali – um reino onde coexistiram as três dimensões do verdadeiro humanismo: a igualdade de todos em uma sociedade sem de classes (o ponto positivo, segundo Shari’ati, do socialismo), a valorização da liberdade de escolha (o ponto positivo do existencialismo) e a dimensão do misticismo para moderar as outras duas. Assim, de fato, Shari’ati não renega nem o socialismo nem o existencialismo, de fato, ele os coloca em contato e em equilíbrio com uma dimensão humana fundamental que, na história do Ocidente, permanecia encoberto.

¹¹⁷ (SHARI’ATI; MOF; **A148**[1977]; p. 38)

¹¹⁸ (SHARI’ATI; MOF; **A350**[1978]; p. 102)

¹¹⁹ (SHARI’ATI; MOF; **A350**[1978]; p. 105)

O governo de Ali, para Shari’ati, é o “governo islâmico”¹²⁰ por excelência, em que a igualdade e a liberdade estão a serviço do crescimento espiritual. Mas o impulso deste crescimento espiritual, o misticismo, quando é animado por um sistema de igualdade e de liberdade, não recai em formas superstição religiosa, na formação de castas e na legitimação de um sistema de dominação e injustiça material.

De fato, se nós olharmos para esta escola de Ali do ponto de vista das três maiores dimensões, as primazias da existência, da justiça e do misticismo (a luz interior da essência humana), eu acredito que nós satisfaremos as carências do nosso próprio tempo da melhor maneira possível¹²¹.

Dessa maneira, nós podemos compreender a política de Shari’ati no contexto da sua afirmação do humanismo corrigido pelo islã, e do islã corrigido pelo humanismo. Ora, é justamente nesse contexto que Shari’ati comenta o versículo do Corão que indica a função do governo, como governo em nome de Deus – “Eu vou instituir um lugar-tenente sobre a terra”¹²². No humanismo de Shari’ati, a função de lugar-tenente ou vicerregente de Deus cabe ao ser humano em geral, não a um só humano nem a um grupo específico. Este versículo assegura que “a humanidade foi criada como delegado de Deus na natureza”¹²³.

O islã de Shari’ati é inseparavelmente “uma religião e uma missão”¹²⁴. Como religião, diz respeito à verdade revelada. Para o indivíduo, consiste na fê no não-visto, na ressurreição, na profecia, nos valores morais, e na prática de uma série de ritos de purificação do eu. Como missão, o islã é o estabelecimento da *umma*, de uma comunidade sem classes, sem oligarquias, sem exploração, sem despotismos.

A doutrina do islã de Shari’ati é a explicitação do princípio da unidade e da unicidade de Deus (*tawhid*). Na tradição teológica islâmica, na sua incorporação da metafísica grega, a doutrina *tawhid* buscava dar conta da conformidade da multiplicidade dos atributos de Deus com Sua unidade. Shari’ati renovou a tradição ao fazer desta doutrina o princípio de uma visão de mundo.

O que eu pretendo com a visão de mundo do *tawhid* é perceber o universo inteiro como uma unidade, ao invés de dividi-lo entre este mundo e o além,

¹²⁰ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 184)

¹²¹ (SHARI’ATI; MOF; A350[1978]; p. 122)

¹²² (–; COR[2002]; 2:30; p. 29)

¹²³ (SHARI’ATI; MOF; A349[1977]; p. 58)

¹²⁴ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 201)

o físico e o metafísico, a substância e o significado, a matéria e o espírito. Isso significa perceber a existência toda como uma única forma, um único organismo, vivo e consciente, possuindo uma vontade, inteligência, sentimento e objetivo...¹²⁵

A relação determinante da humanidade, aquela que é mais conforme à sua essência, é a relação a Deus. Entretanto, Deus está vinculado ao universo de sua criação; e é voltando-se de maneira radical para este universo que o fiel mais se aproxima de Deus. O caminho para Deus se abre através do esforço que o fiel realiza no mundo para se aproximar de Deus. Mas a volta radical para o mundo conduz o fiel a uma atitude de sublimação da vida, através da sua máxima realização. No martírio, o fiel explicita a injustiça – sinônimo de idolatria – e se ilumina como uma testemunha de Deus.

Em árabe, o verbo “testemunhar (*shahida*)” tem a mesma raiz, *shhd*, que a palavra “martírio (*shahadat*)”¹²⁶. O primeiro dos cinco pilares do islã é o testemunho, a profissão de fé (*shahadat*) no *tawhid* e na missão profética de Maomé. Uma mesma palavra, *shahid*, é utilizada para designar dois tipos de pessoas, em princípio, diferentes. *Shahid* pode ser dito tanto daquele que presta testemunho da sua fé – isto é, de qualquer muçulmano –, como daquele se torna mártir. No Corão, quando *shahid* ocorre, somente o contexto pode esclarecer qual dos dois significados deve ser retido.

Shari’ati procede a uma fusão dos dois significados – para ele, *shahid*, no autêntico sentido islâmico, quer dizer mártir e testemunha, mas testemunha e mártir são ditos da mesma pessoa. O *shahid* é o mártir que testemunha ou a testemunha martirizada. Dessa forma, o primeiro pilar do islã, válido para todo muçulmano, na radicalização de Shari’ati, é este testemunho no martírio. “*Shahadat* é um convite a todas as gerações: se você não pode matar seu opressor, então morra”¹²⁷. “A ciência e a lógica” apresentam *shahadat* como meio para a tomada de consciência; mas *shahadat* é, ao mesmo tempo, algo extremamente sensível, que “paraliza a lógica, enfraquece a fala, até mesmo, torna difícil pensar. *Shahadat* é uma mistura de um amor refinado e uma profunda e complexa sabedoria”¹²⁸. Envolve uma intelecção e o fogo do amor que lança à ação.

¹²⁵ (SHARI’ATI *apud* ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 216, n. 10)

¹²⁶ Conferir (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; **A238**[1986]; p. 3)

¹²⁷ (SHARI’ATI; JHD; **A237**[1970]; p. 214)

¹²⁸ (SHARI’ATI; JHD; **A237**[1970]; p. 154)

Imame Husayn é o *shahid* por excelência, e é por meio de uma reflexão sobre a sua saga que, segundo Shari’ati, se pode alcançar o verdadeiro significado de *shahadat*.

Husayn vivia em um momento de absoluta corrupção do islã, de suma injustiça e opressão, em um momento em que o inimigo estava tão forte que era inútil se revoltar contra ele. O desejo de liberdade e igualdade haviam desaparecido dos corações. “Enquanto isso, dança, música e arte progrediam; poder, prazer e liberdades corruptas abafavam a voz de Husayn”¹²⁹. O politeísmo e a aristocracia estavam fortalecidos. Eram “os tempos de ignorância (*jahiliyya*)”¹³⁰ – e, nesse sentido, eram semelhantes aos tempos anteriores à revelação, quando a verdade estava obscurecida.

Nesta situação de decadência, frente a seu poderoso inimigo, Husayn poderia ter escolhido dizer não – não é possível começar uma luta, uma luta que não dispõe de nenhuma chance de vitória! Mas Husayn escolheu dizer sim. Não disse sim à *jihad*, a uma luta armada contra o regime opressor, pois ele não dispunha dos meios para isso. Shari’ati esclarece: “eu não acredito que o movimento do imame Husayn era político e militar”¹³¹. A escolha de Husayn foi outra; ele disse sim à *shahadat*, e com isso afirmou sua liberdade.

Shari’ati procura introduzir uma nuance. Para ele, o *shahid* não é aquele que morre na *jihad*. A morte do *shahid* não é uma fatalidade, algo que lhe acontece passivamente, como a morte do guerreiro (*mojahed*) em luta pela justiça. “Husayn introduz a *shahadat* como um princípio acima da *jihad* e uma tarefa quando a *jihad* não é uma alternativa viável”¹³². Mas, trata-se de uma tarefa existencial, do projeto de um destino, que não pode ser uma obrigação ou um dever. Se fosse, não seria uma escolha absolutamente livre, que se torna essencial para a elevação da humanidade do indivíduo que escolhe.

A morte do *shahid* é fruto de uma escolha, uma escolha da morte. Quando, numa situação de injustiça extrema e impossibilidade da *jihad*, o *shahid* escolhe morrer, ele alcança *shahadat*, um estado de sublimidade incomparável com qualquer outro patamar espiritual que um fiel possa aspirar no islã. “Não há [no *shahadat*, nessa escolha] qualquer tristeza, porque *shahadat* é um nível sublime, o estágio final da

¹²⁹ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 180)

¹³⁰ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 191)

¹³¹ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 176)

¹³² (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 200)

evolução humana. É alcançar o absoluto através da sua própria morte”¹³³. Entretanto, não é exatamente a morte que faz o *shahid*, mas a escolha consciente de morrer. Quando escolhe morrer, quando escolhe sua própria *shahadat*, o fiel se torna *shahid*, “mas entre esta sua tomada de decisão e a sua morte, podem se passar meses, anos”¹³⁴.

O *shahid* é um testemunho vivo, conscientemente entregue à morte, mas a sua morte não é determinante do seu estado sublime de *shahadat*. O *shahid* alcança a *shahadat* antes de morrer. Ao escolher a *shahadat*, o fiel testemunha a sua fé no islã, no *tawhid*, da forma mais sublime, “com toda consciência, lógica, raciocínio, inteligência, entendimento, [...] que pode possuir um ser humano”¹³⁵, e, ao mesmo tempo, ele “joga seu ser inferior no fogo de amor e fé, e o transforma em um ser de luz e divino”¹³⁶.

A *shahadat* se conjuga com a antropologia bidimensional de Shari’ati. No Corão, os seres humanos são designados por dois termos: *bashar* e *ensan*¹³⁷. “*Bashar* é um ser; *ensan*, um vir a ser”¹³⁸. *Bashar* é o animal humano, o ente biológico que se reproduz indefinidamente, preso às suas determinações biológicas, históricas, sociais, econômicas – todas estas determinações materiais que encerram o ser humano na sua animalidade. *Ensan*, por outro lado, é o que na humanidade remete ao espiritual, à elevação pela revolta contra todo tipo de determinação, inclusive as religiosas, inclusive as divinas.

Ensan é o que retorna a Deus, infinitamente, conforme o versículo corânico: “nós pertencemos a Deus, nós retornaremos a ele”¹³⁹. Este retorno é o progressivo desencadeamento de *ensan*. O vir a ser de *ensan* é aproximar-se de Deus; *ensan* é sempre devir – “um perpétuo processo de vir a ser e uma infundável evolução na direção do infinito”¹⁴⁰. É preciso, segundo Shari’ati, que o ser humano, a fim de alcançar a sua plenitude humana, se liberte progressivamente das cadeias que o mantêm na sua condição de animal. E a libertação completa só é

¹³³ (SHARI’ATI; JHD; A241[1986]; p. 240)

¹³⁴ (SHARI’ATI; JHD; A241[1986]; p. 239)

¹³⁵ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 194)

¹³⁶ (SHARI’ATI; JHD; A237[1970]; p. 214)

¹³⁷ Exemplos de ocorrências indicadas por Shari’ati – *bashar*: Corão 18:110; *ensan*: Corão 17:11. Na tradução de Berque, entretanto, os dois termos são traduzidos por “humano”.

¹³⁸ (SHARI’ATI; MEI; A117[?]; p. 47)

¹³⁹ (–; COR[2002]; 2:156; p. 46)

¹⁴⁰ (SHARI’ATI; MEI; A117[?]; p. 48)

atingida quando o indivíduo se liberta do seu eu, a última prisão de *ensan* em *bashar*. Apenas mediante uma “generosidade excessiva (*ithar*)”, o indivíduo alcança o nível supremo de humanidade. Este excesso na generosidade significa a ultrapassagem do nível racional, na relação ao outro.

Ithar é o amor que, além da racionalidade e da lógica, nos convida a negar e a nos rebelar contra nós mesmos, a fim de agir na direção de uma meta ou para o bem dos outros. É neste estágio que um homem livre nasce, e este é o nível mais enaltecido do vir a ser um *ensan*.¹⁴¹

No pensamento de Shari’ati, esta generosidade excessiva, este amor sacrificial, além de estar em relação ao outro, na negação de si, também está em relação com a verdade, com a verdade da missão do islã e com o testemunho desta verdade.

Quando eu digo uma verdade que eu sei que custará a minha vida ou meus pertences, meu “*ensaniat*” emerge, e meu “eu” se orgulhará. Que *ensan*? Aquele que estava enterrado na jaula do meu próprio eu um momento atrás, e agora está a caminho de tornar-se um *ensan*, sob o sol da fé e do amor.¹⁴²

Segundo Shari’ati, não há outra via para a realização da essência humana, como perpétuo vir-a-ser na direção do absoluto, do que *ithar*. *Ithar* tem a mesma raiz de *thar*, que significa sangue. *Ithar* é o amor do outro que culmina no sacrifício de si, em testemunho da verdade. E disso vem sua remissão ao sangue e ao martírio.

*

Percebem-se certas proximidades entre o pensamento de Shari’ati e o de Khomeini. Ambos encontram no islã o fundamento para um modo de vida ajustado ao princípio unificador do *tawhid*, contra o politeísmo e a idolatria, fontes de injustiça. Eles divergem certamente – e isso é de suma importância para a política do que seria o governo islâmico revolucionário – quanto ao papel do clero na islamização da vida humana. Para Khomeini, a *umma*, os simples fiéis são como menores que precisam de um guia, que seja não só excelente conhecedor do *fiqh*, mas também um homem cuja piedade e justiça sejam fontes de imitação; ou seja, em Khomeini, temos um padrão de moralidade exemplar extrínseco à moralidade do povo. Para Shari’ati, apesar da função de

¹⁴¹ (SHARI’ATI; MEI; A117[?]; p. 62)

¹⁴² (SHARI’ATI; MEI; A117[?]; p. 61)

informação que ele atribui aos intelectuais, os indivíduos e a *umma* devem por si mesmos se islamizar. Este é o elemento democrático do pensamento de Shari'ati. Não há portanto um padrão moral fixo e extrínseco a ser imitado, mas uma moralidade islâmica intrínseca ao povo iraniano a ser continuamente produzida.

Por outro lado, não se trata, em Shari'ati, tampouco, da defesa de uma democracia de estilo liberal, entendida como o conjunto de procedimentos políticos capazes de respeitar o pluralismo moral e de conjugá-lo em um governo consensual mínimo. A democracia islâmica é o governo da *umma* pela *umma*, enquanto *umma*, isto é, enquanto comunidade de fiéis – sendo assim, não se expressa como governo mínimo, mas como governo de uma comunidade ampla. A *umma* conscientizada não precisa da direção nem dos intelectuais nem do *ulama* para exprimir o conteúdo prático da fé – as ações piedosas – mas, sendo uma comunidade, ela forma um todo que admite poucos desvios.

Alguns pretendem temperar este aspecto monolítico da democracia de Shari'ati sinalizando sua proximidade com o liberal Bazargan e, principalmente, com o aiatolá Taleqani, defensores de um certo pluralismo dentro do islã. Em todo caso, de acordo com seu próprio discurso, o trabalho intelectual de Shari'ati se fazia dentro de um processo de tomada de consciência, não de direcionamento. Era preciso que a *umma* alcançasse, subjetivamente, o sentimento e a valorização da sua posição enquanto comunidade islâmica, entre o oeste e o leste, para que pudesse se libertar dos dois grandes esquemas globais de dominação. Sobre os procedimentos específicos de governo, o que contava para ele era a opinião que a *umma* conscientizada produziria ela mesma.

Em um outro ponto, os pensamentos de Shari'ati e de Khomeini se aproximam – na relevância atribuída a um tipo de misticismo, que ressalta a união do humano com Deus. Em Shari'ati, o misticismo é a base de sua antropologia e do seu humanismo; em Khomeini, ele envolve um modo específico de conhecimento, o testemunho, e a efetuação deste tipo de conhecimento, pelo *ulama*, como ação no mundo, tal como se deu com o profeta e os imames do islã.

Contudo, com Khomeini e com Shari'ati percebemos duas maneiras distintas de conectar a espiritualidade com a política.

Em Khomeini, esta conexão se dá por meio da assunção pela classe clerical da sua tarefa teológico-política de guia das classes populares. Esta conexão visa operar uma passagem da ordem tirânica e idolátrica para a ordem hierocrática (uma teocracia, mas indireta, porque a relação entre o fiel e Deus é intermediada pela liderança da classe clerical

organizada). A comunidade de leigos, porém, fica à margem desta passagem. Ela não exerce, exteriormente, nenhum papel ativo nesta passagem, nem esta passagem requer dela, interiormente, qualquer transformação. A correção moral e religiosa dos leigos é, no programa, uma imposição posterior à implantação da nova ordem. Os simples fiéis, para Khomeini, estão sempre em estado de menoridade. A passagem de uma ordem para outra ordem culmina num estado de rigidez e repouso teológico-político que deve impedir qualquer outro movimento. A espiritualidade de Khomeini não tem o mesmo sentido que tem em Foucault. Em Khomeini, a espiritualidade se mostra como religião, mas não exige do fiel uma transformação afirmativa propriamente ética. Islã para Khomeini é submissão, assujeitamento a um programa, não subjetivação.

A conexão entre espiritualidade e política em Shari'ati envolve a transformação espiritual da comunidade inteira. Shari'ati, como intelectual leigo, mas islâmico, não se propõe determinar a forma específica do que seria um governo islâmico, mesmo se podemos afirmar que este teria formas democráticas, na medida em que, para ele, num governo islâmico autêntico, a sociedade não se divide em classes e não há diferenças hierárquicas entre o clero e o fiel.

Para Shari'ati, o intelectual tem uma tarefa de conscientização, não de liderança. Trata-se, para o intelectual, de articular noções existentes no imaginário popular para ressaltar o sentimento de injustiça na apreensão que o vulgo tem da sua realidade, para que ele mesmo possa transformá-la. Para Shari'ati, não é o intelectual – leigo ou clérigo – que faz ou guia a revolução; o revolucionário é o humano comum que toma consciência, subjetivamente, de sua realidade objetiva. Neste sentido, o pensamento político e espiritual de Shari'ati é fundamentalmente democrático, com uma marcada dimensão ética de desassujeitamento e subjetivação.

Capítulo 3 “Espiritualidade política” no Irã

Neste capítulo, nos detemos na aplicação histórica que Foucault fez de nossa expressão titular em referência à Insurreição Iraniana. Nos interessa discutir isso que ele percebeu ali. Para tanto, só podemos nos basear nas suas “reportagens” de ideias iranianas¹.

Das principais fontes que influenciaram as ideias da Insurreição Iraniana – a história do xiismo, Khomeini e Shari’ati–, Foucault tinha das duas últimas, provavelmente, um conhecimento limitado. Na preparação que antecedeu suas visitas ao Irã, ele leu a respeito da história do país e do islã xiita, e pôde recolher bastante informação sobre a sua atualidade com seus influentes amigos iranianos, mas, é quase certo, não teve acesso direto aos escritos de Khomeini e de Shari’ati.

Se lemos as suas “reportagens” iranianas e as comparamos com a cronologia dos eventos² e com o que ficou assentado na historiografia, podemos perceber que, como “repórter”, Foucault foi perspicaz, soube reconhecer as estratégias dos agentes, descrever e antecipar os fatos, e emitir, no calor do momento, opiniões pertinentes, notadamente, sobre o papel constitutivo e irrevogável do imaginário religioso no espírito insurrecional da multidão³, sobre a situação das forças armadas e a sua dificuldade em oferecer soluções para o conflito⁴, sobre as apostas das principais potências estrangeiras⁵, sobre a incapacidade dos partidos políticos na mobilização popular⁶, sobre a estratégia de Khomeini para a paralisação desses partidos⁷, sobre a inevitabilidade da queda do Xá⁸.

Foucault procurou abordar o acontecimento iraniano em 1978 sem se munir dos filtros teóricos pertinentes às análises histórico-políticas liberais ou marxistas. Como “repórter”, procurou o acontecimento

¹ Se o leitor não estiver familiarizado com os artigos de Foucault sobre o Irã, recomendo a leitura prévia do anexo 1, onde estes artigos são apresentados de maneira resumida.

² Conferir o anexo 2.

³ (FOUCAULT; DE2; 244[1978])

⁴ (FOUCAULT; DE2; 241[1978])

⁵ (FOUCAULT; CDS; A313[1978]), (FOUCAULT; DE2; 245[1978]) e (FOUCAULT; DE2; 249[1978])

⁶ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]) e (FOUCAULT; DE2; 252[1978])

⁷ (FOUCAULT; DE2; 248[1978])

⁸ (FOUCAULT; DE2; 248[1978])

enquanto tal, livre de qualquer suposta determinação por leis históricas, que encobrissem sua singularidade e o tornassem um caso particular de leis universais.

Seu maior engano talvez tenha sido seu prognóstico a respeito dos desdobramentos pós-insurrecionais. Foucault escreve em outubro de 1978: “Um fato deve estar claro: por ‘governo islâmico’, ninguém, no Irã, entende um regime político no qual o clero teria um papel de direção ou de enquadramento”⁹. Em novembro, Foucault afirma que, após a queda do Xá, não se constituiria um partido khomeinista, e que Khomeini não participaria do governo: “não haverá partido de Khomeini, não haverá governo Khomeini”¹⁰. Prognóstico que será invalidado pela realidade pós-insurrecional. Foucault desconhecia ou desconsiderava as intenções políticas de Khomeini e de seus partidários? De qualquer forma, o khomeinismo é o impensado das “reportagens” iranianas de Foucault, embora, não fosse impensável no momento insurrecional. Alguns dos críticos aos artigos de Foucault, na época mesma do levante, já sinalizavam como inevitável a ameaça do poder clerical mais reacionário.

Foucault tomou como base, para a sua análise da posição estratégica do clero xiita, a figura do moderado e liberal grão-aiatolá Shari’at-madari, que era, segundo Foucault, em outubro 1978, “sem dúvida, a mais alta autoridade espiritual no Irã, hoje em dia”¹¹. De fato, somente em dezembro de 1978, Khomeini foi instituído pelas forças populares como a mais alta autoridade xiita, quando foi aclamado líder por milhões de manifestantes nas ruas de Teerã¹².

A dificuldade de Foucault em reconhecer o khomeinismo talvez se explique por isso que, no momento da insurreição, nos meses em que Foucault escreveu sobre o Irã, o projeto de uma hierocracia, de instituição de um poder clerical, não era uma alternativa em questão para a maioria dos agentes políticos com quem Foucault manteve

⁹ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 691)

¹⁰ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

¹¹ (FOUCAULT; DE2; 244[1978]; p. 686)

¹² Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 134). Logo depois da queda do Xá, Shari’at-madari e seus seguidores tornaram-se rivais dos khomeinistas. Rivalidade que culminou em combates armados na região de Tabriz, em dezembro de 1979. Em janeiro de 1980, o movimento é esmagado pelo regime, seus líderes fusilados. Shari’at-madari é posto em prisão domiciliar por clérigos de ranque inferior. Conferir (KHOSROKHAVAR; KHO2[1993]; p. 85).

contato¹³. Somente depois, nas lutas que se seguiram à queda do Xá Reza Pahlavi, o khomeinismo se consolidou como projeto político. Durante a insurreição, o “governo islâmico” era uma reivindicação explícita dos manifestantes, mas poucos tinham uma ideia clara a respeito dos seus mecanismos. Utopicamente, “governo islâmico”, naquele momento, tinha o significado muito geral de um governo em conformidade com os ideais de justiça islâmica. Na realidade, o “governo islâmico” era o nome de uma experiência vivida, no presente.

Para Foucault, o “governo islâmico”¹⁴ não era tanto um ideal utópico quanto uma prática democrática real e já presente, envolvendo uma miríade de focos de atividade política já existentes em torno das mesquitas e das comunidades religiosas. A insurreição quer o que *ainda não* está vigente, mas isso que ela quer *já* vige ali. Pois, isso que a insurreição quer, o governo islâmico, a confluência da esfera política com a experiência religiosa, já corresponde à maneira pela qual ela se organiza. A queda do Xá deveria dar a essa organização já existente uma abrangência ainda maior. O Estado deixaria de se opor à espiritualidade, para ser o seu fermento.

Foucault não desconheceu o papel do clero na apropriação do espírito religioso popular e suas intenções no controle da sociedade. Ele percebia a ameaça dos elementos mais reacionários da religião e se sentia incomodado com eles¹⁵. E, logo depois do sucesso do levante, ele reconhece a relevância do clero como uma das razões pelas quais o conteúdo religioso imaginário não se havia dissipado: “havia a solidez institucional de um clero cujo império sobre a população era forte e as

¹³ Existe uma polêmica entre os biógrafos a respeito de Foucault ter ou não encontrado Khomeini, em seu exílio num subúrbio de Paris, entre outubro de 1978 e fevereiro de 1979. Daniel Defert: “Foucault jamais encontrou Khomeini” (DEFERT; DE1; **CHRI**[1994]; p. 76). Didier Eribon: “Foucault avista apenas o vulto do aiatolá” (ERIBON; **ERI**[1989]; p. 265). Afary e Anderson, supostamente apoiados no próprio Eribon: “foi concedido a Foucault um encontro com Khomeini, em sua residência fora de Paris” (AFARY, ANDERSON; **FIR**[2005]; p. 85). Para Afary e Anderson, inclusive, é a partir deste encontro que Foucault fala de “espiritualidade política”. Segundo Paul Veyne, Foucault lhe teria dito pessoalmente: “Ele [Khomeini] me falou de seu programa de governo; se ele tomasse o poder, seria uma burrice a se lamentar” (VEYNE; **VEYF**[2008]; p. 212). Segundo Veyne, portanto, o encontro de fato ocorreu, e Foucault estava a par do programa de governo de Khomeini, apesar de contrário à ideia. Entretanto, não temos qualquer traço deste encontro nos artigos de Foucault; nem consta destes artigos qualquer referência à ideia de *velayat-e faqih*.

¹⁴ Conferir (FOUCAULT; DE2; **245**[1978]; p. 691ss).

¹⁵ Conferir (FOUCAULT; DE2; **259**[1979]).

ambições políticas, vigorosas”¹⁶. Entretanto, a organização ascendente da hierarquia clerical xiita, para a qual a comunidade de fiéis era tão constitutiva, fez com que Foucault negligenciasse, durante o levante, a capacidade do clero mais conservador na captura dos efeitos das forças populares em seu benefício. Talvez a força democrática e inovadora (para não dizer progressista) da Insurreição Iraniana, que Foucault presenciava, parecia-lhe, então, suficiente para evitar essa captura.

Foucault percebeu na Insurreição Iraniana alguma semelhança com os movimentos de contraconduta religiosa dos séculos XV e XVI¹⁷, que ele colocara na origem daquela “atitude crítica”, à qual ele próprio se vincula¹⁸. De alguma maneira, Foucault percebia que no Irã, como naqueles movimentos de contraconduta religiosa, também estava em jogo uma renovação da própria religião xiita, “uma religião que deu a seu povo reservas indefinidas para resistir ao poder do Estado”¹⁹, “que fala menos do além do que da transformação deste mundo”²⁰.

Em 1978, Foucault viu na religião xiita, mais do que resistência, “o princípio de uma criação política”²¹, uma alternativa para a radical transformação espiritual e política da sociedade iraniana. O xiismo no olhar de Foucault não era apenas um culto exterior, constituído por dogmas teológicos e preceitos rituais coletivos, mas envolvia uma prática de oposição política e instruía modos de se relacionar consigo mesmo e com seus próximos. A experiência do xiismo, como Foucault a percebia, era ao mesmo tempo uma teologia, uma política e uma ética, mas girava em torno de um *nexus* totalmente diverso do *nexus* do biopoder, o *nosso corpo humano vivo*.

E era isso, em torno de quê se costurava a experiência iraniana do levante, que merecia ser pensado no presente. E era isso, que fazia com que os iranianos arriscassem seus próprios corpos humanos vivos no afrontamento de uma força desproporcional, a ideia em questão na “reportagem” iraniana.

Há um fato notável nisso que se passa no Irã. Havia ali um governo, certamente, o mais bem dotado em termos de armas [...] exército [...] polícia [...] que tinha o aval do mundo inteiro, dos países importantes ou

¹⁶ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 792)

¹⁷ Conferir (FOUCAULT; FIR; A119[1978]; p.186) e (FOUCAULT; DE2; 244[1978]; p. 686).

¹⁸ Conferir (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]) e (FOUCAULT; DE2; 339[1984]; p. 1390).

¹⁹ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 694)

²⁰ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

²¹ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 693)

não que o circundavam etc. [...] Tudo isso sendo dado, um povo se levanta: se levanta, é claro, num contexto de crise, de dificuldades econômicas etc., mas, enfim, as dificuldades econômicas que o Irã conhecia nesta época não eram suficientemente grandes para que as pessoas, às centenas de milhares e aos milhões, descessem às ruas e fossem afrontar, de peito nu, as metralhadoras. É deste fenômeno aí que é preciso falar.²²

Como se Foucault nos dissesse: – é este fenômeno que merece ser pensado no presente; é este fenômeno que deve interessar à filosofia. Não porque ele seja o signo de um acontecimento (como era signo de uma disposição humana, para Kant, o entusiasmo daqueles que assistiram à Revolução Francesa), mas porque ele é, sem intermediário, o acontecimento mesmo.

E o que estava acontecendo no Irã? A suspensão da lógica econômica (da lógica da vida material) como razão suficiente da ação das pessoas. No Irã, a experiência dessas pessoas, que defrontavam seus corpos desarmados com uma força materialmente incomparável, já não se explicava apenas pelo *nexus* da economia, da biologia, no governo dos seus comportamentos. Isso que as governava era também de uma ordem outra. De uma ordem que escapava à governamentalidade de um biopoder.

Foucault não estava envolvido com as ideias integristas e integralistas de Khomeini (a ideia de que a *shari'a*, tomada ao pé da letra, tem a resposta para todas as questões morais e políticas da existência) nem com as ideias humanistas de Shari'ati (a ideia de que o ser humano autêntico era *ensan*, em rompimento com as cadeias materiais que mantinham o humano preso a *bashar*). Ambos funcionavam desde um registro de ideias completamente oposto ao de Foucault. As ideias que a “reportagem” de ideias de Foucault procurava relatar não eram as de Khomeini nem exatamente as de Shari'ati. Eram as ideias postas em prática pelo levante, a ideia de que a religião xiita, na sua organização efetiva e presente, na “experiência interior”²³ de cada um, podia transformar o modo de ser, a política do país inteiro e a sua relação com o mundo. “Digamos, então, que o islã, neste ano de 1978, não foi o ópio do povo, justamente, porque foi o espírito de um mundo sem espírito”²⁴.

²² (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 748)

²³ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 745). Quando Foucault fala do “conteúdo esotérico” do xiismo – no mesmo artigo, à página 749 –, ele provavelmente tem em mente os trabalhos de Massignon e Corbin sobre as experiências místicas xiitas.

²⁴ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 749)

A partir do levante iraniano, Foucault acreditou que as ideias religiosas, por tanto tempo compreendidas como narcóticos que alienavam o público no espetáculo, iriam fornecer os elementos dramáticos mediante os quais as subjetividades populares deixariam suas marcas no teatro do mundo. Particularmente, “o problema do islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos que virão”²⁵.

Não se tratava, para Foucault, propriamente, de um simples retorno da religião, de um retorno ao tradicional, ao pré-moderno, mas da invenção de um mais-que-moderno, de um encontro da religião numa inovação transformadora do pensamento, da experiência, da governamentalidade.

O encantamento (que não exclui uma certa repugnância²⁶) de Foucault com a Insurreição Iraniana faz certamente referência ao enorme envolvimento popular, na radicalização de uma experiência que, segundo o seu julgamento, “é talvez a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários, a forma mais moderna da revolta e a mais louca”²⁷, porque vai de encontro, no seu posicionamento, justamente, à implementação no Irã daqueles dispositivos de saber-poder que no Ocidente moderno produzem os sujeitos de um corpo humano vivo.

A “vontade coletiva” dos iranianos é para Foucault algo palpável, sensível, empírico (não um mito político). Ela se determina por um único objeto: a exigência inegociável da queda do Xá. “Foi dado a esta vontade coletiva um objeto, um alvo e um só, a saber, a partida do Xá”²⁸. E, segundo Foucault, dar este objeto único para a determinação da vontade, este foi o sentido político de Khomeini.

Este objeto único da vontade coletiva não era somente o não-querer o governo de um monarca odiado, era uma “rejeição global” de tudo o que este governo significava para a vida dos governados²⁹. Além deste aspecto negativo, o objeto daquela vontade coletiva tinha também dois

²⁵ (FOUCAULT; DE2; 251[1978]; p. 708)

²⁶ “A questão do Irã [...] não despertou [nas pessoas e também em Foucault] a mesma forma de simpatia sem problemas que o Portugal, por exemplo, ou a Nicarágua” (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 743).

²⁷ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

²⁸ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 746)

²⁹ “Todo um século de Irã está em questão: o desenvolvimento econômico, a dominação estrangeira, a modernização, a dinastia, a vida cotidiana, os costumes. Rejeição global.” (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 714)

aspectos positivos: a vontade de um “governo islâmico”³⁰ e o amor a Khomeini³¹. Estes três aspectos, no momento do levante, remetem uns aos outros, e são suficientes para costurar a conveniência das vontades e a organização das ações. Com certeza, essa costura provavelmente iria se desfazer quando o Xá saísse de cena, mas os desdobramentos dessa descostura talvez fossem, no momento em que Foucault se referia ao Irã, imprevisíveis. O impulso popular teria forças suficientes para continuar em seu movimento auto-organizado, ou sucumbiria no refúgio de um ou outro projeto político oferecido ao povo como que desde fora?

O Khomeini de Foucault, em 1978, era um símbolo de resistência, um modelo de determinação da vontade, um ponto de fuga para o qual convergiam as vontades de cada um. Mas este ponto não tinha a dimensão de um projeto político. Era precisamente a ausência de um programa de governo que permitia que a figura de Khomeini servisse à conveniência das múltiplas vontades heterogêneas. A “corrente misteriosa”³² que passava entre cada iraniano e Khomeini permitia a reunião das mais distintas orientações na formação de uma vontade monolítica, unida e inquebrantável.

A “espiritualidade política” que Foucault percebeu no Irã tinha a ver com esta “vontade coletiva” de um “governo islâmico”, não com a instituição de um poder clerical. Era um *ainda-não já-presente*³³. E era esta presença que entusiasmava Foucault. “Eu me sinto embaraçado para falar do governo islâmico como ‘ideia’. Mas como ‘vontade política’, ele me impressionou”³⁴.

Essa vontade não fragmentada suspende os efeitos do jogo dos partidos políticos. Diante dela, as máquinas partidárias de oposição e de governo giram no vazio; suas orientações não têm qualquer eficacidade. O levante se faz à margem das políticas partidárias. Nada lhe serve de “*avant-garde*” ou de “ponta de lança”³⁵. O movimento segue uma

³⁰ “O que é que vocês querem? [...] quatro vezes em cinco, responderam-me: ‘o governo islâmico’.” (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 690, *in fine*)

³¹ “[...] o ponto de coesão se encontra fora do país, fora do alcance das organizações políticas e de qualquer negociação possível: em Khomeini, na sua recusa inflexível, no amor que cada um nutre individualmente por ele.” (FOUCAULT; DE2; 252[1978]; p. 711, *in fine*)

³² (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 690)

³³ Nessa designação, eu me inspiro na relação paradoxal entre o “ainda-não” e o “já” do “reino de Deus”. Na Bíblia, a figura de Jesus anuncia ora a já presença ora a futura chegada desse reino. Conferir (THEISSEN, MERZ; JES[1996]; p. 276 - 287).

³⁴ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 694)

³⁵ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 744)

agenda e um calendário espontâneos, porque é ritmado por datas religiosas conhecidas de todos. As diversas greves são organizadas, umas independentemente das outras, pelos próprios operários ou empregados. A coerência do movimento político da multidão toda é espontânea e não segue as orientações de nenhuma elite. O movimento se auto-organiza. São os clérigos que precisam se alinhar, para não serem atropelados por ele. Não são os clérigos que o guiam.

*

O primeiro artigo publicado por Foucault na França³⁶ provocou, de imediato, inúmeras reações de desaprovação. Estas críticas, em geral, concernem dois tipos de oposição ao seu pensamento, não só ao seu envolvimento com a Insurreição Iraniana: seu anti-humanismo e seu antimodernismo³⁷. Para esses críticos, Foucault via com bons olhos a Insurreição Iraniana devido à sua concepção trágica da condição humana (e no Irã insurrecional, na opinião desses críticos, tratava-se da submissão da destinação humana a uma força transcendente infinitamente superior) e devido à sua rejeição das conquistas do Ocidente moderno, a democracia liberal, os direitos humanos, o individualismo (e no Irã era justamente a modernidade que era posta em questão). No seu anti-humanismo e antimodernismo, Foucault desconsiderava as consequências que a religião xiita, no seu tradicionalismo anti-ocidental, implicava para as mulheres e para as minorias no Irã.

De acordo com seus críticos, Foucault seria anti-humanista por negar à razão humana a objetividade, sobre a qual se possam fundar critérios universais de moralidade e de política, e por negar que a humanidade seja a dona do seu destino, ao submeter a explicação da discursividade e da agência humanas a estruturas de saber, a mecanismos de poder e a condições que escapam ao controle do arbítrio humano racionalizado. Se não há uma razão objetiva sobre a qual apoiar os princípios normativos de nossas ações, e se nossos enunciados e comportamentos não encontram sua motivação em nós mesmos, mas em estruturas históricas independentes de nós, então, só restam racionalidades conjunturais e mecânicas, relativas às diversas situações culturais e epocais. Se só existem racionalidades conjunturais, não há

³⁶ Trata-se do artigo publicado no *Le Nouvel Observateur*, 12-26 de outubro de 1978 (FOUCAULT; DE2; 245[1978])

³⁷ Conferir, por exemplo, (H.; FIR; A125[1978]) e (BROYELLE, BROYELLE; FIR; A287[1979]).

como fazer uma avaliação objetiva de nenhuma situação. Torna-se inadequada a aplicação de uma normatividade que transcenda às diversas situações; inadequado, qualquer juízo elaborado com base em valores humanos absolutos. A partir da lógica imanente a uma racionalidade conjuntural, como aquela do governo islâmico, por exemplo, fica impossível, para o horror dos humanistas, sustentar a bandeira dos direitos humanos³⁸.

De fato, a partir de Foucault, não se pode estabelecer um conjunto de normas baseadas em princípios absolutos, teológicos ou metafísicos, que, desde fora, possa servir de critério para julgar um dispositivo, seu mecanismo de poder e seu regime de verdade. Entretanto, isso não o impede, na medida em que Foucault se considere no plano comum ao dispositivo e não fora dele, de apelar (estrategicamente) para “princípios universais”³⁹.

O anti-humanismo de Foucault (quando ele anuncia, nos anos 1960, a “morte do Homem”) não decorre de um suposto desprezo pelos seres humanos, mas da arqueologia dos saberes que configuram esta figura tão moderna do Homem (um corpo vivo, falante e trabalhador). Para Foucault, a nossa preocupação moral com o ser humano, a valorização do Homem, não antecede a produção destes saberes, para a qual foi imprescindível a arbitrariedade dos nossos mecanismos de poder. Pelo contrário, o humanismo moderno só surge quando estes saberes já estão constituídos. A morte do Homem deveria acompanhar o acontecimento da morte de Deus (pois o Homem que surgira na modernidade era aquele imaginado à semelhança de Deus; e, se Deus havia morrido, isso devia significar que o Homem morreria também)⁴⁰.

A morte do Homem, ao deslocar o humano da sua posição central de sujeito soberano dos saberes (cujo principal objeto era o Homem), deslocaria o humano da própria ideia de soberania (correspondente ao indivíduo ocidental moderno, na sua incontornável finitude). A morte do Homem não era desprezo do humano, mas um processo de

³⁸ Conferir o apanhado de críticas dos liberais a Foucault em (RORTY; MFF; **A392**[1989])

³⁹ Conferir o resumo do 15º artigo ou (FOUCAULT; DE2; **269**[1979]; p. 794).

⁴⁰ A teologia judaico-cristã afirma que o homem foi criado à semelhança de Deus, que Deus é pai do homem. A crítica a esta teologia, pelo contrário, que o Deus judaico-cristão foi criado à semelhança do homem, que o homem é pai de Deus. O Homem moderno teria sido criado a partir da imagem de Deus (um indivíduo soberano no saber e no valor). De qualquer maneira, haveria uma relação indissociável entre as imagens de Deus e do Homem; assim, o acontecimento da morte de Deus levaria à morte do Homem. Conferir (FOUCAULT; DE1; **39**[1966]; p. 568 - 570).

desimpedimento do humano obstruído pelo Homem, esta figura tão moderna. Este desimpedimento iminente, porém, não seria um *retorno* a uma essência humana verdadeira e fundamental, da qual nós nos teríamos alienado, à medida que ela teria sido encoberta por uma falsa, mas a *invenção* de novas formas de subjetividade. O anti-humanismo de Foucault recusa a redução do humano a qualquer essência humana fixa, posta no princípio ou no fim da história. É isto que Foucault esclarece quando, no final de 1978, em pleno período iraniano, retoma a sua crítica ao humanismo e, mais precisamente, ao humanismo marxista.

Eu não penso [...] [que este tipo de humanismo] possa admitir que isso que nos cabe fazer não seja reencontrar nossa identidade perdida, liberar nossa natureza aprisionada, desprender nossa verdade fundamental; mas, sim, ir na direção de alguma coisa que é toda outra.⁴¹

[...] no curso de sua história, os homens jamais cessaram de se construir a si mesmos, quer dizer, de deslocar continuamente sua subjetividade, de se constituir em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes que não terão jamais um fim e que não nos deixarão jamais diante de alguma coisa que seria o homem.⁴²

Ora, fazer de si próprio uma coisa “toda outra” era o que Foucault acreditava ser o propósito do levante dos iranianos, mediante a ressurreição de Deus e do islã. Essa ressurreição, porém, não destinava os iranianos na direção do pré-moderno, nas na direção do mais-que-moderno. Assim, a percepção de Foucault do acontecimento iraniano divergia não só do khomeinismo como também das ideias humanistas de Shari’ati, na medida em que o discurso que se inventava com Shari’ati fazia apelo ao retorno a uma essência humana verdadeira e fundamental.

Concentremo-nos, ainda, na particularidade da crítica de Foucault ao humanismo em sua relação com o Homem. Desde o início, sua crítica procurou mostrar como a figura do Homem, o humanismo e a valorização da imagem moderna da essência humana se constituem mediante uma *limitação* desde fora. Estes “gestos”, pelos quais o limite do Homem é traçado, demarcam isso que lhe é “o Exterior”. Foucault procurou mostrar como o Homem – cujo ápice de desdobramento, na perspectiva humanista, teria sido alcançado pelo indivíduo europeu na modernidade – se constituiu a partir de certas “experiências-limites”: o “trágico” como negação do indivíduo humano, o “Oriente” como o outro do Ocidente, o “sonho” como oposição à vigília, a sexualidade

⁴¹ (FOUCAULT; DE2; 281[1978]; p. 893)

⁴² (FOUCAULT; DE2; 281[1978]; p. 894)

como efeito das “interdições sexuais”, a “loucura” como negação do razoável. Se podemos falar no Ocidente moderno de uma essência humana, esta seria o volume oculto constituído por estas experiências constitutivas do Homem.

Dessa maneira, o prefácio de 1961 de *Folie et Dérison*, título da primeira edição de *Histoire de la folie à l'âge classique* – prefácio do qual foram retiradas todas as expressões entre aspas do parágrafo precedente⁴³ –, pode ser lido como um projeto para boa parte da obra de Foucault, ao qual outras expressões orientadoras poderiam ser adicionadas: “morte”, “doença”, “criminalidade”.

Mais tarde, em uma entrevista concedida em 1978, Foucault ainda sustenta esse esquema de apreensão da essência do ser humano pelo desenho moderno do seu limite. A constituição da subjetividade moderna se mostra correlativa à objetivação daquelas experiências-limites. Nos diversos “gestos” intelectuais que traçam o limite desta subjetividade, o objeto que se exterioriza no saber – o louco, o doente, o criminoso, o oriental etc. – é um objeto que estabelece, em negativo, a positividade – lúcida, sadia, legal, ocidental etc. – do sujeito que conhece. O Homem se desenha pela demarcação gestual dos seus limites.

Tudo de que me ocupei, até hoje, diz respeito, no fundo, à maneira pela qual, nas sociedades ocidentais, os humanos fizeram estas experiências, sem dúvida fundamentais, que consistem a se engajar num processo de conhecimento de um domínio de objetos, enquanto, ao mesmo tempo, eles se constituem, eles mesmos, como sujeitos com um estatuto fixo e determinado. Por exemplo, conhecer a loucura, constituindo-se como sujeito razoável; conhecer a doença, constituindo-se como sujeito vivente; ou a economia, constituindo-se como sujeito trabalhador; ou o indivíduo se conhecendo por uma certa relação com a lei... Assim, há sempre este engajamento de si mesmo no interior de seu próprio saber. Eu me esforcei, em particular, para compreender como o homem havia transformado em objetos de conhecimento algumas destas experiências limites: a loucura, a morte, o crime.⁴⁴

A presença do projeto ou da ideia de 1961 e a constatação do seu impulso, ainda em 1978, não significa absolutamente que o pensamento de Foucault não tenha sofrido ajustes, mudanças ou desvios. Na complementação da arqueologia dos saberes pela genealogia dos poderes, por exemplo, poderíamos assinalar que, Foucault mostrou como aquela objetivação em negativo do sujeito moderno está vinculada

⁴³ Conferir (FOUCAULT; DE1; 4[1961]; p. 189 - 190).

⁴⁴ (FOUCAULT; DE2; 281[1978]; p. 876)

a modos de assujeitamento, a mecanismos de poder que dão a estes “gestos” intelectuais, digamos, a sua força física.

Nos termos do projeto estabelecido no prefácio de 1961, a experiência da loucura, da morte, do Oriente e da sexualidade são experiências-limites. E o limite não é algo que determine apenas o que esteja fora. As experiências-limites devem ser compreendidas como experiências fundamentais; o que nasce numa experiência do limite é o fundamento de uma experiência.

De que experiência as exclusões político-disciplinares da loucura (na configuração da saúde mental), da morte (na configuração da existência humana como vida biológica), do Oriente (no colonialismo que desenha o Ocidente), são o fundamento? Da experiência do ser humano lúcido, consciente, individualizado, soberano, sujeito de direitos, que está no cerne do orgulho da modernidade.

Para os humanistas, quando Foucault nega que essa lucidez, essa soberania do ser humano individual esteja baseada, não no encontro da sua verdadeira essência, mas no “gesto” que a limita, ele nega, ao mesmo tempo, o principal valor da modernidade. Por isso, o anti-humanismo de Foucault é considerado correlativo de seu antimodernismo.

Foucault seria antimodernista devido à sua pouca consideração pelas conquistas liberais resultantes do processo de Esclarecimento no Ocidente; conquistas tais como a democracia e o respeito às liberdades individuais. Foucault buscou mostrar como a possibilidade política do liberalismo, no século XIX, esteve associada à individualização dos sujeitos disciplinares e à “sociedade carcerária”⁴⁵. E apontou o liberalismo ocidental como o inventor de técnicas – como a burocracia e os campos de concentração, como as pseudo-ciências raciais e o evolucionismo social – que seriam recuperadas e transformadas pelos dois grandes regimes totalitários do século XX⁴⁶.

No seu antimodernismo, para seus detratores, Foucault nega a herança humanista do Esclarecimento, na medida em que o Esclarecimento pode ser compreendido como um conjunto de teorias e, ao mesmo tempo, como um processo histórico, dos quais a própria humanidade é o agente, e pelos quais a razão humana é elevada à condição de possibilidade da emancipação intelectual e política do

⁴⁵ Conferir (FOUCAULT; **SEP**[1975]).

⁴⁶ Conferir (FOUCAULT; **IDS**[1976]), (FOUCAULT, DE2, **281**[1978], p. 911) e (FOUCAULT; DE2; **306**[1982]; p. 1043).

indivíduo humano. Como processo histórico, o Esclarecimento coincide com o século XVIII europeu, com a afirmação da razão humana aplicada à experiência, contra os sistemas de dominação política ou hierocrática por meio da superstição e da ignorância. Suas raízes remontam, com certeza, ao racionalismo e ao cartesianismo do século XVII, e suas ramificações chegam até os dias de hoje.

Em si mesma, a noção de Esclarecimento envolve ou sugere, embora confusamente, uma associação com outras noções, racionalismo, liberalismo, modernidade e também humanismo, como se todas estas noções fossem dependentes umas das outras. Como se a modernidade fosse a realização do Esclarecimento; o liberalismo, o seu regime jurídico-político e político-econômico incontornável; o racionalismo, a forma única do seu pensamento; o humanismo, a sua soberana afirmação.

Vê-se, então, como a posição de Foucault e seu envolvimento com a Insurreição Iraniana, facilmente provoca a coagulação destas noções numa só acusação. Foucault seria contra todas elas, mesmo que fosse contra uma só delas. Negar o humanismo é negar, ao mesmo tempo, o racionalismo, o liberalismo e todas as conquistas modernas devidas ao Esclarecimento. Basicamente, Foucault se entusiasma com o levante iraniano por sua irracionalidade, por seu antiliberalismo, por seu anti-ocidentalismo, enfim, simplesmente, porque é um levante do obscuro.

Porém, talvez devamos entender o anti-humanismo de Foucault como aquele que nega o *humanismo positivo* do XIX e XX, que atribuía ao europeu o saber acerca dos valores supremos, e que teria resultado no colonialismo, no fascismo, no *gulag*. Foucault, no entanto, se aliaria sem restrições a um *humanismo negativo*, que se funda não numa concepção positiva da humanidade, mas na negação de qualquer despotismo⁴⁷. Esta distinção entre humanismo positivo e negativo nos permite compreender os diversos apelos de Foucault a “princípios universais”, aos direitos humanos ou a um “novo direito”⁴⁸. Muitas vezes, Foucault se vale da noção de direito em suas lutas. Mas, justamente, ele jamais vai desvincular direito e luta. O direito não é para Foucault como um título desde sempre adquirido, mas a atualidade de uma luta e a possibilidade de expressão de uma resistência. Em relação a isso, dispomos de um pequeno texto redigido em 1980 por Foucault e colecionado por Defert.

⁴⁷ Esta é a opinião de André Glücksmann. Conferir (GLÜCKSMAN;MFF;A259[1989]; p. 396).

⁴⁸ Conferir (FOUCAULT, DE2, 355[1981], p. 1526-1527)

Não é porque as leis existem, não é porque eu tenho direitos que estou habilitado a me defender; é à medida que eu me defendo que meus direitos existem e que a lei me respeita. Portanto, é antes a dinâmica da defesa que pode dar às leis e aos direitos um valor para nós indispensável. O direito não é nada se não ganha vida na defesa que o provoca; e só a defesa dá força à lei. [...] Defender-se é recusar jogar o jogo das instâncias de poder e servir-se do direito para limitar suas ações.⁴⁹

Este texto pertence a uma plataforma do movimento pela “defesa livre”. Neste texto, a defesa aparece como primeira em relação ao direito. Não é o direito que estabelece a defesa, mas ao contrário é porque há defesa que vigora o direito. É a defesa que dá força ao direito e à lei. A luta para ampliar os recursos da defesa no interior do jurídico já é, em si, um ato de defesa ou de resistência que engaja o direito.

Os críticos do entusiasmo de Foucault com a Insurreição Iraniana atribuem seu entusiasmo aos traços antimodernistas, anti-humanistas e às tendências totalitárias do clero iraniano. Para estes críticos, Foucault teria reconhecido estes traços e tendências da Insurreição e, por isso mesmo, teria simpatizado com ela. Procurei mostrar, por um lado, em que medida Foucault é e não é um anti-humanista, um antimodernista ou um antilegalista. Por outro lado, vimos que Foucault reconheceu na Insurreição Iraniana exatamente o contrário do antimodernismo e do totalitarismo.

*

Passaremos a analisar, a partir de agora, um outro tipo de crítica, completamente diferente, que se dirige não ao que Foucault teria reconhecido, mas à sua capacidade de reconhecer o que de fato acontecia no Irã. A crítica de Maxime Rodinson se porta sobre a bagagem intelectual de Foucault. Para Rodinson, o entusiasmo de Foucault se explica por sua ignorância e ingenuidade no tocante ao islã, pois a reflexão adequada acerca do presente iraniano requer conhecimentos dos quais Foucault carece.

Rodinson é, para nós, uma referência relevante. Ele nos é expressamente indicado por Edward Said, em seu livro *Orientalismo: O oriente como invenção do Ocidente*, publicado em 1978. Said destaca Rodinson como um dos autores que permitem uma abordagem do Oriente que não se encerra na tradição orientalista⁵⁰. Por outro lado, Said se

⁴⁹ (DEFERT, DE1, **CHRI**[1994], p. 79-80)

⁵⁰ Conferir (SAID; **ORI**[1978]; p. 434-435).

considera em parte seguidor de Foucault. Sua noção de orientalismo, como o discurso ocidental sobre Oriente (não importa para Said saber o que é o Oriente em si, mas a maneira como o Oriente se constituiu como objeto nesse saber que é o orientalismo), está baseada nos textos arqueológicos de Foucault.

[Trata-se do] Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Achei útil neste ponto empregar a noção de discurso de Michel Foucault, assim como é descrita por ele em *Arqueologia do saber e Vigiar e punir*. Minha argumentação é que, sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo.⁵¹

Ao falarmos com erudição e competência a respeito do Oriente desde o Ocidente, para Said, justamente por essa erudição e competência, nos inserimos no sistema de discurso do orientalismo. Além disso, o modo como o objeto Oriente é fixado como uma regra intradiscursiva tem desdobramentos não apenas nas ciências humanas, mas também na literatura e na arte. A partir daí, por refração do objeto erudito no meio vulgar, o orientalismo se cristaliza no público sob a forma de preconceitos a respeito dos orientais – a incapacidade do oriental para o pensamento racional, sua sensualidade exacerbada, sua ambiguidade do comportamento, suas fantasias oníricas.

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, o cinema e todos os recursos da mídia têm forçado as informações a se ajustar em moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e os estereótipos culturais intensificaram o domínio da demonologia do “misterioso oriente” do século XIX. Em nenhum lugar isso é mais verdade do que na forma como o Oriente Próximo é compreendido.⁵²

Assim, podemos deduzir, se Foucault esteve de alguma forma sob influência do orientalismo, isto se deu não por sua erudição – Foucault afirma ele mesmo conhecer pouco acerca do Irã –⁵³ mas por ele compartilhar da concepção vulgar, romântica, do Oriente⁵³.

⁵¹ (SAID; ORI[1978]; p. 29)

⁵² (SAID; ORI[1978]; p. 58)

⁵³ É exatamente isto que avançam Afary e Anderson. Eles sugerem que o interesse de Foucault no islã era devido em parte à tolerância que ele acreditava o islã reservar aos homossexuais.

A crítica de Maxime Rodinson toma fundamento no que seria um erro de leitura de Foucault, erro que se deve à sua falta de conhecimento dos assuntos islâmicos, ou seja, à sua falta de erudição orientalista corrigida (supondo, como aconselha Said, que Rodinson na sua releitura do Oriente, tenha corrigido o orientalismo do século XIX).

Em um texto de 1993, escrito como introdução a uma reimpressão do seu artigo publicado em três partes no *Le Monde*, em 1978, sobre o despertar do integrismo muçulmano, Rodinson reconhece que a adesão da esquerda ao levante iraniano não se deu sem uma certa ambiguidade. “Na esquerda europeia, e especialmente em seus elementos intelectuais parisienses, meu meio habitual, os acontecimentos do Irã suscitavam uma disposição ao entusiasmo que permanecia embaraçada e hesitante”⁵⁴.

Olhava-se para o Irã com uma certa esperança, mas também com um certo receio. Não estaria nascendo no Oriente, uma nova sociedade sem injustiça? Mas, como ainda alimentar esperanças, depois de tantas desilusões com as revoluções? E como aceitar, sem desconfiança, o clericalismo? A imagem de Khomeini, mesmo com o seu discurso atenuado na França, era o que havia de mais repulsivo para os intelectuais.

Entretanto, segundo Rodinson, apesar das reticências, a conjunção de alguns fatores foram decisivos para a adesão inicial de muitos desses intelectuais de esquerda (incluindo Foucault). Podemos destacar três deles. Primeiro, “o profundo sentimento de culpa coletiva pelos crimes passados do mundo europeu e pelas miséria presentes do terceiro-mundo”⁵⁵. Em segundo lugar, um horizonte cotidiano de ausência de sentido, ao qual responderia uma “pulsão existencial em busca de uma causa dando sentido ardente a uma vida banal”⁵⁶. Finalmente, “a inclinação irresistível dos intelectuais a um certo idealismo, incluindo os que se proclamavam materialistas”⁵⁷, que os fazia declinar as regras mais elementares da análise racional.

Para estes dois autores, Foucault, em razão de suas opiniões tingidas de “orientalismo romântico” – e os anos que Foucault passou na Tunísia, entre 1966 e 1968, com suas aventuras sexuais, teriam sido uma comprovação de suas opiniões orientalistas vulgares –, não teria dado a devida atenção às características homofóbicas e antifeministas da Revolução Iraniana (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]; p. 142).

⁵⁴ (RODINSON; ROD; A323; p. 262)

⁵⁵ (RODINSON; ROD; A323; p. 263)

⁵⁶ (RODINSON; ROD; A323; p. 264)

⁵⁷ (RODINSON; ROD; A323; p. 264)

A ausência de sentido para a existência era a disposição mental típica de certos intelectuais ocidentais, desiludidos com as experiências soviética e maoísta, que não enxergavam qualquer saída, nem prática nem ideológica, para a situação de exacerbação do capitalismo a que estavam sendo submetidas, depois de 1968, as sociedades no Ocidente. A esta disposição mental correspondia, nestes mesmos intelectuais, um desejo reativo, um pouco cego, de uma alternativa ideológica, mesmo que contrária aos próprios princípios materialistas que eles professavam. Esse desejo de uma alternativa, de uma saída para a situação ocidental sem perspectivas, era reforçado por um sentimento de culpa, com raízes no colonialismo e no imperialismo ocidental, que os impedia de condenar, como reacionárias, as reações clericais ao capitalismo oriundas do mundo oriental. Dessa maneira se articula a explicação ou, digamos, a motivação psicológica apresentada por Rodinson para a cegueira de muitos intelectuais de esquerda para o que realmente estava acontecendo no Irã, e que os fez aderir, sem refletir o suficiente, ao movimento de oposição ao Xá, apesar do clericalismo.

Inegavelmente, é reconhecível, nos ditos e escritos de Foucault, o desenho dessa pré-disposição psicológica, que de antemão o inclinaria a acolher de modo favorável a Insurreição Iraniana. Podemos encontrar alguns destes fatores em declarações de Foucault imediatamente anteriores ao seu envolvimento com o Irã: o reconhecimento do crepúsculo da ideia de revolução no Ocidente; o impasse da situação ocidental e a falta de imaginação política; a suposição de que uma saída filosófica só poderia advir de um contato com o Oriente. Estas considerações podem ser todas retiradas de entrevistas ou conferências de Foucault, feitas na ocasião de sua visita ao Japão, entre o dia 2 e o dia 29 de abril de 1978⁵⁸.

[(1) Primeiro excerto] Nós estamos, talvez, vivendo o fim de um período histórico que, desde 1789-1793, foi, ao menos para o Ocidente, dominado pelo monopólio da revolução...⁵⁹

[(2) Segundo excerto] O que é característico de nossa geração – provavelmente também para aquela que nos precedeu e para aquela que nos segue – é, sem dúvida, a falta de imaginação política.⁶⁰

[(3) Terceiro excerto] A crise do pensamento ocidental é idêntica ao fim do imperialismo. [...] Não há nenhum filósofo que marque essa época. Pois é

⁵⁸ (DEFERT; DE1; **CHRI**; p. 74)

⁵⁹ (FOUCAULT; DE2; **232**[1978]; p. 547)

⁶⁰ (FOUCAULT; DE2; **235**[1978]; p. 599)

o fim da era da filosofia ocidental. Assim, se uma filosofia do futuro existe, ela deve nascer fora da Europa, ou bem, em consequência de encontros e de embates entre Europa e não-Europa.⁶¹

O primeiro excerto é retirado de um contexto em que Foucault discute a deflagração, em substituição à ideia de uma única grande revolução social centralizada, sem porém recair no simples reformismo, de uma multiplicidade de “lutas” anárquicas, locais, imediatas: as lutas de homossexuais, de negros, de mulheres, de presidiários, entre outras. Estas lutas estão atreladas a questões de identidade e de reconhecimento de direitos, e portanto, enquanto tais, estão atreladas também aos dispositivos de poder no seio dos quais estas identidades são engendradas. Em relação a isso, retomemos duas outras citações de Foucault inter-relacionadas, uma retirada da última página de *La volonté de savoir*, obra em que Foucault perfaz o desenho do dispositivo de sexualidade, e a outra, de uma entrevista que comenta este livro.

Ironia deste dispositivo: ele nos faz crer que se trata aí de nossa “libertação”.⁶²

Os movimentos ditos de “libertação sexual” devem ser compreendidos, eu creio, como movimentos de afirmação a partir da sexualidade. Isso quer dizer duas coisas: são movimentos que partem da sexualidade, do dispositivo de sexualidade no interior do qual nós somos apreendidos, que os fazem funcionar até o limite; mas, ao mesmo tempo, eles se deslocam em relação a ele, se soltam dele e o debordam.⁶³

A primeira citação faz pensar em uma astuta estratégia dos dispositivos que, de alguma maneira, nos fazem lutar por nossa sujeição como se lutássemos por nossa libertação. Ao assumirmos a nossa identidade sexual, como se ela fosse aquilo que em nós é o mais essencial, aquilo que nos faz ser verdadeiramente o que somos, imaginamos estar em luta por nossa libertação; de fato, indica Foucault, estamos nos inserindo, ainda mais, no dispositivo do qual queremos nos salvar. Analogamente, poderíamos citar a luta dos negros e o reforço do dispositivo racial, a luta dos presidiários e o fortalecimento do dispositivo carcerário etc. Pois na luta pelo reconhecimento da identidade “mulher”, “negro”, “presidiário” etc., é preciso reconhecer, e com isso afirmar, ao mesmo tempo, a vigência dos dispositivos em que estas identidades são construídas.

⁶¹ (FOUCAULT; DE2; 236[1978]; p. 622, *in fine*)

⁶² (FOUCAULT; VSR[1976]; p. 210)

⁶³ (FOUCAULT; DE2; 200[1977]; p. 260)

A segunda citação, porém, mostra que o escape é possível, e acontece. A determinação do sujeito pelo dispositivo não é completa. O sujeito é capaz de uma resistência criativa, que deborda, que reinventa, pelo menos em parte, a identidade formada no dispositivo de poder. No que se pode chamar de uma *inversão imanente*, a resistência retoma, como sua arma de guerra, aquela mesma arma que o seu opressor toma contra ele. Nessa retomada invertida, há uma radicalização, um exagero, um desbordamento.

Mas, então, se resistir criativamente é possível, como conjugar esta resistência criativa das “lutas” e a afirmação da falta de imaginação política no Ocidente, que aparece no segundo excerto dos três que destacamos a pouco? Talvez seja o crepúsculo da noção de revolução que permita articular os dois enunciados. A resistência criativa das “lutas” provoca a transformação contínua e sem fim dos dispositivos de poder aos quais as “lutas” se referem. É verdade, não se trata apenas de uma reforma, pois esse movimento não cessa, não cede à reforma; ele se desdobra indefinidamente, deslocando continuamente a forma de seu assujeitamento. Se não são reformistas, as “lutas”, entretanto, também não envolvem a descontinuidade dos dispositivos aos quais permanecem atreladas. Não há, com as “lutas”, a abertura de um novo campo da política, a irrupção de um acontecimento absoluto. É esta situação, a meu ver, que caracteriza a afirmação do impasse político do Ocidente.

As “lutas” estão atreladas a seus dispositivos, o dispositivo de saúde, o dispositivo de raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança e o dispositivo de mercado⁶⁴. Estes cinco dispositivos se completam, ou se sobrepõem, no interior de um complexo maior, característico da modernidade ocidental, ao qual Foucault dá o nome de biopoder.

O biopoder envolve duas correntes, dois fluxos sincrônicos: um fluxo de individualização, de produção de indivíduos por mecanismos de tipo disciplinar; e um fluxo de totalização, de reagrupamento de indivíduos em totalidades chamadas de “população”, por mecanismos de tipo biopolítico.

⁶⁴ Foucault descreve o dispositivo de saúde em três artigos sobre a relação entre saúde e poder: (FOUCAULT; DE2; 170[1974], 196[1974] e 229[1974]). O dispositivo de raça é descrito em um curso (FOUCAULT; IDS[1976]). O dispositivo de sexualidade, em livro: (FOUCAULT; VSR[1976]). O dispositivo de segurança, em (FOUCAULT; STP[1978]). E o dispositivo de mercado, em (FOUCAULT; BPQ[1979]). Sobre o conceito de biopolítica e biopoder, remeto o leitor a meu livro (FARHI NETO; LFN1[2010]).

[...] a característica maior de nossa racionalidade moderna não é nem a constituição do Estado, o mais frio de todos os monstros frios, nem o emergir do individualismo burguês. Eu não diria sequer que é o esforço constante para integrar os indivíduos à totalidade política. A característica maior de nossa racionalidade política se deve, a meu ver, a este fato: esta integração dos indivíduos em uma comunidade ou uma totalidade resulta de uma correlação permanente entre uma individualização cada vez maior e a consolidação dessa totalidade.⁶⁵

O elemento comum aos diferentes tipos de mecanismos disciplinares e biopolíticos modernos remete a um princípio de totalização, de reunião dos indivíduos em grupos, princípio que se funda numa postulada naturalidade, numa suposta, ou forjada, natureza comum a estes indivíduos. Esta natureza comum, que é como uma essência que permite reunir, conceitualmente e operacionalmente, idealmente e materialmente, os indivíduos, em conjuntos mais amplos, tem seu enraizamento num elemento que, na modernidade, é pensado biologicamente: o corpo, para o indivíduo, ou a espécie, para a população. O corpo individual e o corpo estatístico, que é a medida da população, adquirem sua objetividade biológica por meio de desdobramentos engendrados aos pares: doença e saúde, perversão e sexualidade, degenerescência e capital genético, risco e segurança, carência natural e articulação das carências no mercado. Estes pares são pertinentes a cada um dos cinco dispositivos do biopoder.

As “lutas”, a questão das identidades, a questão de novos modos coletivos de subjetivação, as novas formas de dizer *nós*, que surgem na sociedade ocidental contemporânea, estão empenhadas, em seu esforço de resistência criativa, a exigir a indefinida reconstituição do biopoder, que, por sua vez, tem dado suficientes mostras, pelo menos até o momento, de sua também indefinida capacidade de assimilação desses novos modos de subjetivação, de sua indefinida possibilidade de restabelecer seu equilíbrio homeostático. E, mais do que isso, o biopoder tem dado mostras de que não apenas pode se readaptar a essas forças internas contrárias, sem implodir, sem se descompor, mas também da sua indefinida capacidade de ir além da mera adaptabilidade, de tirar proveito do impulso dessas forças, para se fortalecer, para penetrar mais fundo nas concepções imaginárias dos seus sujeitos constituintes.

Assim, aproximamo-nos do segundo dos três excertos que dão o desenho da predisposição psicológica favorável de Foucault, predisposição que seria comum, embora por razões conceptuais

⁶⁵ (FOUCAULT; DE2; 364[1982]; p. 1646)

certamente distintas, a outros intelectuais de esquerda. As resistências criativas transformam continuamente o biopoder, que, no entanto, a cada transformação, reafirma sua onipresença como um modo de existência inexorável. Este parece ser o impasse do Ocidente, a dificuldade ocidental para imaginar uma política outra, a total “falta de imaginação política” das subjetividades modernas, de uma imaginação que permita se pensar outramente.

Na entrevista da qual extraímos o segundo excerto, Foucault indica que o marxismo teria significativamente contribuído para esta “falta de imaginação política”. Em seu depoimento, Foucault faz uma breve e simplificada análise de situação do marxismo, como um regime de verdade no seio de uma hierarquização das relações de poder.

Para Foucault – no final dos anos 1970 –, intelectuais e políticos perdem-se em infundáveis discussões infrutíferas para saber se Marx tinha razão ou não, ou se as aplicações reais do socialismo eram fieis ou não a Marx. O que é o Marx autêntico? Dessa autenticidade deriva necessariamente um Estado totalitário? Ou os Estados totalitários e os partidos que se dizem marxistas desvirtuam o Marx autêntico? O fato de estas discussões acadêmicas ou militantes estarem atreladas a Marx, de verem em Marx o ponto zero ao qual devem necessariamente retornar para repartir, reduz sua potência imaginativa de transformação histórica.

O marxismo se caracteriza também por suas proposições proféticas, por enunciar não somente verdades a respeito do passado histórico, como também sobre o futuro – a necessidade da revolução proletária, o fim do Estado. Sua coerção não se exerce somente sobre os enunciados a respeito da lógica do desdobramento da história, mas também se aplica à concepção do fim lógico deste desdobramento no futuro. Esta coerção acerca de um destino profetizado também limitaria a elaboração de outras imagens do futuro.

Outro aspecto ressaltado por Foucault é a forma partidária assumida pelo marxismo. Os partidos ligados à perspectiva científica marxista centralizadora dos modos de expressão das múltiplas lutas tendem a desconsiderar, ou buscam enfraquecer, outros movimentos sociais, como as “lutas” que a pouco mencionamos, que não se deixam enfeixar pela lógica marxista de partido. O partido é uma máquina de transformação da multiplicidade das vontades individuais em uma “vontade coletiva”, uma vontade sólida, inabalável e inquestionável, que conforma e dá existência a um sujeito coletivo, o proletariado. Toda vontade individual deve ser remetida a essa vontade coletiva, toda subjetividade alternativa referida à consciência de classe.

[...] através do Partido, as vontades individuais e subjetivas tornam-se um tipo de vontade coletiva. Mas esta última deve ser, sem falta, monolítica como se fosse uma vontade individual. O Partido transforma a multiplicidade de vontades individuais em uma vontade coletiva. E, por esta transformação, ele constitui uma classe como sujeito.⁶⁶

Para Foucault, basicamente, o nexos saber-poder consubstancial ao marxismo é redutor da multiplicidade dos discursos e das vontades. É nesse sentido que o marxismo limitaria a imaginação política das oposições⁶⁷.

É muito provável que o entusiasmo de Foucault pela Insurreição Iraniana deveu-se, entre outras coisas, ao fato de que o movimento popular, ali, estava, na sua maior parte, desligado das ideias do marxismo e desligado de quaisquer estruturas partidárias. Era claramente um movimento que rejeitava, ao mesmo tempo os fundamentos materialistas do capitalismo e do marxismo.

A rejeição do marxismo e a noção de “vontade coletiva” seriam dois outros elementos, que se acrescentam àqueles três mencionados – o fim da era da revolução; o impasse político Ocidente; a ideia de que uma saída só poderia vir de um contato ou de um choque intelectual com o Oriente – que constituem o pano de fundo psicológico que predisporia Foucault a uma recepção favorável do acontecimento iraniano.

O sentimento do impasse intelectual e político no Ocidente e o desejo de ultrapassar esse impasse seria o fator motivante tanto da ida de Foucault ao Japão e suas experiências espirituais num templo zen quanto do seu projeto de “reportagens” de ideias no mundo além do Ocidente e especificamente no Irã. Foucault estaria à busca, no além do Ocidente, de elementos ideológicos capazes de dar novo impulso ao pensamento ocidental em paralisia.

Todas estas noções somadas configurariam uma predisposição psicológica encobridora do fenômeno iraniano, de tal modo que, Foucault, ao descrever a Insurreição, estaria, sem perceber, aplicando uma grade intelectual que o impedia de apreender o acontecimento em si mesmo, como ele pretendia. Poderíamos fazer a Foucault uma crítica semelhante a que Kant fez aos metafísicos dogmáticos, a de atribuir à coisa em si mesma, como se fossem constitutivas delas, categorias ou atributos que,

⁶⁶ (FOUCAULT; DE2; 235[1978]; p. 614)

⁶⁷ A formação de uma vontade coletiva não incomoda o Foucault “repórter” no Irã. Certamente, porque, no Irã, ao contrário do que aconteceria no partido marxista, a vontade coletiva se limita a um objeto pontual, e não chega a determinar as subjetividades nas suas múltiplas totalidades.

na verdade, são constitutivos da experiência que podemos ter delas, isto é, constitutivos da nossa forma de as pensar.

A predisposição psicológica de Foucault se condensaria em algumas categorias ou ideias, pertinentes antes de tudo ao seu próprio pensamento, as quais ele aplicaria, como se pertencentes aos fenômenos descritos por ele, à Insurreição Iraniana. Assim sendo, Foucault teria encontrado no Irã de 1978 apenas a si mesmo. Incapaz de ultrapassar o seu próprio reflexo na realidade, Foucault no Irã estava como que cego de narcisismo.

A crítica de Rodinson não se limita à predisposição psicológica da *intelligentsia* de esquerda francesa. Esta explicação psicológica se complica ao se combinar com a ingenuidade, devida à grosseira ignorância da história do islã. Num outro texto de 1993 – desta vez, Rodinson se refere explicitamente a Foucault, e não apenas de forma geral à *intelligentsia* francesa –, Rodinson apresenta este imbróglcio intelectual.

Um grande pensador, Michel Foucault, na linha de um pensamento radicalmente contestador, tinha investido na Revolução Iraniana esperanças desmedidas. As grandes insuficiências de seu conhecimento da história do islã lhe permitiam transfigurar os acontecimentos do Irã, aceitar em larga medida as sugestões racionalizantes de seus amigos iranianos, de extrapolar, imaginando, um fim da História que vingaria suas decepções européias e outras.⁶⁸

Antes de expor estes conhecimentos que faziam falta a Foucault, tais como os expõe Rodinson em seu artigo de 1978, e que lhe permitiriam uma melhor compreensão do que estava acontecendo no Irã, é interessante destacar que mesmo Rodinson, na introdução de 1993 – redigida quando muitas atrocidades, perseguições e guerras, para as quais alertara em 1978, haviam se confirmado – tempera sua crítica ao otimismo de Foucault com algumas ressalvas, elas mesmas carregadas de esperança.

As atrocidades do clericalismo iraniano são indesculpáveis. Mas não se deve por isso negar a importância da transformação acontecida nem a legitimidade dos motivos profundos que levaram a isto. [...] Não se deve sobretudo fechar os olhos diante das evoluções pouco perceptíveis no coração da sociedade iraniana que um dia podem se revelar como o germe de tendências positivas.

⁶⁸ (RODINSON; ROD; A326[1993]; p. 306)

Curiosamente, apesar de sua clarividência alerta em 1978, apesar do recuo histórico que, em 1993, possibilitava-lhe contemplar todo o horror do desdobramento da Revolução, que custou a vida de mais de um milhão de pessoas, apesar de todos estes pesares, Rodinson não é capaz, ele mesmo, do gesto final que apagara totalmente as brasas da esperança. Ele ainda as deixa queimar, minimamente, numa existência reduzida, adormecida, para que elas, quem sabe, num momento mais propício no futuro, possam retomar todo o seu fulgor.

A análise de Rodinson, feita em dezembro de 1978, no calor dos acontecimentos, centraliza-se imediatamente na questão do integrismo muçulmano. O título do seu artigo levanta a seguinte questão – nos acontecimentos do Irã, trata-se do *Despertar do integrismo muçulmano?* A partir do título, podemos perceber como Rodinson identifica imediatamente o movimento popular com os desígnios da parte mais integrista do clero xiita, aquela mais próxima a Khomeini.

Em primeiro lugar, Rodinson vai situar o integrismo xiita iraniano num movimento muçulmano mais amplo cujos sinais eram perceptíveis também no Paquistão, na Líbia, na Arábia Saudita, na Turquia, no Egito, na Argélia. O fenômeno do Irã portanto não era um fenômeno isolado. Ora, pergunta-se Rodinson, isto não confirma “a sólida tradição de fanatismo inerente que o islã carrega, desde o século XIX, aos olhos dos europeus?”⁶⁹. A tradição de integrismo e mesmo de fanatismo atribuída aos muçulmanos não teria um fundamento real, baseado no próprio islã? Rodinson, na continuação do seu artigo, vai procurar demonstrar que sim; veremos suas razões.

Como nós sabemos, desde a leitura de Said, – esta tradição a que se refere Rodinson, que facilmente vinculava de maneira indissociável islã e fanatismo, é típica do leque de opiniões orientalistas do século XIX. Ora, Rodinson, em seu artigo, vai procurar expor os elementos históricos que dão razão, pelo menos neste aspecto, ao preconceito orientalista.

Rodinson apresenta uma definição de integrismo: “a aspiração de resolver por meio da religião todos os problemas sociais e políticos e, simultaneamente, restaurar a integridade da crença nos seus dogmas e ritos”⁷⁰. Percebe-se que Rodinson coloca a “aspiração” na sua definição de integrismo. Dessa maneira, a ideia ou a concepção de que a religião verdadeira, uma vez restaurada, pode resolver os problemas da

⁶⁹ (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 268)

⁷⁰ (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 268)

coexistência humana aparece imediatamente relacionada ao desejo de pô-la em prática e de “resolver” de uma vez por todas esses problemas⁷¹. A definição de Rodinson, pelo menos tendencialmente, ao colocar junto uma ideia e um desejo, já apresenta o integrismo como um fanatismo. O integrismo é ao mesmo tempo uma ideia (a de restaurar para resolver) e um desejo dominante (o de impor esta ideia aos outros).

Rodinson, já a partir da sua definição, dá um grande passo para envolver nela e deduzir dela o fanatismo como uma propriedade inerente ao islã. No seu artigo, Rodinson vai dar razões de circunstância histórica para explicar por que, no integrismo cristão, esse fanatismo não toma as dimensões socialmente perigosas que toma no integrismo islâmico.

Ao contrário do que se deu na Europa, continua Rodinson, não houve, em terras do islã, um grande movimento de contestação da autoridade religiosa, nem social nem intelectual, as massas não foram atingidas pelo desencantamento do mundo, não se viu Deus morrer. Além disso, o moralismo de tipo pietista, que atribui os males dos tempos à impiedade dos dirigentes e ao desleixo generalizado dos princípios práticos da religião, manteve sempre seu vigor no islã. As sociedades muçulmanas permaneceram tradicionalistas nas suas profundezas. Rodinson afirma que, nos países islâmicos, “a lei religiosa permanece sendo a suprema autoridade aos olhos da massas populares, mesmo se na prática ela é negligenciada”⁷².

Um outro fator histórico, segundo Rodinson, teria reforçado o integrismo islâmico, o receio de que qualquer contestação da religião revestisse um deslize para outra religião. Pois um fantasma terrível assombraria os muçulmanos nas suas próprias terras, a presença, no interior territorial do seu império, de comunidades cristãs, que podiam, como efetivamente aconteceu algumas vezes, se aliar aos impérios cristãos inimigos. Esse medo medieval, agravado pelas cruzadas, teria ainda sido reforçado pelo colonialismo e pelo imperialismos europeus dos séculos XIX e XX, chegando a paroxismos de paranoia comparáveis, nos países cristãos, à paranoia anticomunista.

Rodinson retoma, em seguida, a velha ideia da oposição entre tradição e modernidade. Para ele, a industrialização e a modernização recentes dos países muçulmanos foram parciais, e portanto incapazes de envolver o todo social. Os setores sociais envolvidos e beneficiados pela

⁷¹ Aliás, na tradução para o inglês do artigo de 1978, feita por Afary e Anderson, a palavra francesa “*aspiration*” é traduzida por “*desire*” (desejo).

⁷² (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 269)

modernização, as elites dirigentes e as novas classes médias, teriam sido afetados por um certo liberalismo religioso e dos modos que, na perspectiva das massas não enroladas no processo de modernização, assemelhava-se a um grau de ateísmo. A tendência à ocidentalização das camadas sociais diretamente participantes da modernização teriam fortalecido, reativamente, o apego das massas muito mais numerosas ao islã na sua versão tradicionalista e moralista.

As camadas sociais privilegiadas pela modernização, os ricos e poderosos, são rejeitadas pelas massas miseráveis juntamente com seus modos libertinos e seu desrespeito pelo islã. As massas em cólera atacam-se indistintamente tanto à opressão política e à exploração econômica a que estão submetidas, como ao consumo de álcool, à familiaridade dos dois sexos, aos jogos de azar, às butiques de luxo, em suma, ao desregramento moral e ao afastamento das injunções islâmicas. De modo que a sua miséria popular é associada à irreligião das elites. Nessa condenação, as massas se refugiam em sua fé e no que ela tem de mais tradicionalista. Como se, diante do comportamento condenável das elites, fosse suscitado, reativado, aquele sentimento de medo atávico, a assombração fantasmática própria ao islã.

Se há aparente recrudescimento do integrismo muçulmano, atualmente, é porque nós saímos – provisoriamente talvez – de uma época e de uma situação em que essa configuração de atitudes, sumariamente descritas, estava em parte oculta⁷³.

Podemos resumir a posição de Rodinson da seguinte maneira: o integrismo, que para ele é associado ao fanatismo, é inerente às sociedades islâmicas, acima de tudo, porque faz parte da própria origem do islã, da maneira como se manifesta a revelação corânica, que se dá, à diferença do cristianismo, sob a forma de um sistema mais jurídico-político do que ético, que na injunção ao bom modo de vida, à reta conduta, exige muito menos do indivíduo, da consciência individual, do que do sistema político capaz de punir os que não cumprem aquela injunção. Por outro lado, por circunstâncias históricas próprias ao islã, esse integrismo fanático é psicologicamente reforçado por um medo atávico que assombra desde os primeiros tempos os reinos muçulmanos – a presença, no interior territorial do próprio islã, de comunidades de outras crenças (cristãos ou judeus) capazes de, a qualquer momento, estabelecer uma aliança ameaçadora com os inimigos externos do islã de

⁷³ (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 273)

mesma crença. Esse medo, que já possuía outras roupagens, se manifestaria, atualmente, como ódio e repúdio ao imperialismo e ao Ocidente. Essa configuração integrista do islã, essa tendência do islã para o retorno, para a circunspeção, para o encerramento em si mesmo, para o tradicionalismo, para a atitude reacionária, apesar de originária e histórica, é encoberta, em certas situações. Esse encobrimento pode ser de ordem ideológica, quando ideias nacionalistas ou socialistas conseguem atrair as massas, como no Egito de Nasser, pode também ser devida à repressão, à imposição violenta de reformas modernizantes, como na Turquia de Kemal Atatürk ou no Irã dos Pahlavi. Quando estas ideias alternativas, porém, perdem a sua atração, ou quando essa opressão é relaxada, o integrista religioso reaparece inevitavelmente. Mas o que ressurgiu, na verdade, já estava lá, pois o integrista islâmico é um atavismo.

No caso do Irã, em 1978, continua Rodinson, aqueles que, como recém-chegados, abordam os problemas políticos de maneira espontânea, não ilustrada pela história do islã e do Irã, particularmente os atuais apologetas do movimento insurrecional iraniano, confundem o tradicionalismo islâmico com um movimento de inovação política. Eles atribuem a influência do clero à pretensa dogmática xiita anti-estatal.

Se é verdade, frisa Rodinson, que o xiismo nasceu como movimento de oposição, de luta contra o Estado, se hoje funciona realmente como fundamento da oposição ao Xá, isso nem sempre foi assim. Os laços do clero com o Estado se fazem e se desfazem ao sabor dos interesses, das estratégias dos teólogos, que manipulam os dogmas da religião como bem entendem. É preciso lembrar, o xiismo foi importado para o Irã como religião de Estado. Só com o tempo, o clero soube criar sua autonomia política e financeira em relação aos soberanos.

No início do século XX, uma aliança paradoxal entre o clero e os reformistas durante a Revolução Constitucional (1905-1911), pôde acontecer, mas por motivações distintas. Os reformistas e modernistas laicos porque eram contrários ao despotismo; o clero porque era contrário à modernização de cima para baixo. Ambos rejeitavam os compromissos e as alianças da dinastia Qajar com as potências estrangeiras e infiéis. Já a Constituição de 1906 continha um artigo que atribuía ao clero o poder de veto às leis que contrariassem a *shari'a*, a lei divina. Já era, portanto, de alguma forma, segundo Rodinson, um germe de governo islâmico. Mal ou bem, a aliança paradoxal durou até que o clero, pensando em seus interesses, passou a temer mais a reforma constitucional do que o monarca, e mudou de campo, invertendo a

dinâmica de forças, e condenando a revolução constitucionalista ao fracasso.

Os dois monarcas da dinastia Pahlavi, pai e filho, hábeis em desagradar a todos, acabaram por ligar novamente os políticos reformistas laicos e o clero, num projeto comum, apesar de paradoxal.

Em 1978, ao contrário do que acontecera na revolução constitucional e no episódio nacionalista de Mosadeqq, segundo Rodinson, era o clero que havia tomado a iniciativa. Dessa vez, eram os políticos que vinham a reboque. Na verdade, sublinha Rodinson, o que estava acontecendo no Irã era apenas o recrudescimento de uma luta clerical iniciada quinze anos antes, em 1963, por Khomeini, que desde então soube se elevar ao topo do “partido religioso” xiita, e agrupar, ou silenciar, atrás de sua virulenta oratória os outros líderes religiosos e os partidos políticos.

Os acontecimentos de 1978 são a continuação da escalada iniciada pelo aiatolá Khomeini já desde junho 1963, quando ele compara publicamente o Xá a Yazid, o califa omeiade que ordena o assassinato de Husayn, neto do profeta. Seu aprisionamento, com uma trintena de outros *ulama*, causou monstruosas manifestações, das quais os nacionalistas laicos, desta vez, se distanciaram. A repressão fez ao menos uma centena de mortos.⁷⁴

Entretanto, frisa Rodinson em 1978, além da simples luta pelo poder, além do desejo de substituir um despotismo por outro, o clero, sob a palavra de ordem do “governo islâmico”, não tem nenhum projeto político efetivo. “Governo islâmico” é uma expressão vazia, não diz nada de concreto. Virtualmente, representa mais um perigo do que uma esperança. O que há de mais agressivo do que considerar seu adversário ao mesmo tempo como “um inimigo de Deus”⁷⁵? O que pode acontecer quando se estabelece um regime político baseado num texto medieval, que pune o menor dos infratores com a amputação das mãos, que discrimina as mulheres, que priva toda oposição das mais básicas liberdades?

Estes seriam basicamente os conhecimentos e o discernimento que faltavam a Foucault para que pudesse julgar com competência os acontecimentos que presenciava no Irã. Mas Rodinson não para por aí. Em 1993, quando Rodinson retorna à discussão ele assinala ainda alguns pontos.

⁷⁴ (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 288)

⁷⁵ (RODINSON; ROD; A325[1978]; p. 291)

Múltiplos casos de “espiritualidade política” existiram. Todos acabaram, rapidamente, em geral, por subordinar os ideais terrestres, postos de início como decorrentes da orientação espiritual, às leis eternas da política, quer dizer, da luta pelo poder.⁷⁶

Reivindicando um olhar para história, Rodinson critica aqueles que acreditaram na Insurreição Iraniana. A intensidade da luta pelo poder sempre acaba por deixar em segundo plano os ideais mais nobres. Contra os idealistas e os filósofos, Rodinson vale-se de sua orientação empirista, de sua experiência histórica, que sugere prudência na análise dos fatos, que aconselha não levar muito a sério as intenções manifestas dos seres humanos.

A “espiritualidade política”, que tinha inspirado o movimento revolucionário, recobrando os motivos mais materiais de insatisfação e revolta, logo mostrou que ela não possuía aquela eficacidae no sentido humanista que lhe fora creditado, bastante ingenuamente, por Foucault e Bazargan. Pode-se mobilizar as massas humanas com as ideias. Mas seus guias orientam, canalizam, ou travam, as vias tomadas por esta mobilização – eles são humanos, não podem ser mais do que humanos.⁷⁷

Tendo em vista as opiniões integristas desses guias, tendo em vista o caráter moralista da religião, de todas as religiões, como esperar da religião uma libertação? Como acreditar, por um segundo que seja, que a religião, contra a qual a filosofia humanista sempre se bateu, possa trazer mais luzes para a existência humana? Como ser tão ingênuo a ponto de acreditar que as massas possam se libertar dos preconceitos que deram impulso à sua mobilização? Para Rodinson, “a espontaneidade das massas é sempre uma espontaneidade guiada. Uma revolta feita em nome da religião dá automaticamente uma autoridade especial aos quadros religiosos”⁷⁸. Era portanto evidente, sob o olhar da experiência, mesmo em 1978, que a primazia do espiritual significava, de fato, o poder clerical. Todo resto era uma fantasiosa quimera plena de ingenuidade.

É verdade, pondera Rodinson, a filosofia não pode fechar as portas para a atualização de uma configuração lógica. O filósofo não pode se valer da experiência para condenar uma ideia que prova, em sua mente, ter coerência interna. No plano das ideias, a “espiritualidade política” era uma noção plausível, uma possibilidade que não podia ser

⁷⁶ (RODINSON; ROD; **A326**[1993]; p. 309)

⁷⁷ (RODINSON; ROD; **A326**[1993]; p. 310)

⁷⁸ (RODINSON; ROD; **A326**[1993]; p. 319)

descartada *a priori* como ideia. Mas, encerra Rodinson, “para mim, eu sempre acreditei encontrar mais lucidez nos cancioneiros do que nos filósofos”⁷⁹. Na política, Rodinson faz valer a experiência, a prudência. Encurrula Foucault na categoria de filósofo que sobrevaloriza a utopia dos ideais, que desconsidera a história, que pensa a política sem considerar os seres humanos como realmente são e como não podem deixar de ser, movidos por afetos e por interesses.

Para Rodinson, uma predisposição intelectual favorável e o desconhecimento do islã e do Irã teriam levado Foucault ao engano do idealismo, ao descaminho da idealização de um movimento do qual, na abordagem realista de Rodinson, não se podia esperar muita coisa.

Um ponto importante da própria argumentação de Rodinson, porém, pode ser revertido contra o próprio Rodinson. Não seria uma pressuposição filosófica sua, desligada da experiência, a sua ideia de que “a espontaneidade das massas é sempre uma espontaneidade guiada”? Foucault não seria, neste aspecto, mais empírico do que Rodinson, ao destacar e valorizar, justamente, aquilo que ele percebia empiricamente, a experiência desta espontaneidade da multidão nas suas visitas ao Irã?

Na sua abordagem do acontecimento iraniano, Foucault realmente desconhecia muito do islã, da história do Irã, da doutrina de Khomeini e de Shari’ati. Foucault, com certeza, não teria se entusiasmado com a “vontade coletiva” de governo islâmico, se entendesse que o governo islâmico era o clericalismo baseado na *velayat-e faqih*. Nem se percebesse que o que movia essa “vontade coletiva” era um impulso humanista e redutor, baseado no cumprimento da verdadeira essência humana, o *ensan*. O que interessou Foucault não foi tampouco o aspecto utópico e liberal do governo islâmico, aos moldes do grão-aiatolá Shari’at-madari, mas a realidade presente da espontaneidade auto-organizadora da comunidade de fieis e a sua vontade de se transformar a si mesma.

Para Foucault, Khomeini era um foco de convergência da vontade coletiva popular, não por sua doutrina, mas por sua radical afirmação do “não” a qualquer compromisso – em sintonia com a vontade popular de “rejeição global” das estruturas hegemônicas. Mas, em suas inúmeras entrevistas, Foucault jamais desselou o desejo de uma outra hegemonia, o clericalismo. Muito provavelmente, o clericalismo não era, em 1978,

⁷⁹ (RODINSON; ROD; A326[1993]; p. 319). É interessante notar como Rodinson se coloca, em relação aos filósofos, numa perspectiva muito próxima a de Spinoza, na introdução do *Tratado Político*.

uma aspiração popular. Sem muito risco de erro, podemos afirmar que a doutrina do *velayat-e faqih* não era conhecida daqueles que efetivamente se manifestavam em 1978, e que o clericalismo, que se impôs após o sucesso da Insurreição Iraniana, ao longo de 1979, tenha sido um desdobramento contingente e não o desenvolvimento necessário do levante popular. O clericalismo de 1979 talvez possa ser considerado uma recaptura do desejo popular de resistir às hegemonias e não a afirmação resultante deste desejo. A clericalização e a correspondente neutralização dos contrapoderes na realidade política iraniana só foram possíveis com a manipulação política do amor de todos por Khomeini, durante o processo revolucionário. Para que a consolidação do poder clerical se tornasse efetiva, não faltaram a provocação e a utilização de fatos como a tomada de reféns na embaixada americana no final de 1979 e a invasão iraquiana em setembro de 1980.

Note-se também que Rodinson não menciona em seus artigos a figura de Shari'ati. Rodinson via no levante iraniano apenas a ameaça do clericalismo. Ele ataca explicitamente a ideia da espontaneidade auto-organizadora das massas. Se os fatos que se seguiram a fevereiro de 1979 caminharam no sentido da sua previsão, isso não indica, porém, que sua "história do futuro"⁸⁰, em 1978, estivesse correta. Em 1978, se seguimos a percepção empírica de Foucault, constatava-se menos a liderança clerical e mais a força auto-organizada do tecido social urdida pelo fio do imaginário islâmico.

Foucault sempre combateu as teorias do atomismo social, que concebem as sociedades como uma mera reunião de fragmentos pré-existentes, ao valorizar a intensidade do tecido social, a trama de relações humanas constitutivas, que ligam os indivíduos uns aos outros. Em *Surveiller et punir*, por exemplo, Foucault havia procurado mostrar como a sociedade é uma trama heterogênea e complexa de relações de poder, da qual não só o Estado é um efeito, mas também as individualidades. Essa concepção de tecido social diverge tanto da concepção liberal e jurídica da política, em que os indivíduos pré-existem à sociedade política, como também da ideia de uma sociedade de massa, em que as relações entre os indivíduos-átomos é intermediada pelo Estado, pela mercadoria ou pela imagem. No seus cursos de janeiro de 1979, no *Collège de France*, Foucault irá fazer novamente uma referência a este tipo de análise da sociedade de massa.

⁸⁰ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 714)

Vocês encontram em Sombart, de fato, desde os anos 1900, esta crítica que vocês bem conhecem e que se tornou, hoje em dia, um dos lugares-comuns de um pensamento do qual não sabemos ao certo qual é a articulação e a ossatura, crítica da sociedade de massa, sociedade do homem unidimensional, sociedade da autoridade, sociedade de consumo, sociedade do espetáculo etc.⁸¹

Werner Sombart é um dos ideólogos do nacional-socialismo alemão, nos seus tempos iniciais. Na citação acima, Foucault indica que a crítica social de Debord, Marcuse e outros indiretamente referidos, tinha este ponto analítico em comum com o fascismo. Vale a pena reler este pequeno trecho da própria escrita de Sombart.

A primeira consequência do processo de dissolução que acabamos de descrever foi a transformação de classes, antes sedentárias, em uma massa de indivíduos errantes que, como areias moventes, são empurrados, ora de um lado ora de outro, sem estar mais ligados entre si do que os grãos de areia que formam uma duna.⁸²

O esfacelamento dos laços comunitários que conduz à sociedade moderna, a concepção da massa como grãos de areia de uma duna, absolutamente isolados uns dos outros, apáticos, e por isso mesmo facilmente governáveis, são pontos comuns de diversas críticas ao capitalismo. Em geral, uma tal argumentação desconsidera as relações entre os indivíduos e a sua capacidade auto-organizadora, duas características que Foucault percebeu na multidão de iranianos: a vontade coletiva e a espontaneidade do seu movimento.

Said Amir Arjomand, na sua análise *ex post facto* da Insurreição Iraniana, segue uma linha analítica que se aparenta à crítica social das sociedades de massa que remonta a Sombart. Ele considera a fragmentação e a dissolução do tecido social uma parte crucial da estratégia da dinastia Pahlavi. Arjomand identifica três focos de poder afetados pelas reformas instituídas pelos Pahlavi: chefes tribais, grandes proprietários rurais, líderes religiosos. Destes três, segundo ele, somente o último grupo manteve o poder de reação, porque se manteve independente em relação à monarquia, com sua fonte própria de recursos econômicos⁸³. Para Arjomand, a independência econômica da

⁸¹ (FOUCAULT; **BPQ**[1979]; p. 117)

⁸² (SOMBART; **SOM**[1934]; p. 30).

⁸³ (ARJOMAND; **TFC**[1988]; p. 193-194).

classe religiosa é a condição de possibilidade e o fator decisivo da sua força contra o Estado⁸⁴.

Os Pahlavi, desde a sua ascensão ao poder, em 1925, implementaram medidas modernizadoras que visavam o fortalecimento do poder central do Estado, e conseqüentemente restringiam o espaço de influência do clero e de outros grupos de privilégio, como os chefes tribais e os latifundiários. Para Arjomand, de modo geral, a reação de pequenos grupos de poder à centralização do poder no Estado é a mais importante fonte das revoluções. Muitas vezes, esses pequenos grupos de privilegiados, uma vez deslocados do poder, para melhor manipular as massas, aliam-se a grupos religiosos. Na Revolução Iraniana, entretanto, esses dois grupos eram um só⁸⁵.

Diferentemente dos chefes tribais e dos latifundiários, a independência econômica do poder clerical, garantida por contribuições diretas dos fiéis, manteve seu poder de reação à concentração de poder nas mãos dos Pahlavi. Esse poder de reação significa também o poder de condução da massa de grãos de areia. Para Arjomand, o clero passa a produzir um discurso de oposição que se calca na ideia de justiça social com uma intenção claramente populista. É em nome de uma luta contra a injustiça do regime do Xá que, para Arjomand, o clero consegue dar uma forma à duna de areia sem forma e conduzi-la segundo seus interesses.

Como se fizesse uma lição tardia ao príncipe destronado, Arjomand ensina que uma vez conquistada a independência econômica, a tomada do poder pelo clero e a instituição de um monismo teocrático se torna uma ameaça, que pode se atualizar a qualquer instante, se por ventura o carisma clerical se tornar mais forte que o político. Arjomand se apóia em Max Weber: “Sempre que o carisma hierocrático é mais forte que a autoridade política, ele procura degradá-la, se ele não se apropria dela de fato. Como a autoridade política reclama um carisma próprio que compete [com o carisma hierocrático], ela pode ser apresentada [por ele] como o trabalho de Satã”⁸⁶.

⁸⁴ “O aspecto mais importante que distingue o islã xiita do sunita, desde o fim do século XVIII, é a separação da autoridade política e religiosa e a correspondente autonomia da instituição religiosa em relação ao Estado” (ARJOMAND, TFC[1988], p. 75). Enquanto o clero sunita depende economicamente do poder político, o clero xiita alcançou sua independência econômica por meio das taxas religiosas que cobra dos fiéis.

⁸⁵ (TFC[1988], p. 193-194)

⁸⁶ (WEBER *apud* ARJOMAND; TFC[1988]; p. 75)

Ainda, como que falando ao príncipe destronado, Arjomand cita um texto persa de Artaxerxes, imperador da dinastia pré-islâmica Sassânida (224 a 651 d.C). Curiosamente, este texto, conhecido como *Testamento de Artaxerxes*, dirigido a seu filho, teria sido conservado em uma tradução árabe do século VIII, e reconvertido ao persa moderno por um ministro do Xá Reza Pahlavi. Este último porém negligenciou completamente seu ensinamento.

Saiba que a monarquia e a religião são irmãos gêmeos; não há qualquer força para um deles a não ser através de seu companheiro, porque a religião é o fundamento da monarquia, e a monarquia o protetor da religião. A monarquia requer seu fundamento e a religião seu protetor, como tudo o que carece de um protetor perece, e como tudo o que carece de fundamento é destruído. O que eu mais temo para você é o ataque do populacho. Esteja atento ao ensinamento da religião, à sua interpretação e compreensão. Você será levado, pela glória da monarquia, a desdenhar a religião, seu ensinamento, interpretação e compreensão. Então, de dentro da religião, líderes se levantarão escondidos entre os mais baixos do populacho, dos súditos e da imensa massa – entre aqueles que você terá abusado, tiranizado, desapropriado e humilhado. E saiba que um líder clandestino na religião e um líder oficial na monarquia jamais podem coexistir dentro de um único reino, a não ser que o líder na religião exproprie o que está nas mãos do líder na monarquia. Porque religião é o fundamento, e a monarquia o pilar, e o senhor do fundamento tem uma potência prioritária, relativamente ao senhor do pilar, sobre todo o edifício.⁸⁷

Arjomand relaciona estas duas últimas citações, a de Weber, sobre a competição carismática entre a dominação política e a clerical, e a de Artaxerxes, sobre a atenção que o monarca deve consagrar à religião, a um terceiro texto, este do papa Gregório VII (1020-1085), sobre o domínio temporal do sumo pontífice da Igreja católica: “O Filho de Deus deu a Pedro e a seus sucessores o poder de atar e desatar as almas, isto é, um poder que é espiritual e celestial; *quanto mais*, então, pode Pedro dispor do que é puramente terrestre e secular?”⁸⁸. Artaxerxes dá, do ponto de vista do poder civil, a receita do poderio do monarca. O papa Gregório VII, por sua vez, justifica o poder temporal eclesiástico. Weber mostra a competição entre os dois tipos de carisma. Em todos estes textos, os membros do “populacho” ou estão ausentes ou aparecem apenas como força manipulável, simplesmente submetida aos eflúvios

⁸⁷ (ARTAXERXES *apud* ARJOMAND; TFC[1988]; p. 76).

⁸⁸ (GREGÓRIO VII *apud* ARJOMAND; TFC[1988]; p. 75 *in fine*).

atraentes de um ou outro poder carismático – “como areias moventes, são empurrados, ora de um lado ora de outro”.

Arjomand entende que a Revolução Iraniana foi uma revolução urbana, em que nem a classe camponesa nem a classe de trabalhadores industriais teve participação⁸⁹. Nos momentos que antecederam a revolução, o clero xiita aliou-se à classe média, formada por funcionários públicos, professores, *intelligentsia*, empregados do setor de serviços e a burguesia tradicional do bazaar, para, na sequência, após a queda do regime, descartar ou subjugar cada um desses aliados.

A tese de Arjomand é a de que a principal causa para as revoluções modernas é a configuração do Estado burocrático centralizado. Todas as revoluções modernas teriam por causa a mesma luta contra a centralização do poder no Estado. Elas se distinguiriam umas das outras apenas por suas consequências. Todas as revoluções modernas tiveram portanto esta mesma causa, mas produziram efeitos distintos. A orientação final que elas tomaram, e que as distingue uma das outras, deve ser procurada na associação do mito geral da revolução com ideologias específicas a cada uma destas revoluções. No Irã, por exemplo, a ideologia que dá tonalidade à revolução é a ideologia xiita, e é nesta ideologia que deve ser buscada a explicação para a direção que a revolução efetivamente assumiu⁹⁰.

Contrariamente ao que defende Arjomand, se seguirmos as pistas da “reportagem” de Foucault, a Insurreição Iraniana não se explica apenas pela causa da força de oposição exercida pela classe clerical deslocada do poder no processo de centralização estatal. Para Foucault, a Insurreição Iraniana não foi uma revolta clerical, mas um levante de todos, uma atitude, uma postura corporal e espiritual de *rejeição global* das estruturas políticas, econômicas e morais que determinavam a vida de todos os iranianos.

Para Foucault, durante o levante, os iranianos colocavam em jogo a religião, mas em busca de “uma coisa toda outra”⁹¹. Os “conteúdos imaginários” da religião xiita, nesse jogo, escreve Foucault, certamente, envolviam uma ambiguidade; neles “se misturam o mais importante e o

⁸⁹ (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 194). Contrariamente ao que diz Arjomand, Foucault, no 7º artigo, atribuiu relevância ao movimento grevista dos operários da indústria petroleira. As greves, inclusive nos serviços públicos, incontestavelmente, foram uma das causas desestabilizadoras do regime.

⁹⁰ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 5)

⁹¹ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 755)

mais atroz”⁹². Eles se abriam, esperançosos, para a inovação da vida no islã, mas também se contraíam, temerosos, sob as formas super-reacionárias do integrismo, do xenofobismo, da submissão das mulheres, da opressão das minorias divergentes. Para Foucault, no momento do levante, o impulso de abertura domina o medo; após o sucesso do levante, porém, os que se apropriaram dele e os seus críticos temem a mesma coisa. “Em um caso como no outro, há ‘medo’. Medo do que acaba de se passar no último outono no Irã e do que o mundo, já há muito tempo, não tinha mais dado um exemplo”⁹³.

Para compreendermos o que Foucault presenciou durante o levante é preciso distinguir o momento da insurreição popular do momento que lhe adveio. É preciso diferenciar a Insurreição Iraniana de 1978 e a Revolução Iraniana conduzida pelo poder clerical khomeinista a partir de março de 1979. Foucault marca de imediato a incomensurabilidade entre o regime dos *mollahs*, que se estabelecia pouco a pouco, e a espiritualidade daqueles que se ergueram desarmados contra as forças de ordem do Xá⁹⁴.

O movimento iraniano não padeceu desta ‘lei’ das revoluções que faria, parece, ressurgir sob o entusiasmo cego a tirania que já as habitava em segredo. [...] A espiritualidade a que se referiam aqueles que iriam morrer é sem medida comum com o governo sangrento de um clero integrista.⁹⁵

O resultado da Insurreição poderia ter sido outro do que este da hierocracia (a relação entre Revolução e Insurreição é de contingência).

⁹² (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 792)

⁹³ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 793)

⁹⁴ O texto de Foucault que se segue é de maio de 1979; portanto, data de poucos meses após a queda do Xá. Segundo Arjomand, o poder clerical na forma da *velayat-e faqih* só alcança seu ápice, como “absolutismo teocrático” (o que é também uma “revolução no xiismo”), em janeiro de 1988, quando os comandos do líder se tornam, por lei, equivalentes ao comandos de Deus (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 182). Seu livro descreve o processo paulatino de consolidação do poder clerical como uma inovação sem precedentes da própria história da organização das instituições xiitas. O khomeinismo não é, para Arjomand, o xiismo tradicional.

⁹⁵ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 793). Este texto é de maio de 1979, poucos meses após a queda do Xá. Como vimos, no primeiro capítulo, Foucault, em seu curso de 1983, expõe esta “lei” das revoluções a partir daquele texto “fetiche” de Kant.

Segundo Arjomand, o poder clerical na forma da *velayat-e faqih* só alcança seu ápice, como “absolutismo teocrático” (o que, para ele, é também uma “revolução no xiismo”), em janeiro de 1988, quando os comandos do líder se tornam, por lei, equivalentes ao comandos de Deus (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 182). Arjomand descreve o processo paulatino de consolidação do poder clerical como uma inovação sem precedentes da própria história da organização das instituições xiitas. O khomeinismo não é, para Arjomand, o xiismo tradicional.

Quer dizer, a Insurreição, por si só, não explica o regime clerical que iria se estabelecer definitivamente nos anos seguintes. Para explicar a Revolução Iraniana seria preciso recorrer àquele método, tão requisitado por Foucault, de “multiplicação causal”⁹⁶ (que não rejeita, mas torna complexa a causalidade histórica): a análise intensiva dos múltiplos processos e estratégias que constituem a singularidade de um acontecimento.

Para Foucault, o movimento popular insurrecional era uma auto-organização da multidão, não era um movimento submetido ao poder clerical. O regime que os *mollahs* integristas procuravam pôr de pé é uma realidade que não se explica pela realidade do movimento popular. O fato de que um regime clerical, no desenrolar das forças causais, durante o processo revolucionário pós-insurrecional, tenha se instalado definitivamente no poder, ao longo de dois ou três anos, significa a vitória de uma força sobre outras. Esta vitória não se explica pelo levante apenas, mas pelo complexo embate da força vitoriosa com as outras forças em jogo.

A hipótese da incomensurabilidade entre a Insurreição e a Revolução Iraniana pressupõe portanto que a Insurreição não foi um movimento do *ulama* à frente da *umma* ou uma insurreição clerical que conduziu uma massa de fiéis. A proposta de Foucault de uma incomensurabilidade entre o levante popular e o regime de *mollahs* impossibilita pensar sua relação em termos de causalidade estrita. A Insurreição não foi a causa da Revolução no sentido de que a primeira, sozinha, não explica a segunda. Para passarmos da Insurreição para a Revolução, é preciso observar a ação de outras forças causais. Para compreendermos como se chegou à Revolução, é preciso uma análise que multiplique as causas e mostre o desenrolar do embate das múltiplas forças, cada uma com seu discurso, sua estratégia, sua vontade, seus recursos, seus apoios internos e externos.

O fato de que a Insurreição tenha ocorrido sob a bandeira do islã, sob uma vontade coletiva de governo islâmico, não implica que o conteúdo positivo desse governo fosse, para todos os iranianos, o regime clerical. Em si mesmo, o governo islâmico, como objeto daquela vontade, indicava muitas coisas (entre elas o clericalismo, mas foi justamente o clericalismo que Foucault descartou no seu engano).

Na percepção de Foucault, o levante era mais a rejeição comum e radical de tudo o que representava no mundo a injustiça do que a

⁹⁶ (FOUCAULT; DE2; 278[1978]; p. 842)

afirmação clara de soluções ético-políticas pré-estabelecidas e bem definidas. Foram afetos que permitiram a unificação da vontade de todos em uma vontade coletiva – o amor pelo símbolo de Khomeini, a indignação com a injustiça da monarquia e o anseio de um modo de ser islâmico. As múltiplas vontades tornaram-se como que uma só, pela ação e pela expressão desses afetos comuns aos iranianos, e não por sua orientação e convergência para a uma ideia explícita e final do que seria um governo sem o Xá.

Os iranianos não se levantaram contra as forças do Xá para estabelecer um regime clerical. O projeto de um regime clerical não foi o que guiou as massas. As mesquitas eram pontos de apoio e encontro do movimento popular, mas isso não quer dizer que os *mollahs* guiavam o movimento. Era o movimento popular que usava as mesquitas e a sua rede. No xiismo, os *mollahs* eram orientados e mantidos por seus fieis. Se um *mollah*, numa dada mesquita, por uma razão qualquer, se opusesse ao movimento popular, ele seria forçado a deixar a mesquita e seria trocado por outro. Havia, além disso, o programa de ocupação das mesquitas por intelectuais não clericais.

Nosso propósito não é fazer a genealogia do triunfo do clericalismo no Irã, apenas indicar que, para compreendê-lo, seria preciso fazer uma genealogia, e não simplesmente postular a sua origem no levante popular de 1978, como se o levante fosse a sua única causa ou a sua razão suficiente. Ao tornar-se khomeinista, a ideia de governo islâmico rompeu os laços com a sua produção coletiva e deixou de ser o objeto daquela vontade coletiva insurrecional. Ao se tornar khomeinista, o governo islâmico deixou de ser uma *umma*-cracia, aquela resistência efetiva produtora do real, que Foucault havia descrito como já presente, como “uma realidade bem próxima dos iranianos, pois são eles mesmos os atores”⁹⁷.

Justificada pela incomensurabilidade entre a Insurreição e a Revolução Iranianas, nossa atenção pode se focar apenas na Insurreição. É apenas este, o momento que nos interessa, medido no tempo de janeiro de 1978 a fevereiro de 1979. O termo “espiritualidade política” se aplica exclusivamente a este período.

Isso que aconteceu no Irã, durante o levante popular, na sequência, foi paulatinamente encoberto pelas análises feitas *ex post facto*, as quais em geral enfatizam, pelo contrário, a continuidade entre o levante popular e o poder clerical. Somente mais tarde, num livro publicado no

⁹⁷ (FOUCAULT; CDS; A313[1978])

início dos anos 1990, Paul Vieille e Farhad Khosrokhavar vão procurar fazer o resgate dessa diferença entre a insurreição popular e o regime que se instala em seguida⁹⁸.

Quando adveio, a Revolução Iraniana de 1978-79 desconcertou os observadores. Nada deixava pressagiar, em uma sociedade sobre que a qual reinava indiviso, praticamente sem oposição organizada, um dos despotismos aparentemente dos mais estabelecidos do mundo. No espaço de um ano, um regime totalitário, policial, sobre-armado, desmoronou sob a pressão não violenta do povo, das massas. [...] O povo, as massas, de repente, invadiam o espaço público, moviam-se segundo seu próprio ritmo, segundo seus próprios modos de organização coletiva, segundo sua própria dramaturgia, sem ajuda de organizações sindicais, políticas ou religiosas, sem programa tampouco e sem ideia quanto às instituições políticas que deviam substituir o despotismo contra o qual elas se erguiam.⁹⁹

Este texto de Vieille e Khosrokhavar parece parafrasear as reportagens de Foucault, sem citá-las. Como Foucault, os dois autores procuram enfatizar o papel crucial do povo iraniano durante o levante, a sua auto-organização, a sua independência frente às supostas lideranças políticas ou religiosas. Para eles, analisar a insurreição pela revolução (ou, nos termos empregados por eles, a revolução pela pós-revolução) implica deslocar e encobrir o que chamam de “massa” ou “classes populares” como sujeito da insurreição, para atribuí-la a uma elite.

Se a “massa” está ausente desses estudos, isso se deve, segundo os autores, à remanência de um velho postulado teórico formalizado por Vilfredo Pareto (apesar dos autores duvidarem de sua cientificidade), segundo o qual, em muitos sistemas, 80% dos efeitos presentes num estado de coisas Y podem ser atribuídos a 20% das causas presentes no estado de coisas X, do qual Y é derivado¹⁰⁰. De acordo com este postulado, as revoluções utilizam o descontentamento popular, mas este, quase permanente ao longo da história, não tem expressão própria, ele é fundamentalmente heterônomo. Assim as revoluções supõem, como uma de suas condições, a existência ou formação de uma elite capaz de tomar o poder, e que aceite recorrer à violência para o conservar. Para Vieille e Khosrokhavar, “este postulado anula a história concreta das

⁹⁸ É preciso sublinhar, essa análise permanece ausente das várias bibliografias anexas aos livros que consultei sobre a Revolução Iraniana, publicados depois de 1990. Conferir Keddie, Afary e Anderson, Algar, Dorraj, Moaddel, Omid, Milani.

⁹⁹ (VIEILLE, *DPII*[1990], p. 15)

¹⁰⁰ O postulado de Pareto permite a compreensão de um evento por meio da redução do processo de causalidade correspondente. É exatamente o inverso da proposta de Foucault de uma “multiplicação causal” no tratamento do acontecimento.

classes populares, sua vida cotidiana, sua fala, sua subjetividade, em proveito da história das elites, que se organiza sobre o movimento das ideias”¹⁰¹.

Seguindo as análises de Said, novamente sem citá-las, Vieille e Khosrokhavar acusam a maioria dos que escreveram sobre o Irã de se manterem em esquemas de saber encerrados em si mesmos¹⁰². Em geral, os “orientalistas”, ao tratarem da Revolução Iraniana, assumem a perspectiva das elites, porque, justificados pelo postulado de Pareto, baseiam suas análises somente em textos concebidos por elas e, conseqüentemente desprezam a espontaneidade do levante popular. Este positivismo textual oculta o nível mais profundo do movimento social, o nível do imaginário.

[...] em uma vida transtornada e que se tornou insuportável, tomam corpo novas representações que transformam o imaginário e tornam necessária a modificação das relações sociais. A exigência de transformação se exprime então concretamente pelas vias e meios disponíveis, quer dizer por aquelas que a exprimem de maneira mais ou menos adequada.¹⁰³

Vieille e Khosrokhavar pressupõem o divórcio entre o pensamento ilustrado e o imaginário popular. Os textos ilustrados não exprimem esse imaginário. Dessa maneira, a presença popular na revolução é ocultada pelo olhar positivista. Quando o pesquisador ignora o discurso popular, limitando-se ao discurso dos intelectuais, clericais ou não, ele reproduz em sua compreensão do acontecimento iraniano o afastamento que os intelectuais mantêm com as classes populares.

Entretanto, a Revolução Iraniana [a Insurreição], nos poucos meses que vão do início de 1978 aos primeiros meses de 1979, é um momento em que o povo toma a palavra, em que ele exprime seu imaginário num discurso e numa prática coletiva¹⁰⁴.

É este imaginário que Vieille e Khosrokhavar procuraram reconstituir em seu estudo, por meio de entrevistas com populares que participaram da insurreição.

Em um outro trecho, novamente muito próximo aos de Foucault, os dois autores indicam que o levante das classes populares é o momento em que o imaginário exerce um efeito real sobre a objetividade. Para

¹⁰¹ (VIEILLE, **DPII**[1990], p. 38)

¹⁰² Conferir (VIEILLE, **DPII**[1990], p. 21).

¹⁰³ (VIEILLE, **DPII**[1990], p. 38)

¹⁰⁴ (VIEILLE; **DPII**[1990]; p. 39)

eles, o levante não se deixa explicar por situações objetivas independentes dos sujeitos que o produzem, pois o levante é o momento em que as subjetividades irrompem o tecido das ideias objetivas.

Enquanto acontecimento, uma revolução não pode ser compreendida fora da subjetividade de seus atores pois ela é justamente o momento em que esta subjetividade decide se manifestar no campo político, na história¹⁰⁵.

As entrevistas realizadas por Vieille e Khosrokhavar mostram que havia uma grande diferença entre o imaginário expresso no discurso popular durante a insurreição e o discurso clerical que se impõe no período revolucionário. O imaginário popular tinha como elemento motivador o descontentamento ligado à vida cotidiana. Tratava-se para as “massas” de pleitear e lutar por uma situação política de justiça, ligada ao termo islâmico “*harhe*”, cuja polissemia Vieille e Khosrokhavar destacam.

A noção de justiça é uma das mais frequentemente invocadas no discurso popular sobre a origem da revolução. Fortemente polissêmica, *harhe* é entretanto centrada sobre a idéia de justiça, de equidade; é primeiro o direito do indivíduo, do grupo, que deriva do direito positivo ou natural. Em associação com outros termos, *harhe* designa isso que é devido em razão de um serviço (honorários, por exemplo), de um contrato (direito dos arrendatários sobre a terra) etc., mas, absolutamente, a referência é essencialmente ao direito natural, a uma noção de direito sagrado que deriva da moral, do direito imprescritível do homem em referência a regras intangíveis da sociedade [...]. Prolongando a ideia de equidade, *harhe* designa também na linguagem popular o verdadeiro, o que é verdadeiro [...], não a verdade por conformidade a um estado de fato, a veracidade, mas a verdade enquanto expressão de equidade e daquilo que representa uma divisão justa das coisas. Nos diferentes sentidos de *harhe* tomados absolutamente, encontra-se ainda a conotação de sagrado, presentes em expressões árabes de origem religiosa pouco utilizadas na linguagem corrente, como: *al harhe* (O Justo, O Equitativo), um dos nomes de Deus; *harhe-é allâh* (o que é devido a Deus); *harhe al nâsse* (o que é devido ao homem).

Das três conotações de *harhe* levantadas – a jurídica, a relativa à equidade e a sagrada – é sobretudo a segunda que prevalece no discurso popular, em relação à inequidade do regime dos Pahlavi. As conotações jurídicas e religiosas que serão centrais no juridicismo teológico pós-insurrecional não deixam de estar presentes, mas a insistência é na justiça social como equidade econômica e social. Os autores destacam a

¹⁰⁵ (VIEILLE; DPII[1990]; P. 83)

importância do cotidiano das pessoas, da injustiça sentida e vivida e da participação na insurreição, para a determinação semântica do termo *harhe* que é própria ao discurso popular.

Juntas ao encobrimento do discurso popular, para Vieille e Khosrokhavar, três falsas hipóteses estão na base dos estudos e das explicações mais correntes sobre o acontecimento iraniano: (a) hipótese da continuidade histórica, (b) hipótese da heteronomia e (c) hipótese da antirrevolução.

(a) Entender o sucesso da Insurreição Iraniana pela hipótese da continuidade significa explicá-la pelo esforço crescente, pelo reforço progressivo, até o seu triunfo final, da classe clerical sobre o poder político secular. Em geral, as análises ressaltam o histórico da oposição entre o clero e o soberano, enfatizando a trajetória de Khomeini desde as revoltas de uma parte do clero contra a chamada Revolução Branca implementada pelo Xá, em 1963. Segundo Vieille e Khosrokhavar, a hipótese de continuidade deve ser substituída pela hipótese da descontinuidade. “A revolução não é retorno ao passado mas novidade, utilizando para tentar se realizar, e se dizer, instituições e uma linguagem antigas que, ao mesmo tempo, se renovam e vão além de si na prática”¹⁰⁶.

É interessante lembrar a posição de Vieille e Khosrokhavar a respeito do que eles chamam de “fracasso da revolta clerical de 1963”. Segundo os autores, a revolta de 1963 não foi o primeiro passo de uma longa caminhada que se completa em fevereiro de 1979, mas indicou o fim da antiga sociedade iraniana e, portanto, o fim do papel do clero nesta sociedade. Papel que o clero só retomaria ao final da Insurreição.

(b) No processo de recalque da expressividade, do imaginário e da força das classes populares, os teóricos da Revolução Iraniana, partem do princípio de que as classes populares não dispõem de um princípio de insurreição intrínseco e próprio, mas são sempre necessariamente conduzidas por uma *avant-garde*; uma liderança que é capaz de formular o descontentamento popular em um vocabulário consistente, que permite sua expressão e condensação em torno de valores e fins heteronômicos, isto é, valores e fins que não foram delineados pelas próprias classes populares, mas por aqueles que se constituem como seus líderes. Valores e fins que só as elites *avant-gardistas* podem estabelecer e tornar conscientes. Valores e fins que vão focalizar, agrupar, fazer convergir e, finalmente, guiar as forças populares anômalas. Os

¹⁰⁶ (VIEILLE, **DPII**[1990], p. 22)

teóricos da Revolução concebem o clero como “uma *avant-garde* de tipo leninista que dá o ritmo da revolução”¹⁰⁷. Mas isso não explica, por exemplo, o fato notado por diversos observadores imediatos do levante: a espontaneidade e a auto-organização do movimento.

(c) A hipótese da antirrevolução estabelece que o movimento popular tinha como princípio causal o deslocamento de grupos sociais atrelados a tradições milenares. Este deslocamento seria resultado das medidas do regime da dinastia Pahlavi que desde 1925 inspirou-se no republicanismo militar de Ataturk. Presa do modelo analítico que tem como base o conflito entre modernização e tradicionalismo, esta hipótese entende a Insurreição Iraniana como reação dos tradicionalistas contra o processo modernizador, mas mal conduzido, dos Pahlavi.

Estas três hipóteses se reforçam mutuamente. A hipótese da heteronomia das classes populares reforça a hipótese de que a insurreição de 1978 é apenas uma continuidade do movimento de oposição clerical que, por sua vez, determina o caráter antirrevolucionário. Mas isto talvez seja apenas explicar a insurreição a partir da revolução, ou a partir do discurso religioso que se impõe no período pós-insurrecional.

Vieille e Khosrokhavar, no resgate do discurso popular, questionam-se a respeito da ruptura entre o clero e as classes populares. Ao afastarem a hipótese da continuidade entre a revolta clerical de 1963 e o movimento popular de 1978, eles podem contestar a hipótese da antirrevolução e atribuir ao ativismo clerical o aspecto reacionário e ao movimento popular o aspecto progressista. Como sinal das ideias progressistas da insurreição, eles mencionam a popularidade de Shari’ati que, como “intelectual orgânico”, não estava desligado das massas.

O desenvolvimento dos sentimentos religiosos nas classes populares e pequenas classes médias não seria um processo autônomo, ligado antes às transformações urbanas do que ao ativismo clerical? [...] Não se aproveitava o ativismo clerical desse desenvolvimento autônomo? Ora, não existia uma ruptura crescente entre as classes populares e o clero xiita, nas últimas duas décadas precedentes à revolução?¹⁰⁸

Admitir o impacto que Shari’ati tinha sobre os jovens seria desbancar a hipótese antirrevolução.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Conferir (VIEILLE; **DPII**[1990]; p. 26).

¹⁰⁸ (VIEILLE; **DPII**[1990]; P. 33)

¹⁰⁹ (VIEILLE; **DPII**[1990]; P. 34 *in fine*)

Questões a responder pela abordagem [do discurso] popular. Se não há dúvida que o regime que se estabelece progressivamente entre 79-81 é antimodernista, pode-se dizer o mesmo da revolta popular 78-79, graças a qual ele se instala? Não se opõem um e outro?¹¹⁰

O interesse de Foucault teve seu foco unicamente na Insurreição Iraniana. Essa concentração neutralizou a influência que as três hipóteses explicativas poderiam exercer sobre a sua “reportagem”. Foucault insistiu na incomensurabilidade entre o regime dos *mollahs* e o movimento insurrecional. Em vários momentos, ele reportou a espontaneidade e a capacidade de organização do movimento popular, em detrimento tanto dos partidos políticos como do clero conservador. Por outro lado, Foucault inverteu a relação entre modernização e tradicionalismo: para ele, o Xá representava o tradicional; a religião xiita, o mais que moderno¹¹¹. Cada uma das três hipóteses explicativas fica implicitamente descartada pelas suas reportagens.

As análises de Vieille e Khosrokhavar, embora não façam nenhuma menção a Foucault, parecem feitas para demonstrar (o que obviamente não é o caso) como Foucault esteve atento ao momento insurrecional e como procurou dar voz às camadas populares, e compreender, sem preconceitos, o seu movimento.

Entretanto, para Vieille e Khosrokhavar, a Insurreição Iraniana encontra suas motivações em um sentimento popular de injustiça, que é principalmente de ordem econômica e social. Neste aspecto, estes autores parecem se afastar da percepção de Foucault, para quem as razões econômicas não seriam tão relevantes na explicação do levante iraniano.

Para Foucault, o levante é da ordem do “enigma”: “os levantes pertencem à história. Mas de uma certa maneira, eles lhe escapam”¹¹². O levante, que põe em risco a vida daqueles que desobedecem, não se deixa reduzir às razões da história ou às suas leis. Em si mesmo, como acontecimento, o levante é inexplicável, isto é, as causas do levante são múltiplas e não se deixam reduzir a razões psicológicas ou sociológicas. Para além do propriamente humano, o levante, como o milagre, parece remeter ao divino.

Como vontade e ato absurdos de um não-assujeitamento absoluto ao poder, ao custo máximo e real do martírio, num jogo radical de vida e morte, poderíamos dizer que o levante se coloca fora da ordem da

¹¹⁰ (VIEILLE; **DPII**[1990]; P. 40)

¹¹¹ Conferir o 2º artigo sobre o Irã: (FOUCAULT; DE2; **243**[1978]).

¹¹² (FOUCAULT; DE2; **269**[1979]; p. 792)

natureza humana, como algo que simbolicamente (na sua imagem vivida) se aproxima de uma epifania, de uma manifestação histórica do divino. – Se o poder é um mecanismo que não pode girar no vazio, o levante é uma embreagem absoluta, que desconecta o jogo de engrenagens pelas quais o poder se engata no humano. É um pouco nesse sentido que vai a interpretação de Olivier Roy, ao comentar o “enigma do levante” apontado por Foucault.

O poder é o fruto de uma história, o levante é intemporal; ele é a ruptura do encadeamento das causalidades e das determinações, ele não é, portanto, nem o produto de uma história nem uma estratégia de classe. Mas neste sentido ele só pode ser acontecimento. Foucault reabilita o acontecimento como liberdade, ruptura com os determinismos, ruptura com a história.

É enquanto ela desmistifica o poder que a revolta faz sentido, porque ela permite compreender seus mecanismos, mas também sua vacuidade profunda. O levante é o vazio no seio do poder, é a finitude do poder, sempre coagido a se renovar, a se reinventar, a encontrar seus pontos de apoio. A revolta é o que permite não ser enganado, na impossibilidade da institucionalização da liberdade. Ela dessacraliza o poder, tanto mais ela se reclama do sagrado.¹¹³

O levante é a expressão de uma liberdade absoluta e absurda que certamente expõe radicalmente a vacuidade da ideia de um poder *in se* e *per se*, de um poder apolar e unilateral, autossustentado e autoconcebível, de um poder-substância. Mas esta é uma liberdade absoluta e absurda porque, assim como não há um poder em si, tampouco há uma liberdade em si, uma liberdade que não tenha efeitos de poder. Para Foucault, a liberdade não é o que exclui o poder. A liberdade em sua realidade se efetua no interior das relações de poder. Quando o jogo entre poder e liberdade se rompe, termina aquele poder, mas também, ao mesmo tempo, termina aquela liberdade.

Como apoio a esta minha interpretação da ideia de liberdade em Foucault, podemos tomar uma fala que Foucault proferirá menos de seis meses depois de encerrar seu envolvimento iraniano (em um trecho da conferência *Omnes et singulatim*). A meu ver, esta fala se dá no rasto da percepção empírica de uma liberdade absurda – absurda, porque nega a si mesma ao preferir morrer do que obedecer – que Foucault pôde reconhecer no acontecimento iraniano.

¹¹³ (ROY; A147[2004])

Um homem acorrentado e batido é submetido à força que se exerce sobre ele. Não ao poder. Mas se podemos levá-lo a falar, quando seu último recurso poderia ter sido o de se calar, preferindo a morte, então, isso quer dizer que ele foi levado a se comportar de uma certa maneira. Sua liberdade foi assujeitada ao poder. Ele foi submetido ao governo. Se o indivíduo pode permanecer livre, tão limitada que possa ser sua liberdade, o poder pode assujeitá-lo ao governo. Não há poder sem recusa ou revolta em potência.¹¹⁴

O governo, para Foucault, não é o uso ou a ameaça de uso da força do governante, mas o uso que o governante faz da liberdade do governado. A liberdade não é o que escapa ou transcende o poder. Liberdade e poder estão no mesmo plano. Justamente por isso, enquanto há poder, há possibilidade de recusa, revolta, levante. Na tortura, as correntes e o uso da força suprimem a liberdade de movimento físico do torturado, mas também o poder do torturador, entendido como relação de governo, sobre o movimento próprio do torturado. Mesmo sob esta força, que é somente física, o torturado pode escolher não falar, preferindo a morte. Se fala, sua liberdade se assujeita ao poder; se não fala, ele escapa do poder, mas também, porque morre, dos usos que pode fazer de sua liberdade, da sua liberdade como capacidade de fazer. Nesta redução ao limite da relação de poder entre o torturador e o torturado, a escolha da morte pelo torturado acaba com o poder do torturador; nesta situação, só resta ao carrasco, para não se assujeitar por sua vez ao torturado, também escolher matar o torturado para acabar definitivamente com a sua liberdade.

Nos dois casos, o do indivíduo torturado e dos manifestantes durante o levante iraniano, ao preferirem morrer a obedecer, o poder se dissolve e a força fica à mostra. No caso do levante iraniano, só restava às forças armadas do Xá massacrar fisicamente os manifestantes. Quando os iranianos, em sua liberdade, se dispõem a morrer para não obedecer, eles já romperam com a relação de poder que mantinham com o Xá e suas forças armadas. Entretanto, isso é possível, porque, na sua liberdade, os iranianos de 1978 já estão sob outra relação de poder, aquela que os liga a si mesmos e a Deus. Pois, para eles, estar ligado a si mesmo significa o mesmo que estar ligado a Deus.

Antes do seu envolvimento com o Irã, a palavra, que no pensamento de Foucault, melhor expressava a relação dos indivíduos ou grupos de indivíduos aos modos de assujeitamento, era “resistência” e não “liberdade”. É como resistência que Foucault prefere tratar a

¹¹⁴(FOUCAULT; DE2; 291[1979]; p. 979)

irredutibilidade dos corpos e das almas assujeitados nos diversos dispositivos de poder que analisa – a disciplina, o poder psiquiátrico, o biopoder etc. Não apenas “onde há poder, há resistência”, mas também “onde há uma relação de poder, há possibilidade de resistência”¹¹⁵. Assim, fazer a analítica do poder tem como propósito “reconhecer as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de uns e dos outros”¹¹⁶. Mostrar como funciona o poder, para apontar as possibilidades de resistências. Resistências que, por sua vez, implicarão forçosamente num deslocamento do poder, numa reinvenção do poder. A cada invenção resistente corresponde uma reelaboração do mecanismo de poder. Podemos ficar com a impressão de que quanto mais nos debatemos para escapar do poder, mais sua rede se torna fina e constitutiva dos tecidos de nossos próprios corpos. Retornamos à questão do impasse.

Como se destacou na análise do excerto de *Omnes et Singulatim*, foi por essa época que a “liberdade” – mais do que a “resistência” – passa a ter destaque nos estudos de Foucault, ao mesmo tempo, em que ele passa a pensar a relação de poder não como uma relação de forças, mas como relação de governo. Já no curso do início de 1979, *Naissance de la biopolitique*, a noção de liberdade é crucial para pensar o exercício do governo neoliberal. É justamente em sua liberdade de empreender que o *homo oeconomicus* é governado.

Tomemos um trecho de uma entrevista de janeiro de 1984, intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, em que a “liberdade” é o tema central. Aqui, “liberdade”, “sujeito” e “governamentalidade” entram numa articulação que eu tomo por definitiva no pensamento de Foucault.

Eu digo que a governamentalidade implica a relação de si a si, o que significa justamente que, com essa noção de governamentalidade, eu aponto para o conjunto de práticas pelas quais se podem constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, na sua liberdade, podem ter uns a respeito dos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros, e, para tanto, eles dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso repousa, sim, sobre a liberdade, sobre a relação de si a si e a relação ao outro. [...] a noção de governamentalidade permite, eu creio, fazer valer a

¹¹⁵ (FOUCAULT; DE2; 200[1977]; p. 267)

¹¹⁶(FOUCAULT; DE2; 195[1977]; p. 206)

liberdade do sujeito e a relação aos outros, quer dizer, isso que constitui a matéria mesma da ética.¹¹⁷

A governamentalidade indica as práticas comuns pelas quais indivíduos livres estabelecem relações de governo uns com os outros. Essas relações com os outros envolvem e são envolvidas nas relações que estes sujeitos livres mantêm consigo mesmos. Quer dizer, não somente as práticas de governo estabelecidas entre sujeitos condicionam, constituem, ou podem alterar, a relação que um sujeito mantém consigo mesmo, mas também que as relações éticas, práticas e refletidas, que o sujeito mantém consigo mesmo podem alterar as práticas de governo. Com a liberdade, é possível transformar a governamentalidade, a partir da reflexão e da prática da relação que um sujeito estabelece consigo mesmo. Ao pensarmos o sujeito a partir da liberdade, a ética pode alcançar a dimensão política.

Sobretudo, neste momento, o que eu quero assinalar é que a formulação definitiva do sujeito de liberdade no pensamento de Foucault, e seu interesse pela ética, pode ter tido seu ponto de emergência no seu envolvimento iraniano. A questão da liberdade ganha um papel central no seu pensamento a partir da sua experiência da Insurreição Iraniana, justamente quando a liberdade se expressa de maneira coletiva, com uma dimensão política sedimentada na espiritualidade xiíta¹¹⁸.

¹¹⁷ (FOUCAULT; DE2; 356[1984]; p. 1547 *in fine*)

¹¹⁸ Judith Revel – em *Foucault, une pensée du discontinu* – defende uma posição diferente. Ela trata apenas marginalmente do envolvimento de Foucault com o Irã. Para Revel, Foucault se entusiasma inicialmente com o Irã, mas reconhece e corrige seu engano nos seus últimos textos iranianos (REVEL; FPD[2010]; p. 317).

E, para explicar o interesse de Foucault pelas práticas de si, Revel remete à sua participação no GIP (Grupo de informação sobre as prisões), entre 1971 e 1972. Para Revel, a participação de Foucault no GIP indica, em pleno momento genealógico, o acabamento da arqueologia dos saberes e o germe da hermenêutica dos sujeitos. Teria sido a experiência com os prisioneiros que lhe exigiu pensar os processos que Revel chama de “ressubjetivação (*ré-subjectivation*)”, isto é, a passagem de uma situação de “dessubjetivação (*dé-subjectivation*)” para uma outra situação, “em que os detentos possam voltar a ser os sujeitos de sua própria história, em que a palavra lhes seja restituída” (REVEL; FPD[2010]; p. 169 *in fine*).

Junto com a experiência do GIP, é a noção de “resistência política” que permite fazer essa operação. Assim, Revel pode escrever com um certo alívio: “é então que, bem no início dos anos 1970, aparece finalmente o termo ‘resistência’ ” (REVEL; FPD[2010]; p. 149).

Se o GIP e a noção de “resistência” assinalam toda a importância do poder na segunda etapa do pensamento de Foucault, eu diria que o Irã e a noção de “liberdade”, que aparece *finalmente* bem no início de 1979, assinalam toda a importância do sujeito ético, no que viria a ser a terceira etapa do pensamento de Foucault. De modo um pouco grosseiro, poder-se-ia

Para apoiarmos a centralidade que a liberdade – na sua relação com o acontecimento, com o divino e com a espiritualidade – ganha no pensamento de Foucault, a partir da sua experiência no Irã, é ilustrativo ler as palavras que Foucault escreve em homenagem ao então recém-falecido Maurice Clavel, no *Le Nouvel Observateur* de 30 de abril de 1979¹¹⁹, ou seja, exatamente nos mesmos dias, um pouco antes ou um pouco depois, em que Foucault redige aquele artigo sobre o “enigma do levante”.

A respeito de seu amigo Clavel, Foucault afirma: “como todo verdadeiro filósofo, isto de que tratava era a liberdade”. Nesta frase, Foucault, de maneira categórica, apresenta a liberdade como o objeto próprio da filosofia. A filosofia, ela mesma, seria o exercício de um livre-pensar que tem a liberdade como tema de fundo – se não como tema manifesto –, justamente, porque tem na irredutível liberdade do pensar o seu fundamento. Mas, para Clavel, segundo Foucault, a liberdade não se limitava ao movimento do espírito; era antes a ruptura da continuidade desse movimento no tempo. Clavel pensava a liberdade humana em relação à figura teológica da irresistibilidade da Graça divina. “Ele a apreendia no inevitável acontecimento que rompe tudo e o Todo”. E, assim, nesta ruptura do tempo, o acontecimento escapa à história. “O que escapa à história é o instante, a fratura, o dilaceramento, a interrupção. À graça corresponde (e responde talvez) do lado dos homens, o *levante*”.

Segundo Foucault, Clavel reconhecia e valorizava a diferença entre a revolução e o levante. A revolução se organiza, se prevê, está inserida na ordem temporal dos eventos da história. O levante, ao contrário, “cortando o tempo, ergue os homens na vertical de sua terra e de sua humanidade”. O levante suspende o fluxo histórico dos eventos. O levante é a Graça sobrenatural, e portanto milagrosa. Clavel era um cristão, mas sem igreja; nada lhe seria mais alheio do que o projeto de um retorno à pureza evangélica das origens do cristianismo que daria fundamento a uma política mais humana. Sua questão não era a reatualização cíclica da origem, o advento da origem no presente. “Ele só queria conhecer a fratura do presente pelo intemporal”. Clavel estaria assim no cerne da questão sobre o tempo, ali onde se alteraria a consciência que o Ocidente lentamente elaborou da história. “Tudo o que

dizer que, se a “resistência” permite pensar o sujeito na prisão ou sob as disciplinas, a “liberdade” permite pensá-lo nas ruas sob a forma de uma “espiritualidade política”.

¹¹⁹(FOUCAULT; DE2; 268[1979])

organizava esta consciência, que lhe dava uma continuidade, tudo o que lhe prometia um acabamento se rasga”. Enquanto alguns querem remendá-lo, Clavel propõe, “hoje mesmo, viver de modo outro o tempo”.

A relação deste texto sobre Clavel com o artigo sobre a utilidade do levante não é apenas de contiguidade. Há um trânsito de ideias, uma influência mútua, entre os dois textos. A liberdade, o acontecimento e o milagre estão presentes em ambos. O Irã é visto, por Foucault, sob a chave pela qual Clavel interpretava a sua própria experiência da liberdade e da graça¹²⁰. Por outro lado, Foucault apresenta Clavel como um iraniano, com seu modo de ser insurrecto, pensador da liberdade e do acontecimento. Mas há ideias que indicam distinções, também por comparação. Clavel não pensava a partir do retorno à origem; ideia que está em parte presente, como elemento mítico, no levante iraniano. Clavel era um cristão sem igreja; enquanto, no Irã, o levante envolve, para a debordar, a rede de mesquitas.

*

Foucault jamais reconheceu como um engano as afirmações feitas nas suas “reportagens” iranianas. Talvez, porque, isso que ele afirmou, em referência a um contexto determinado, o da Insurreição, não se torne inválido com a mudança do contexto, durante a Revolução. Foucault presenciou a vontade de uma multidão desarmada que, coletivamente e de maneira espontânea, se erguia diante de uma força incomparável, e nesse levante arriscava tudo para constituir seu ser de maneira radicalmente outra, contra tudo o que lhe ensinava a modernidade. Este drama político ganhou vida nas imagens e nos aparelhos da religião xiita. Assim, o xiismo (estas vidas humanas, estas imagens e estes aparelhos) era a força e a expressão do levante. E o levante teve sucesso porque isso pelo que se levantavam era o que lhes possibilitava se levantar – o governo islâmico era um *ainda-não* e um *já-presente*. A essa história Foucault deu o nome de “espiritualidade política”.

Contudo (repetindo a questão de Rodinson), como esperar que o clero, no final, não se apropriasse de um levante de caráter religioso? Para Foucault, porém, no momento do levante, o teológico-político era justamente o inesperável. O governo islâmico não era, na percepção que Foucault tinha da “espiritualidade política” dos iranianos, um regime

¹²⁰ Conferir (CLAVEL; CJC[1975]).

teológico-político. O governo islâmico venceu a monarquia, mas o governo islâmico que venceu a monarquia foi vencido pelo regime dos *mollahs*.

Capítulo 4

A definição filosófica de “espiritualidade política”

No presente capítulo, nos propomos investigar a segunda ocorrência da expressão “espiritualidade política” no *corpus* foucaultiano. Chamo esta ocorrência de definição filosófica, porque se trata da explicitação da maneira pela qual algo como uma “espiritualidade política” vem a ser. Some-se a isso esta definição ser independente de qualquer contexto histórico. Chamo, ainda, esta ocorrência de segunda – em relação a uma primeira que seria a aplicação histórica da mesma expressão – porque, ao contrário do que se poderia supor, alguns indícios nos levam a crer que a definição filosófica é posterior, na ordem dos tempos, à aplicação histórica.

Numa primeira vereda, seguiremos as pistas acessíveis para destrinchar o momento de enunciação desta definição. A demarcação deste momento como posterior à enunciação histórica nos permitirá enfraquecer o juízo segundo o qual Foucault, no seu esforço de compreensão do acontecimento iraniano, não fez mais do que aplicar noções pré-existentes em seu pensamento; o que o teria impedido de perceber, malgrado as intenções da sua “reportagem”, a realidade objetiva das ideias em jogo. Afinal, as noções que orientam a sua compreensão da Insurreição Iraniana não estão presentes em seus textos antes do seu envolvimento com o Irã? Não é assim com “acontecimento”, “impossibilidade da revolução”, “vontade coletiva”? Não é assim, acima de tudo, com a expressão que envolve todas estas numa só, “espiritualidade política”? O estudo da ordem dos tempos da enunciação da definição filosófica de “espiritualidade política” também nos permite estender a influência que a experiência iraniana teve sobre o seu pensamento.

Numa segunda vereda, analisaremos a definição apresentada para compreendermos o seu funcionamento e a sua articulação com o conceito de *nexus*. Isto nos permitirá, estabelecer novas dimensões da definição da expressão “espiritualidade política” (que, até aqui, limita-se a uma situação histórica singular, a vontade coletiva de governo islâmico).

*

A definição filosófica de “espiritualidade política” aparece na transcrição de uma mesa redonda com historiadores da qual Foucault participou em 20 de maio de 1978. Se nos atemos a esta data, podemos

dizer que a ideia de “espiritualidade política” já estava presente na mente de Foucault, antes de suas visitas ao Irã, e antes mesmo de ele se interessar pelo que estava acontecendo por lá.

Contudo, apesar de a mesa redonda ter sido realizada em maio de 1978, o texto, que a princípio seria uma simples transcrição dos debates ocorridos, só foi impresso em 1980, em um livro editado por Michelle Perret, *L'impossible prison*. Uma pequena nota introdutória ao texto impresso – cuja autoria, provavelmente, cabe ao editor –, nos indica que “o texto desta mesa redonda foi revisto por Michel Foucault”¹. Esta indicação levanta uma dúvida. O termo “espiritualidade política” aparece já em maio de 1978 ou foi adicionado à transcrição original, posteriormente, durante a revisão de 1980? A ideia “espiritualidade política”, no fim das contas, foi inventada antes da Insurreição Iraniana, e fora do seu contexto, ou pelo contrário, derivou-se dela?

A fim de esclarecer esta dúvida, pude consultar os *Arquivos Foucault* depositados no Imec, em Caen, França. Com a visita ao Imec, eu esperava ter acesso às correções feitas por Foucault em 1980 à transcrição do encontro de 1978. Imaginava encontrar um primeiro texto, talvez datilografado, que seria aquele de 1978, ao qual, por meio de rasuras, notas de margem ou de rodapé manuscritas, Foucault teria feito as correções para a sua publicação. Para resolver a questão, bastaria notar se a expressão “espiritualidade política” constava do texto inicial datilografado ou das notas corretivas manuscritas. Parecia muito simples.

Entretanto, o que encontrei no Imec não foi nada disso. A pasta que contém o material referente à mesa redonda de 1978 comporta dois maços de folhas. (1) Um deles é, provavelmente, a primeira transcrição da entrevista. As folhas com texto datilografado portam várias correções e adições manuscritas, assim como várias indicações para subtrações. A estas folhas se somam várias folhas avulsas manuscritas, com adendos completamente novos ao texto. (2) O segundo maço é composto por folhas de texto datilografado que incorpora as várias correções, acréscimos e subtrações feitas por Foucault ao texto datilografado do primeiro maço.

Por sua vez, o texto resultante do segundo maço de folhas apresenta muitas diferenças quando comparado ao texto publicado em 1980. Conclui-se que o texto do segundo maço de folhas sofreu ainda novos ajustes antes de ser publicado. O texto no Imec vai até a altura correspondente ao final da página 847 (refiro-me à paginação de *Dits et Ecrits*

¹ (FOUCAULT; DE2; 278[1978]; p. 839)

II). Não há, em nenhum dos dois maços de folhas, traços de uma transcrição da mesa redonda que teria servido de base às páginas restantes (da página 848 à 853). Como a expressão “espiritualidade política” aparece na página 849, não dispomos no Imec da transcrição inicial do trecho em que constava, ou à qual eventualmente foi inserida, a nossa expressão titular. Dessa forma, nossa pesquisa resulta inconclusiva.

Tudo o que podemos fazer são conjecturas a partir do material que dispomos. É certo, o texto do primeiro maço, por causa das correções e dos acréscimos que sofreu, é muito menor do que o texto do segundo maço. Este último, por sua vez, é ainda menor do que o texto publicado. Por exemplo, podemos traçar um paralelo com o termo “multiplicação causal”, que aparece na publicação de 1980 (página 842 de *Dits e Ecrits II*). Desta parte da mesa redonda temos, no Imec, a matéria original transcrita. Mas o termo “multiplicação causal” não aparece em nenhum dos dois maços de folhas. Foi certamente acrescentado numa correção posterior, definitiva, que antecedeu a impressão.

Comparando as diferenças materiais entre as versões de que dispomos, podemos concluir que Foucault aproveitou cada revisão para elaborar novas ideias e reelaborar antigas. Leve-se em consideração, a favor desta hipótese, que na versão final o termo “espiritualidade política” aparece no exato final da terceira seção – o texto publicado é dividido em quatro seções, cada uma começando com um subtítulo. É difícil imaginar, dado o contexto polêmico da discussão de Foucault com os historiadores, que a aparição desta expressão não tivesse suscitado novas questões a seu respeito. Além disso, o termo “espiritualidade” parece estranho ao contexto da discussão.

Com tudo isto em mente, podemos afirmar, com alta probabilidade, que o trecho em que Foucault trata da “espiritualidade política” foi adicionado posteriormente, quando ele emendou a transcrição do debate para a sua publicação em 1980, num momento, portanto, posterior ao seu envolvimento com a Insurreição Iraniana.

*

A mesa redonda com os historiadores tinha como tema *Surveiller et punir*. A expressão “espiritualidade política” aparece naquela seção do texto impresso, intitulada “*Le problème des rationalités*”, em que Foucault, instigado pela pergunta de um historiador, mostra as diferenças entre a sua prática histórico-filosófica, na abordagem da prisão no século XIX, e o procedimento de Max Weber, com seu recurso a um “tipo ideal”.

Basicamente, Foucault afirma não haver uma racionalidade ideal, separada de uma prática, que possa servir de parâmetro comparativo. As racionalidades são sempre imanentes às práticas que lhes correspondem. Assim, não se pode dizer que o “suplício” é irracional em si mesmo; a técnica do “suplício” só se torna irracional, quando a prática penal torna-se o aprisionamento. A imanência das racionalidades às práticas implica na incontornável historicidade do material que Foucault toma para pensar. Mas ele aborda filosoficamente este material, sob a lente ou grade de inteligibilidade composta pelo triângulo da verdade, do poder e do sujeito.

E de forma bastante clara e simples, Foucault coloca o seu problema, a questão que seu pensamento enfrenta: “meu problema é saber como os homens se governam (a si mesmos e aos outros) por meio da produção da verdade”². Sabe-se da importância e da correlação que o problema tem com os conceitos que um filósofo avança – não exatamente para solucioná-lo, porque talvez a solução não seja o ponto –, mas para formulá-lo com maior intensidade. A problematização e a conceitualização de uma questão filosófica são correlativas. Se o filósofo inventa ou encontra seus conceitos, ele também inventa ou encontra seu problema.

A colocação clara e simples do seu problema, nesta mesa redonda com historiadores, está perfeitamente conforme a exposição que ele faz, no mesmo mês do mesmo ano, naquela conferência para filósofos, na Sociedade Francesa de Filosofia, da qual tratamos no primeiro capítulo. Frente aos historiadores e aos filósofos, Foucault expõe sua prática histórico-filosófica da mesma maneira. Trata-se de pôr em relação um certo tipo de prática de poder com uma certa racionalidade. Aqui, como ali, Foucault fala de “descontinuidade”, de “acontecimento”, de “singularidade”, de “causalidade”, de “efeitos” no real, do problema da articulação do governo de si, do governo dos outros e do regime de verdade.

Se, em absoluto, como o próprio Foucault vai colocar no texto tão remendado desta mesa redonda, a “questão da verdade é a questão mesma da filosofia”³, para ele, no seu modo de fazer filosofia, como eu venho insistindo, a “questão da verdade” se envolve com a “questão do presente” e a “questão da liberdade”. É com a articulação destas três questões que surge a definição filosófica de “espiritualidade política”.

² (FOUCAULT; DE2; 278[1978]; p. 846)

³ (FOUCAULT; DE2; 278[1978]; p. 848)

O problema político mais geral não é aquele da verdade? Como ligar uma e outra, a maneira de dividir o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e os outros? A vontade de fundar, de modo inteiramente novo, uma e outra, uma pela outra (a descoberta de uma toda outra divisão, mediante uma toda outra maneira de se governar, e se governar de um modo todo outro a partir de uma outra divisão), isso é a ‘espiritualidade política’.⁴

Para Foucault, a política não é uma esfera das relações humanas exterior à questão da verdade. A verdade aparece como o problema mais geral da política: como se ligam o regime de verdade e a governamentalidade? Antes de tudo, aliás, como Foucault pensa ele mesmo a verdade? Foucault é um relativista?

Há, para falar da maneira mais genérica possível, aquele ideal de política como um procedimento discursivo, lógico e prático, que resolve a questão da coexistência, numa dada sociedade, de uma multiplicidade de opiniões. Conforme este ideal, a boa política (ou a mais justa) é apenas um procedimento para a gestão dessa multiplicidade, no qual nenhuma das opiniões alcança tornar-se a palavra final, capaz de submeter, para sempre, aos seus efeitos de poder as opiniões restantes. A verdade deve estar totalmente fora da política. Na política não se trata da verdade, em termos absolutos, mas de opiniões relativas aos sujeitos que as enunciam. A política, como convivência dos muitos, acaba quando a verdade vigora no lugar das opiniões. Como a filosofia trata da verdade e não de opiniões, a política é essencialmente estranha à filosofia. Para a política, assim entendida, a filosofia é apenas uma opinião em jogo como as outras. E a verdade não é o problema político mais geral, muito pelo contrário.

No entanto, Foucault aborda filosoficamente situações históricas, não situações ideais. Ele aborda a verdade não como um conjunto coerente de enunciados adequados a uma realidade objetiva, mas a partir do sistema real de veridicção (do regime de enunciação da verdade que constitui a realidade) que rege, com as suas regras, nos seus procedimentos, a produção da verdade. Ou seja, Foucault aborda a verdade junto com a política, no que ele chama, frequentemente, de “política da verdade”. Para ele, na complexidade de uma situação, está sempre em jogo um regime de verdade. Esse regime estabelece, na sua prática discursiva, não imediatamente quais são os enunciados verdadeiros, mas quais são as condições de aceitabilidade dos enun-

⁴ (FOUCAULT; DE2; 278[1978]; p. 849)

ciados no jogo do verdadeiro e do falso. Essa política, antes mesmo de julgar da verdade de um enunciado, determina, no seio de uma prática, quais são as condições que tornam um enunciado (uma opinião enunciada) pertinente ao julgamento acerca da sua verdade ou falsidade. Em toda enunciação vige um regime de verdade. Não há opinião que entre em jogo que não se submeta ao regime de verdade em vigor.

Para Foucault, a verdade não é a adequação do discurso ou do intelecto com a coisa, nem se define por critérios ideais (separados, *a priori*) de coerência. A verdade não é a adequação entre dois elementos de ordem distinta (linguagem e ser, pensamento e realidade, sentido e significado). A verdade é uma realidade causada e causal, é discursiva e prática, é um produto que por sua vez tem efeitos de poder sobre a realidade. A verdade é imanente a toda realidade histórica; a verdade é a própria realidade de uma situação, que tem sua causalidade própria, sua racionalidade, sua coerência e sua produtividade próprias.

Para Foucault, *a verdade é a realidade de uma prática discursiva*. Isso contradiz, não corrobora, a ideia de que Foucault seja um relativista.

Por relativismo, entendo aqui a teoria da verdade que afirma que os enunciados verdadeiros envolvem em si mesmos a relação que os sujeitos desses enunciados mantêm com a realidade que eles pretendem enunciar. O relativista, tal como o descrevo, separa a verdade do real. Para o relativista, a realidade é de natureza fixa e como que exterior ao sujeito (que pretende enunciá-la) e independente dele; mas a relação do sujeito com esta realidade é histórica ou situacional. Para o relativista, então, o enunciado da verdade depende da relação – incontornavelmente histórica – que o sujeito do enunciado mantém com a realidade. O sujeito enuncia a verdade a partir de uma posição; esta posição determina a relação que ele mantém com a realidade; por isso, o enunciado da verdade é relativo à posição subjetiva ocupada; mas a realidade mesma é fixa numa posição que somente ocasionalmente e contingentemente será ocupada pelo sujeito. Para o relativista, a verdade, como adequação do enunciado ao real, é sempre, por assim dizer, em parte inadequada, porque envolve a posição ocupada pelo sujeito.

Foucault não é relativista porque, para ele, a posição do sujeito do enunciado é ela mesma verdadeira ou real. A verdade, como realidade de uma prática discursiva, não é exterior à posição do sujeito, mas verdade e sujeito são imanentes um ao outro. A verdade é produzida junto com o sujeito que a enuncia, no interior de uma prática regulada, à qual Foucault dá o nome de *nexus* saber-poder.

No saber, não apenas o objeto e o sujeito estão em relação (o sujeito toma forma à medida que o objeto se configura), mas esta relação envolve a realidade das relações de poder entre os sujeitos. Na articulação do *nexus*, o objeto do qual se diz a verdade, o sujeito que a diz e a prática regrada que estabelece as condições de aceitabilidade da veridicção estão em relação, mas numa relação real. Para Foucault, a verdade, o sujeito e o poder não são realidades exteriores ao *nexus* real, a partir do qual eles se configuram. Nesse sentido, podemos dizer que Foucault é um realista.

Foucault não é relativista, mas isso não quer dizer que, para ele, a verdade seja uma realidade fixa. A realidade é histórica; e a radical historicidade da realidade é como uma errância sem ponto fixo e exterior de referência. A historicidade da realidade, como errância absoluta, produtora de si mesma, é livre de toda verdade como origem, da qual a história real seria uma indefinida reiteração, e é livre de toda verdade como fim, para o qual a história real indefinidamente caminharia, ou progrediria. Na sua prática de pensamento, Foucault toma a verdade como realidade histórica.

O que há de ficcional na prática histórico-filosófica de Foucault não é a realidade histórica das experiências que ele analisa. A experiência da loucura, o dispositivo de sexualidade, a prática disciplinar das prisões não são ficções construídas na imaginação de Foucault. O elemento de ficção na prática de pensamento de Foucault é, como já havíamos dito, colocar o material histórico real sob a ótica de questões filosóficas a respeito do seu *nexus*, como situações de veridicção, em que os enunciados são correlativos a um tipo de governo, um tipo de conduta de condutas, um tipo de ordenação das relações de poder.

Tomadas na sua dinâmica, na medida em que elas põem em jogo a produção da verdade, as relações de poder penetram, atravessam e dão forma às relações que os indivíduos, como sujeitos dos enunciados e das práticas de uma política da verdade, estabelecem consigo mesmos. As práticas e os enunciados verdadeiros têm efeitos de conduta sobre a maneira que os sujeitos se conduzem a si mesmos e sobre a racionalidade conforme a qual os sujeitos, em relação de poder com outros, estabelecem relações de poder consigo mesmos, se governam a si mesmos. A política da verdade, o governo dos outros e o governo de si estão numa relação de mutualidade.

No jogo de mutualidade entre o pensamento, a experiência e a governamentalidade, entre uma ontologia, uma ética e uma política, o próprio *nexus* está em jogo. No jogo das afirmações e contra-afirmações, dos poderes e das resistências, das identidades e dos deslocamentos des-

sas identidades, o *nexus* que vincula esses movimentos reais um ao outro e um pelos outros varia indefinidamente. Dentro de certos limites, de certas margens de possibilidade, numa certa continuidade do seu triplo agenciamento, o *nexus* varia sem se romper. Há alteração sem ruptura. Dentro destes limites, na errância de uma experiência, não há descontinuidade. O *nexus* relacional de uma determinada experiência histórica não cessa de vibrar, de se contorcer e se distorcer, de se desfigurar e se reconfigurar, sob as tensões dos desdobramentos das relações que o perfazem e o atravessam, mas sem se descontinuar.

Quando advém, a descontinuidade de um *nexus* é o acontecimento.

O problema arqueológico de Foucault é descrever o *nexus*, mas seu postulado teórico, o genealógico, é que esse *nexus*, na sua errância, pode ser descontinuado; que o *nexus* possa se descontinuar, que algo de novo possa acontecer, esta é a questão da liberdade.

O *nexus*, Foucault não o toma como um *evento* em uma série ordenada entre uma origem e um fim. O *nexus* é um *acontecimento*. Como singularidade, o *nexus* não se explica pela razão de uma série histórica, na ordenação ritmada dos seus termos. Para tornar isso mais palpável, vale o exemplo de uma figuração algébrica.

Seja a progressão geométrica: (9, 27, 81, 243, 729). O termo de origem da série é $S_1 = 9$; sua razão, $R = 3$. Nessa série progressiva, qualquer termo pode ser dito um *evento*, a repetição do jogo entre a origem (o primeiro termo) e a razão da série. Por exemplo, o terceiro termo ($S_3 = 81$) pode ser conhecido como a repetição da razão sobre a origem S_1 .

$$S_3 = R^2 \times S_1 = 3^2 \times 9 = 81.$$

Podemos dizer que *acontecimentalizar*, para Foucault, é o esforço intelectual de tomar um elemento de uma série histórica, não como um *evento*, como um termo particular de uma série previsível por sua origem e razão, mas como uma singularidade real, sem origem e sem razão vinculantes. Numa série de situações (...*k*, *p*, *y*, *b*, *m*...), o termo *b*, por exemplo, é tomado como singularidade, ao emergir, na série, sem uma razão que o ligue a *y* ou a *m*.

Podemos imaginar a série: (...9, 27, 81, 243, 729, 2, 4, 8, 16...). No seu trecho (9, 27, 81, 243, 729), há uma razão que vincula a produção dos seus termos como *eventos*. Como há, também, uma razão para o segundo trecho (2, 4, 8, 16). Mas, na passagem de 729 para 2, há como uma ruptura de razão (um enigma, um acontecimento).

Nexus é o princípio de inteligibilidade ou a razão de um complexo prático-discursivo, social e histórico. Enquanto vige, um *nexus* explica uma série de eventos, mas ele mesmo não é um *evento*. Um *nexus* seria

um *evento* de uma série histórica de *nexus*, se uma razão ou uma lei (um *meta-nexus*) o ligasse ao termo anterior que o sucedeu na série. Essa lei histórica seria a razão da série de *nexus*, o princípio que rege a passagem de um termo a outro da série. Mas, nas genealogias, Foucault dá o contorno dos *nexus* como acontecimentos, não como eventos. Cada *nexus* descrito por Foucault, numa experiência, é uma singularidade. Não há *meta-nexus*. Foucault se interessa pelas rupturas, pelas discontinuidades, na ordem dos trechos de eventos.

Voltemos nossa atenção para *Les mots et les choses*. Neste livro, Foucault procurou mostrar que entre dois trechos de enunciados, como na passagem do trecho “análise das riquezas” da idade clássica para o trecho “economia” da modernidade, não havia uma razão vinculante, mas uma discontinuidade. Procurou mostrar, também, que a razão da “economia” era própria à série sincrônica que “economia” forma com “biologia” e “filologia”. Que os seus objetos, respectivamente, “trabalho”, “vida” e “linguagem”, estão vinculados entre si, por razão de um objeto mais genérico, o “Homem”. E que, por outro lado, “análise de riquezas” forma série com “história natural” e “gramática geral”, por razão da “representação”. Mas que, entre “representação” e “Homem”, não há uma progressão contínua, mas uma ruptura na *epistémé*, isto é, na ordem de saberes da série diacrônica.

Em *Les mots et les choses*, a pretensão de Foucault é fazer, a partir da análise de uma coleção finita de textos, a arqueologia das ciências humanas, dessas ciências que, no século XIX, têm como objeto o “Homem”. Porém, ele parece, ao lermos algumas de suas frases, pretender mais do que isso. “Em uma cultura e num dado momento, não há jamais mais do que uma *epistémè*, que define as condições de possibilidade de todo saber”⁵. Se tomamos esta afirmação, isoladamente, Foucault extrapola os resultados locais obtidos, para além do conjunto discursivo efetivamente analisado, sobre o complexo de toda a cultura moderna. Ele generaliza os locais.

Em *L'archéologie du savoir*, Foucault reconhece que “em *Les mots et les choses*, a ausência de demarcação metodológica pôde fazer crer [que se tratavam de] análises em termos de totalidade cultural”⁶. E seria um erro – como ele aponta, no prefácio à edição inglesa de *The Order of Things* – considerar a *épistémé* uma espécie de “*Weltanschauung*”⁷ (visão

⁵ (FOUCAULT, MTC[1966], P. 179)

⁶ (FOUCAULT; ARQ[1969]; p. 27)

⁷ Em alemão no original: (FOUCAULT; DE1; 72[1970]; p. 876)

de mundo) própria a uma época ou um “espírito dos tempos”. Uma vez feita a demarcação, a *épistémé* deve ser compreendida, de modo restrito, como a ordem que torna possível um conjunto bem delimitado de discursos. Foucault aqui localiza.

Em *Les mots et les choses*, Foucault trata somente das rupturas de saberes e *épistémés*. Em outros livros, como *L'Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique*, *Surveiller et punir* e *La volonté de savoir*, Foucault mostra a mútua ancoragem dos saberes e das práticas sociais, e que o *nexus* saber-poder da modernidade, a partir do fim do século XVIII, está em ruptura com o da idade clássica.

Foucault descreve dispositivos locais. Porém, enquanto crítico da modernidade, Foucault, ao tratar dos locais (o asilo A, a prisão T, a escola K, o exército F, o Estado I...), ele os trata como termos ou eventos de um sistema formal que possui uma certa extensão. A formalização da relação entre ciências humanas, biopoder, indivíduo e população, por exemplo, toma uma extensão que agrupa diversas realidades concretas como o asilo A, a prisão T, a escola K, o exército F, o Estado I... Foucault trata os termos locais como eventos de um mesmo mega-*nexus*, de um mesmo modo de objetivação e de assujeitamento. Nessa formalização, o *nexus* alcança uma certa generalidade. Onde ficamos, então, entre a localização e a generalidade das descrições de Foucault? Muito perto dos locais (Paris, 1830, prisão de...) ou mais perto da máxima generalização (séculos XIX e XX, a modernidade ocidental)?

A validade – local, geral – das descrições de Foucault levanta questões e, embora ele vacile nas suas respostas, nós aceitamos a sua generalidade. – Foucault, retrospectivamente, afirma: “ao menos, na escala das sociedades ocidentais, das quais nós derivamos, elas têm sua generalidade”⁸.

Ora, se consideramos Foucault um crítico da modernidade, então ele deve se referir à modernidade como um todo formal. Essa forma não é uma “visão de mundo” (um olhar diferente para as mesmas coisas), não é tampouco um “espírito dos tempos” (progressivo, cada vez mais consciente de si). Para nós, essa forma é um *nexus*. O *nexus* da modernidade é uma forma singular da relação verdade-poder-sujeito que tem, em sua extensão, uma multiplicidade de práticas-discursivas locais (o asilo A, a prisão T, o governo Y, a ciência H...). Falar de um *nexus* singular da modernidade é tratar a modernidade como um trecho de

⁸ (FOUCAULT; DE2; 339[1984]; p. 1396)

eventos dentro de uma série histórica; trecho que não se vincula por nenhuma razão ao trecho precedente, mas que, no seu interior, possui uma razão própria.

Apesar das ressalvas de Foucault, considero a descrição feita em *Les mots et les choses* da *épistémé* moderna, com um nível de abrangência que ultrapassa o domínio estrito dos saberes ali analisados por Foucault (o das ciências humanas). Se, com isso, perdemos o rigor metodológico que exige a restrição da figura do “Homem” ao domínio de saberes efetivamente analisado, por outro lado, *Les mots et les choses* ganha lugar, como momento complementar de um estudo mais amplo, a crítica da modernidade⁹.

Considero que *Les mots et les choses* faz parte da descrição do funcionamento do *nexus* da modernidade, em que o “Homem” é pensado junto às práticas anátomopolíticas e biopolíticas descritas em outros momentos do seu trabalho. Na crítica da modernidade, “Homem” e “biopoder” são correlativos ao mesmo *nexus*. De maneira esquemática, se tomamos os três eixos do método foucaultiano, podemos apreender a crítica que Foucault faz da modernidade em três momentos que se complementam. Na arqueologia da modernidade, o objeto que surge na conexão interna aos discursos pertinentes ao jogo da verdade e da falsidade das ciências humanas, o *nexus* do saber moderno, é o “Homem”. Na genealogia dos poderes modernos, o objeto sobre o qual se exerce o biopoder, no *nexus* saber-poder, é o *corpo humano vivo*. Finalmente, na hermenêutica dos sujeitos modernos, o objeto que corresponde ao modo de subjetivação, no *nexus* saber-poder-sujeito moderno, é o *nosso corpo humano vivo*.

A descrição completa do *nexus* moderno envolve a explicitação dessa identificação dos sujeitos que nós somos, hoje, com o corpo vivo sobre o qual se exerce o biopoder e do qual falam as ciências humanas.

⁹ Um excelente texto, escrito a várias mãos, como introdução a um volume que reagrupa um leque de artigos a favor ou contra *Les mots et les choses*, faz o levantamento das diversas reações de Foucault a estas críticas, os seus recuos, as suas ambiguidades, os deslocamentos que ele pratica em relação às suas próprias afirmações. Os autores agrupam essas múltiplas reações sob três classes. Ora Foucault insiste que *Les mots et les choses* deve ser lido como um “complemento” a *L’Histoire de la folie e Naissance de la clinique*, indicando que a *épistémé* requer uma ancoragem nas práticas sociais ou uma análise vertical da institucionalidade, além da análise horizontal dos saberes. Ora Foucault diz que *Les mots et les choses* é um “momento” de um processo que responde algumas questões, enquanto levanta outras que precisarão ser respondidas em trabalhos posteriores. Finalmente, Foucault considera *Les mots et les choses*, como “um livro marginal”, como um caso à parte, como um instrumento para lhe lembrar que sempre haverá uma maneira diferente de se abordar uma época histórica. Conferir (ARTIÈRES, BERT, CHEVALLIER, et alii; IMEC; A336[2009]).

Somos humanos, somos sujeitos de um desejo sexual, adoecemos e sofremos destas doenças do corpo ou da psique, somos dessa ou dessa raça, gerimos nossas vidas como micro-empresas e nos endividamos; mas, por outro lado, procuramos nós mesmos pagar nossas dívidas, nos curar, lutamos por nossos direitos enquanto homossexuais, presidiários, loucos, judeus, negros... Somos esses corpos vivos dos quais se fala, os quais se comanda, mas também temos, nesse jogo, uma vontade e nos conduzimos a nós mesmos. A partir desta terceira dimensão do *nexus* moderno, se abre a dimensão do campo das estratégias, do campo de possibilidade para as ações. É aí que se inscreve a atenção que Foucault dá às “lutas”, às condutas resistentes que deslocam e fazem variar os modos de objetivação da mulher, do prisioneiro, do homem de cor, do doente psiquiátrico, do oriental, do assegurado, do sujeito de um interesse econômico etc.

O *nexus* da modernidade tem plasticidade. A sua plasticidade garante que a modernidade, na variação, não se rompe. A experiência, o pensamento e a governamentalidade que constituem a modernidade, frente às resistências, reorganizam-se homeostaticamente para evitar a sua ruptura. Essa plasticidade, inclusive, pode ser ressentida, melancolicamente, como um impasse, um beco sem saída.

Dessa maneira, além do problema da validade local-geral das suas descrições analíticas, há uma outra questão, aquela que pergunta pela causa das passagens que leva de um *nexus* a outro, de uma *épistémé* a outra, pela causa das rupturas. No prefácio à edição inglesa, Foucault frisa que em *Les mots et les choses* fez apenas a descrição das transformações epistemológicas, e “deixou de lado o problemas das causas”¹⁰. O que causa a passagem da “representação” ao “Homem”?

Além do “problema da causalidade”, Foucault, no mesmo prefácio, indica ter deixado de lado, em *The Order of Things*, o “problema do sujeito”, quer dizer, o problema do cientista como criador de uma nova série de enunciados, para investigar se os cientistas que produzem o discurso científico “não são determinados, na sua situação, na sua função, na sua capacidade de percepção e nas suas possibilidades práticas, por condições que os dominam e até mesmo os esmagam”¹¹.

Estes dois problemas, o da “causalidade” e o do “sujeito” são relacionados. Justamente, porque o sujeito criador poderia servir de base para uma explicação causal da ruptura. Não seria o sujeito – o cientista –

¹⁰ (FOUCAULT; DEJ; 72[1970]; p. 879)

¹¹ (FOUCAULT; DEJ; 72[1970]; p. 880)

que, em sua agência soberana, em sua decisão criadora, transformaria a *épistémé*? Para Foucault, porém, isso é um *nonsense*. O sujeito não pode ser causa da ruptura, porque o sujeito diz respeito à *épistémé* ou ao *nexus* do saber. Na passagem de um *nexus* a outro, o sujeito não pode servir como uma força transformadora, nem como ponto de apoio para uma força transformadora. O sujeito pode explicar um *evento* dentro de uma série progressiva, mas não um *acontecimento*, porque o sujeito, junto com a verdade, é o que advém com um novo *nexus*.

A causa da ruptura da *épistémé* ou da ruptura de um *nexus* saber-poder, para Foucault – em uma linha de pensamento que poderíamos considerar como trágica ou anti-humanista –, permanece um enigma. Tratar genealogicamente o *nexus* como acontecimento, porém, não significa que Foucault rejeite o princípio de causalidade, mas que ele considera, a tal ponto, a complexidade das causas, que o *nexus* parece como um fruto da descontinuidade e os vínculos de necessidade, que ligam um acontecimento histórico a outro, parecem inexistentes.

Não é o sujeito que nos leva de um *nexus* a outro. Pois, se o *nexus* é um nó no qual se amarra de tal forma, de modo tão encadeado, o sujeito à verdade e ao poder – como sujeito de um conhecimento e sujeito de um governo –, como pode o sujeito se desvencilhar desse nó? Para que o sujeito se desvencilhe desse nó, não é preciso o sujeito se desvencilhar de si mesmo? Mas como isso é possível?

É aqui que entraria em jogo o conceito de “espiritualidade política” como “a vontade de fundar, de modo inteiramente novo...” o *nexus*? A ruptura do *nexus* implica a “espiritualidade política”, e a “espiritualidade política”, por sua vez, é possível quando se dá uma vontade de ruptura? Mas, ao inserirmos na definição filosófica da “espiritualidade política” a noção de vontade, não trocamos uma obscuridade por outra mais obscura ainda? Como esclarecer o que é a ideia de “espiritualidade política”, se lançamos mão de uma ideia tão obscura como a vontade?

Foucault já havia sinalizado a importância da questão da vontade, na discussão que se seguiu à sua conferência na Sociedade Francesa de Filosofia em 1978. “Este problema da vontade é um problema que a filosofia ocidental sempre tratou com infinita precaução e dificuldade; digamos que eu tentei evitá-lo na medida do possível. Digamos que ele é inevitável”¹². A centralidade deste problema da vontade aparece no contexto da discussão acerca da atitude crítica, da vontade de não ser governado de determinada maneira frente à intensificação e à difusão do

¹² (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 60)

poder pastoral. Essa vontade política rebelde aparece associada a “movimentos de espiritualidade”; Foucault constata que a vontade rebelde encontra frequentemente na religião ou na experiência mística as “vestes” com as quais se vestir, o “vocabulário” com o qual se expressar, as “maneiras de ser” pelas quais se tornar sujeito, a “esperança” de uma luta popular por uma outra forma de governo¹³.

Nesse texto, a vontade de não ser governado de tal maneira não é uma vontade anárquica. A vontade presente na atitude crítica, como na “espiritualidade política”, investe o “vocabulário” de um saber, a “esperança” de um poder e uma “maneira de ser” sujeito. A vontade é o que se investe na ruptura de um *nexus* e no esforço de outro *nexus*.

A ideia de vontade parece remeter a uma pulsão, a um ímpeto, a um tipo de substância capaz de afetos e modos de ser diferentes. Essa vontade é consciente de si? É individual? É coletiva? É racional? É passional? Ao substancializarmos a vontade, ao colocarmos a vontade como princípio substancial da ruptura, não nos deixamos atrair por um voluntarismo que absolutiza a vontade, que faz da vontade o valor absoluto? No sentimento do impasse, se a vontade é o que se investe na ruptura de um *nexus*, isso não nos faz querer querer? E a vontade da vontade o que seria? Esse recuo da vontade para a instância primeira, como vontade absoluta, divina ou divinamente humana, não nos coloca no caminho de um triunfo da vontade sobre o desprezível niilismo? Entretanto, não é este triunfo exatamente que nos leva ao niilismo? Diante de uma vontade absolutizada, todo o restante não se reduz a nada? Fixarmo-nos na ideia de vontade, para entender a possibilidade da passagem de um *nexus* a outro, coloca-nos diante de uma série de questões.

Na viagem que fez ao Japão, em abril 1978, na ocasião de uma longa entrevista concedida a R. Yoshimoto, Foucault trata do problema da vontade com um pouco mais de atenção. Em resposta a uma questão sobre a relação entre a vontade individual ou coletiva e a história, Foucault afirma que “a filosofia ocidental sempre foi incapaz de pensar a questão da vontade de maneira pertinente”¹⁴. A vontade foi uma questão que a filosofia não conseguiu esclarecer suficientemente; permaneceu um conceito um pouco obscuro e confuso. Então, Foucault indica, sem desenvolver, um caminho possível para se pensar a vontade, justamente, a partir do campo das estratégias. “Parece-me, a questão da

¹³ Conferir (FOUCAULT; SF82-2; A314[1978]; p. 59)

¹⁴ (FOUCAULT; DE2; 235[1978]; p. 604 *in fine*)

vontade pode ser colocada enquanto luta, quer dizer, de um ponto de vista estratégico, para analisar um conflito quando diversos antagonismos se desenvolvem”¹⁵.

Isso implica tomar as vontades individuais ou coletivas, como princípio de decodificação dos acontecimentos históricos e das ações humanas, mas dentro do jogo estratégico das múltiplas partes em conflito. Tomar as vontades como princípio de inteligibilidade não é fazer da vontade um valor. E com isso Foucault escapa do voluntarismo. A sugestão de dar atenção às vontades no pensamento de Foucault não é nem axiológica nem normativa, mas analítica. Além disso, a vontade não é dita uma única, mas a vontade é o jogo das vontades das partes em conflito.

No conflito incessante das vontades, os fins desejados e os meios empregados por cada parte em jogo são dependentes dos fins e dos meios das outras partes, e variam conforme variam as estratégias das outras partes. As vontades das partes se determinam umas pelas outras. Nesse caminho, é claro, as vontades só podem ser analisadas historicamente, isto é, dentro da situação de um jogo entre partes.

Se o *nexus* alcança uma certa generalidade, se podemos, por exemplo, falar do *nosso corpo humano vivo* como o *nexus* da modernidade, é porque a vontade que o investe não é única, mas é antes uma certa articulação estratégica das múltiplas vontades em jogo. O *nexus* da modernidade não é investido por uma única vontade, mas por uma vontade que é como uma composição das múltiplas vontades. Na “espiritualidade política”, uma certa vontade individual ou coletiva se desarticula, não entra mais no jogo mutuamente articulador de vontades.

Pensando a partir das estratégias próprias a certas maneiras de ser, Foucault quer evitar o que seriam as duas tradições no tratamento filosófico da questão da vontade no Ocidente: a posição da filosofia natural, que trata a vontade como faculdade anímica, e a posição da filosofia moral, em que a vontade é boa ou má. É possível evitar a questão natural e a questão jurídica ou moral da vontade com seus critérios transcendentais, ao nos situarmos no nível das estratégias, ao nos colocarmos além do natural ou do artificial e além do bem e do mal.

Contudo, deixar de lado a questão natural da vontade não interrompe a radicalidade da filosofia, que está, mais do que na pretensão de fundamentação, justamente, na pretensão de enraizamento, de aprofundamento indefinido do pensamento? Deixar de lado a questão natural da

¹⁵ (FOUCAULT; DE2; 235[1978]; p. 605)

vontade, a psicologia e a ontologia da vontade, não é podar a radicalidade da filosofia?

Evitemos, no momento, buscar respostas. Veremos, um pouco adiante, como o próprio Foucault, por um lado, pôde afastar da questão da vontade a psicologia, enquanto, por outro, recorreu, a seu modo, à ontologia. Tomemos a questão da vontade, tal qual ela se apresenta na “espiritualidade política”, como vontade de um *nexus* outro.

Esta vontade não pode ser a vontade de um sujeito. Porque, como vontade de fundar outro *nexus* (esta é a sua espiritualidade, sua força de cisalhamento), esta vontade *ainda não* tem a forma de um sujeito. A vontade deve ser essa condição sem forma que possibilita uma formatação outra, um outro modo de subjetivação, diferente daquele do qual ela quer se desvencilhar.

Entre um *nexus* e outro, entre um modo de subjetivação e outro, como condição de passagem, não pode estar o sujeito, porque o sujeito também faz parte daquilo que se rompe com um *nexus*, mas *estaria* uma vontade sem sujeito¹⁶. A vontade *seria* esse fundo sem forma, que toma uma forma no jogo de uma prática discursiva. A vontade *seria* esse fundo sem forma que se assujeita num dispositivo, sob a forma de um *nexus* (como vontade de saber, vontade de sujeito e vontade de poder). Num *nexus*, um saber, um sujeito e um poder dão figura à vontade. Mas todo *nexus* se *fundamentaria* nessa vontade de fundo (que *estaria* no fundo de toda experiência de sujeito, de todo pensamento da verdade, de toda governamentalidade das relações de poder).

No *nexus* da modernidade, por exemplo, *nosso corpo humano vivo seria* a forma pela qual o dispositivo da modernidade apreende a vontade de fundo ou o fundo de qualquer experiência, que é a vontade ainda sem sujeito, ainda sem objeto, ainda sem poder, a vontade sem forma, a vontade sem vestes, a “vontade nua”¹⁷.

Em toda experiência, em todo pensamento, em toda governamentalidade, algo de não formatável *persistiria* daquela vontade de fundo e sem forma. No *nexus*, esta vontade *seria* o que resiste à forma – vontade resistente. Na ruptura do *nexus*, esta vontade *seria* o que se pode pôr em prática numa reflexão – vontade livre –, como condição desta ruptura.

¹⁶ Uso o verbo no modo condicional – *estaria* – para indicar que nos encontramos nos limites, na fronteira, ou que inventamos as bordas dos ditos de Foucault.

¹⁷ (FOUCAULT; DE2; 248[1978]; p. 704). Foucault fala da vontade de todos no Irã como vontade nua.

Há um texto em que Foucault fala de algo como a “plebe”. Acredito que podemos encontrar neste texto sobre a “plebe” mais um indício, mais uma pista, para isto que vem se colocando no condicional. Numa entrevista de 1977, com Jacques Rancière, a respeito da plebe como o “alvo mudo” – ou, poderíamos dizer, o alvo *infans*, a menoridade sem fala – dos dispositivos de poder, Foucault diz o seguinte.

Sem dúvida, não se deve conceber “a plebe” como fundo permanente da história, o objetivo final de todos os assujeitamentos, a fogueira jamais totalmente extinta de todas as revoltas. Não há, sem dúvida, uma realidade sociológica da “plebe”. Mas há, sim, sempre, alguma coisa, no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos, que escapa de certa maneira às relações de poder; alguma coisa que é, não a matéria prima mais ou menos dócil ou avessa, mas o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada.

“A” plebe sem dúvida não existe. Mas há “algo de” plebe. Há algo de plebe nos corpos e nas almas; há algo disso nos indivíduos, no proletariado, na burguesia, mas com uma extensão, com formas, com energias e com irredutibilidades diversas. Esta parte de plebe é menos o exterior das relações de poder do que o seu limite, seu inverso, seu contragolpe; é o que responde a todo avanço do poder por um movimento para se desembaraçar dele; é isso, então, que motiva todo novo desenvolvimento de redes de poder.¹⁸

Interessa-me pensar este “algo de” plebe sob a luz daquela “vontade nua”; ou melhor, pensar se este “algo de” plebe não *seria* aquela vontade sem veste; ou ainda, se não *deveríamos* pensar aquela “vontade nua” sob a orientação do que é dito, aqui, a respeito deste “algo de” plebe.

A plebe por excelência é a plebe romana; aquela parte de sociedade real, existente, bem demarcada por nascimento¹⁹. No excerto acima, Foucault dá à plebe um sentido diferente. Para ele, a plebe como parte da sociedade não existe. Entretanto, há “algo de” plebe. Foucault trata da plebe não como uma realidade sociológica, uma parte designável da sociedade, um estamento social, um grupo de indivíduos, mas como “algo” que está presente de maneira difusa e variável, em cada indivíduo

¹⁸ (FOUCAULT; DE2; 218[1977]; p. 421)

¹⁹ Esta parte que Maquiavel chama ora de “plebe” ora de “popolo” ora de “ignobil”, claramente separada daquela outra, os “nobili” ou os “grandi”. “E sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos pebleus (*ignobili*), veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres [...]” (MAQUIAVEL; DIS[1517]; I, 5; p. 24).

da sociedade, em todas as classes, na multidão, no corpo social inteiro, em nós todos.

“Algo de” plebe tem a ver com o desejo de não ser governado, tem a ver com a vontade de viver livre, mas como vontade de viver de outro jeito. Ser livre, para Foucault, não é viver sem governo. Liberdade e governo vão juntos. “Algo de” plebe tem a ver com o exercício individual ou coletivo da liberdade no interior do poder, mas para escapar dele. Liberdade para escapar ao poder, mas sem estar fora dele.

Se a vontade individual ou coletiva de viver de outro jeito é como esse “algo de” plebe, então, não pode ser, para falar de forma precisa, uma vontade nua, uma vontade sem vestes, mas é antes uma vontade de se desvestir, de se desconectar. Este “algo de” plebe em nós, não é a nossa liberdade, mas é uma possibilidade de determinação da nossa liberdade, que nos permite subtrair uma certa governamentalidade de nossa “energia”, mas somente enquanto a colocamos em uma outra experiência, enquanto nos experimentamos de outro modo.

Para falar de “algo de” plebe, Foucault faz apelo à expressão “energia inversa”. A energia seria aquilo que *constituiria* o poder. A inversão da energia, *tratar-se-ia* de um processo de desconstituição. O poder, a verdade, o sujeito, na sua conjunção, precisam estar investidos de uma energia. Desinvestida ou invertida a energia, a conjunção verdade-poder-sujeito colapsa (como uma veste, que vai ao chão, quando o corpo que a investe, de repente, desaparece).

O *nexus seria* energia, ou seja, o *nexus* e a energia que o constitui *seriam* inseparáveis. Mas a energia que preenche o *nexus seria* liberdade; sendo liberdade, ela *teria* “algo de” plebe, ela *poderia* se subtrair de um *nexus*, ao se reconstituir em outro *nexus*. Subtração e reconstituição de energia, na passagem de um *nexus* a outro, não *seriam* duas operações separadas, *corresponderiam* a um mesmo procedimento de desassujeitamento e de subjetivação.

Não *poderíamos* dizer que quem quer, que quem se esforça, é o *nexus*? O jogo articulador de vontades, energias, liberdades, que se sobrepõe a outro, na passagem de uma governamentalidade a outra, não *seria* a luta, o esforço de um *nexus* contra outro?

A “espiritualidade política”, como vontade, tem a ver com a “atitude crítica”, e tem a ver com “algo de” plebe. Assim, a “espiritualidade política” não *seria* exterior ao *nexus*, mas *vigoraria*, como energia inversa, no interior do *nexus* do qual quer se desvestir. *Vigoraria* como possibilidade de colapso do *nexus*, na inversão da energia, na radicalização da liberdade.

A “espiritualidade política” não é a fundação de um outro *nexus*, mas “a vontade de fundar” outro *nexus*. *Seria* “algo de” plebe. *Seria* a possibilidade de se subtrair, de se desassujeitar. E, mais do que isso, *seria* a liberdade para se subjetivar, para positivar a liberdade, para dar conteúdo positivo à nossa liberdade, mas numa outra prática.

A liberdade *seria* a condição do *nexus* e, por isso mesmo, *seria* também a condição da ruptura do *nexus*, no *ainda-não já-presente* de um *nexus* outro, que se quer. A energia da liberdade não pode girar no vazio; na sua inversão, ela requer o que quer. A “espiritualidade política” *seria* a vontade, a liberdade ou a energia de um *nexus* outro *ainda-não já-presente*.

Paul Ricoeur começa o verbete “vontade” do *Dictionnaire Universalis de la Philosophie* com a seguinte afirmação. “O conceito de vontade apresenta os aspectos psicológicos de um problema do qual a dimensão filosófica é expressa pelo conceito de liberdade”²⁰. Para Ricoeur, o conceito da vontade surge de um desdobramento, com tratamento psicológico, da questão filosófica da liberdade, quando queremos de alguma maneira dar conta daquilo que leva um indivíduo ou um grupo humano a agir de certa maneira. Dizemos que ele agiu em liberdade, quando o princípio de sua ação é a sua própria vontade. Como se da questão da liberdade, na sua *psicologização*, a pergunta da filosofia se deslocasse para a questão da vontade.

De certo modo, Foucault *despsicologiza* a filosofia, ao tratar da questão da vontade, no fundo, a partir da liberdade. Se uma vontade como a “espiritualidade política” é possível, então, a liberdade existe. E a definição filosófica da “espiritualidade política” pode se dizer não só como a “vontade de fundar”, mas também como a “liberdade de fundar, de modo inteiramente novo...”. Pois, se a condição da ruptura do *nexus* é a vontade, também podemos pensar a vontade a partir da liberdade.

A vontade como liberdade é a condição de possibilidade da ruptura do *nexus*. Assim, podemos dizer que a ruptura de um *nexus* pode ser desejada, porque a liberdade existe sempre. Porém, ao afirmarmos que a liberdade existe, não nos afastamos do nível das estratégias para pensar a vontade? Ao falarmos de existência da liberdade, não evitamos a psicologia da vontade, ao custo de uma recaída em um tipo de ontologia clássica? Isso quer dizer que podemos evitar a psicologia, mas precisamos de ontologia? Afinal, quer queiramos ou não, a ontologia é incontornável se quisermos pensar radicalmente a política?

²⁰ (RICOEUR; EUN; A363[2000]; p. 1955)

Para falar de “algo de” plebe, Foucault fez apelo à expressão “energia inversa”. Nessa expressão, não aflora uma ontologia? Para falarmos radicalmente de “energia inversa” podemos evitar a ontologia? Não somos, ao contrário, obrigados a recorrer a ela? Afinal, não é na sua ontologia que Aristóteles usa o termo *energeia*, justamente, para dar conta do vir a ser de algo produzido (*ergon*)²¹, e não é sobre essa ontologia da *energeia* que Aristóteles constrói sua teoria da ação voluntária? Em Aristóteles, o ser se mostra sob o aspecto da *energeia*, quando tentamos falar do movimento, da passagem, da mudança no ser. A constatação da vontade no ser humano como que expõe esse aspecto do ser, o ser como atividade. É Paul Ricoeur (novamente o solícito) quem o diz.

A meditação sobre o agir humano aponta, com efeito, para isso que Aristóteles chama de a obra ou a tarefa do homem (*ergon*); ora, este “*ergon*” designa o afloramento, no nível humano, de um fundo de atividade, de uma “*energeia*”, que é o sentido mesmo do ser, ao menos enquanto nós o apreendemos sob o aspecto da “potência” e do “ato”. Talvez a vontade seja isso que, no homem, revela o ser como ato.²²

A lição de Ricoeur tem lugar aqui apenas para indicar como a radicalização da questão da vontade, da liberdade ou da política nos arrasta para uma linguagem que tende a falar do ser, que tende para uma ontologia.

Quando Foucault fala de vontade, de liberdade, de “algo de” plebe, de “energia inversa”, de causalidade, de descontinuidade, de acontecimento, de “espiritualidade política” etc., parece que algo falta à radicalização do seu discurso, parece que lhe falta se explicitar como discurso sobre o ser, sobre o ser real no qual e pelo qual tudo isso acontece historicamente. Para falarmos radicalmente dos acontecimentos, precisamos entrar na gaiola da linguagem acerca do ser enquanto ser, na gaiola das ontologias? Acossados por estas perguntas, precisamos procurar o significado de ontologia no pensamento de Foucault.

Nos anos 1980, Foucault recorre várias vezes, e sob diversos modos, ao termo “ontologia”. Entre essas várias vezes, eu gostaria de reter apenas três que, para nossos propósitos, são suficientemente significativas. A partir destas três vezes, eu vou procurar mostrar a

²¹ Conferir o comentário de Tricot à *Metafísica* (1007 b 29) de Aristóteles. “L’acte (*energeia*) est l’action. L’entéléchie est le terme réalisé par l’action et ne renfermant plus aucun devenir” (TRICOT; MV1; A364[1933]; p. 210).

²² (RICOEUR; EUN; A363[2000]; p. 1957)

relação circular que a ontologia, no pensamento de Foucault, estabelece, primeiro, com o discurso acerca do nosso ser e com a ética; segundo, com a liberdade; terceiro, com a ficção. Com o recurso à ontologia, em Foucault, vamos do ser do sujeito à ética, da ética à liberdade, da liberdade à ficção e da ficção, de volta, ao sujeito.

(1) Recurso a “ontologia” para falar do método.

Podemos dizer, de modo geral, que a ontologia estabelece um tipo de relação entre linguagem e ser. A ontologia é o discurso razoável, isto é, em certo grau, sistematizado e coerente, acerca do ser. Em Foucault, a ontologia não se desvia muito desta definição geral. Foucault se utiliza do termo “ontologia” para qualificar o seu próprio tipo de discurso e de método.

Há três domínios de genealogia possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos, nas nossas remissões à verdade, que nos permite nos constituir em sujeitos de conhecimento; em seguida, uma ontologia histórica de nós mesmos, nas nossas remissões a um campo de poder, em que nós nos constituímos em sujeitos agindo sobre os outros; enfim, uma ontologia histórica de nossas remissões à moral, que nos permite nos constituir em agentes éticos.²³

Primeira constatação, neste texto, a arqueologia e o nível das estratégias se eclipsam sob a genealogia ou são incorporados nela. A genealogia, portanto, explicita *nossa* singularidade arqueológica e o *nosso* campo estratégico de ações possíveis. Em segundo lugar, podemos constatar que a genealogia é apresentada como ontologia; como uma ontologia histórica; como uma ontologia histórica do *nosso* ser; e, portanto, na medida em que trata de nós, como uma ontologia do presente. Foucault fala do nosso ser, mas enquanto ser histórico e singular. Logo, ao falar do nosso ser, a genealogia é uma ontologia do presente.

A genealogia é uma fala acerca do ser que somos, mas segundo três eixos: uma fala do ser que somos enquanto ser na relação com a verdade; do ser que somos enquanto ser na relação com o poder; finalmente, na relação que estabelecemos com a moral, isto é, com um certo código de conduta. Nessa relação do nosso ser com a verdade, com o poder e com a moral, nos constituímos em sujeito: um sujeito que conhece certos objetos, com certos gêneros, tipos ou práticas de conhecimento; um sujeito que está em relações de poder com outros

²³ (FOUCAULT; DE2; 326[1983]; p. 1212)

sujeitos; um sujeito que age, conforme uma moral, a partir da relação ética que estabelece consigo mesmo. A genealogia é uma fala acerca da maneira pela qual constituímos nosso ser como sujeito.

Se a ontologia fala do ser em geral, a genealogia é também uma ontologia, mas uma ontologia restrita ao nosso ser. Enquanto ontologia restrita, a genealogia se aplica ao *nexus* no qual e pelo qual nosso ser se constitui como sujeito. A genealogia é uma ontologia prática, uma ontologia das técnicas, das artes e das práticas reais; reais, porque constituintes do nosso ser.

No seu terceiro domínio, a genealogia fala do ser dos sujeitos enquanto agentes éticos. Uma ética, para Foucault, é uma “técnica de si”. Que uma ética seja uma técnica, uma arte, implica que ela envolve uma dimensão prática de racionalidade, ligada a um arranjo mais ou menos sistemático e coerente entre regulamentos, exercícios mentais e físicos, dispositivos arquitetônicos, comportamentos. É por meio de uma técnica de si, como uma prática refletida, que nosso ser se constitui em agente ético.

[As técnicas de si] permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade.²⁴

As técnicas de si estão associadas a técnicas de poder. E essa associação serve para que Foucault nos dê, no que se segue a esta última citação, uma definição de governamentalidade. “Chamo de ‘governamentalidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si”²⁵. A governamentalidade não diz respeito só a técnicas de governo, mas envolve o alinhamento das técnicas de si.

Quando há – e numa certa medida sempre há – desalinhamento entre as técnicas de si e as técnicas de poder, há resistência, que força os deslocamentos estratégicos das técnicas de poder, na manutenção da governamentalidade. Quando o desalinhamento entre certas técnicas de si e as técnicas de poder, numa “crise da governamentalidade”²⁶, se tensiona e aponta para a ruptura, podemos falar de “espiritualidade política”.

²⁴ (FOUCAULT; DE2; 363[1982]; p. 1604)

²⁵ (FOUCAULT; DE2; 363[1982]; p. 1604). Em sentido estrito, a dominação é uma técnica de governo em que o campo de possibilidades das ações dos sujeitos governados é fortemente reduzido. Porém, dominação, aqui, deve ser entendida, de maneira abrangente, como poder ou governo.

²⁶ (FOUCAULT; DE2; 281[1978]; p. 913)

Aliás, no quadro de uma entrevista, Foucault nos dá uma definição de espiritualidade que nos interessa e que retemos, apesar do seu estatuto provisório, porque nela a noção de espiritualidade tem a forma de uma técnica de si, desprendida de qualquer determinação estritamente religiosa.

Por espiritualidade, eu compreendo – mas não estou certo que seja uma definição que possa se sustentar por muito tempo – isso que, precisamente, se refere ao acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve fazer, por ele mesmo, para aceder a esse modo de ser.²⁷

E, no curso *L'Herméneutique du sujet*, Foucault já havia definido a “espiritualidade” como “a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade”²⁸

Assim definida, a espiritualidade, independente de qualquer remissão necessária à qualquer tipo de religiosidade ou de transcendência, é antes de tudo uma técnica de si, e envolve uma prática refletida da relação que um indivíduo ou um grupo de indivíduos mantém consigo mesmo para aceder a um certo modo de ser, que remete à felicidade, à sabedoria, à salvação temporal ou eterna. Portanto, não precisamos conservar qualquer diferença entre a espiritualidade e o processo de constituição de um sujeito ético.

(2) Recurso a “ontologia” para estabelecer a relação entre ética e liberdade.

Isso nos permite dar outro passo. Uma ética é uma técnica de si, representativa da racionalidade imanente a uma situação histórica determinada. E é como técnica de si que a ética pressupõe a liberdade como sua condição. Foucault, recorre a “ontologia” para estabelecer a relação entre ética e liberdade, como na afirmação seguinte, que coloco com o devido destaque.

A liberdade é a condição ontológica da ética.²⁹

Que a liberdade seja a condição da ética não é novidade. Afinal, a liberdade pode ser dita condição da espiritualidade, como a vontade é

²⁷ (FOUCAULT; DE2; 356[1984]; p. 1541)

²⁸ (FOUCAULT; HER[1982]; p. 16)

²⁹ (FOUCAULT; DE2; 356[1984]; p. 1531)

condição da “espiritualidade política”, pois a vontade, sem psicologia, é liberdade.

Se não houvesse liberdade, a ética, como a “espiritualidade política”, seria impraticável, impensável e inefável. Ao fazer a genealogia das éticas, dos modos históricos de ser pelos quais os indivíduos se constituem como sujeitos, Foucault quer demonstrar a *nossa* liberdade. Por isso, a ontologia histórica do modo de ser estoico, por exemplo, é implicada na ontologia do presente³⁰. Porque a racionalidade própria ao modo de ser estoico, tomada em si mesma, e a técnica de si que lhe corresponde mostram que outras racionalidades práticas são possíveis, se nossa vontade é enganada.

Mas Foucault nos diz que a liberdade é não apenas condição, mas condição ontológica da ética. O que devemos entender por “condição ontológica”? Duas respostas, a meu ver, são possíveis. Descartar a primeira e conservar a segunda delas nos levará ao terceiro tipo de recurso ao termo “ontologia” em Foucault.

Na primeira resposta, a liberdade é “a condição ontológica” da ética, porque a liberdade existe, e existe absolutamente falando. A liberdade é a vontade política. É ainda a energia que se desengaja de uma dominação e que se engaja numa técnica de si. Mas, antes de tudo ou ontologicamente, a liberdade é aquela “*energeia*”, aquele fundo de atividade próprio ao ser, que constatamos na nossa vontade.

Nesse viés de resposta, a afirmação de que a liberdade seja uma condição ontológica implica que a liberdade seja uma qualidade intrínseca do nosso ser. A liberdade, assim considerada, é uma condição ontológica da ética, porque a liberdade é o estado ativo do nosso ser, tomado em si mesmo; e falar da liberdade, como condição ontológica que permite que nosso ser, ao se constituir em sujeito, possa assumir diversas formas, é falar desde uma ontologia clássica que, por sua vez, fala de maneira não histórica acerca dos fundamentos do ser.

Contudo, para Foucault, a ontologia (a sua genealogia e qualquer outro tipo de ontologia) é sempre um discurso que se insere ou emerge numa situação real, ou seja, numa situação histórica e estratégica. Logo, a ideia da liberdade como uma condição ontológica aos moldes de uma ontologia clássica deve ser descartada, se nos mantemos foucaultianos.

³⁰ Assim, “o desafio que deve assumir toda história do pensamento é precisamente de apreender o momento em que um fenômeno cultural de uma amplitude determinada pode, com efeito, constituir, na história do pensamento, um momento decisivo em que se encontra enganada até mesmo o nosso modo de ser moderno” (FOUCAULT; HER[1982]; p. 11).

Em uma segunda resposta possível, a partir de uma abordagem genealógica da ontologia, devemos entender a ontologia como uma determinação histórica e singular da relação entre linguagem e ser.

A ontologia, em geral, é uma fala acerca do ser enquanto ser. Toda ontologia, enquanto fala acerca do ser, envolve, de maneira manifesta ou latente, uma ideia acerca da relação entre linguagem e ser ou, se preferirmos, uma filosofia da linguagem mais ou menos acabada. Na medida em que faz uso da linguagem para falar do ser, toda ontologia questiona o estatuto ontológico da linguagem, o estatuto do ser da linguagem. O estatuto do ser da linguagem pressupõe ou teoriza um tipo de relação entre linguagem e ser, e nessa relação, emergem a questão da verdade e uma ideia da verdade.

Na restrição que Foucault opera sobre o domínio geral da ontologia, ao falar sobre o nosso ser ou, mais precisamente, sobre os modos pelos quais nosso ser se constitui em sujeito, Foucault trata da linguagem como enunciado em uma prática discursiva, e trata da verdade como regime de veridicção. Por isso, para Foucault, a ontologia é sempre uma ontologia prática; nosso ser se constitui em sujeito sempre no interior de um dispositivo.

Mas, para falar do nosso modo de ser, a partir da nossa própria prática discursiva, Foucault quase sempre recorre a uma fala acerca de modos de ser que antecederam ao nosso. Em *Les mots et les choses*, por exemplo, para falar da modernidade, Foucault fala da idade clássica; para falar da idade clássica, fala do renascimento. Como se nossa modernidade só pudesse tomar uma forma reflexiva à medida que ela fosse posta em contraste com outras formas reflexivas³¹.

Nosso ser está sempre engajado numa prática discursiva, pela qual nosso ser se constitui em sujeito. Falar de uma prática discursiva é fazer uma ontologia, porque, numa prática discursiva, se trata de uma relação entre a linguagem e o ser, entre o falar e o ser engajado nessa prática discursiva. Mas essa ontologia será uma genealogia, somente na medida em que falar de uma prática discursiva como um modo histórico e singular de constituição do nosso ser em sujeito.

Em Foucault, trata-se de *genealogizar* as ontologias, isto é, trata-se de tomar as ontologias como acontecimentos históricos e discursivos; e,

³¹ Aliás, em *Les mots et les choses*, a *épistémé* mais bem delineada, entre a moderna e a renascentista, é a *épistémé* clássica. Se Foucault alcança formular a figura do Homem, é porque ele se posiciona no fim da modernidade, e pode antever a morte do Homem. “O homem é uma invenção da qual a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT; MTC[1966]; p. 398).

portanto, não se trata de *ontologizar* a genealogia e tomar as figuras ficcionais da genealogia (por exemplo, o *nexus* e a liberdade) como entidades que possam ser tratadas fora das práticas histórico-discursivas.

Retomemos a questão da liberdade como “condição ontológica” da prática refletida de um modo de ser qualquer. A partir do que acaba de se expor, o que significa que a liberdade seja uma “condição ontológica”?

A liberdade é “condição” da ética. Sem liberdade, a ética seria impensável, inefável, impraticável, não se poderia pensar, dizer e fazer de outro modo (isso que é a finalidade mesma da genealogia). Sem liberdade, não haveria história, resistência nem ruptura no modo pelo qual o ser, nosso ser, se constitui em sujeito. Sem liberdade, estaríamos indefinidamente atrelados ao domínio do mesmo. A liberdade é porém uma condição “ontológica” da ética. E é ontológico tudo o que remete à ontologia, a uma forma de relação entre linguagem e ser. Para a genealogia, uma “condição ontológica” é uma condição que põe em jogo a ontologia como questão prático-discursiva.

Nosso ser pode, livremente, se constituir em sujeito – e isso implica um movimento de desassujeitamento e de subjetivação –, porque a relação entre linguagem e ser pode se determinar de outra maneira, num novo encontro, numa invenção, numa outra ficção³².

A liberdade como condição ontológica da ética significa que uma outra ontologia prática pode ser inventada, encontrada. A liberdade é a capacidade de se inventar uma ontologia. Essa capacidade de invenção ontológica não é um atributo do sujeito. Porque o sujeito é algo que se inventa, que se descobre, que se encontra, na ontologia prática.

A liberdade é o que se inventa na genealogia, pois é a genealogia dos modos de ser que demonstra e, assim, encontra a nossa liberdade. A liberdade é condição genealógica da ética. A liberdade é uma ficção da genealogia. Essa ficção é o que a ética ou a espiritualidade requer, mas não como algo que a antecede, e sim como algo que lhe é correlativo. Logo após afirmar a liberdade como condição ontológica da ética, Foucault completa: “mas a ética é a forma refletida que a liberdade toma”³³.

³² É interessante notar, de passagem, que o verbo latino *invenire* pode se traduzir por “inventar”, “descobrir” ou “encontrar”; conferir (HOUAISS, VILLAR; HOU[2001]). Spinoza, por exemplo, em *elap*, usa *invenire* para falar do encontro entre os humanos e os bens dispostos na natureza.

³³ (FOUCAULT; DE2; 356[1984]; p. 1531)

A condição de possibilidade da ética é a invenção ontológica da liberdade. Da mesma maneira que, para Foucault, a liberdade não é exterior ao poder, a liberdade não é anterior à ética. A liberdade toma forma com a ética, e a ética requer a invenção da liberdade. Inventa-se ou encontra-se a liberdade à medida que nosso ser, numa certa prática, se constitui como sujeito.

(3) Recurso à “ontologia” como ficção.

Tudo isso que temos discutido deve nos ajudar na análise de um texto em que Foucault faz um terceiro tipo de recurso ao termo “ontologia”. Trata-se de um trecho do momento em que Foucault, numa curta pausa, no meio de uma lição sobre a *parrêsia*, faz uma reflexão metodológica.

Eu creio que uma história das ontologias do discurso verdadeiro ou do discurso de verdade, uma história das ontologias da veridicção seria uma história na qual se colocariam ao menos três questões. Primeiramente: qual é o modo de ser próprio a tal ou tal discurso, entre todos os outros, desde que ele introduz no real um certo jogo determinado da verdade? Segunda questão: qual é o modo de ser que este discurso de veridicção confere ao real do qual ele fala, por meio do jogo de verdade que ele exerce? Terceira questão: qual é o modo de ser que este discurso de veridicção impõe ao sujeito que o profere, de modo que esse sujeito possa jogar como se deve este jogo determinado de verdade? Uma história ontológica dos discursos de verdade, uma história das ontologias de veridicção, teria então que colocar a todo discurso, que pretende se constituir como discurso da verdade, e fazer valer sua verdade como uma norma, estas três questões. Isto implica que todo discurso, e particularmente, todo discurso da verdade, toda veridicção, seja considerada como uma prática. Em segundo lugar, que toda verdade seja compreendida a partir de um jogo de veridicção. E que toda ontologia, enfim, seja analisada como uma ficção. O que quer dizer ainda: é preciso que a história do pensamento seja sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se queremos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se queremos distingui-la também de uma história das ideologias que se faria em referência a um critério de realidade, pois bem, esta história do pensamento, – e é isso, em todo caso, o que eu gostaria de fazer –, deve ser concebida como uma história das ontologias que seria referida a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito a ser, mas como uma capacidade de fazer³⁴.

³⁴ (FOUCAULT; GOVI[1983]; p. 285, *in fine*). Agradeço a Simone Sampaio, por haver me chamado a atenção para este texto.

Primeira constatação, Foucault se aplica aqui à questão da verdade, mas a partir do dizer-verdade, da veridicção. Sabemos, isso não significa que a verdade seja em seu pensamento o ponto absoluto da atenção. Devemos entender o foco na verdade como um posicionamento que em outros momentos tem o sujeito ou o poder como focos. Foucault fala aqui de uma história do pensamento, como fala em outros lugares de uma história da experiência ou da governamentalidade. Por isso, o discurso precisa ser considerado a partir do jogo de verdade, da prática em que ele é enunciado.

Foucault quer distinguir seu método de uma história dos conhecimentos que, desde uma posição presente, avaliaria os discursos passados em termos de verdadeiro ou falso. Quer distinguir sua história do pensamento de uma história das ideologias, que a partir de um critério analítico para o real analisaria o desvio dos discursos de verdade como ilusão pseudocientífica. Sua história do pensamento se distingue de outras histórias por fazer história das ontologias das veridicções, por colocar em questão o modo de ser dos discursos-verdade, por se aproximar de todo discurso-verdade com três questões sobre o seu modo de ser. A história do pensamento como história das ontologias de veridicção corresponde ao que chamei de primeiro tipo de recurso que Foucault faz a “ontologia”, para explicitar seu método de trabalho. (a) No nível das estratégias, a história do pensamento pergunta que efeitos reais o modo de ser de um discurso-verdade, que diz o verdadeiro a partir de uma prática determinada, tem sobre outros tipos de discursos-verdade. Com que tipos de discurso-verdade um discurso se articula? De que tipos se desarticula? Em que medida se integra numa prática? Em que medida lhe resiste? Em que medida rompe com ela? (b) No nível genealógico, a história do pensamento pergunta pela relação singular que um tipo de discurso-real estabelece entre si e o real. Que tipo de relação entre linguagem e ser é estabelecido numa determinada prática discursiva? Que ontologia singular é posta em prática num tipo determinado de discurso-verdade? (c) No nível arqueológico, a história do pensamento pergunta pelo modo de ser que uma determinada prática do discurso-verdade impõe ao sujeito. Que relação o sujeito deve estabelecer consigo mesmo, para, numa determinada prática, dizer-verdade?

Foucault trata ainda da questão da liberdade. A liberdade na sua relação com a ética entrou no que chamei de segundo tipo de recurso a “ontologia”. Foucault assinala que a história das ontologias de veridicção remete a um “princípio de liberdade”, em que a liberdade é definida “como uma capacidade de fazer”, ou seja, como uma técnica, como uma prática que é: genealógicamente, singular; arqueologica-

mente, articulável num *nexus*; estrategicamente, componível ou divergente com um *nexus*. Como princípio, a liberdade é aquilo a que pende uma história das ontologias. Sem esse princípio de liberdade, sem essa capacidade indefinida de fazer, de pensar e de dizer, as ontologias não teriam história.

Afora estes dois pontos, o recurso a “ontologia” para exposição de um método e o recurso a “ontologia” para pôr a liberdade como condição da história dos modos de ser, neste excerto aparece o que chamo de terceiro tipo de recurso de Foucault a “ontologia”.

[...] que toda ontologia, enfim, seja analisada como uma ficção.

O elemento que se destaca aqui é a ficção. Tratar a ontologia como invenção ou como encontro é *genealogizar* a ontologia. A ontologia, as ontologias não são tomadas no seu primeiro nível de articulação, o da articulação da linguagem com o ser de que se fala, mas no seu segundo nível, na sua articulação ou livre-desarticulação com outras ontologias, como invenção estratégica de um outro tipo de articulação entre linguagem e ser.

Mas, ao justo, o que se inventa na ficção da ontologia? Para pensarmos o que se inventa, ou o que vem ao nosso encontro numa ontologia, para explorarmos o que Foucault entende por ontologia como ficção, acho oportuno recorrermos a um artigo seu, escrito nos anos 1960, a propósito de Júlio Verne. Pode parecer curioso, para explorarmos o sentido que Foucault dá a “ficção”, apelar para um texto escrito 20 anos antes e num contexto que se aproxima da crítica literária. Contudo – e isso testemunha um certo grau de sistematicidade do pensamento de Foucault –, acredito que a definição que Foucault ali apresenta para “ficção” seja bastante útil para entendermos o que Foucault entende por “ontologia como uma ficção”. Isso que nos interessa se encontra logo no primeiro parágrafo do artigo.

Em toda obra que tem a forma de narrativa, é preciso distinguir *fábula* e *ficção*. Fábula, isso que se conta (episódios, personagens, funções que eles exercem na narrativa, acontecimentos). Ficção, o regime da narrativa, ou antes, os diversos regimes segundo os quais ele é “narrado” [...]. A fábula é feita de elementos colocados em uma certa ordem. A ficção é a trama de relações estabelecidas, através do próprio discurso, entre aquele que fala e aquilo do que ele fala.³⁵

³⁵ (FOUCAULT; DE1; 36[1966]; p. 534). *Récit e récit* traduzo por “narrativa” e “narrado”.

A ficção é a relação que o narrador estabelece na narrativa com as coisas e os personagens cuja história ele narra. Imanente ao discurso, a relação do narrador com a fábula pode assumir indefinidas formas: uso da primeira pessoa, narrador neutro, narrador-personagem, narrador transparente, narrador oniciente, narrador posicionado no mesmo tempo cronológico daquilo que ele narra, narrador que fala do passado etc. Ao definir assim ficção e fábula, Foucault acentua que o elemento criativo, inventivo, ficcional, não está somente no que se conta, na fábula, mas também na maneira que o narrador se posiciona em relação àquilo que ele conta.

Tomar toda “ontologia como uma ficção” é acentuar que numa ontologia o que se inventa não é propriamente a verdade do ser (o que nas narrativas corresponde à fábula), mas uma nova forma de relação do sujeito do discurso com o discurso-verdade que ele profere (a ficção propriamente dita). Isso que se inventa numa ontologia é um modo de ser do sujeito em relação ao que ele diz, pensa e faz. Isso que se inventa na ontologia é um tipo de relação entre o sujeito e o dizer-verdade, numa prática discursiva.

Isso que se inventa ou que nos vem ao encontro numa ontologia é uma relação, uma forma complexa de relação entre verdade, poder e sujeito. Isso que se inventa, que vem a ser ou que se encontra, numa ontologia, é um *nexus*.

A genealogia é uma história dessas invenções, uma história das ontologias, uma história dos modos pelos quais, em relações de poder, em jogos de veridicção, nosso ser se constitui em sujeito. A genealogia pressupõe um “princípio de liberdade”, como possibilidade de ruptura na história das ontologias, como possibilidade do acontecimento na série dos eventos.

É esse princípio de liberdade que torna possível a “espiritualidade política”, como invenção de uma ontologia, em que está em jogo a liberdade prática de fundar, como capacidade de fazer historicamente, de maneira radicalmente outra, a relação a partir da qual emergem, numa ficção, numa livre-invenção, um do outro, um dos outros dois, um tipo dizer-verdade, um tipo de governo dos outros, um tipo de sujeito.

*

A religião, por sua vez, nós podemos considerá-la como uma ontologia ou uma ficção das mais confusas. Apesar da confusão das suas noções, a religião inventa uma posição firme e distinta para o sujeito falar a verdade e exercer o poder sobre si e sobre os outros. No Irã, Foucault

viu o xiismo neste papel de invenção histórica dos modos pelos quais os sujeitos constituem o seu ser, em ruptura radical com o *nexus* do *nosso corpo humano vivo*.

Nas suas pesquisas genealógicas, Foucault, faz a ficção da história como acontecimento, aborda o passado para indicar a nossa liberdade no presente. Nas suas “reportagens” iranianas, ele nos relata o acontecimento como um *ainda-não já-presente*. A “espiritualidade política” só é pensável como o exercício da liberdade de se desengajar de uma forma à medida que se engaja em uma outra forma *ainda-não já-presente*.

A vontade de um *nexus* outro não é atribuível somente ao sujeito. Não é o sujeito que quer a ruptura, quer dizer, não é o sujeito que a quer em primeiro lugar. É a vontade constituinte do *nexus ainda-não já-presente* (que envolve a vontade dos sujeitos na vontade de um mecanismo de poder, na vontade de um regime de verdade). É a *outra* articulação das vontades que rompe a articulação presente. O objeto da vontade do sujeito só se constitui numa técnica, numa prática. Isso que o sujeito quer é efeito de um modo de objetivação. Este modo de objetivação (junto com os modos de assujeitamento e de subjetivação) é componente de um *nexus*. Assim, na “espiritualidade política”, na vontade de ruptura de um *nexus*, já deve estar presente, embora ainda não de maneira dominante, a vontade de um *nexus* outro.

Todos estes termos (vontade, sujeito, poder, verdade, *nexus*), em Foucault, pertencem ao método genealógico, não têm entidade. Só ganham entidade numa ontologia. Mas toda ontologia é uma ficção.

Nas ficções das ontologias, isso que se inventa é uma posição do sujeito na sua relação com a verdade enunciada e com o poder exercido. Ao se inventar ou ao se encontrar uma nova posição para o sujeito – e a espiritualidade indica o caminho a ser percorrido até essa nova posição –, dá-se, ao mesmo tempo, um *nexus* outro. A “espiritualidade política” se explica como a ruptura de um *nexus* na vontade de um *nexus* outro *ainda-não já-presente*. A vontade de um *nexus* outro não é uma *vontade sem sujeito*, mas também não é uma vontade do sujeito. Pois o sujeito de um *nexus* não está antes do *nexus*. A vontade de um *nexus* outro é um *devoir* sujeito.

Parte 2
A partir de Spinoza

Capítulo 5

A ontologia do *nexus*

Embora estabelecer relações entre Foucault e Spinoza não seja um esforço muito frequente, ele já foi empreendido por alguns comentadores¹. Nos trabalhos de Deleuze, as influências tanto de Spinoza como de Foucault são declaradas. Entretanto, na concepção de Deleuze e de Guattari, as filosofias, nos seus planos de imanência próprios, não se disputam. “A filosofia tem horror a discussões”². No que segue, tomo este dito como uma advertência. No tipo de relação que aqui procuro estabelecer entre Foucault e Spinoza, não se trata de pôr seus pensamentos para discutir um com o outro, tampouco, de comparar, de mostrar identidades e diferenças entre duas sistematicidades conceituais. De fato, trata-se de investigar o que cada um tem a nos dizer sobre a nossa ideia em questão.

No entanto, se nos permitimos o recurso à ontologia de Spinoza, no contexto filosófico contemporâneo, em que as críticas modernas às metafísicas as tornaram uma via impraticável para a inteligibilidade do real, precisamos fazê-lo alinhados à vereda que nos foi indicada por Foucault³. Precisamos tomar toda ontologia como ficção, como pensamento

¹ Foucault e Spinoza aparecem juntos em alguns artigos, como os de Pierre Macherey (MACHEREY; MFF; **A248**[1988]), Olivier Remaud (REMAUD; LMF2; **A37**[2003]), Pascal Sévérac e Aurélie Pfauwadel (SÉVÉRAC, PFAUWADEL; **A394**[2009]). Foucault aparece, mas implicitamente, também num artigo de Alexandre Matheron, que comenta, ao modo foucaultiano, a relação entre “micropoderes” e “macropoderes” em Spinoza. (MATHERON; MTH3; **A386**[1977]). Disponho do texto ainda inédito de uma conferência em que Jorge Dávila faz o percurso e o comentário de todos os *Re(des)encuentros de Foucault con Spinoza* (DÁVILA; **A393**[2011]).

O encontro de Foucault e Spinoza dá força ao operar conjunto de Antonio Negri e Michel Hardt, na oposição biopoder (o poder sobre a vida) – biopolítica (a potência da vida). Por exemplo: (NEGRI, HARDT; **MUL**[2004]). Nessa linha, no Brasil, temos os trabalhos de Peter Pál Pébart. Em 1981, Negri havia escrito *L'anomalia selvaggia*, um dos comentários cruciais na esteira do *renouveau* francês dos estudos spinozistas, que começou em 1968, com os trabalhos de Guérout, Matheron e Deleuze. *Renouveau* que, no Brasil, mostra seus efeitos nos trabalhos de Marilena Chauí. Para uma discussão crítica do livro de Negri sobre Spinoza, conferir (MATHERON; MTH3; **A377**[1983]).

² (DELEUZE, GUATTARI; **OQF**[1991]; p. 42).

³ Na orla interna do pensamento moderno, a crítica de Kant, apresenta como impossível nossa pretensão de conhecimento metafísico do eu, das coisas naturais em si mesmas e de Deus. Se podemos considerar a crítica kantiana como um acabamento da de Hume, ela mesma terá, no seu desdobrar, outros acabamentos fulminantes, notadamente, com Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein. Assim, o “princípio [spinozista] de inteligibilidade integral de todo o real”

pelo qual e com o qual, inventa-se uma outra experiência, uma relação outra entre o sujeito do discurso ontológico e o ser do qual este sujeito fala.

Com efeito, pode-se objetar, tomar a ontologia de Spinoza como uma ficção é tomá-la por isso mesmo com que ela pretende romper. O método de Spinoza começa por distinguir as ideias fictivas, as ideias falsas e as ideias duvidosas daquilo que deve constituir a sua norma: a ideia verdadeira⁴. Mas este não é o ponto de nossa discussão – não se trata, aqui, de discutir se a ideia verdadeira do ente mais perfeito em Spinoza é ou não é uma ficção, mas de tomá-la como ponto de partida pelo qual uma experiência se inventa.

A experiência que se inventa com Spinoza é da ordem daquela “atitude crítica” à qual se refere Foucault. Na resistência ao que lhe é presente, esta experiência recorre justamente ora à certeza do próprio sujeito da ciência, ora ao direito natural, ora, até mesmo, à Bíblia. Ciência e sujeito, direito e poder, Bíblia e verdade são os canais alternativos pelos quais se incinde a crítica. A experiência de Spinoza, no entanto, não se limita a resistir; mais do que isso, no seu nível estratégico, ela emerge como um projeto ontológico que é, sobretudo, de dimensão espiritual e política – um projeto de liberdade. Esta experiência, este experienciar, mostra seu desígnio desde os primeiros parágrafos do *Tratado acerca da emendação do intelecto*.

Depois que a experiência me ensinou serem vãs e fúteis todas [as coisas] que ocorrem frequentemente na vida comum; [...] afinal, constituí[-me] a inquirir se algo seria dado que fosse [um] bem verdadeiro e comunicável [...]⁵.

Nesta resolução, que é também um convite e um guiamento cujo método se explicita ao longo do *Tratado*, Spinoza assume a posição daquele que se converte à verdadeira vida; conversão que é um arrancar-se das outras posições disponíveis para o sujeito na vida comum⁶. Nos primeiros parágrafos do *Tratado acerca da emendação do intelecto* se

(MATHERON; MTH3; A400[1987]; p. 545) situa Spinoza radicalmente fora do nosso modo de pensar moderno.

⁴ Conferir (SPINOZA; SO1; ATIE[1661]; §49; p. 90)

⁵ (SPINOZA; SO1; ATIE[1661]; §1; p. 64). A palavra latina *constitui* é traduzida geralmente por “eu me resolvi”. Chauí propõe “tomei posição” e acentua o fato de que a constituição de uma posição é estratégica (CHAUI; CH2[1999]; p. 73, nota 7).

⁶ Pierre-François Moreau considera o prólogo ao *Tratado acerca da emendação do intelecto* sob a categoria da “narrativa de conversão” e do “testemunho” em (MOREAU; EEE[2009]; p. 28-29).

esboça o drama de uma conversão ainda incompleta mas já insinuada. Esse drama de uma ruptura que, na produção da liberdade, é sempre da ordem do *ainda-não já-presente*.

“Constituí-me” indica que este devir é um processo de individuação⁷, em um engajamento singular e intensivo da vontade, ao qual corresponde uma prática constituinte, sob a guia de uma rejeição e de uma abstinência radicais – mesmo que somente iniciais – desses que são os objetos comuns do amor, “as divisas, [as posições de] honra e [as coisas da] libido”⁸, na busca de um outro supremo objeto para o amor, cuja fruição é ainda incerta, talvez, mas que, confirmada, seria eterna e infinita: “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza toda”⁹. Nessa conversão, não há apenas a rejeição ou a aposição dos objetos vulgares do amor à sua devida função mediadora, mas também a constituição erótica do verdadeiro¹⁰.

Embora esta natureza, este devir espiritual seja pertinente ao indivíduo, Spinoza aponta imediatamente sua característica política. Tal amor, fruição e conhecimento da verdade são a se realizar junto com outros indivíduos.

Assim, este é o fim para qual [eu] tendo, a saber, adquirir tal natureza e me esforçar para que muitos a adquiram comigo. Isto é, também é de minha felicidade dar[-me] à obra para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu, para que o intelecto e o desejo deles convenham completamente com o meu intelecto e o meu desejo.

Para que isso se faça, é necessário inteliçar da Natureza apenas o quanto [for] suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade, a qual [se deve] ansiar, para que muitos mais, e muito [mais] facilmente e seguramente, advenham a isso.¹¹

⁷ Para nós, o processo de individuação se distingue do processo de individualização, nisso que, o resultado imaginário do segundo é o indivíduo-substância, soberano e autofundamentado, enquanto o resultado do primeiro é uma singularidade real que não tem seu fundamento em si mesma.

⁸ (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §3; p. 64)

⁹ (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §13; p. 70)

¹⁰ Para Foucault, a espiritualidade exige conversão e envolve *erôs* (amor) ou *askêsis* (prática, ascese): “*Erôs* e *askêsis* são, eu creio, as duas grandes formas pelas quais, na espiritualidade ocidental, foram concebidas as modalidades segundo as quais o sujeito devia ser transformado para se tornar enfim sujeito capaz de verdade” (FOUCAULT; **HER**[1982]; p. 17). Em Spinoza, amor e ascese se combinam na forma de uma prática erótica e intelectual; conferir “Do Amor” (SPINOZA; SO1; **AKV**[1662]; Parte II, cap. 5, §2; p. 284).

¹¹ (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §14 e §15; p. 70 e 72)

Este dever espiritual é também político. É este projeto ético-político que dá a baliza do recurso à ontologia, na medida em que a ontologia fornecerá “apenas o quanto [for] suficiente” para o projeto de uma ruptura¹². O recurso à ontologia, Spinoza o faz na medida disso que seu projeto inventa.

Seria interessante analisar a situação da qual quer se despreender o pensamento de Spinoza. E mostrar como Spinoza retira seu vocabulário do léxico corrente do humanismo latino¹³, da escolástica¹⁴, de Descartes¹⁵, de Hobbes¹⁶, das grandes doutrinas teológicas e da Segunda Reforma¹⁷. A anomalia de Spinoza talvez esteja, justamente, na sua capacidade singular de colocar as bases de uma metafísica, à qual se articulam ordenadamente um pensamento político e uma ética, que extrapola todas as grandes ordens de pensamento contemporâneas, ao tomar delas as suas palavras, mas subvertendo-lhes o sentido contra estas mesmas ordens. Certamente a anomalia de Spinoza não teria sido possível sem a anomalia histórica que os Países-Baixos representavam em relação ao restante da Europa¹⁸. Entretanto, nossa investigação, nesta segunda parte, se interessa mais pelo arranque do que pelo solo histórico do qual o pensamento de Spinoza se arranca.

Na primeira parte, derivamos o conceito de *nexus* da prática de pensamento de Foucault. Ali *nexus* funciona como uma chave metodológica que serve ao confronto entre o arqueólogo e uma experiência histórica qualquer. Toda experiência histórica, na sua singularidade, envolve um determinado *nexus* que cabe à arqueologia explicitar. Para o genealogista-estrategista, a “espiritualidade política” se explica como a ruptura de um *nexus* na vontade de um *nexus* outro *ainda-não já-presente*.

Evidentemente, porque se trata de um modo de pensar distinto, jamais encontraremos vigente em Spinoza o conceito de *nexus* tal como

¹² Isso que podemos chamar de balizamento da vontade de verdade pela vontade de sujeito e de poder também aparece no prefácio à segunda parte da ética, *e2pref*.

¹³ Conferir (AKKERMAN; GRS1; **A401**[1977]).

¹⁴ Conferir (CHAUI; **CHI**[1999]).

¹⁵ Conferir (SPINOZA; SP1; **APPD**[1663]).

¹⁶ Conferir (LAZZERI; **DPL**[1998]).

¹⁷ Conferir (KOLAKOWSKI; **CSE**[1965]).

¹⁸ Conferir (HUIZINGA; **D17**[1941]). Huizinga considera que a anomalia das Províncias Unidas no século XVII, o Século de Ouro, em relação ao resto da Europa, não é resultado de uma inovação, mas da manutenção de estruturas de poder urbanas medievais, que, nos outros países europeus, foram submetidas a um poder centralizador.

podemos constituí-lo a partir dos textos de Foucault. Entretanto, nada nos impede de buscar e de nos orientar, primeiro, pela palavra. Esta busca pela palavra *nexus* na escrita de Spinoza deve parecer ao leitor bastante artificiosa. E de fato é. Para mim, esta busca é um estratagema para expor aspectos da ontologia spinozana. Um estratagema que, com algum ímpeto ficcional, mantém vigente a problemática discutida.

Nexus surge para Spinoza em sua correspondência com Henricus Oldenburg, justamente, em uma interrogação que toca o nervo daquele seu fim espiritual já enunciado: “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza toda”. Sob a demanda de Oldenburg, Spinoza vai tratar desta questão da união das partes com o todo. Na *Carta XXXI*, Oldenburg requisita de seu correspondente alguma luz acerca do modo pelo qual “cada uma parte da Natureza com o seu todo convém, e por que razão se mantém coerente com as restantes”¹⁹.

Ao verbo *cohaerere* corresponde o substantivo *cohaerentia*, que no latim não tem apenas o sentido de uma coerência de tipo lógica, mas antes o sentido de coesão e de conexão material²⁰. Para Spinoza, porém, só pode haver coesão material com coerência lógica – a união como conveniência é uma coesão coerente e não um simples acúmulo ou amontoado de partes.

A inteligibilidade da conexão pertinente à relação da parte com o todo e a inteligibilidade da conexão interna à parte são elementos impostos pelo que Guérout chama de “racionalismo absoluto” de Spinoza. Para Guérout, a radical inteligibilidade do real não é algo que deriva do sistema metafísico, mas que se põe no início de uma aposta. “O racionalismo absoluto, ao impor a total inteligibilidade de Deus, chave da total inteligibilidade das coisas é então para o spinozismo o primeiro artigo de fé”²¹. Cabe ao sistema responder a esta aposta. Matheron, por sua vez, coloca dois fundamentos na doutrina do *conatus* na *Ética*. Um deles resta implícito ao encadeamento das ideias: “há coisas, e coisas individuais”. O outro é “o leit-motiv da *Ética*: tudo é inteligível, de parte a parte, e sem qualquer resíduo”²².

¹⁹ (OLDENBURG; **OPP**[1677]; Epistola XIV (carta XXXI) [12/10/1665]; p. 436)

²⁰ “*Cohaerentia, ae, f.*, formação em um todo compacto, conexão, coesão”; “*cohaereo* [...], estar atado a alguma coisa [...]” (GAFFIOT; **GAF**[2001]). Beyssade ensina que *cohaerentia* é um termo estoico com sentido de coerência lógica e, ao mesmo tempo, de coesão física. Nos *Principia philosophiae* de Descartes, *cohaerentia* tem o sentido físico de ligação (BEYSSADE; SO1; **A369**[2009]; p. 149, nota 95).

²¹ (GUÉROULT; **GU1**[1968]; p. 12)

²² (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 9, in fine)

A radical inteligibilidade do real é o suporte da associação entre coesão e coerência. Pois, se não houvesse coerência no coeso, o coeso não seria inteligível. Quanto ao primeiro fundamento destacado por Matheron – a realidade e a perfeição das coisas individuais –, é ele que deve nos manter atentos para o tipo de relação que as coisas do real mantêm com o todo que constituem. A individualidade das coisas, para Spinoza, é real – embora, elas sejam modos da substância.

Na primeira parte, consideramos a relação que as coisas individuais, na visão de Khomeini, mantinham com Deus. Para Khomeini, as coisas individuais na relação com Deus são como ondas de um oceano. Mas a realidade e a perfeição estão todas no oceano. As ondas são apenas manifestações da realidade absoluta, que comparadas a ela são um nada. Sua destinação deve ser o caminho para Deus. As ondas devem compreender o seu estado de simples manifestação egoica, e resolver-se no oceano. A consciência de sua individualidade, o ego, para Khomeini, deve ser o alvo da “*jihad* maior”²³ – ou seja, o alvo visado pelo esforço maior, que é sempre um esforço no caminho de Deus.

Nada disso em Spinoza. Num artigo, Matheron utiliza exatamente a metáfora onda-oceano, mas para expor o inverso da doutrina spinozista: “a substância não é um fundo do qual os modos seriam a superfície, nós não somos ondas na superfície do oceano divino: não há fundo, porque todo o absoluto está resolvido na superfície”²⁴.

Certamente, a metáfora onda-oceano se vincula a uma tradição mística que compreende a nossa relação a Deus e experiencia a nossa união com ele, não como um modo que expressa singularmente a potência da substância divina, mas como anulação da ilusão que esta singularidade (como ego, como realidade autossustentável) representa.

Se este tipo de misticismo introduz o niilismo na nossa relação com o mundo – porque o mundo não é nada mais do que uma manifestação divina, e porque a realidade do mundo está toda em Deus e não no mundo –, então, pode-se dizer, o imanentismo de Spinoza introduz o realismo. Para Spinoza, entender a nossa união com a Natureza inteira é entender a realidade das coisas do mundo e o modo como elas todas se deduzem da essência de Deus. A imanência em Spinoza é dupla – as coisas singulares e reais são imanentes a Deus, e Deus é imanente às

²³ (ALGAR; KIR; A235[1981]; p. 429)

²⁴ (MATHERON; MTH3; A377[1983]; p. 450)

coisas reais. Não apenas as coisas são em Deus, mas Deus opera nas coisas²⁵.

Para falarmos à maneira de Spinoza, Khomeini ensandece completamente. Khomeini, com seu pensamento confuso e imbuído de emanatismo, extrapola os limites da teologia, à maneira de muitos teólogos cristãos, ao misturar as baboseiras da filosofia grega (neoplatônica) com o conteúdo da revelação maometana²⁶.

A resposta de Spinoza a Oldenburg, na *Carta XXXII*, ao explicar o que é a coesão das partes, ilustra a razão pela qual se forma a ilusão da sua desconexão. Spinoza esclarece a ideia da conexão das coisas com o todo de que são constituintes, ao mostrar que a impressão de sua desconexão, como impressão de sua independência relativa, é uma ilusão de perspectiva.

Primeiramente, Spinoza explica a Oldenburg que conhecer o modo pelo qual, na realidade e absolutamente, as partes se mantêm coesas extrapola a inteligência humana, pois, para tanto, seria preciso conhecer a natureza inteira e todas as suas partes²⁷. Entretanto, Spinoza pode falar do princípio ou da razão da coesão-coerência das partes e da sua conveniência no todo do qual são constituintes. Com este intuito, ele oferece uma definição para coerência.

Segue-se que, por coerência das partes, nada de outro inteliço do que isso – que as leis, ou seja, a natureza de uma única parte de tal maneira se acomode às leis, ou seja, à natureza das outras, que [elas] minimamente se contrariem.²⁸

A coesão possível da partes e a sua conveniência num todo é consequência da coerência possível das suas leis próprias. Só convêm,

²⁵ Para Deleuze, Spinoza é o “príncipe dos filósofos” por ter recusado qualquer compromisso com a transcendência, por não “tornar a imanência imanente a algo, e [assim] reencontrar uma transcendência na própria imanência” (DELEUZE, GUATTARI; **QQF**[1991]; p. 67). Guérault: “Deus, por sua causalidade, é imanente às coisas que ele produz (e1p18), enquanto, por sua essência, as coisas, devendo ser todas nele, lhe são imanentes (e1p15). Mas, do fato de que a causalidade imanente consiste em que ela produz seus efeitos *no interior dela*, a imanência de Deus às coisas, implicada por sua causalidade imanente, envolve *ipso facto* a imanência das coisas a ele mesmo. Em consequência, as duas noções de imanência, primeiro distintas, fazem-se finalmente apenas uma na própria perspectiva da causalidade imanente. Panenteísmo e panteísmo fazem um” (GUÉROULT; **GUI**[1968]; p. 299).

²⁶ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; Pref., §9 [G. 7]; p.67) e (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIII, §2; p. 451).

²⁷ Conferir: (SPINOZA; **SCO**[2010]; Lettre XXXII, §2; p. 207)

²⁸ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §3) [20/11/1665]; p. 439)

num todo coeso, as partes cujas naturezas se acomodam umas às outras, pela coerência das leis que fazem delas mesmas um todo coeso. Isto não implica que não haja, entre as partes do todo coeso, alguma contrariedade. Somente, esta oposição das partes mantém-se num nível que não compromete a coerência interna ao todo²⁹.

Esta “conexão singular” de uma individuação, como preza o texto da *Carta XXXII*, é uma relação (proporção) certa e constante de “movimento e repouso” própria às partes do todo. Esta lei da relação ou razão entre as partes é a “natureza” de um todo determinado que permanece coeso, enquanto esta razão permanece invariante.

Nós, entretanto, percebemos uma coisa como um todo isolado e independente das outras coisas, à medida que, para nós, esta coisa parece divergir, ou discrepar, das restantes. Nessa medida, forma-se de uma tal coisa, em nossa mente, uma ideia distinta das ideias das outras coisas.

Acerca do todo e das partes, considero as coisas, nessa medida, como partes de algum todo, à medida que a sua natureza se acomode mutuamente para que entre si consintam, até quando [isso] possa ocorrer; porém, à medida que discrepam entre si, nessa medida, cada uma forma, em nossa Mente, [uma] ideia distinta das outras, e, assim, é considerada [por nós] como [um] todo, não como [uma] parte.³⁰

Se percebemos uma coisa desconectada das restantes, ou seja, como um todo composto de partes em coerência interna, e não também como uma parte componente de um todo que a abrange, isto é respectivo apenas à nossa observação. Pois estamos no universo, escreve Spinoza a Oldenburg, como um “verme no sangue”³¹. Para o verme no interior do sangue, na medida em que ele não tem a percepção do todo, as partes componentes do sangue – o quilo e a linfa – parecem comunicar seus movimentos umas às outras, segundo as suas leis próprias, isto é, como todos intrinsecamente determinados e sem conexão recíproca.

Entretanto, como num movimento e numa mudança de perspectiva, como numa elevação do olhar e num aprofundamento da percepção,

²⁹ Por isso, Laurent Bove pode falar de sujeito-dos-contrários: “[...] os corpos podem ser sujeitos-dos-contrários, mas a uma condição, que estes contrários não destruam, no presente, a conexão singular que define a identidade-dominante de um corpo (como invariante) na relação de suas partes” (BOVE; TPF; **A330**[2002]; p. 13).

³⁰ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §3) [20/11/1665]; p. 439, *in fine*). Uso “consintem” para traduzir o termo latino *consentiant*, ao qual corresponde o substantivo *consensus*. Lembro ao leitor que a fórmula “à medida que... nessa medida...” traduz “*quatenus... eatenus...*” conforme o advertido em nossas *Advertências*.

³¹ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §4) [20/11/1665]; p. 440)

considerado o sangue como um todo, percebe-se que o quilo e a linfa, nas suas interações, respeitam a natureza do sangue, que lhes é comum. Vistos como todos sem conexão, o quilo e a linfa parecem discrepar, mas considerados como partes do sangue, percebe-se que eles convêm, articulando-se entre si pela lei que é própria, não a cada um deles isoladamente, mas ao sangue como um todo. Por sua vez, como o quilo e a linfa, o sangue é uma coisa finita, que se articula com outras partes na constituição do corpo humano. E esta relação recíproca do sangue ao corpo inteiro também determina a relação do quilo à linfa. Se algo externo ao corpo modifica o corpo, o sangue precisa modificar-se, na sua relação com as outras partes do corpo, para manter constante a natureza do corpo; mas, a modificação do sangue só é possível pela modificação de suas partes componentes.

Desta maneira, os subsistemas se articulam aos sistemas que os envolvem. As modificações dos sistemas são, na medida do possível, compensadas por acomodações dos subsistemas, na manutenção da natureza do sistema que constituem. Se esta compensação homeostática dos subsistemas não é possível, o sistema por eles constituídos se desagrega.

E isso vale, frisa Spinoza na sequência da carta, não só para o corpo humano como também para a mente. A afirmação de Spinoza de que o nosso corpo seja parte da natureza não deve ter surpreendido Oldenburg. Pelo menos, não tanto quanto a afirmação de que, para Spinoza, a mente ou a alma também é parte da natureza. Para Spinoza, assim como o corpo, a mente ou a alma também é parte da natureza, pois, ele considera “dar-se na natureza, também, [uma] potência infinita de pensar”³².

E nós estamos no universo como vermes no sangue. Se percebemos os corpos e as mentes como todos em si mesmos, é porque não percebemos o que lhes é comum na sua conveniência na composição do universo inteiro. Relativamente ao universo como um todo infinito, todas as coisas, isto é, todas as suas partes componentes se acomodam mutuamente entre si: “Na verdade, por razão da substância, concebo cada uma parte ter articulada união com seu todo”³³.

A discussão da *Carta XXXII*, sobre a parte e o todo, retoma de outra maneira uma temática discutida em cartas anteriores³⁴. Na primeira carta

³² (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §6) [20/11/1665]; p. 441)

³³ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §5) [20/11/1665]; p. 441)

³⁴ “Com efeito, como [escrevi] antes, na minha primeira carta [...]” (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XV (Carta XXXII, §5) [20/11/1665]; p. 441).

de Spinoza a Oldenburg, a *Carta II*, Spinoza indica ter enviado a seu correspondente um anexo – “[...] aqui, em separado, envio [...]”³⁵ – em que suas afirmações são demonstradas à maneira geométrica. Este pequeno anexo, que costuma ser considerado um esboço do que será, depois, o apêndice do *Curto Tratado* e, ainda mais tarde, a primeira parte da *Ética*, porém, perdeu-se³⁶. Neste microtratado, interessamo-nos particularmente pelo quarto axioma, no qual Spinoza afirma: “[dadas duas] Coisas, a saber, que nada comum têm entre si, uma não pode ser causa da outra”³⁷. Isto é, se A é causa de A₁, então há algo comum entre A e A₁.

Fica claro, no contexto dessa correspondência com Oldenburg, que a discussão acerca da coesão entre as partes na sua conveniência no todo diz respeito, para Spinoza, à discussão acerca da relação entre as coisas criadas e o Deus criador e à própria noção de criação. Ora, a tradição teológica afirma que Deus é causa de todas as coisas existentes no mundo. Deus é causa do mundo ou, dito de outro modo, Deus criou o mundo. Entretanto, de acordo com grande parte desta tradição, Deus criou o mundo a partir do nada e, assim, entre Deus e o mundo, entre criador e criatura, entre o Deus-causa e os efeitos causados, não há nada comum. Aliás, Oldenburg se surpreende com o fato de Spinoza ter colocado a comunidade necessária da causa com o causado entre os axiomas, como se esta comunidade entre o criador e a criatura fosse uma noção comum, aceita por todos, sem requerer qualquer demonstração. “Pois é evidente que Deus nada tem formalmente de comum com as coisas criadas e, no entanto, nós o consideramos, quase todos, como a sua causa”³⁸. É justamente com esta tradição que o quarto axioma de Spinoza polemiza.

Em sua resposta a Oldenburg, na *Carta IV*, Spinoza, haja vista a própria objeção de Oldenburg, concede que o axioma quatro não deve ser posto entre as noções comuns, mas diz que este (como os outros três) pode ser deduzido da definição dada de substância e atributo³⁹.

³⁵ (SPINOZA; OPP[1677]; Epistola II (Carta II, §4) [09/1661]; p. 398)

³⁶ Maxime Rovere, na sua recente tradução da correspondência de Spinoza, propõe uma reconstituição a partir de fragmentos presentes nas *Cartas III e IV* (ROVERE; SCO; A337[2010]; Appendice I; p. 395 - 396).

³⁷ (SPINOZA *apud* OLDENBURG; OPP[1677]; Epistola III (Carta III) [8/12/1665]; p. 401)

³⁸ (OLDENBURG; SCO[2010]; Lettre III [27/09/1661], §4; p. 54)

³⁹ Conferir (SPINOZA; SCO[2010]; Lettre IV [10/1661], §4; p. 58)

Substância e atributo se concebem por si e em si, quer dizer, não carecem de nada além de si no seu conceito. Como dizem respeito a Deus, “o Ente sumamente perfeito e absolutamente infinito”⁴⁰, isto é, “o Ente constante de infinitos atributos, cada um dos quais é infinito, ou seja, sumamente perfeito em seu gênero”⁴¹, substância e atributo envolvem o conceito de infinito: a substância, absolutamente; o atributo, em seu gênero.

Na definição de substância, é dada também a definição de modificação ou acidente, que, em oposição ao conceito da substância concebido por si e em si, é isso que “é em outro e, por isso em que é, é concebido”⁴². Aqui o princípio do terceiro excluído funciona integralmente: “além de Substâncias e Acidentes nada é dado realmente”⁴³. A substância e as modificações são as duas únicas realidades dadas; por isso, as modificações, que só podem ser concebidas pela substância e não por si mesmas, são na substância, isto é, são modificações da substância e não de uma outra coisa.

Como a substância é absolutamente infinita, a causa – mais precisamente, a causa primeira – das modificações da substância só pode ser a própria substância. Se, porém – e agora chegamos à demonstração, por via negativa, do axioma quatro –, a modificação, como efeito, não tivesse nada comum com a substância sua causa, então a modificação retiraria toda a realidade que tem do nada. “Se no efeito nada fosse comum com a causa, tudo isso que o efeito teria, o teria do nada”⁴⁴ – algo que racionalmente não pode ser aceito, de acordo com o axioma implícito de que a realidade do efeito é medida pela realidade da sua causa.

Dessa maneira, Deus e as coisas criadas têm algo em comum, como fica claro a partir da própria definição de Deus como um ente constante de infinitos atributos (e, podemos completar, pelas infinitas modificações destes infinitos atributos). Isso quer dizer que o percurso causal substância-atributos-modificações também pode ser percorrido, constitutivamente, no outro sentido, modificações-atributos-substância.

Entretanto, a relação das partes constituintes com o todo não é da ordem do acúmulo. Não faz sentido a imagem de uma soma de

⁴⁰ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola II (Carta II) [09/1661]; p. 398)

⁴¹ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola II (Carta II) [09/1661]; p. 397)

⁴² (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola IV (Carta IV) [10/1661]; p. 403)

⁴³ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola IV (Carta IV) [10/1661]; p. 404)

⁴⁴ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola IV (Carta IV) [10/1661]; p. 404)

entidades em si subsistentes e por si inteligidas na formação de um todo substancial, pois a substância é por natureza, isto é, logicamente, anterior a seus modos. A substância infinita não se apreende pela contagem indefinida das suas partes, que é um processo ligado à imaginação e à duração. A essência da substância precisa ser apreendida, numa mudança de perspectiva, pela intelecção imediata da sua natureza eterna. É isso que Spinoza procura explicar a seu amigo Lodewijk Meyer.

É por isso que [eu digo que] eles tagarelam completamente, [para que eu] não diga [que] ensandecem, aqueles que estimam a Substância Extensa ser constante [ou constituída] a partir de partes, ou seja, de corpos uns dos outros realmente distintos. Como, de fato, é [delírio], alguém se aplicar, a partir só da adição e coleção de muitos círculos, a compor [um] quadrado, [um] triângulo ou algo outro, diverso em toda [a sua] essência.⁴⁵

Para a intelecção da passagem constitutiva dos modos à substância ou da substância aos modos é preciso dar um salto intelectual. Para irmos da substância aos modos é preciso entender o real como um verme imerso no sangue. Para irmos dos modos à substância é preciso entender o real no seu todo, como se o verme se pusesse intelectualmente fora do sangue (apesar de permanecer dentro dele).

Esta via de mão dupla – que é o sentido próprio da coesão coerente das partes no todo – é o que permite a Spinoza afirmar que o desaparecimento de uma única parte, por mínima que fosse, implicaria a supressão do todo. Tomando, como exemplo, apenas o atributo material, Spinoza escreve a Oldenburg, no final da *Carta IV*: “se uma única parte da matéria fosse aniquilada, simultaneamente, também, [se] esvaeceria toda a Extensão”⁴⁶. Nenhuma parte da natureza infinita é desprezível nem espiritualmente nem corporeamente. Pois cada uma parte da natureza envolve, na sua essência, o conceito da natureza inteira e, na sua existência, a existência de todas as outras partes da ordem da natureza (não se passa do nada à criatura; mas, tampouco, da criatura ao nada).

Na *Carta XXXIII* de Oldenburg a Spinoza, que se segue à que trata da coerência das partes com o todo, bem na primeira linha, aparece, enfim, aquela palavra que nos interessa particularmente. Escreve Oldenburg: “Agradam[-me] muito [as coisas] que filosofaste acerca do consenso e do nexu (*nexus*) das partes da Natureza com o todo”⁴⁷.

⁴⁵ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola XXIX (Carta XII) [26/07/1663]; p. 466 *in fine*)

⁴⁶ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola IV (Carta IV) [10/1661]; p. 404)

⁴⁷ (OLDENBURG; **OPP**[1677]; Epistola XVI (Carta XXXIII) [8/12/1665]; p. 442)

Nexus, é certo, não nos aparece pela pluma de Spinoza, mas sabemos como ele estabelece seu vocabulário a partir do vocabulário de seus interlocutores⁴⁸. A resposta de Spinoza à *Carta XXXIII* de Oldenburg se perdeu, e não sabemos se em sua réplica ele próprio reutiliza ou não a palavra *nexus*. De todo modo, pelo que se leu acima, podemos perceber como esta palavra está relacionada com outras tais como: coesão, coerência, conexão, conveniência e consenso.

A passagem por certos trechos da correspondência de Spinoza nos serviu para relacionarmos o *nexus* com a questão metafísica e para situarmos a metafísica como o campo próprio da questão da união da mente com a natureza (e não a teologia nem a experiência mística por meio de “uma imaginação mais vívida”⁴⁹). Entretanto, as definições e os conceitos na correspondência ainda não apresentam a sistematicidade que alcançam na *Ética*. Por isso, é no texto da *Ética* que essas definições e conceitos apresentam maior coesão-coerência-conveniência.

*

A palavra *nexus* ocorre duas vezes no texto da *Ética*, no escólio da proposição 62 da quarta parte, e4p62s, e na demonstração da proposição 6 da quinta parte, e5p6dem. Começamos pela análise da primeira ocorrência.

[e4p62s –] [...] acerca da duração das coisas (por e2p31), nós não podemos ter senão [um] conhecimento completamente inadequado; e determinamos os tempos de existir das coisas (por e2p44c1s) só pela imaginação, a qual não é igualmente afetada pela imagem de [uma] coisa presente como [de uma] futura; de onde ocorre que [...] o juízo que fazemos acerca da ordem das coisas e do nexu de causas [...] seja antes imaginário do que real [...].

Este escólio fornece precisões acerca da proposição e4p62 que o precede. e4p62 pontua que a mente, na medida em que concebe as coisas a partir do ditame da razão, não é afetada pela temporalidade. A mente conduzida pela razão concebe todas as coisas que concebe sob o mesmo aspecto, o da eternidade, ou seja, o da necessidade (e4p62dem). Sob a conduta da razão, concebemos as coisas em certeza independentemente de elas existirem ou não no presente.

⁴⁸ É isso que Rovere salienta: “Com efeito, Spinoza escreve quase sempre em resposta a seus correspondentes e, salvo exceção, ele trata na ordem as questões que lhe são feitas, tomando deles com frequência a sua terminologia” (ROVERE; SCO; A337[2010]; p. 40).

⁴⁹ “Uma imaginação mais vívida” do que a comum é o que requer a experiência do profeta na revelação (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; I, §20; p. 94).

O escólio pondera o que foi pontuado na proposição e4p62, ao afirmar que, na duração, no plano da existência e da temporalidade, porém, é o conhecimento por meio da imaginação que prevalece. Não podemos ter acerca do tempo de existência das coisas um conhecimento adequado de tipo racional. Imersos na duração e no fluxo da imaginação, o desaparecimento e o aparecimento, atual ou provável, das coisas somam à ideia de uma coisa qualquer um grau variável de incerteza.

As incertezas e as flutuações do nosso ânimo, devido à nossa imersão na duração, constituem a temática da quarta parte da *Ética*, e4, que busca estabelecer um primeiro passo no processo de espiritualização do ser humano, porém, ainda, a partir de um modelo de natureza humana que, apesar de abstrato e universal, na medida em que diz respeito a um gênero humano (e, por isso mesmo, em certa medida, alheio à singularidade), nos sirva como um guia moral de conduta.

e4p62dem e e4p62s nos remetem exclusivamente a proposições e escólios da segunda parte da ética, e2, que por sua vez remetem a e1 e são retomadas em e5. Reconstruamos em parte a rede de proposições à que faz referência e4p62 e e4p62s, nela reencontraremos certos sintagmas presentes no escólio.

No trecho destacado de e4p62s, aparecem e2p31 e e2p44c1s.

A demonstração de e2p31 (que propõe a inadequação necessária do conhecimento que temos da duração das coisas singulares fora de nós) se baseia na demonstração da proposição que lhe precede, e2p30 (que propõe a inadequação necessária do conhecimento que temos da duração do nosso corpo). Temos “acerca da duração das coisas” singulares “[um] conhecimento extremamente inadequado”, pela mesma razão, que temos um conhecimento extremamente inadequado da duração de nosso corpo, porque este como qualquer coisa singular é um modo da extensão.

Na demonstração de e2p30, Spinoza investiga, para mostrar que eles não nos conduzem a nenhum lugar, dois caminhos pelos quais, eventualmente, poderíamos alcançar um conhecimento adequado da duração do nosso corpo ou da duração de qualquer outra coisa singular.

(1) Pela conhecimento da sua essência? Mas isso não pode ser, pois mesmo que conheçamos a essência de uma coisa singular, esta essência nada nos informa acerca da duração da coisa. Acerca do corpo humano, isto é explicitamente afirmado no primeiro axioma da segunda parte, e2ax1: “A essência do humano não envolve a existência necessária, isto é, a partir da ordem da natureza, pode ocorrer tanto que este e aquele humano exista, quanto que não exista”. Isto é o que define a

contingência do humano e, particularmente, do corpo humano, assim como de todas as coisas singulares e finitas⁵⁰.

(2) Pelo conhecimento da natureza absoluta de Deus? Ora, também não, pois, de acordo com e1p21: “Todas [as coisas] que se seguem a partir da absoluta natureza de algum atributo de Deus, sempre deveram existir e [existir] infinitas, ou seja, são pelo mesmo atributo eternas e infinitas”. E isto diz respeito exclusivamente a modos infinitos imediatos, que envolvem a natureza absoluta de um atributo divino. Se a ideia da duração de uma coisa singular envolvesse a ideia da absoluta (isto é, infinita) natureza de um atributo, esta coisa seria infinita; e sua duração, eternidade. Mas uma coisa singular é, por definição, finita e de existência determinada (conferir e2def7). Isso é que discute, com o material até então apreendido em *e1*, a demonstração de e1p21.

Nosso corpo, como qualquer coisa singular, se ele fosse determinado imediatamente a existir e a operar pela natureza absoluta do atributo seria infinito e eterno. De fato, continua a demonstração de e2p30, “(por e1p28) [o corpo] é determinado a existir e operar, por razão certa e determinada [ou seja, de maneira precisa, mas limitada], por tais causas que também por outras [causas] foram determinadas a existir e operar; e estas iterativamente por outras [causas]; e assim ao infinito. Segue-se que a duração do nosso Corpo depende da ordem comum da natureza e da constituição das coisas” (e2p30dem).

Com e1p28, temos a noção do *nexus* de causas que determina nosso corpo a existir e operar. É desse *nexus* de causas que depende nossa existência e por ele somos determinados a fazer tudo o que fazemos, enquanto o fazemos. Nosso corpo está engajado no e pelo complexo de causas, na e pela articulação ao infinito das coisas umas às outras, no modo infinito mediado da duração (e1p22). Desse complexo *nexus* de causas depende nossa operação no plano das existências articuladas na ordem comum da natureza existente inteira. A qualquer coisa singular existente corresponde um *nexus* certo. Em qualquer coisa singular, pelo *nexus* de causas, está engajada a natureza existente inteira. As coisas naturais, na sua duração, estão todas articuladas umas às outras ao infinito. Cada uma delas é determinada por todas as outras, mas também determina todas as outras a existir e operar. Meu corpo existe e opera em

⁵⁰ A terceira definição de quarta parte da *Ética*, e4def3, define a contingência de uma coisa pela constatação de que a sua essência não implica necessariamente a sua existência na duração.

dependência à natureza existente inteira, mas também todas as coisas existem e operam em dependência parcial à natureza do meu corpo.

[e1p28 –] Qualquer [coisa] singular, ou seja, não importa qual coisa que é finita e tem existência determinada, não pode ser determinada a existir nem a operar, se não for determinada a existir e a operar por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada: e, de novo, também esta causa não pode ser determinada a existir nem a operar, se não for determinada a existir e a operar por outra, que também é finita e tem existência determinada, e desse jeito ao infinito.

Para cada coisa existente, há um *nexus* de causas determinado. Na ordem da natureza comum a cada coisa singular existente, a existência de cada coisa depende de um *nexus* certo de causas externas, mas todos os *nexus* ao infinito estão articulados entre si, na coerência da natureza existente inteira.

A duração de uma coisa singular diz respeito à sua existência e operação, isto é, à complexa rede de mútuas relações que ela mantém, direta ou indiretamente, com todas as outras coisas naturais existentes. Da duração de uma coisa singular não podemos ter um conhecimento adequado, mesmo se temos o conhecimento adequado da natureza absoluta de Deus ou se tivéssemos o conhecimento adequado da essência singular da coisa em questão, pois a duração de cada uma coisa depende da sua relação com todas as outras coisas que duram. A determinação do tempo de existir e da operação de uma coisa singular depende do *nexus* infinito de causas que nela culminam, depende da ordem comum da natureza, depende da maneira pela qual as coisas existentes a constituem no presente. Logo, precisaríamos, para conhecer adequadamente a duração da coisa, conhecer adequadamente a ordem da natureza existente inteira. Isto, porém, é inalcançável para um intelecto finito como o intelecto humano. Da duração de uma coisa, portanto, só podemos ter ideias inadequadas.

Logo antes de e2p30, em e2p29c, Spinoza conclui que tudo isso que a mente percebe na duração (os corpos externos, seu próprio corpo e a si própria), ela o percebe a partir das afecções do seu corpo na sua relação com outros corpos existentes, ou seja, pela imaginação.

[e2p29c –] Disso se segue a Mente humana, a cada vez que percebe as coisas a partir da ordem comum da natureza, [não] ter [um] conhecimento adequado nem de si própria nem de seu Corpo nem dos corpos externos, mas apenas confuso e mutilado. Com efeito, a Mente não conhece a si própria, senão na medida em que percebe as ideias das afecções do Corpo (por e2p23). [A Mente] não percebe o seu Corpo, por outro lado (por e2p19), senão pelas próprias ideias das afecções, apenas pelas quais também percebe (por e2p26) os corpos externos. E mais, na medida em

que as tem, [não] tem conhecimento adequado nem de si própria (por e2p29) nem de seu corpo (por e2p27) nem dos corpos externos (por e2p25), mas apenas (por e2p28 com e2p28s) mutilado e confuso.

É interessante notar que, apesar da inadequação, as ideias das imagens dos outros corpos no nosso, ou seja, as ideias das afecções do nosso corpo, que compõem a imaginação⁵¹, é uma condição inexorável da consciência. Quer dizer, sem as afecções do corpo, próprias à duração de uma coisa, sem a relação do corpo próprio com os outros corpos, a mente não tem como estar consciente de si mesma. Pela proposição 23 de e2, “a Mente não conhece a si própria, senão na medida em que percebe as ideias das afecções do Corpo” (e2p23), proposição que é referida no texto de e2p29c, fica claro que a mente só está consciente de si, enquanto imagina os outros corpos, na duração. Se não dura, se não interage com outros corpos, a mente não está consciente de si, não se percebe, não se sente.

É esta prioridade (não anterioridade na ordem temporal) do afeto em relação à consciência que anexa, não apenas a consciência ao afeto, mas também a consciência à imaginação. No pensamento de Spinoza, estar consciente de si não é o estado fundamental da essência de uma coisa, mas deriva da relação e da complexidade da relação que uma coisa mantém com todas as outras. Particularmente, quanto ao ser humano, estar consciente de si, pensar-se, perceber-se, não constitui a essência da mente humana, nem sequer é uma propriedade dessa essência considerada em si mesma, mas depende da potência da imaginação humana, na ordem comum da natureza que o ser humano compartilha principalmente com outros humanos. Com isto, fica acentuada a importância da imaginação na duração, na relação mútua dos corpos e, assim, na política.

O excerto de e4p62s, posto em destaque mais acima, nos remete, na questão acerca do tipo de conhecimento que temos e podemos ter da duração (isto é, do tempo de existir e da operação das coisas), ao escólio que se segue ao primeiro corolário da proposição 44 da segunda parte da *Ética*, que designamos por e2p44c1s.

O escólio e2p44c1s explica e exemplifica e2p44c1 e e2p44. Por e2p44 e e2p44dem sabemos que a razão, o segundo gênero do conhecimento, mas também o terceiro (pois e2p44dem faz referência a e2p41, que exclui do verdadeiro somente a imaginação) contempla as coisas como verdadeiras, isto é, como são em si e como necessárias. O

⁵¹ Conferir o escólio do corolário da décima sétima proposição da segunda parte, e2p17cs.

intelecto, por e2p44c1, não contempla as coisas associadas à noção de um tempo passado ou futuro. Pelo intelecto, contemplamos a ideia das coisas, na sua verdade própria, tal como são em si mesmas, apenas como presentes. Como Spinoza afirma no segundo escólio da proposição 33 de *eI*, “no eterno, não é dado quando, antes nem depois” (e1p33s2).

Pela razão, contemplamos a eterna inteligibilidade de uma coisa, ou seja, sua essência. Se esta coisa é uma coisa finita, nada nisso que dela contemplamos pela razão, nada na sua essência, põe ou exclui a existência dessa mesma coisa, pois, por um lado, a essência de uma coisa finita não é causa da sua existência, e, por outro, a essência não exclui a existência da coisa, ou a coisa não seria inteligível, e sim uma quimera. De sorte que o tempo do existir de uma coisa, a ideia de que uma coisa já não mais existe, ou ainda não existe, requer uma segunda ideia de uma outra coisa que ponha, ou suprima, a presença da coisa na ordem temporal das coisas. Porque tudo o que nos advém como ideia, nós o contemplamos, e o contemplaremos sempre, como presente, se esta presença não é posta em dúvida pela sua comparação, na imaginação, com outras ideias (e2p17 e e2p17c).

A temporalidade depende só da imaginação: da memória (e2p18) e da maneira pela qual as ideias das coisas que nos afectam se excluem mutuamente na duração, isto é, na “indefinida continuação do existir” das coisas (e2def5).

O intelecto divino, é certo, ao contrário do intelecto humano, tem da duração de todas as coisas um conhecimento adequado. Deus conhece adequadamente a determinação do tempo de existir e da operação das coisas, pois o vir a existir e o deixar de existir das coisas, na ordem comum da natureza, se dá conforme a necessidade divina e, portanto, é inteligido por Deus (conferir e1p29). Entretanto, Deus conhece adequadamente a duração e a constituição das coisas da qual depende a existência e a operação de cada coisa, somente na medida em que ele conhece todas as coisas (porque todas as coisas são em Deus – elemento ontológico – e por ele são concebidas – elemento gnosiológico⁵² –, de acordo com e1p15), e não na medida em que ele conhece as outras coisas por meio da ideia que ele tem somente de uma coisa. Deus conhece adequadamente a duração de uma coisa, na medida em que ele contempla a duração de todas as coisas, e não na medida em que ele as percebe por meio da contemplação da ideia de uma coisa só (e2p30dem), ou seja, nisso que seu conhecimento coincide com o

⁵² Conferir (GUÉROULT; GUI[1968]; p. 426)

conhecimento que uma coisa tem das outras coisas, por meio da imaginação, quer dizer, na medida em que essa coisa é afetada pela existência das outras.

De si, na sua infinita perfeição, Deus tem um conhecimento adequado. Em Deus, este autoconhecimento implica que Deus está consciente de si, mas adequadamente, isto é, sem imaginar; porque a sua existência e a sua essência são uma só e mesma coisa (e1p20). Em Deus, estar consciente de si, pensar-se, perceber-se, à diferença do ser humano, é uma propriedade necessária de sua essência. E, como fica estabelecido no desfecho da *Ética*, em e5p35, este estar adequadamente consciente de si é o amor intelectual infinito pelo qual Deus ama a si próprio.

Nós, coisas cuja existência é contingente e determinada, podemos ter um conhecimento adequado de uma coisa finita, na medida em que inteligimos sua essência. E, na medida em que a inteligimos, temos necessariamente a certeza da verdade desse conhecimento (e2p43). Entretanto, mesmo que a essência da coisa finita seja por nós conhecida, nos surge a dúvida acerca da sua duração, porque o nosso conhecimento da duração de uma coisa finita é um conhecimento imaginário. Não podemos saber, ao certo, quando uma coisa vai existir ou deixar de existir. No plano da duração, para nós, acerca das coisas contingentes, será sempre questão de conjecturas, suposições, hipóteses, pois desconhecemos, sempre, o *nexus* de causas que determinam a existência de uma coisa singular. As coisas singulares, mesmo aquelas por nós adequadamente conhecidas pela essência, serão sempre coisas possíveis, “na medida em que, enquanto atentamos às causas pelas quais [elas] devem ser produzidas, não sabemos se as próprias são determinadas a produzir as mesmas” (e4def4).

*

A segunda ocorrência da palavra *nexus* na *Ética* encontra-se em e5p6dem: “A Mente entende todas as coisas serem necessárias (por e1p29) e, pelo infinito nexa de causas, serem determinadas a existir e a operar (por e1p28) [...]”.

Não nos desviamos em nada do que foi dito a respeito da primeira ocorrência de *nexus*, em e4p62s. As referências a e1p29 e e1p28 já estavam pressupostas em e4p62s, como vimos, na exposição da sua rede de remissões. Em e5p6dem, porém, e1p28 aparece diretamente associada ao *nexus* de causas.

e1p28 pertence ao grupo de proposições (de e1p21 a e1p29) que tratam da natureza naturada⁵³, ou seja, disso tudo – as “infinitas [coisas] de infinitos modos” (e1p16) – que se segue necessariamente da natureza absoluta de Deus. As noções de natureza naturante e naturada (retomadas da tradição teológica)⁵⁴, aliás, aparecem, e são esclarecidas, por Spinoza, apenas no escólio de e1p29, brevemente, e como uma espécie de rotúlo que se cola sobre um recipiente cujo conteúdo já se constituiu no pensamento. Retrospectivamente, portanto, vamos explorar a constituição da natureza naturada, mediante a retomada das primeiras proposições do grupo e1p21-e1p29.

Segundo e1p29s, à natureza naturante correspondem os infinitos atributos constituintes da substância, ou seja, Deus como causa ou razão da essência e da existência de tudo o que é; à natureza naturada, por outro lado, corresponde a realidade modal, os modos que se concebem não por si mesmos e em si mesmos, mas pela e na substância.

Sabemos, na constituição da substância, os modos são como círculos na constituição de um quadrado. Em uma maneira figurada de falar, para passarmos da substância aos modos é preciso como que penetrar no interior da substância e, a partir daí, contemplar a realidade como duração, no jogo mútuo das essências singulares. Da mesma forma, mas inversamente, para passarmos dos modos da substância à substância é preciso um salto intelectual. Não podemos entender a verdadeira e eterna essência da substância a partir da adição de todos os seus modos, um a um, mas precisamos apreender os modos na sua totalidade, todos de uma só vez, como natureza naturada inteira.

Com a natureza naturante e a natureza naturada temos dois tipos de consideração de uma única e mesma natureza divina, ora como atributos constituintes da substância, ora como o todo das modificações constituídas a partir dos atributos da substância. E, como se afirma em e1p28dem: “de fato, nada é dado além da substância e dos modos, (por elax1, eldef3 e eldef5), e os modos (por e1p25c) nada são senão afecções dos atributos de Deus”. Além da substância e dos modos, nada mais é dado que seja inteligível, essencial ou causal.

⁵³ Conferir (MACHEREY; IEI[1998]; Chap. 4; p. 163 - 184) ou (GUÉROULT; GUI[1968]; p. 19).

⁵⁴ O próprio Spinoza menciona a tradição thomista (SPINOZA; SO1; AKV[1662]; Partie I, chap. VIII, §1; p. 249). Os termos *natura naturans* e *naturata* também estão presentes em Giordano Bruno (ANSALDI; ANS[2006]; p. 22). Para outras fontes, conferir (RAMOND; DCS[2007]).

A natureza naturante, como causa livre, é a potência produtora do inteligível, segundo as leis imanentes à sua própria natureza. A natureza naturada (como totalidade coesa dos infinitos modos) se segue da naturante de dois modos: de modo imediato (e1p21) ou de modo mediado (e1p22), e de nenhum outro modo (e1p23).

Os textos da *Ética* que tratam dos modos infinitos são breves, concisos, difíceis de se interpretar⁵⁵. Certamente, este é o motivo por que um dos correspondentes mais perspicazes de Spinoza, Tschirnhaus, insiste na questão. Assim, na *Carta LXIV*, em resposta à sua solicitação, Spinoza dá exemplos do que sejam modos infinitos imediatos e mediados.

Tschirnhaus (via Schuller): – [...] eu anseio por exemplos das coisas produzidas imediatamente por Deus e daquelas produzidas mediante uma certa modificação infinita⁵⁶.

Spinoza: – Enfim, os exemplos que pedes: do primeiro gênero são, no Pensamento, o intelecto absolutamente infinito; na Extensão, por outro lado, o movimento e repouso; do segundo, por outro lado, a face de todo o Universo, a qual, apesar de que varie de infinitos modos permanece porém sempre a mesma. Acerca disso veja o escólio do sétimo lema antes da proposição 14 da parte 2 [e2p13L7s].⁵⁷

Spinoza dá exemplos para modos infinitos, o intelecto e o movimento-repouso, os quais se seguem imediatamente dos dois atributos divinos por nós conhecidos, respectivamente, a extensão e o pensamento. E, além disso, nos dá o exemplo de um modo infinito que se segue de um modo infinito, a face de todo o universo⁵⁸.

Analisaremos e2p13L7s mais adiante, quando trataremos do indivíduo. No momento, retemo-nos no modo infinito mediado, nesta face de todo o universo, neste aspecto, para nós, na imaginação, mais aparente do universo (mas não menos real), nesta face infinitamente variante e

⁵⁵ “Em sua radicalidade, acentuada ainda pelo caráter particularmente compacto de sua exposição, a doutrina dos modos infinitos é particularmente difícil de se assimilar” (MACHEREY; IE1[1998]; p. 171)

⁵⁶ (SPINOZA; SCO[2010]; Lettre LXIII, §5 [25/07/1675]; p. 330)

⁵⁷ (SPINOZA; OPP[1677]; Epistola LXVI (Carta LXIV, §5) [29/07/1675]; p. 593). No *Curto Tratado*, como exemplo para o modo infinito imediato na “matéria”, Spinoza falará apenas de “movimento”, como “filho, produto, criatura imediata de Deus” (SPINOZA; SO1; AKV[1662]; Parte I, cap. 9; p. 251).

⁵⁸ Como Macherey sublinha, o exemplo dado de modo infinito mediado, a face do universo, muitas vezes foi considerado como um exemplo pertinente apenas ao atributo extensão, mas o texto mesmo não impede que ele sirva para os dois atributos – e é assim que o consideramos (MACHEREY; IE1[1998]; p. 171).

sempre a mesma, da qual, enquanto duramos, nós somos uma parte, em comunidade com todos os outros modos finitos existentes. Considerada a partir da nossa existência modal finita (analogamente ao verme no sangue), a face do real se fragmenta, numa variação infinita, cuja ordem comum não podemos alcançar, senão parcialmente, pela imaginação e na temporalidade.

Das coisas reais, há, por assim dizer, três camadas: o atributo infinito em seu gênero, o modo infinito imediatamente produzido a partir desse atributo e o modo infinito produzido pelo atributo mediante o modo infinito⁵⁹.

Se tomamos o exemplo da realidade material, o real compreende: o atributo extensão, como natureza naturante ou potência causal; o movimento e repouso, como modo infinito imediato, que é a lei pela qual esta potência se expressa; e, finalmente, o modo infinito mediado, a face de todo o universo, a que temos acesso, na ordem temporal pela qual nosso corpo é afetado pelas coisas. Estas três camadas do real material – a substancialidade do atributo extensão, a imediata expressão desta produtividade, que é o movimento e repouso, e a expressão mediada dessa permanência, na sua variação, a infinita multiplicidade de corpos – são inseparáveis e simultâneas.

A face do universo inteiro envolve o sistema permanente de suas leis e, juntamente, a infinita variação da constituição desta face⁶⁰. De maneira análoga, para utilizar mais uma imagem, podemos perceber num mesmo rosto um número indefinido de expressões, de texturas e de constituições de sua pele, sem que nós deixemos de percebê-lo como o mesmo. Isso que faz o universo ser inteligível como sendo o mesmo indivíduo é o sistema eterno de suas leis, mas a sua face, justamente, não se resume a este sistema.

O sistema de leis naturais regula por necessidade a produção de todas as coisas. “Todas [as coisas] são em Deus, e todas [as coisas] que ocorrem ocorrem só pelas leis da infinita natureza de Deus [...]” (e1p15s). Em e1p17dem, Spinoza afirma já ter demonstrado em e1p16,

⁵⁹ “O Atributo substancial, seu modo imediato [...] e a consequência deste modo (*Facies Totius Universi*) [...] são os três momentos da constituição de um único e mesmo Indivíduo infinito [...]” (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 17). Não se entenda, nesses três momentos, qualquer ideia de sucessão temporal, nem qualquer movimento dialético.

⁶⁰ Matheron interpreta a “*facies totius universi*” como o “sistema de leis eternas da Natureza pensante e da Natureza extensa” (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 17). Entretanto, a meu ver, pensar a face do universo como o sistema de suas leis retrata apenas o aspecto permanente do universo, não sua variação.

se seguirem “infinitas [coisas], absolutamente, a partir só da necessidade da divina natureza, ou (o que é o mesmo) a partir só das leis sozinhas da natureza dele” (e1p17dem). Assim, tanto os modos infinitos (o imediato e o mediado) como todas as coisas finitas da natureza, são produzidas e ocorrem, na sua produção e na sua disposição, segundo o sistema de leis.

A face do universo inteiro é a face para nós mais aparente, a superfície real do real da qual nós somos, individualmente, apenas uma parte⁶¹. Mas nesta superfície real do real estão atuantes as suas duas outras camadas inteiras. Horizontalmente, imersos no modo infinito mediado, como um verme no sangue, percebemos as coisas fora de nós, nos termos de e2p62s, de maneira mais “imaginária do que real”, quer dizer, de modo desarticulado, como impérios mais ou menos autônomos, desvinculados uns dos outros, no interior de um império abrangente. Somente intelectualmente (e não pensando como vermes) podemos alcançar, a partir da e na horizontalidade de nossa própria existência, alguma verticalidade ou profundidade, isto é, a maneira integrada e articulada pela qual, de fato, o real é simultaneamente constituinte e constituído.

Os modos infinitos, os imediatos e os mediados, obviamente, não são modos que se concebam ao lado dos modos finitos singulares. Cada um dos modos infinitos e a totalidade dos modos finitos são maneiras distintas de conceber a mesma realidade. No caso dos modos infinitos, o real é inteligido na sua totalidade infinita. No caso dos modos finitos, o real é inteligido nas suas múltiplas singularidades ou modos de expressar o real.

A leitura de e1p28s pode nos ceder alguns elementos a mais para a compreensão da especificidade dos modos infinitos e finitos. e1p28s se refere não apenas à proposição e1p28 (que trata do encadeamento de causas que determina o tempo de existir de uma coisa singular), mas a todas as proposições que a precedem no grupo de proposições que trata da natureza naturada, isto é, tanto às proposições que tratam dos modos infinitos (e1p21-e1p23) como às que tratam dos modos finitos (e1p24-e1p28).

[e1p28s –] Como algumas [coisas] deveram ser produzidas por Deus imediatamente – bem entendido, as que se seguiram, necessariamente, a

⁶¹ e1p15s fala de dois modos pelos quais podemos conceber a quantidade, “a saber, abstratamente, ou seja, superficialmente, conforme – evidentemente – imaginamos a própria [quantidade]”.

partir da absoluta natureza dele – e [como] outras deveram [ser produzidas] mediadas por estas primeiras – as quais, porém, [não] podem, sem Deus, nem ser nem ser concebidas –, disto se segue: (1) que Deus seja a causa absolutamente próxima das coisas produzidas imediatamente por [ele] próprio, não verdadeiramente em seu gênero, como dizem. Com efeito, os efeitos de Deus [não] podem nem ser nem ser concebidos sem a sua causa (por e1p15 e e1p24c). (2) que Deus não pode ser propriamente dito a causa remota das coisas singulares, senão talvez por esta causa [por este motivo], a saber, para que distingamos estas [últimas, as coisas singulares,] daquelas [coisas] que imediatamente produziu, ou, antes, daquelas [coisas] que se seguem a partir da absoluta natureza dele. Com efeito, por causa remota tal [causa] inteligimos que com [o seu] efeito, de nenhum modo, é conjunta. Mas, todas [as coisas] que são são em Deus e dependem de Deus de tal maneira que, sem o próprio, não podem nem ser nem ser concebidas.

Quer no tocante aos modos infinitos mediados, quer no tocante aos modos finitos, não podemos fazer abstração de Deus como causa do ser das coisas (e1p24c). O fato de um modo infinito mediado se seguir do imediato (e1p22) e o fato de o tempo de existir de qualquer coisa singular depender do *nexus* de causas (e1p28) não excluem, de modo algum, Deus como causa eficiente (e1p25), nem nos forçam a pensar Deus como causa remota, afastada, das coisas finitas, senão para diferenciá-las das que, na sua produção, envolvem a sua absoluta natureza e, portanto, a sua infinitude e eternidade.

Como estabelece e1p25s, “neste sentido, pelo qual Deus é dito causa de si, também, deve ser dito causa de todas as coisas”. Deus e as coisas por Ele produzidas, consideradas uma a uma ou na sua totalidade infinita, estão coligados. Deus, ao se produzir, produz as coisas e, ao produzi-las, se produz⁶².

A união entre o sistema de leis e a produtividade da superfície real do real se compreende pela identificação da *causa sui* (e1defl que

⁶² Isto é o que Laurent Bove, justamente, ao comentar a questão da intermediação em e1p28s, chama de “necessidade circular” do real. “Por um lado, com efeito, o atributo se afirma plenamente em seu modo infinito imediato, que, ele mesmo, se investe plenamente em seu modo infinito mediado, que se afirma, por sua vez, em cada modo finito. Por outro lado, entretanto, pode-se dizer, também, que tudo começa na afirmação absolutamente infinita do universo físico das essências singulares, universo das forças ativas, cuja multiplicidade intensiva ‘é’ a Potência absolutamente infinita da própria substância. Constata-se, então, que o atributo, cuja força produtiva é a força mesma do conjunto de suas próprias afecções – ou determinações (as essências singulares) –, não pode, sem seus modos – pelos quais esta potência é em atos –, existir; que o modo infinito imediato, [que é] suposto [ser] produzido ‘imediatamente’, carece ele mesmo, para tomar um sentido real, do modo infinito mediado; e que, enfim, este último não é mais do que a expressão do jogo de forças ativas e atuais dos modos finitos existentes em atos” (BOVE; BOVI[1996]; p. 163, *in fine*).

inaugura o *De Deo* e lhe dá todo o seu ímpeto), isto é, da maneira pela qual Deus é dito causa de si, com a *causa immanens* (e1p18), da maneira pela qual Deus deve ser dito causa de todas as coisas singulares. Afinal, as coisas singulares “nada são, senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus são expressos de modo certo e determinado” (e1p25c).

Da mesma maneira que, em Deus, estão unidas a estrutura (o sistema de leis da natureza) e a gênese (o real na sua superfície), estão unidas, no dinamismo da face do universo inteiro, a *causa sui* e a *causa immanens*, a liberdade e a necessidade⁶³. Por isso, Spinoza pode falar da “livre necessidade”⁶⁴ de Deus, que não é constrangido por nada a existir e operar, mas age só pela necessidade de sua própria natureza. Por isso, também, pode falar de liberdade de uma coisa finita, apesar de esta ser determinada a existir e operar segundo o *nexus* de causas, à medida que os efeitos dessa existência e operação se deduzam só da sua natureza singular. Então, uma coisa finita é dita, nessa medida, livre, à medida que seu agir e seu inteligir, ou seja, os efeitos que ela produz no real, coincidem com a maneira pela qual Deus, por meio desta coisa finita, se exprime.

A livre necessidade, pela qual Deus age, elimina de uma só vez a possibilidade da ação de Deus segundo sua livre vontade e a possibilidade do milagre, como acontecimento que contrarie as leis da natureza. Sob o olhar da eternidade, isto é, da necessidade, não há acontecimento possível, mas somente eventos, sem origem e sem destino final, como infinitas expressões atualizadas da mesma estrutura do real. Mas, na duração, para os seres humanos, imersos na natureza como vermes no sangue, estes eventos entram numa série temporal, tal como a percebem na sua imaginação. Um determinado evento, que nós humanos chamamos de acontecimento ou milagre, é por nós percebido como tal, apenas porque desconhecemos a totalidade da estrutura pela qual a face do universo inteiro se atualiza.

⁶³ Bove nos chama atenção para o fato de que, na concepção spinozana da natureza, a “ideia de estrutura”, que remete ao aspecto fixo da natureza, está unida (e sem contradição) com a “ideia de gênese”, que usualmente, implica a noção de mudança temporal da forma. Em Spinoza, assinala Bove, “é preciso pensar esta gênese necessária como a passagem (intemporal) da constituição de uma estrutura à sua atualização, das condições de sua produção à produção mesma que as engloba e as realiza, absolutamente, infinitamente e necessariamente, nas relações existenciais” (BOVE; BOVI[1996]; p. 153).

⁶⁴ (SPINOZA; OPP[1677]; Epistola LXII (Carta LVIII, §3) [11/1674]; p. 584)

No pensamento de Spinoza, o surgimento e a ordem histórica dos eventos (isto é, das coisas singulares e de sua disposição recíproca) são incompreensíveis a partir de qualquer concepção paleontológica ou teleológica, não se explica por uma origem no passado nem por um fim no futuro. O tempo de existir das coisas, na sua diferenciação infinita, se compreende somente a partir do *nexus* de causas no absoluto presente, do jogo estratégico que as coisas estabelecem umas com as outras. A causa do existir de uma coisa singular, enquanto ela dura, é sempre presente ou próxima, não é jamais ausente ou remota, seja essa ausência passada e transitiva, seja essa ausência futura e diretiva. A existência de um evento é produzida, de maneira absolutamente presente e eficiente, pelo *nexus* de causas que convergem na sua atualização. Podemos dizer que se houvesse uma filosofia da história de Spinoza ela seria uma filosofia do presente⁶⁵, que é inapreensível a partir de uma unidade totalizadora (seja na forma de uma origem mítica, da qual todos os eventos seriam uma repetição, seja na forma de um fim mítico, para o qual todos os eventos seriam destinados), mas apreensível apenas na infinidade de suas expressões.

*

Deus é causa de todas as coisas (e1p15, e1p16, e1p18), das infinitas (e1p21, e1p22) como das finitas (e1p25c). E de todas coisas Deus é a causa produtora tanto da sua essência como da sua existência (e1p25). A essência de uma coisa singular não é a causa da sua existência nem de sua duração (e1p24c). Entretanto, relativamente às coisas singulares, Deus não é causa da essência da mesma maneira que é causa da sua existência.

As essências das coisas finitas são constituídas, imediatamente, juntas, pelo e no modo infinito. A respeito, por exemplo, do modo infinito do atributo pensamento, o intelecto divino, podemos dizer que as essências de todas as coisas ou naturezas, as quais “podem cair sob o intelecto infinito” (e1p16), são por ele constituídas. A essência de qualquer coisa inteligível é uma parte do intelecto divino, que é o modo infinito do pensamento. Mas inteligir a essência de uma coisa particular, como uma parte do intelecto divino, implica inteligi-la como um modo

⁶⁵ Ou, como escreve Bove, o pensamento de “uma estrutura genética aberta e absolutamente ilimitada” (BOVE; BOVI[1996]; p. 156)

particular pelo qual o atributo divino do pensamento se exprime de modo certo e determinado (e1p25c).

Por outro lado, Deus é a causa da existência ou da duração da coisa particular, não imediatamente, mas mediadamente, por meio da ordem comum da natureza, isto é, por meio da existência de todas as coisas existentes que, num determinado instante, constituem e são constituídas pelo e no modo infinito mediado. Se tomamos, como exemplo, a extensão, podemos dizer que a existência de um corpo depende de Deus, não imediatamente, mas na medida em que este corpo é determinado a existir e operar pelo *nexus* de causas constituído por todos os outros corpos existentes no universo.

Em e2p28dem, é dito que a existência e o operar de uma coisa singular se segue “a partir de Deus ou de algum seu atributo, na medida em que é considerado afetado de algum modo”, ou seja, mediadamente; mas não por um modo infinito, senão esta coisa singular seria ela mesma infinita (e1p23). Quanto à sua existência, uma coisa singular qualquer, portanto, depende de outros modos finitos existentes; modos finitos que, eles mesmos, são modificações de Deus.

Os modos finitos, cuja existência depende de uma certa constituição das coisas da natureza, têm em Deus uma “causa remota” (segundo ponto de e1p28s), não no sentido de uma causa primeira no tempo, mas como uma causa que age mediada por todos os outros modos finitos existentes.

Se uma coisa necessária é causa de si mesma, então a sua essência envolve existência. Este é o caso só de Deus. Para uma coisa que não é causa de si, ou seja, para tudo o que tem Deus como causa, a sua essência não envolve existência (e1p25). Isso diz respeito tanto aos modos finitos como aos modos infinitos produzidos por Deus. Somente, porém, diferentemente dos finitos, os modos infinitos têm existência necessária, sejam eles imediatos (e1p21) ou mediados (e1p22).

Assim, isso de que a existência é dita necessária é de dois tipos: (1) ou é a substância causa de si (e1p7); (2) ou é um modo infinito, o qual se segue imediatamente ou mediadamente da natureza absoluta de um dos atributos da substância (e1p23).

Por outro lado, a existência de uma coisa singular finita não se segue necessariamente de sua essência, embora a sua essência, na medida em que é inteligível, seja uma verdade eterna necessariamente derivada de Deus.

Uma essência individual, só do fato de sua inteligibilidade, pode existir⁶⁶. E esse “poder existir é potência” (e1p11dem3) – de maneira que essa potência é já uma propriedade da essência, na medida de sua realidade. “Quanto mais de realidade compete à natureza de alguma coisa, tanto mais de forças [ela] tem por si para que exista” (e1p11s). A essência de Deus tem uma infinita realidade para que Deus exista necessariamente. As essências das coisas singulares, porém, não têm por si próprias a força para se inscrever na existência (na duração, ou seja, no modo infinito mediado) e requerem para tanto uma causalidade externa; esta causalidade externa que é o *nexus* de causas do plano comum de todas as coisas existentes. Porém, as causas externas ou horizontais apenas produzem a situação, o lugar e o tempo, em que uma determinada essência se atualiza⁶⁷.

⁶⁶ Para Matheron, tudo o que é inteligível (toda essência) deve existir uma vez, mais cedo ou mais tarde. “Toda essência individual, só do fato de que ela é inteligível – quer dizer, só do fato de que é uma essência – deve necessariamente se atualizar” (MATHERON; **MTH**[1971]; p. 227).

⁶⁷ “A essência individual de um corpo qualquer espera em permanência, por assim dizer, a ocasião de se inserir no curso do mundo” (MATHERON; **MTH**[1971]; p. 229). Matheron desdobra a coerência desta inteligência – a inteligência de que a essência de uma coisa inteligível resta em “estado de virtualidade” no atributo divino, e é capaz de se atualizar a cada vez que encontre, na ordem das coisas existentes, uma situação propícia – para pensar a possibilidade da múltipla “reencarnação” de uma essência (MATHERON; **MTH**[1971]; p. 229 ss).

A interpretação de Deleuze da relação entre essência do modo e existência do modo, na sua diferença, nos ajuda a emendar certas imagens errôneas que poderiam ser feitas da noção de “estado de virtualidade” das essências ou, como fala Guérout, da noção de “possibilidade real” de uma essência (GUÉROULT; **GUI**[1968]; p. 23). Para Deleuze, as essências dos modos não são possibilidades lógicas, mas “realidades físicas” sempre existentes; embora o modo correlato da essência nem sempre exista, pois, a existência da essência não se confunde com a existência do modo. Concordo com Deleuze, quando diz que a essência não é um possível não existente – e, portanto, com Chau, para quem “[a essência não] é um possível lógico à espera de passar à existência: é singular em si mesma e indissociável de sua própria existência” (CHAU; **CHI**[1999]; p. 587). Para Matheron, a essência do modo em “estado de virtualidade” possui uma força de existir; para Guérout, a possibilidade de uma essência é real. Assim uma essência não fica “à espera”, mas exerce uma força para que seu modo correlato exista. A realidade de uma possibilidade corresponde à força de existir de uma virtualidade. Esta realidade ou essa força de existir é tão maior quanto maior for a possibilidade de o real atualmente existente entrar numa certa configuração que faça com que o modo correlato da essência exista. A essência de um modo não existente existe, sim, mas existe na vigência das essências dos modos existentes; como afirma Deleuze, todas as essências convêm umas com as outras: “as essências formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito” (DELEUZE; **XPR**[1968]; p. 177). Minha diferença com Deleuze emerge em relação à teoria do indivíduo, como veremos a seguir, porque Deleuze não parece interpretar as essências como qualidades, mas como “quantidades intensivas” ou “graus de potência” (DELEUZE; **XPR**[1968]; p. 179 - 180). A meu ver, uma essência é uma qualidade

Com efeito, Spinoza afirma que “de cada coisa deve ser assinalada [uma] causa, ou seja, [uma] razão, tanto por que exista, quanto por que não exista” (e1p11dem2). A causa que obsta a existência de uma coisa não pode ser interna à essência da coisa, ou a coisa seria uma quimera, algo não inteligível. Necessariamente, portanto, esta causa é externa à coisa. Esta mesma argumentação aparece de forma positiva no segundo escólio da proposição 8: “[...] note-se que esta causa, por causa da qual alguma coisa existe, ou deve ser contida na própria natureza e definição da coisa existente [...] ou deve ser dada fora da própria [coisa]” (e1p8s2). Se esta causa que garante a existência de uma coisa for interna à própria coisa, a coisa é substância. Quando se trata de uma coisa finita, com existência determinada, esta causa da existência é dita externa à coisa. Como na causa interna, também na causa externa trata-se de Deus, mas na medida em que é modificado de uma infinidade de modos finitos – Deus-enquanto-situação-propícia ou, se preferirmos, Deus-*quatenus-nexus*.

Assim, Deus, na medida em que se determina em uma infinidade de coisas existentes é envolvido, a cada vez de maneira singular, no *nexus* de causas próprio à existência de cada coisa singular. É o *nexus* que determina a existência da coisa singular, e que pode ser inteligido como a causalidade horizontal da ordem comum às coisas na existência, como isso que determina a duração da coisa finita, ou seja, o operar e o tempo de existir de todas as coisas. É pelo *nexus* de causas que a potência existencial divina se comunica às coisas singulares.

Se observarmos as demonstrações tanto de e1p28 como a de e1p29, que estabelecem juntas a necessidade do *nexus* de causas que determinam o existir e o operar de qualquer coisa, perceberemos a presença de e1p26, na demonstração da qual, por sua vez, está presente a produtividade infinita de e1p16. Assim, a causalidade essencial-vertical de e1p16 mostra-se imbricada na causalidade existencial-horizontal de e1p28-p29.

A distinção entre a “causalidade horizontal”, relativa ao *nexus* de causas externas, e a “causalidade vertical”, relativa à intensidade de realidade da essência da própria coisa, se tornou um lugar comum entre os comentaristas de Spinoza. Entretanto, estas duas causalidades correspondem a uma só. Não podemos confundir os dois aspectos da causa-

singular e invariante; seu grau de potência varia na medida da sua afirmação pelo *nexus* de causas externas.

lidade de uma coisa singular com a ideia, absolutamente inadequada, de que uma coisa singular tenha duas causas distintas⁶⁸.

Deus-*quatenus-nexus* (e1p28) e Deus-*quatenus-radical-inteligibilidade-do-real* (e1p16) exprimem, de maneiras diferentes, a unicidade de Deus (e1p14c1). Estas duas maneiras de se deduzir e se produzir a individuação de uma coisa singular são correlativas às duas maneiras pelas quais Spinoza trata da atualidade de uma coisa.

As coisas são concebidas por nós como atuais de dois modos, seja na medida em que as concebemos existir com relação a [um] tempo e local certo, seja na medida em que as [concebemos] contidas em Deus e seguem-se, por necessidade, a partir da natureza divina. As que são concebidas por este segundo modo como verdadeiras, ou seja, reais, estas concebemos sob o aspecto da eternidade, e as ideias delas envolvem a eterna e infinita essência de Deus [...]. (e5p29s)

⁶⁸ Para Yirmiyahu Yovel, há duas maneiras de abordar o processo de “particularização cósmica” de uma coisa. Esta particularização de uma coisa finita pode ser tomada seja como produto da atividade concatenada de outras coisas finitas, seja como derivada da essência de Deus. A primeira maneira se refere à causalidade horizontal externa, exposta em e1p28; a segunda, à causalidade vertical, exposta em e1p16. “Conforme a *Ética* (I, P28) – escreve Yovel –, uma coisa é produto de outras coisas finitas em uma interminável cadeia de causalção externa. Esta é a linha ‘horizontal’ que exprime o universo do ponto de vista do mecanismo e da finitude: tão longe quanto nós possamos progredir ou regredir sobre a linha de causas, nós permaneceremos no reino dos modos finitos e da determinação externa. Por outro lado, sempre segundo a *Ética* (I, P16 e suas extensões, em P18 a 25), as coisas singulares derivam de Deus, que é a sua causa imanente, e isto, em função de um princípio lógico de particularização. Esta é a linha ‘vertical’ da causalção, que parte da substância, através de um de seus atributos, em direção de uma série de modos infinitos (diretos ou indiretos [isto é, imediatos ou mediados]), para terminar por determinar o indivíduo particular” (YOVEL; YOY[1989]; p. 208). Entretanto, ressalta Yovel, os processos de particularização expressos por e1p28 (a linha horizontal de atualização da existência de uma coisa) e e1p16 (a linha vertical de atualização da essência de uma coisa) são o mesmo processo, abordados de diferentes maneiras. “A causalidade horizontal realiza a causalidade vertical, ao transpor o caráter lógico interno da última em termos de mecanismos exteriores. E esta realização se aplica, especialmente, no derradeiro estágio crucial da linha vertical, quando se passa da lei *stricto sensu* – ou do modo infinito – ao ser singular finito” (YOVEL; YOY[1989]; p. 208). Macheray também nos adverte: “[...] é a mesma causalidade, aquela que pertence à única natureza, que se apresenta em Deus, sobre o plano da substância, sob uma forma absolutamente concentrada, logo, intensivamente, e se desdobra, extensivamente, através do encaqueamento indefinido dos efeitos e das causas, no nível da existência das coisas finitas” (MACHEREY; IEI[1998]; p. 180).

Para Matheron, há porém uma hierarquia entre as duas causalidades: “Sejamos precisos esta causalidade ‘horizontal’ é secundária: ela resta suspensa, em cada ponto de seu desenrolar, à causalidade ‘vertical’ das essências” (MATHERON; MTH[1971]; p. 228). Este privilégio da causalidade vertical sobre a horizontal não implica o comando da primeira sobre a segunda, mas é pendente ao princípio da radical inteligibilidade do real. Nenhum efeito da causalidade horizontal escapa da inteligibilidade; por outro lado, não é a toda essência inteligível que, numa determinada configuração do real, corresponde um modo existente.

Deus-*quatenus-nexus* (e1p28) nos explica a atualidade de uma coisa na duração, num tempo e num local determináveis, na historicidade presente de sua existência. Por outro lado, Deus-*quatenus-radical-inteligibilidade-do-real* (e1p16) – Deus enquanto fundamento ontológico dos modos finitos (e1p18), pelo qual estes são concebidos e no qual eles são (e1p15) – nos explica a realidade da essência verdadeira de qualquer coisa.

O salto intelectual de um plano a outro, do plano horizontal, no qual a atualidade da existência de uma coisa se explica e é garantida pelas existências de todas as outras coisas, para o plano vertical, no qual a essência singular de uma coisa se explica e é garantida pela essência de Deus, equivale à diferença radical entre o primeiro e o terceiro gênero do conhecimento⁶⁹.

Na medida em que percebemos a atualidade de uma coisa, a partir daquilo que, em nossa percepção limitada, podemos alcançar do *nexus* de causas que determina a sua duração, estamos como que imersos, à maneira de um verme no sangue, no plano horizontal das existências – nossa percepção se restringe a conteúdos imaginários, a ideias inadequadas a respeito da singularidade da coisa. Só podemos entender a singularidade da coisa na medida em que a consideramos a partir do plano vertical, no qual sua atualidade se explica pela ideia de Deus e de sua potência infinita. No que nos toca, enquanto seres humanos, incapazes que somos de apreender a totalidade das causas que, na duração, determinam o tempo do existir e o operar das coisas, o *nexus* de causas será sempre da ordem da imaginação.

*

Macherey vê no grupo de proposições que culmina em e1p28 uma “antecipação da doutrina do *conatus*”⁷⁰; como se, ao explicarmos o *nexus* de causas externas que garante a existência de uma coisa, explicássemos também aquilo que mostra a singularidade da coisa existente, sua essência atual. No exato momento em que alcançamos o

⁶⁹ É isso que Filippo Del Lucchese exprime com suas palavras: “Duração e terceiro gênero do conhecimento. Ordinariamente, a mente produz ideias sem ser uma causa adequada. Este não é sempre o caso, entretanto, pois o terceiro gênero do conhecimento passa do plano da duração àquele da eternidade. Nós podemos entender coisas singulares como *sub species aeternitatis* (e5p22), se nós as consideramos como expressões diretas da potência de Deus (e1p16) mais do que como sujeitas às infinitas concatenações causais que determinam a natureza como um todo (e1p28)”. (DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009]; p. 350)

⁷⁰ (MACHEREY; IE1[1998]; p. 178)

conceito do *nexus* de causas, a causalidade horizontal externa, pela qual uma coisa particular, no presente, é determinada a existir e operar necessariamente, Macherey percebe os indícios de um outro conceito, aquele que denota a própria essência atual de uma coisa, a sua singularidade, o *conatus*.

A essência de uma coisa, efeito da causalidade vertical, porém, é a sua intimidade singular. De que maneira, então, se explica que Macherey perceba na doutrina do *nexus* de causas, naquilo que é externo à coisa, uma antecipação da doutrina da intimidade mesma da coisa? No que se segue, procuro expor como o *nexus* de causas de uma coisa singular, o plano de causalidade horizontal em que ela está inserida, aquilo que, em princípio, lhe é absolutamente externo, se conecta com o cone de causalidade vertical pelo qual uma coisa singular expressa de modo certo e determinado todos os atributos de Deus, ou seja, Deus⁷¹.

Matheron distingue a essência de uma coisa e a sua essência atual, seu *conatus*: “isso que define a essência de uma coisa são as leis de sua natureza. E isso que define sua essência atual são estas mesmas leis se compoem com aquelas das causas exteriores que agem sobre elas”⁷². Na duração, a existência de uma coisa depende da sua relação com todas as outras coisas existentes. Seu *conatus*, seu esforço para perseverar no existir, está em conexão mecânica e estratégica com os *conatus* das outras coisas.

A distinção entre a essência e a essência atual, a meu ver, acompanha aquela distinção, que não é uma distinção real, entre a causalidade vertical (Deus como causa da essência de uma coisa singular constituinte junto com outras do modo infinito imediato) e a causalidade horizontal (Deus como causa da existência de uma coisa singular constituinte junto com outras do modo infinito mediado). A essência está para a causalidade vertical, como a essência atual está para a causalidade horizontal. A essência atual é a atividade da essência eterna de uma coisa no complexo jogo da existência do seu modo correlato entre outras essências atuais.

O *conatus* é a essência atual da coisa, isto é, a essência da coisa na medida em que esta essência é considerada não apenas em si mesma, mas na sua articulação, na duração, com as essências atuais de todas as outras coisas existentes. O *conatus* é a própria articulação e coincidência da causalidade vertical com a causalidade horizontal.

⁷¹ Em e1p20c2, é dito: “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus”.

⁷² (MATHERON; MTH3; A383[2003]; p. 428)

Para compreendermos como isso que parece mais íntimo a uma coisa, a sua essência, se articula, sem falhas, na sua duração, com o que lhe parece mais externo, as essências atuais de todas as outras coisas existentes, no *nexus* de causas, retomaremos a noção de definição da coisa.

À essência de uma coisa corresponde a sua ideia, conceito ou definição. Há, no *Tratado acerca da emendação do intelecto*, uma teoria da definição: “a definição, para ser dita perfeita, deverá explicar a íntima essência da coisa”⁷³; para tanto, ela “deverá compreender a sua causa próxima”, para que, “a partir dela [da definição], todas as propriedades da coisa possam ser concluídas”⁷⁴. A definição perfeita, ao explicar a maneira pela qual uma coisa vem a existir, nos permite, também, deduzir todas as propriedades da coisa (isto é, aquelas consequências ou efeitos que se explicam pela consideração da coisa sozinha e não junto a outras).

A definição da coisa, para explicar a essência íntima da coisa, mostra a relação que se estabelece entre a causa próxima da coisa e as propriedades ou efeitos que se seguem da coisa. O exemplo de definição preferido por Spinoza é a definição do círculo (um ente geométrico e, portanto, não real), “a saber, que um círculo seja o espaço que é descrito por uma linha da qual um único ponto é fixo, o outro móvel; como esta Definição já exprime uma causa eficiente, eu sei poder deduzir daí todas as propriedades do círculo etc.”⁷⁵. Esta definição indica a maneira pela qual o círculo vem a ser, e dela podem ser deduzidas todas as propriedades do círculo apenas.

A noção de “causa próxima” se opõe à de “causa remota”. A causa próxima é uma das oito maneiras pelas quais se explica, no *Curto Tratado*, a afirmação de que “Deus é a causa de tudo”⁷⁶, no sentido de causa eficiente de tudo. Segundo Guérout, Deus é “a causa *próxima* das coisas infinitas e imutáveis, que ele cria imediatamente; causa *remota* de todas as coisas particulares, no sentido somente de que ele não as cria imediatamente, mas por intermédio daquelas das quais ele é causa próxima”⁷⁷. Spinoza não compreende, *stricto sensu*, Deus como causa

⁷³ (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §95; p. 122)

⁷⁴ (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §96; p. 124). A definição perfeita, os comentadores a chamam de “definição genética” (BEYSSADE; SO1; **A369**[2009]; p. 153, nota 149).

⁷⁵ (SPINOZA; **OPP**[1677]; Epistola LXIV (Carta LX, §2) [jan./ 1975]; p. 589)

⁷⁶ (SPINOZA; SO1; **AKV**[1662]; Partie I, chap. III, §1; p. 227)

⁷⁷ (GUÉROULT; **GUI**[1968]; p. 249)

remota das coisas particulares, pois, ainda segundo Guérout, “a causa próxima se encontra, através dos intermediários, atualmente presente e agente sob o efeito remoto”⁷⁸. Em uma nota, Guérout sublinha que as causas intermediárias são “a cadeia infinita das causas finitas”⁷⁹, ou seja, o *nexus* de causas. Deus é causa próxima dos modos infinitos imediatos, que existem necessariamente, porque envolvem a natureza de Deus absolutamente. Deus é causa próxima da essência de uma coisa singular, mas esta não envolve a natureza de Deus absolutamente, só a exprime de modo certo e determinado. Assim, a existência do modo finito, à diferença do modo infinito, não está imediatamente garantida por Deus, mas apenas mediadamente, pelo *nexus* de causas.

Isso que define a coisa é o modo de efetuação da coisa, que mostra geneticamente como a coisa vem a ser. A definição é o conceito da coisa que mostra a coisa por meio do seu processo produtivo⁸⁰. A definição explica a relação entre isso que a produz (a sua causa próxima) e isso que se deduz, ou se produz, a partir dela (suas propriedades ou seus efeitos). Toda coisa é o resultado de uma atividade produtiva contínua. O disco circular é o resultado do giro contínuo de um segmento de linha em torno de uma das suas extremidades. Uma vez que essa atividade produtiva cesse, seu resultado é imediatamente suprimido. Se o segmento de linha para de girar, o disco circular deixa de existir e, com ele, suas propriedades ou consequências.

Saber como uma coisa pode ser produzida não implica que ela seja efetivamente produzida. Podemos saber que, para que um disco exista, é preciso fazer girar o segmento de linha, mas pode nos ser difícil saber quando as coisas serão dispostas de modo a que ele efetivamente gire. Isto faz das coisas singulares coisas possíveis (conferir e4def4)⁸¹.

Spinoza concebe a causa próxima ou eficiente da essência de uma coisa como uma causa imanente (e1p18). Porém, a causa eficiente da existência de uma coisa é externa. A essência íntima do disco circular é o girar do segmento de reta. Enquanto o segmento de reta girar, o disco circular perdura na duração. Mas o que faz o segmento de reta girar, o que se efetua como a causa próxima de sua existência, não está no

⁷⁸ (GUÉROULT; GUI[1968]; p. 250)

⁷⁹ (GUÉROULT; GUI[1968]; p. 249, nota 23)

⁸⁰ Matheron destaca a coincidência do conhecimento da maneira pela qual uma coisa é produzida com o conhecimento da coisa: “Compreender uma coisa é saber como produzi-la” (MATHERON; MTH2[1969]; p. 12).

⁸¹ A possibilidade é relativa à existência da coisa não à sua essência; conferir (CHAU; CHI[1999]; p. 399).

“interior” do disco – se fosse assim, o disco seria a causa de si mesmo e existiria necessariamente, assim como uma substância. Isso que faz o segmento de reta girar, nas condições requeridas pela definição do disco, é toda a situação do universo existente. Dessa maneira, na duração de uma coisa, aquilo que expressa a essência íntima do disco circular, na sua atualidade, se encontra com a causalidade externa, isto é, com uma determinada condição causal própria a uma constituição ou disposição certa do universo inteiro.

Os infinitos modos singulares concebíveis formam uma rede infinita de virtualidade essencial (e1p16) que envolve, para cada um modo singular, uma força de existir, um *conatus*. A existência da coisa, entretanto, só se atualiza num tempo e lugar certos, conforme a disposição do universo existente como um todo – o *nexus* de causas (e1p28).

A duração de uma coisa singular é a coincidência, sem falhas, do seu *conatus* com o *nexus* de causas. Qualquer diferença ou falha entre o *conatus* e o *nexus* compromete de maneira radical o tempo do existir da coisa. Por isso, o modo de produção pelo qual uma coisa vem a ser, e perdura na existência, esta causa próxima que age de uma maneira determinada, o universo inteiro existente como causa externa, enquanto a coisa dura, coincide com a sua causa imanente que a sua essência íntima expressa.

A intimidade essencial da coisa, que a boa definição deve expressar, durante a existência da coisa, está atrelada, também, a uma disposição certa das causas externas, pelas quais a coisa vem a ser. Para que uma coisa exista, as suas causas externas devem estar determinadas para tanto. A existência do que é íntimo depende do que lhe é extrínseco. Por outro lado, toda esta externalidade é imanente à coisa, na medida em que esta coisa existe, pois, na duração da coisa, o seu *nexus*, isto é, o *nexus* de causas que determina o seu existir e operar, coincide com o seu *conatus*.

A definição de uma coisa expõe como a causa deve atuar para que a coisa definida venha a existir. A essência é um “estado de virtualidade” (Matheron), uma “possibilidade real” (Guérault). O modo que corresponde a uma essência requer, para existir, na duração, a atividade potente de um complexo de causas externas.

Se consideramos só a definição, ou seja, o conceito do modo, nada encontramos nela que possa destruir a sua existência, mas, também, nada que a estabeleça definitivamente. A existência e a inexistência do modo da substância não são definidas, imediatamente, pela sua natureza

própria, mas, de maneira intermediada, pela atualidade de todas as outras coisas existentes.

Na duração, a potência ou o *conatus* do modo equivale à potência pela qual o *nexus* de causas garante a sua existência. A existência do indivíduo não está em oposição com as forças do universo externo, pois, são as forças do universo inteiro que garantem, causalmente, a existência do indivíduo. A existência, como a inexistência, do indivíduo é um efeito destas forças. Spinoza não vê o *conatus* em oposição ao *nexus*, mas a sua coincidência.

Esta coincidência não suprime a adversidade que o *conatus* confronta continuamente no externo. Afinal, no tocante ao ser humano, como poderia ser dito de qualquer outra coisa, “A força, pela qual o humano persevera no existir, é limitada e superada infinitamente pela potência das causas externas” (e4p3)⁸².

O universo externo que nos garante a existência é aquilo que, continuamente, ao mesmo tempo e no mesmo lugar, a ameaça. Como compreender este aparente paradoxo? Como entender, então, a oposição que as coisas fora de nós exercem à nossa existência, destas mesmas coisas que asseguram a posição de nossa existência?

Poderíamos separar o universo inteiro em coisas, para nós, boas (e4def1) e más (e4def4), isto é, em coisas que convêm com a nossa natureza (e4p31) e coisas que lhe são contrárias (e4p30). Esta separação entre o conveniente e o contrário, porém, jamais será absoluta. Por um lado, o bem e o mal não são características absolutas das próprias coisas, mas apenas características relativas à nossa percepção das coisas, seja esta percepção verdadeira ou falsa, real ou imaginária (e4pref). Por outro lado, na leitura de e4p30 e e4p31, podemos observar que Spinoza se utiliza mais uma vez do par *quatenus-eatenus*. “À medida que alguma coisa convém com a nossa natureza, nessa medida é necessariamente boa” (e4p31). Isso quer dizer que nenhum existente convém totalmente com a nossa natureza, mas também que nenhum existente lhe é totalmente contrário. O comum que temos, e que partilhamos, com as coisas é o que as torna, para nós, em certa medida, boas, em certa medida, más, pois, “[...] absolutamente, nenhuma coisa pode ser boa ou

⁸² Bove, por exemplo, compreende o *conatus*, justamente, a partir da “dinâmica da resistência-ativa”, em meio a qual, o humano resiste às forças externas que tendem, a todo momento, a causar a sua morte, e resiste estrategicamente, pois o humano leva em consideração, por sua força de imaginação, na sua resistência-ativa, as possíveis respostas do meio às suas próprias ações. “É por isso que o perigo é a estrutura permanente do existente ou do modo finito” (BOVE; BOVI[1996]; p. 14).

má para nós, a não ser que tenha algo em comum conosco” (e4p29). Sequer relativamente a nós, as coisas são absolutamente más ou boas. É também a relatividade do bem e do mal das coisas – a possibilidade de as coisas más para nós se tornarem boas para nós, e vice-versa –, o que faz da nossa existência uma existência dinâmica e estratégica, e não estática e inequívoca.

Além disso, se quisermos agir racionalmente, isto é, em função do que nos é propriamente útil, sequer devemos considerar as coisas dicotomicamente. É também a partir da consideração do aspecto das coisas que nos é conveniente, mesmo das que para nós são relativamente más – pois também com as más temos algo em comum – que nos será possível alcançar os estados de espírito propícios à reorganização intelectual do aparentemente desconexo movimento da fortuna – “note-se que, ao ordenar nossos pensamentos e imaginações, sempre devemos prestar atenção (por e4p63c e e3p59) àquelas [características] que são boas em cada uma coisa, para que, desse jeito, sempre sejamos determinados a agir a partir de [um] afeto de Alegria” (e5p10s). Pois, conforme e4p63c e e3p59, quando somos conduzidos por nossa razão, somente consideramos o bem que há para nós nas coisas e não o que há de mal para nós nelas.

Nada para nós é absolutamente mal. E, para agirmos racionalmente, ou seja, tendo em vista o que nos é propriamente útil, não devemos agir a partir do mal que consideramos nas coisas, daquilo que nelas se opõe a nós, mas só a partir do seu bem relativo, daquilo que nelas conosco convém. Absolutamente falando, na realidade das coisas, no complexo encadeamento das causas, as mesmas coisas que, em certos aspectos, se opõem a nós, em outros, garantem a nossa posição.

Da mesma maneira que, na duração, isso que está por fora conecta isso que está por dentro, isso que se nos opõe conecta isso que nos põe. A maneira pela qual isso que está por fora atualiza uma “íntima essência”, ou seja, a maneira pela qual uma coisa individual vem a ser, individuando-se em relação ao todo que a constitui, é um giro. Na geometria, é pelo giro, que o disco circular vem a ser. Na realidade, é pela contínua conexão do externo com o interno e do oposto com o aposto que uma coisa existe⁸³.

⁸³ A geometria serve como exemplo para a inteligibilidade do real, porque suas figuras se definem, propriamente, pela maneira pela qual são produzidas, isto é, geneticamente. É a equivalência, para os entes físicos e reais, assim como para as figuras geométricas, entre a essência e a definição genética, isso que, para Guérault, permite a adoção pela metafísica do método geométrico: “[...] a Metafísica se aproxima [da Geometria], enquanto ela deduz, a

Em outra imagem exemplar, que apesar de não ser de Spinoza, para mim, expressa à maneira spinozana a relação do fora com o dentro, podemos considerar a questão da dobra na produção da fita de Moebius, da qual o lado de fora é também o lado de dentro. Conforme uma definição genética da fita de Moebius, na sua produção, é preciso girar, ou dobrar, a fita sobre si mesma, antes de soldar uma na outra as suas duas pontas. Como a fita de Moebius, a individuação da coisa singular é o resultado de uma dobra, de um giro, que faz do todo um indivíduo, mas não se separa desta dobra, deste giro. Assim que o dobrar do fora no dentro, do todo no indivíduo, cessar, a coisa desaparece⁸⁴.

Toda coisa singular, na sua essência como na sua existência, exprime de modo certo e determinado o todo do qual faz parte. “Coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus são expressos de modo certo e determinado” (e1p25c). Cada modo, cada dobra, é uma inversão singular em que o envolver causas se torna exprimir efeitos. Quanto

priori, geneticamente, as essências das coisas, a partir da essência formal de certos atributos eternos e infinitos, da mesma maneira que a Geometria deduz, *a priori*, geneticamente, suas essências, a partir da extensão infinita determinada pelo movimento. Daí, a necessidade para a Metafísica de tomar o método da Geometria, na medida em que esta constitui o modelo imprescritível de todo conhecimento de essência” (GUÉROULT; GUI[1968]; p. 425).

As essências das figuras são modos pelos quais a essência do espaço geométrico se exprime. A geometria chega à definição de suas figuras a partir das próprias leis do espaço geométrico. Estas leis não são restritivas, mas constituintes da produção das figuras. Não são regras exteriores ao espaço, mas princípios imanentes pelos quais as figuras geométricas são constituídas. As leis geométricas são puros princípios produtivos imanentes ao espaço geométrico, e não finalidades previamente estabelecidas para a produção das figuras.

Como as coisas na realidade, as figuras geométricas não possuem causa final, apenas causa eficiente. Por isso, Spinoza, no apêndice de *eI*, fala da ordem matemática, a *mathesis*, como “norma da verdade” (e1ap), como norma para o conhecimento natural, como norma verdadeira pela qual o real, na sua ordem, pode ser apreendido pelo intelecto humano. O real, em sua verdade, deve ser apreendido a partir da ordem da sua própria potência causal ou da sua essência, e não por meio de fins previamente estabelecidos. Não temos “olhos para ver” (e1ap), mas vemos porque temos olhos. A ordem real, como a *mathesis*, se dá a partir do desdobramento necessário das suas leis intrínsecas; não, com vista a fins.

A respeito do modo e da solução que ele representa, a pergunta e o problema não é: – para quê? Mas: – de que maneira se exprime a essência da substância? Para Spinoza, a pergunta não é: – por que Deus optou pela criação dos entes e não pelo nada?. Os entes engendrados por Deus são sem para quê. Eles decorrem de Deus, pela necessidade da sua potência, como o triângulo decorre do espaço geométrico, como a propriedade dos ângulos internos do triângulo somarem 180° decorre da essência ou definição do triângulo. Não se pode suprimir a propriedade real sem suprimir, junto, a realidade da essência.

⁸⁴ Prefiro a imagem exemplar da fita de Moebius àquela da meia, que também requer uma dobra para que o externo se torne interno, porque, na fita de Moebius, a dobra é constitutiva do seu ser.

mais potência a dobra envolve, tanto mais ela é afirmada, e tanto mais potência ela exprime. Esta é sua intensidade. É por isso que o conhecimento dos efeitos que expressam uma causa nos informa sobre o que a causa envolve, sua essência ou sua potência⁸⁵.

Por e1p16, sabe-se que o conceito de Deus é expresso por infinitas coisas de infinitos modos, isto é, que o conceito de Deus tem uma extensão infinita⁸⁶. Cada um dos elementos desta extensão infinita, porém, envolve e exprime o conceito de Deus de modo singular, na proporção de sua perfeição ou realidade própria. O real é constituído por infinitas dobras que envolvem e exprimem, cada uma a seu modo, e com intensidade variável, a essência de Deus.

Todo modo singular, para utilizar o verbo presente em e1p16, “cai” sob a extensão do conceito de Deus, e o exprime com uma intensão determinada⁸⁷. Esta intensão está determinada pelo tanto de potência que a essência atual do modo singular envolve, ou seja, pelo modo certo e determinado que ela exprime a potência divina. A intensão pela qual um modo singular exprime o conceito de Deus é a sua potência própria e atual, ou seja, seu *conatus*.

As noções de extensão de uma ideia e intensão de um modo podem se esclarecer com a análise da definição de indivíduo, tal como é apresentada após o lema 3 da proposição 13 da segunda parte da *Ética*. Ao mesmo tempo, elas permitem, eu acredito, uma melhor compreensão do que seja o indivíduo na sua relação com o todo, no pensamento de Spinoza.

⁸⁵ Isto é posto da seguinte maneira no *Tratado teológico-político*: “[...] como nada pode, sem Deus, nem ser nem ser concebido, é certo todas [as coisas] que são na natureza envolver e exprimir o conceito de Deus, na razão de sua essência e de sua perfeição” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 186)

⁸⁶ Não se confunda o que denoto por extensão infinita do conceito de Deus com o atributo *extensio*. Utilizo a palavra “extensão” à maneira dos lógicos, para denotar os modos que caem sob um determinado conceito. Arnauld e Nicole utilizavam “*extension*” para designar o conjunto de “sujeitos que contêm” uma ideia determinada (ARNAULD, NICOLE; **LOG**[1662]; II, chap. XVII; p. 159, *in fine*).

⁸⁷ No *Tratado teológico-político*, Spinoza expressa e1p16 nos seguintes termos: “É certo, com efeito, a natureza, absolutamente considerada, ter sumo direito a todas [as coisas] que pode, isto é, [é certo] o direito da natureza se estender tão continuamente, quanto a potência dela se estende” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §2; p. 504). Neste texto, “se estender a” nos remete à expressão “cair sob” de e1p16.

Intensão: “força, veemência, energia” (HOUAISS, VILLAR; **HOU**[2001]).

*

Podemos apreender conceitualmente a singularidade do indivíduo a partir de dois textos da *Ética* – a definição que se segue ao corolário do terceiro lema da proposição 13 da segunda parte, e2p13L3cdef, e a definição de uma coisa singular dada em e2def7.

O primeiro texto nos mostra a composição do indivíduo. O segundo mostra a coisa singular pela conveniência das partes na produção de seus efeitos, ou seja, na explicação de suas propriedades. Vamos nos concentrar primeiro na análise de e2p13L3cdef.

[e2p13L3cdef –] Quando alguns corpos de mesma ou de diversa magnitude são reprimidos pelos restantes, de tal maneira, que uns aos outros se incumbem, ou (*vel*) se, em mesmos ou diversos graus de celeridade, se movem, [de tal maneira] que comuniquem seus movimentos uns aos outros, sob alguma determinada razão certa, dizemos aqueles corpos [estar] unidos uns aos outros e todos compor simultaneamente um único corpo, ou seja, [um] Indivíduo, o qual se distingue dos restantes por esta união de corpos.⁸⁸

Na definição de indivíduo composto (pois no que a antecede, Spinoza adverte que trata de corpos compostos não dos simplísimos), encontramos duas alternativas separadas pela partícula “ou” (*vel*)⁸⁹. A primeira alternativa nos remete, na definição do indivíduo, à sua externalidade. A segunda, a um elemento que demarca propriamente sua intimidade.

No confronto destas duas alternativas, novamente, temos a aparente distinção entre algo que é externo ao corpo definido e algo que lhe é, por assim dizer, interno. De fato, as duas alternativas, separadas pela partícula “ou”, dizem o mesmo, por caminhos diferentes.

⁸⁸ O verbo *incumbere* tem, primeiro, o sentido físico ou material de “se deitar sobre”, “se apoiar sobre”. É dessa significação corpórea que *incumbere* empresta suas acepções incorpóreas. Em sentido figurado, *incumbere* significa “se aplicar a”, “fazer pressão sobre”, “se dar à tarefa de” (GAFFIOT; GAF[2001]; p. 386). Acontece Spinoza usar *incumbere* com este sentido figurado, conferir (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XVI, §9; p. 516). No português, o verbo “incumbir” manteve apenas a acepção incorpórea, e é geralmente utilizado na fórmula “incumbir alguém de alguma tarefa”. Mesmo assim, achei interessante traduzir *incumbere* por *incumbir*, porque *incumbir* retém a noção de comunicar algo a outrem. Deve-se, entender, porém, que, na definição de indivíduo, este algo, comunicado mutuamente pelos corpos componentes, é de ordem física.

⁸⁹ Estas alternativas são interpretadas de maneira diferente: como uma falsa diferença entre a definição dos corpos duros e a dos moles e fluidos em (GUÉROULT; GU2[1974]; p. 166-168); como uma distinção entre os simples aglomerados e os corpos com uma liga interna autorreguladora (MATHERON; MTH3; A383[2003]; p. 418-419). Macherey, por sua vez, não as comenta (MACHEREY; IE2[1997]; p. 144).

Na primeira alternativa – “quando alguns corpos [...] são reprimidos pelos restantes” –, os alguns corpos (*corpora aliquot*) componentes do corpo definido entram em relação uns com os outros (ou se deitam uns sobre os outros, numa mútua aplicação), devido à pressão ou constrição de todos os outros corpos que constituem sua externalidade. É desde fora que as partes componentes são levadas a se pressionar mutuamente.

Na segunda alternativa, podemos dizer que “alguns corpos” formam um único indivíduo – “se [...eles] se movem, [de tal maneira] que comuniquem seus movimentos uns aos outros, sob alguma determinada razão certa”. É esta “alguma determinada razão certa (*certa quaedam ratio*)”, esta razão precisa, pela qual as partes componentes do indivíduo se comunicam ou se incumbem, mutuamente, seus movimentos, que determina a maneira pela qual um indivíduo se distingue de todos os outros. É por esta razão estabelecida internamente que os corpos componentes juntos constituem uma individualidade, e podem ser distinguidos de todos os outros corpos do universo.

Mas, a segunda alternativa, com efeito, está embutida na primeira. A primeira alternativa estabelece que não basta que o universo acumule num determinado local e tempo um certo número de corpos, mas que os acumule de “tal maneira... que... (*ita... ut...*)” eles entrem em relação, se apoiem uns aos outros, ou se incumbam uns aos outros algo de físico. Mas esta relação, apoio ou incumbência só fica estabelecida, só é individuada, sob aquela “alguma determinada razão certa” da segunda alternativa⁹⁰.

Além da questão da relação entre a exterioridade e a interioridade, na definição de indivíduo, percebe-se que o corpo do indivíduo compreende dois elementos de ordem distinta, apesar de inseparáveis: alguns corpos componentes (*corpora aliquot*) – uma ordem material – e uma razão certa que determina a relação intrínseca a estes corpos (*certa quaedam ratio*), isto é, a maneira regrada pela qual eles incumbem uns aos outros seus movimentos, de modo a preservar tal relação intrínseca – uma ordem formal.

É preciso atentar que ambas as ordens do corpo individual, a material e a formal, são corpóreas, ou seja, pertinentes ao atributo extensão (*extensio*). No plano da mente ou da alma, encontram-se os equivalentes destas ordens pertinentes unicamente ao atributo pensamento. Contudo, no contexto de e2p13, Spinoza explica o indivíduo só pelo corpo. A equivalência entre os atributos divinos da

⁹⁰ Assim, a meu ver, partes meramente aglomeradas não constituem uma união de corpos.

extensão e do pensamento, estabelecida em e2p7, permite-nos explicar a realidade das coisas, seja por um, seja por outro atributo divino, desde que não os confundamos na explicação.

O escólio da proposição treze que se segue ao sétimo lema, e2p13L7s, nos indica que um corpo individual, de fato, é composto de outros corpos, os quais, por sua vez, são compostos de uma ordem material, isto é, de outros corpos, sob uma certa ordem formal, uma natureza que lhes é própria, uma razão intrínseca pela qual comunicam seus movimentos uns aos outros de modo preciso. Um indivíduo é composto, por dentro, de outros indivíduos, e estes, ao infinito, por outros. Uma natureza, de outras naturezas, e estas, ao infinito, por outras. Uma ordem formal, de outras ordens formais, e estas, ao infinito, por outras. Por outro lado, para fora, um indivíduo, uma natureza, uma ordem formal, compõe com outros indivíduos, naturezas ou ordens formais, um outro indivíduo que os envolve. “E se progredirmos, desse jeito, de próximo em próximo, ao infinito, facilmente, conceberemos a natureza toda ser um único Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos, sem [que seja dada] nenhuma mutação do Indivíduo todo” (e2p13L7s). A face do universo inteiro – aquela “*facies totius universi*” da *Carta LXIV* – é a mesma, apesar da infinita variação de suas expressões.

Os lemas quatro, cinco, seis e sete, que se seguem à definição de indivíduo composto, já haviam estabelecido que a ordem material, os “alguns corpos”, pode variar desde que a ordem formal do indivíduo se mantenha preservada, sem mudança.

O lema quatro, e2p13L4, estabelece que o indivíduo retém sua natureza, ou seja, não muda sua ordem formal, se alguns dos seus corpos componentes, no jogo do seu corpo com todos os outros corpos, são segregados, desde que sejam substituídos por outros de igual natureza (isto é, de mesma ordem formal).

No lema cinco, fica estabelecido que as partes componentes podem variar de tamanho, desde que “todas, como antes, sirvam, mutuamente [isto é, umas com as outras], à mesma razão de movimento e repouso” (e2p13L5).

O lema seis, e2p13L6, estabelece que as direções dos movimentos internos das partes podem variar, umas em relação às outras, sem que o Indivíduo mude sua natureza ou forma, novamente, desde que possam comunicar, como antes, mutuamente, seus movimentos, sob a mesma razão.

O lema sete, e2p13L7, finalmente, trata do movimento do indivíduo como um todo, ou seja, do seu movimento em relação aos outros corpos.

Este pode variar desde que cada uma de suas partes possa reter seu movimento, e comunicá-lo às outras como antes da variação.

Estes quatro lemas deixam claro que um indivíduo composto suporta, sem mudar de forma, muitíssimas variações na massa e na velocidade das suas partes componentes. As variações das partes componentes, porém, obviamente, determinam variações no aspecto exterior ou figura do indivíduo. Assim, a ordem formal de um indivíduo é aquilo que propriamente define sua natureza, e se distingue, em certa medida, de sua figura. A ordem formal não é a figura. A figura é o limite exterior do indivíduo. Um único indivíduo, na sua composição pelo exterior com outros indivíduos, pode variar de figura desde que possa preservar a sua forma, desde que a sua forma suporte a figura, ou desde que a figura “caia” sob a extensão da sua forma, a qual, por sua vez, corresponde à natureza, ou seja, à essência do indivíduo. A ordem formal, na sua constância, e a ordem material, na sua variação, distinguem-se uma da outra como a essência da propriedade⁹¹.

As diversas configurações da ordem material, na manutenção da ordem formal do indivíduo, em seu contato com o mundo exterior, são as tantas modificações ou afecções que o indivíduo pode suportar sem alterar sua natureza⁹². Com efeito, no início de e2p13L7s, Spinoza chama de afecções os múltiplos estados correspondentes a uma essência.

[e2p13L7s –] Por estas [coisas] [Spinoza se refere às variações da ordem material expostas nos lemas 4, 5, 6 e 7, enquanto se conserva a forma], assim, vemos por que razão [um] Indivíduo composto pode ser afetado de muitos modos, [sendo] a natureza dele conservada.

O corpo do indivíduo comporta uma ordem material que não cessa de variar na permanência de sua essência, de sua natureza ou de sua ordem formal corporal⁹³. Retomando, ainda uma vez, o vocabulário dos lógicos, os diversos estados ou as diversas configurações da ordem material correspondem à *extensão* da essência corporal do indivíduo. Nos termos de elp16, podemos afirmar que cada uma destas configurações

⁹¹ Esta interpretação acompanha de perto a de Matheron. “Todo indivíduo se define geneticamente por sua causa próxima. Mas esta comporta dois elementos, que são um pouco análogos ao ‘gênero’ e à ‘definição’ da definição tradicional [...]: um material, outro formal” (MATHERON; MTH2[1969]; p. 38).

⁹² “O indivíduo, sem deixar de ser ele mesmo, pode, portanto, passar por vários estados, quer dizer, ser afetado de várias maneiras. Chamemos *afecções*, estes múltiplos estados de uma mesma essência” (MATHERON; MTH2[1969]; p. 44).

⁹³ A essência corporal é a essência do corpo do indivíduo. Sobre a essência do corpo, conferir e5p22, e5p29 e o comentário de Macherey em (MACHEREY; IE5[1994]; p. 125 - 126).

da ordem material compõem o mesmo indivíduo, enquanto “caem” sob a essência do indivíduo, isto é, sob a sua ordem formal.

O indivíduo tem uma forma e uma extensão. Na extensão de sua forma, as configurações do indivíduo variam na duração. O corpo individual se regenera, cresce, decresce, altera sua figura, mantendo porém a atualidade de sua forma, de sua natureza ou de sua essência, na medida em que o indivíduo é capaz de suportar as afecções que lhe impinge o mundo exterior.

Nestas variações da ordem material, contudo, o indivíduo não permanece em todos os aspectos idêntico a si mesmo. As diversas configurações corporais do indivíduo são os seus diversos estados de afetação. Assim, há uma relação entre a variação da ordem material e a variação da potência de um indivíduo. “Por Afeto, inteliço as afecções do Corpo, pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou é diminuída, é ajudada ou é reprimida [...]” (e3def3). Assim, na duração, isto é, com a variação da ordem material do indivíduo, se a sua ordem formal permanece invariável, varia, entretanto, também a sua potência de agir.

A potência de agir do corpo é aquela “força, pela qual cada uma [coisa] persevera no existir, a partir da eterna necessidade da natureza de Deus” (e2p45s). É a atualidade da ordem formal do corpo, ou seja, sua essência atual. E a essência atual é, por e3p7, o *conatus*.

Se nos permitimos utilizar “extensão” para denotar o conjunto de configurações que respeitam uma determinada forma, utilizemos “intensão” para designar o grau variável de potência de cada uma destas configurações materiais de uma forma individual⁹⁴.

O corpo do indivíduo, além de uma ordem material (uma extensão), de uma ordem formal (uma forma, uma natureza ou uma essência), tem ainda uma terceira característica, que é a sua potência de agir ou *conatus* (sua intensão), pela qual exprime, em intensidade variável, de modo certo e determinado, a potência infinita em seu gênero do universo corporal inteiro. Isso vale, por equivalência, não só para o atributo *extensio*,

⁹⁴ Deleuze utilizou as noções de extensão e intensão para compreender dois aspectos da parte ou do modo, na *Ética*: “Ora se tratam de partes de potência, quer dizer, de partes intrínsecas ou intensivas, verdadeiros graus, graus de potência ou de intensidade. Assim as essências dos modos se definem como graus de potência. [...] Ora, também, trata-se de partes extrínsecas ou extensivas, exteriores umas às outras, agindo de fora umas sobre as outras” (DELEUZE; XPR[1968]; p. 173). Extensão e intensão em Deleuze, porém, diferem do sentido que eu lhe aponho. Em Deleuze, a extensão indica a justaposição de partes distintas; e a intensidade, a variação de potência destas partes distintas.

mas também para os infinitos atributos que constituem a essência de Deus.

A intensão de um modo é aquela quantidade (*quantum in se est*) presente na singularidade de todas as coisas: “Cada uma coisa esforça-se, o quanto é em si, em perseverar seu ser” (e3p6)⁹⁵. A intensão da coisa é a sua potência, o seu *conatus* ou a quantidade de uma qualidade.

Toda coisa singular é um modo, uma propriedade ou um efeito da substância. Assim, de acordo com o segundo axioma da quinta parte da *Ética*, tomando-se todos os atributos divinos, e não apenas a *extensio*, “A potência do efeito é definida pela potência da própria causa, na medida em que a essência dele é explicada ou é definida pela essência da própria causa” (e5ax2). A potência do modo se define pela potência da substância, na medida em que sua essência se explica pela essência da substância infinita.

Todos os infinitos modos da substância têm isso em comum: suas potências singulares se definem pela potência infinita da natureza inteira, assim como suas essências singulares se explicam pela essência de Deus⁹⁶. Nessa comunidade, dada em Deus e concebida por meio de Deus, todos os indivíduos reais, conjuntamente, estão envolvidos na posição da existência de cada indivíduo, como também na oposição a essa existência.

Deus é ele mesmo individual – o indivíduo infinito de e2p13L7s –, portanto, ele também se apresenta sob os três aspectos correlatos, o extensivo, o formal e o intensivo, que correspondem, respectivamente, ao modo infinito mediado (a face do universo inteiro na sua variação, o plano existencial da natureza naturada), ao modo infinito imediato (o plano essencial da natureza naturada) e ao atributo (a natureza naturante de Deus).

O indivíduo finito, na sua união com a natureza inteira, por sua vez, se define, e assim é inteligível, por aquela dobra singular pela qual se individua de modo certo e determinado. A extensão, a forma e a intensão do indivíduo finito, para cada um dos infinitos atributos divinos, exprimem de modo singular, respectivamente: na sua duração, o modo infinito mediado; na sua essência, o modo infinito imediato; e, na sua potência, o atributo de Deus.

⁹⁵ Matheron traduz este “*quantum in se est*” por “*dans la mesure de sa puissance causal*” (MATHERON; MTH3; A386[1977]; p. 68). E Bove: “*autant qu’il est en elle [de puissance]*” (BOVE; TPF; A330[2002]; p. 15).

⁹⁶ Guérout, comentando os lemas 1 e 2 da proposição 13, escreve: “a substância é isso por que eles [os indivíduos] convêm entre si” (GUÉROULT; GU2[1974]; p. 165).

Qualquer indivíduo composto existente (e todo indivíduo natural é composto) envolve três aspectos, o formal, o extensional e o intensional⁹⁷. Na sua duração, a extensão e a intensão do indivíduo variam, a forma permanece a mesma. Por isso, a forma é o índice de identidade do indivíduo, ou o modo singular pelo qual o indivíduo expressa o universo inteiro. Porém, note-se o seguinte. Uma mera extensão não tem forma se não tem intensão. E a intensão é impensável sem uma forma extensa. Mas, uma forma, por sua vez, não existe sem uma extensão intensa. Os três aspectos do indivíduo existente são indissociáveis uns dos outros.

*

Feitas estas considerações de ordem ontológica sobre o indivíduo existente (nos seus três aspectos indissociáveis), como efeito da conveniência de suas partes internas na sua conexão com todas as outras partes da natureza, podemos, no que se segue, considerar como, no pensamento de Spinoza, a ontologia do *nexus* conecta a ética à política. Sumariamente, a ética diz respeito à conveniência interna das partes no indivíduo e aos seus efeitos próprios; a política, à sua conexão com as outras partes de um corpo maior, o corpo político. Entretanto, da mesma maneira que não podemos considerar, ontologicamente, o interno sem o externo, como veremos, também não podemos separar a ética da política.

A dobra singular, que define a potência do indivíduo e explica a sua essência, pulsa em intensidade, isto é, se atualiza, na duração, com maior ou menor potência. Quanto mais a dobra, em intensidade, envolve da sua causa (Deus ou, materialmente, o universo inteiro), tanto mais efeitos próprios ela exprime – tanto mais virtuosa ela é. “Por virtude e potência inteliço o mesmo; isto é (por e3p7), a virtude na medida em que é referida ao humano é a própria essência do humano, ou seja, [a sua própria] natureza na medida em que tem o poder de efetuar algumas determinadas [coisas], as quais podem ser inteligidas pelas leis sozinhas de sua própria natureza” (e4def8).

⁹⁷ Para Deleuze, a teoria da existência em Spinoza comporta três elementos: uma *essência singular* (que é um grau de potência), uma *existência particular* (composta de infinitas partes extensivas) e uma *forma individual* (que é a relação que as partes componentes mantêm entre si enquanto o indivíduo dura e que as remete temporariamente a uma essência); conferir (DELEUZE; XPR[1968]; p. 191). Assim, se o leitor concorda comigo, ele chama de *essência* o que nós chamamos de intensão; ele chama de *existência* o que nós chamamos de extensão; ele chama de *forma* o que nós chamamos de essência.

A espiritualidade em Spinoza pode ser definida como uma ética da virtude, enquanto ela se define como uma ética do aumento da potência ou, nas palavras de Deleuze, “uma ética da alegria”⁹⁸. A virtude em Spinoza não é um valor fixo ou um modo de viver alheio à natureza do indivíduo. A virtude é a prática pela qual o indivíduo produz efeitos no real que se explicam só pelas leis de sua natureza, sem consideração da natureza das outras coisas, mas na relação com elas (*animositas e generositas* na *fortitudo*). Agir virtuosamente é agir conduzido pela razão, mas agir racionalmente é buscar o útil próprio. “Agir a partir da virtude, absolutamente, nada de outro é, em nós, do que agir, viver, seu ser conservar (estas três [coisas] significam o mesmo) a partir da conduta da razão, e isso [praticar] a partir do fundamento: buscar o útil próprio” (e4p24).

O útil próprio é um valor ético pertinente a uma natureza específica, e não um valor moral imposto desde fora. Ética e moral se opõem como a imanência (o próprio e dinâmico) e a transcendência (o impróprio e estático). Novamente, na lição de Deleuze, “vê-se, então, que a Ética, quer dizer, uma tipologia de modos de existência imanentes, substitui a Moral, que refere a existência sempre a valores transcendentos”⁹⁹. Ou ainda: “toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência, por oposição à moral como teoria dos deveres”¹⁰⁰.

O modelo exemplar ético para o indivíduo humano é Deus como indivíduo infinitamente virtuoso, isto é, a própria natureza, ou ainda, a ideia da composição e da conveniência da sua própria natureza individual com as plurais naturezas das coisas da natureza restantes. E a natureza é sumamente virtuosa, porque tudo que dela decorre ocorre por sua própria potência. Deus, em sua atividade produtiva e imanente, se refere somente à sua própria potência, pois nada há fora de Deus. A natureza é pura virtude, na medida em que tudo o que se produz a partir dela – e tudo se produz só a partir dela – se explica só por sua potência. “Nada ocorre na natureza que possa ser atribuído a [um] vício da própria”;

⁹⁸ (DELEUZE; SPP[1981]; p. 42). Com efeito, em e3, na segunda definição dos afetos, Spinoza anota que “a Alegria é a transição do humano de uma perfeição menor a uma maior” (e3defaf2); e, por e2def6, a perfeição e a realidade de uma coisa dizem o mesmo; finalmente, a realidade de uma coisa é a sua potência, pois “quanto mais compete de realidade a alguma coisa da natureza, tanto mais [ela] tem de forças para que exista por si” (e1p11s).

⁹⁹ (DELEUZE; SPP[1981]; p. 35)

¹⁰⁰ (DELEUZE; SPP[1981]; p. 142)

portanto, tudo ocorre, e dela decorre, sem vício, só por sua “virtude e potência de agir” (e3pref).

Tomada a perspectiva da natureza inteira como exemplar, a virtude se funda na potência, no *conatus*, no apetite, na afirmação da existência ativa e alegre, na inteligência da relação dinâmica entre a parte e o todo, entre o indivíduo e o corpo político, e não no cumprimento do dever, ou seja, num modo de existência que se determina por uma regra que transcenda a realidade imanente a este próprio modo de existir. Na natureza, tudo é produzido na sua atual perfeição. Na perspectiva do modo individual, porém, pode ocorrer o vício ou o pecado. Mas este vício ou pecado é relativo apenas à natureza própria do indivíduo. O indivíduo peca quando, por assim dizer, na paixão, trai a sua própria natureza, e busca, nos encontros que faz na sua existência, como se fosse útil à sua natureza própria, algo de danoso ou contrário a si. “No estado natural não se dá o pecado ou, se alguém peca, ele peca para si, não para [um] outro”¹⁰¹.

O *conatus*, em regime próprio, busca aumentar a sua potência, ou seja, alegrar-se. Ele o fará, adequadamente ou ativamente, segundo o modelo da natureza divina, quando agir em acordo com as leis de sua natureza. Ele o fará, inadequadamente ou passivamente, quando este aumento de potência ou alegria, não se explicar apenas por sua natureza, mas pela composição da sua natureza com outras.

[Segundo Deleuze] Há em todo encontro relações que se compõem, e todas as relações se compõem ao infinito no modo infinito mediado, mesmo assim, evitar-se-á dizer que tudo é bom, que tudo é bem. É bom todo aumento da potência de agir. Deste ponto de vista, a possessão formal desta potência de agir e de conhecer aparece como o *summum bonum*; é neste sentido que a Razão, ao invés de se deixar ao acaso dos encontros, busca nos unir às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa. A razão busca, portanto, o útil próprio, *proprium utile*, comum a todos os homens (IV, 24-28). Mas, assim que atingimos a possessão formal de nossa potência de agir, as expressões *bonum*, *summum bonum*, demasiadamente impregnadas de ilusões finalistas, desaparecem para dar lugar à linguagem da pura potência ou virtude (“primeiro fundamento” e não fim último): como ocorre no terceiro gênero de conhecimento.¹⁰²

A perspectiva moral – mesmo se, corrigida, ela pode nos servir provisoriamente (nos moldes dos capítulos finais de *e4*) – se torna

¹⁰¹ (SPINOZA; SO5-TP[1677]; II, §18; p. 107)

¹⁰² (DELEUZE; SPP[1981]; p. 76)

secundária, e desaparece, à medida que o indivíduo humano desenvolve seu intelecto próprio na atualidade. O útil próprio não deve ser compreendido, em Spinoza, somente como um meio para um bom fim, de fato, o útil próprio é também o efeito que expressa adequadamente a natureza própria ou potência causal singular de cada indivíduo humano.

O indivíduo, na espiritualidade de Spinoza, procura alcançar as suas configurações mais potentes, não apenas passivamente, mas ativamente ou virtuosamente, isto é, na medida em que este aumento de potência se define só pela natureza do indivíduo. E isso se alcança, na duração, à medida que o indivíduo conhece adequadamente, no terceiro gênero de conhecimento, sua relação com Deus, isto é, com a natureza das coisas e com as coisas da natureza.

Assim, em breves frases, se mostra a ligação inevitável que no pensamento de Spinoza se estabelece entre ética e ontologia. Passaremos a analisar, agora, com mais dedicação, a ligação que se estabelece entre ontologia e política, justamente, a partir da doutrina spinozista de indivíduo, e da maneira pela qual os indivíduos convêm uns com os outros. Para tanto, gostaria de tomar, como ponto de partida, não e2p13L7cdef, mas a definição de coisa singular, sabendo que a singularidade da coisa indica isso que faz da coisa um indivíduo.

[e2def7 –] Por coisas singulares entelijo coisas que são finitas e têm existência determinada. Pois, se plurais Indivíduos concorrem em uma única ação, de tal maneira que todos simultaneamente são causa de um único efeito, considero todos [esses] mesmos [indivíduos], nessa medida, como uma única coisa singular.

As definições na *Ética*, em geral, são como cabeceiras de pontes. Elas se assentam, por si mesmas, no solo potente do real. Este solo, através delas, e elas mesmas se desdobram; ou seja, a partir das definições se constroem, como as pontes a partir das suas cabeceiras, várias proposições que nos levam mais além no próprio real. Entretanto, e2def7, considerada na rede produtiva na qual e pela qual se compõem as proposições da *Ética*, não nos leva a lugar nenhum. Como salienta Macherey, dela “não há qualquer ocorrência na sequência do texto”¹⁰³. e2def7 não está presente como fundamento em nenhuma proposição da *Ética*. Ela aparece como uma elevação que se basta em si mesma (ou que é ao mesmo tempo cabeceira e ponte).

¹⁰³ (MACHEREY; IE2[1997]; p. 36).

e2def7 define, primeiramente, a coisa singular como coisa finita. Logo no primeiro escólio da *Ética*, numa demonstração alternativa à infinitude necessária da substância, Spinoza discute a relação entre o finito e o infinito, em termos de negação parcial e afirmação absoluta: “[...] ser finito, na realidade, é [uma] negação em parte e infinito, a absoluta afirmação da existência de alguma natureza [...]” (e1p8s1). As coisas infinitas, na medida em que são únicas em seu gênero, não têm fora, e, por isso mesmo, nada há que lhes negue algo. As coisas finitas, por sua vez, não se determinam, em sua finitude, por si mesmas. Quer dizer, não é por sua própria natureza que uma coisa se nega e é finita, mas, sim, porque tudo isso que constitui sua externalidade se opõe, em parte, ao desdobramento de sua natureza, isto é, aos efeitos que se deduzem só dela¹⁰⁴.

A finitude de uma coisa não é uma propriedade da sua essência, não se conclui dela, mas é fruto do jogo, do encaixe e do engajamento atual dessa essência com outras. “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por [uma] causa externa” (e3p4). Nenhuma coisa é finita em sua essência. A finitude da coisa não se encontra na sua própria natureza, mas na relação que a sua natureza estabelece com a natureza de todas as outras coisas existentes¹⁰⁵.

Entretanto, da mesma maneira que a limitação da coisa singular depende das outras coisas, assim, também, a sua existência depende delas. Da mesma maneira que a existência do modo singular é em parte negada pela existência dos outros modos, assim, também, a sua existência só é afirmada por estes outros modos, mesmo que somente em parte.

Na sua individuação, a intensão do indivíduo é a posição-oposição pela qual o universo inteiro, ao mesmo tempo, no seu aspecto extensional e no seu aspecto intensional, ajuda ou reprime, afirma ou nega, através de suas outras partes, a sua existência. Na oposição-posição, na repressão e na ajuda, que a natureza inteira exerce sobre a potência

¹⁰⁴ É nesse sentido que Laurent Bove fala da “infinitude intrínseca do modo” e de “sua finitude extrínseca” (BOVE; **BOVI**[1996]; p. 122).

¹⁰⁵ A concepção do finito como negação do infinito, segundo Foucault, é característica da idade clássica. Na modernidade, a finitude vale por si, ganha algo de positivo. Nesta passagem, Foucault defende que a medicina desempenhou um papel importante. Para ele, a medicina, “no nível empírico, foi uma das primeiras atualizações da relação que amarra o homem moderno a uma finitude originária” (FOUCAULT; **NDC**[1963]; p. 201). A ideia de nossa finitude originária, na modernidade, mesmo no nível das antropologias filosóficas, se torna essencial para a compreensão dos modos (que nós atribuímos a nossa natureza intrínseca) pelos quais nós constituímos nosso ser em sujeitos.

individual, certas configurações da ordem material do indivíduo, na sua extensão, afirmam sua existência com maior ou menor intensidade do que outras configurações.

Portanto, como coisa finita, a coisa singular é diretamente justaposta, no seu *nexus*, a outras coisas finitas. Por um lado, esta justaposição é o que delimita a coisa singular. Por outro, porém, uma coisa singular pode juntar-se a outras numa ação produtiva comum, numa efetuação comum. Assim, uma coisa singular pode concorrer (correr junto) com estas outras coisas a ela justapostas na composição conjunta de um outro indivíduo. E, de fato, estas coisas convergem umas com as outras, na medida em que podemos atribuir um certo efeito a todas elas simultaneamente.

Dado um efeito na natureza, se podemos considerar como sua causa adequada um conjunto de indivíduos, então, podemos considerar este conjunto de indivíduos como componentes de uma só coisa singular. Ora, a efetividade da coisa singular, os efeitos que se deduzem dela como causa adequada, indica a sua potência, seu *conatus*, sua virtude, ou ainda, nos nossos termos, sua intensão.

A potência de uma coisa singular, aquilo por que uma coisa singular pode ser dita causa adequada de um efeito no real, é uma composição de potências. Este efeito no real não se explica por nenhuma das potências componentes isoladamente. É preciso considerá-las, juntas, na composição de uma só natureza, para que o efeito se explique adequadamente.

Dessa maneira se compreende como um corpo político, um corpo que é formado por corpos humanos em relação, se caracteriza como um indivíduo¹⁰⁶. Um corpo político formado por indivíduos humanos de natureza diversa será definido como um indivíduo de uma só natureza, se, para explicar certos efeitos no real (ou certas coisas ou certos eventos), é preciso considerar o conjunto formado por estes indivíduos, pois estes efeitos não são inteligíveis a partir de nenhum destes indivíduos isoladamente.

¹⁰⁶ Vários anos depois de escrever *Individu et communauté*, Matheron publica um artigo, para dar maiores precisões sobre a sua afirmação de que o Estado é um indivíduo no sentido de Spinoza. Para defendê-la, Matheron, porém, não recorre à definição e2def7 (MATHERON; MTH3; A383[2003]).

O Estado é um indivíduo? A meu ver, dizer que o Estado é um indivíduo faz corresponder um processo dinâmico e real (a contínua e incessante composição e decomposição dos corpos políticos) com uma imagem estática e imprópria. O Estado é um nome dado a um recorte imaginário feito na conexão real dos corpos em corpos políticos. É certo, esse recorte imaginário tem efeitos muito reais.

Tomemos um indivíduo composto. Em sua composição, ele é formado de potências ou naturezas diversas correspondentes aos indivíduos que o compõem. Estas naturezas estão compostas de modo a que se fixe, na existência, independentemente da sua duração, uma outra natureza individual ou forma, que como tal sempre é uma possibilidade real ou verdade eterna. Esta natureza, por sua vez, de acordo com e2p13L3cdef, se define por uma razão singular. Por meio desta razão singular o indivíduo se autorregula, ou seja, as suas partes componentes, em comunicação, se regulam umas pelas outras. De acordo com e2def7, estar em comunicação quer dizer produzir um efeito comum, que só se explica pela natureza do indivíduo composto. Estar em comunicação indica a produção comum de algo comum, de uma potência comum, para a qual e na qual todas as partes comunicantes, como potências componentes, convêm.

As partes que comunicam se afetam mutuamente. Somente na medida em que as partes compartilham algo em comum, suas potências interagem – conferir e4p29 –, e, enquanto as suas potências componentes interagem, as suas partes são afetadas umas pelas outras – conferir e3def3. Esta troca de afetos entre as partes componentes de um indivíduo composto é autorregulada. Se não fosse, o indivíduo se decomporia. Enquanto se regulam mutuamente, as partes compõem uma natureza. Como não há um ente real do qual não se siga algum efeito – conferir e1p36 – que se possa explicar só por ele, numa ação – conferir e3def2 –, percebe-se que um ente real, na sua composição sempre afetiva, age, isto é, produz efeitos reais que se explicam só por sua natureza.

Como os efeitos de um indivíduo composto, não se explicam por nenhuma de suas partes componentes isolada das outras, mas somente pela sua comunicação autorregulada, dizemos que as mútuas afecções das partes componentes são paixões – conferir a definição de paixão e ação em e3def3 –, mesmo quando elas levam o indivíduo como um todo a agir.

A razão ou lei de comunicação pela qual as partes componentes de um indivíduo composto interagem e se comunicam, na produção do efeito comum, é sempre um regime passional. As partes componentes que concorrem na produção comum são, por isso que as leva a concorrer, sempre afetadas passionalmente umas pelas outras.

Quando uma parte componente é causa adequada de algum efeito que se explica só por ela, num regime ativo, ela se individua, pois, por e2def7, pode ser dita coisa singular. Uma coisa se singulariza, ou se individua, quando age, quando produz no real efeitos que se explicam só

por sua natureza, isto é, quando busca seu útil próprio. E, à medida que uma coisa se individua em regime ativo, ela deixa de se compor com outras em regime passional.

As partes de um corpo composto ou indivíduo individuado estão, umas para as outras, em regime passional. Mas o corpo composto, em sua totalidade, tem que estar, ao menos em parte, enquanto é uma coisa singular, em regime ativo. Este regime ativo corresponde à lógica de auto-organização das partes componentes, e se desdobra da natureza própria do corpo composto, sem consideração das relações que o corpo composto estabelece com outros corpos.

A partir da análise de e2def7, nos munimos de alguns resultados interessantes. Primeiro, que as partes componentes de um corpo composto, na razão ou lei que define a natureza deste corpo, isto é, nas relações autorreguladas que as partes deste corpo estabelecem umas com as outras, vivem em regime passional. Assim, ao falarmos de corpos humanos em relação numa comunidade política, falamos de corpos humanos mutuamente afetados que, na produção de efeitos que se explicam só pela natureza do corpo político, e não pela natureza isolada de nenhum de seus indivíduos componentes, vivem necessariamente em regime passional. Ou seja, respectivamente às suas partes, um corpo político é um regime passional.

Em um segundo resultado, chegamos à conclusão de que uma parte do corpo político (ou do universo) pode individuar-se, singularizar-se, à medida que busca seu útil próprio, ou seja, à medida que produz efeitos no real que se explicam só por sua natureza. Nessa medida, uma parte existe ou vive em regime ativo. Viver em regime ativo, ou produzir efeitos que se explicam só pela sua potência própria, ou buscar o que lhe é verdadeiramente útil, porém, é a virtude, o fim da ética de Spinoza, mesmo se este fim, de fato, é um início, pois a virtude se funda na potência singular, ou seja, no *conatus* – “O Esforço de se conservar é o fundamento primeiro e único da virtude” (e4p22c).

Isso pode parecer paradoxal. A existência ética, a existência em regime ativo, ou, nas palavras de Deleuze, “a possessão formal [real] de sua potência”, no seu processo de individuação, parece subtrair a parte componente da existência política, da vida em regime passional. Entretanto, a espiritualidade em Spinoza é uma espiritualidade política, isto é, para Spinoza, o processo de individuação não se separa do processo de comunicação política, mas encontra nele sua condição de possibilidade.

Dizer que, em Spinoza, não podemos separar a ética da política quer dizer que não podemos separar o regime passional – que a parte estabelece com as outras partes do corpo político, na composição

passional das potências parciais – do regime ativo, pelo qual esta parte se individua, se torna ativa.

Bove se refere ao regime ativo ou ao processo de individuação como “autonomia”¹⁰⁷. A autonomia ética expressa pela doutrina do “*sui juris esse*” (ser do seu direito, estar em seu direito), doutrina que será a chave da autonomia do corpo político no *Tratado político*, já desponta na *Ética*: “de fato, o humano, quando obnoxio aos afetos, não é do seu direito, mas [é do direito] da fortuna [...]” (e4pref). O indivíduo humano assujeitado aos afetos é o indivíduo em estado de heteronomia, sujeito ao fluxo da fortuna, na sua oscilação subjetivamente incontrollável entre o favorável e o nocivo. Ser do seu direito, isto é, apropriar-se realmente de sua potência, implica o sujeito obter um certo grau de autonomia em relação às oscilações da fortuna. Ora, à medida que o sujeito ético se individua, ele tende a convir politicamente com outros sujeitos, em uma aliança de potências, não a se separar deles. Mesmo se a relação entre potências, do ponto de vista das partes, é passional – conferir e4p33 e e4p34 –, do ponto de vista do todo, ela é ativa, se visa ao útil próprio. “À medida que os humanos vivem a partir da conduta da razão, nessa medida apenas, por natureza, sempre, necessariamente, eles convêm” (e4p35) – leia-se também e4p35c1 e4p35s.

Logo, para Spinoza, não há uma demarcação estrita entre o ético e o político, entre o ativo e o passional. Se houvesse, isto representaria, na trama das coisas, separar o *conatus* do *nexus*. Pois a ação é o desdobramento próprio do *conatus* no real, em regime ativo, e o *nexus*, a determinação deste *conatus* pelo exterior, em regime passional. E separar um do outro, o *conatus* do *nexus*, significaria romper o tecido do real, rasgar a rede que conecta cada parte às outras partes que compõem juntas a natureza existente inteira, seria considerar o indivíduo, em relação ao todo, “assim como [um] império em [um] império” (e3pref) e não “como [uma] parte da natureza” (e3p3s).

A relação entre o *conatus* e o *nexus* segue a imagem mítica da “serpente que forma um círculo, com a cauda dentro da boca”¹⁰⁸, para utilizar uma expressão pela qual Spinoza – segundo Colerus, seu biógrafo – referia-se a si mesmo, no seu regime econômico.

O humano é uma parte da natureza enquanto coisa finita, que envolve, na sua existência com as outras coisas da natureza, como estabelece e3p3s, no regime passional, alguma negação.

¹⁰⁷ (BOVE; TPF; A330[2002]; p. 18)

¹⁰⁸ (COLERUS; ETHF; A333[1675]; p. 587)

[e3p3s –] “Vemos, assim, as paixões não serem referidas à Mente senão na medida em que [a Mente] tem algo que envolve negação, ou seja, na medida em que é considerada como [uma] parte da natureza, a qual não pode ser percebida clara e distintamente por si, sem outras.

Ora, esta situação finita, negada e passional da existência do indivíduo humano é incontornável. É isto que estabelece, com todas as letras, a quarta proposição de *e4*. “Não pode ocorrer que o humano não seja [uma] parte da Natureza, e que não possa padecer outras mutações senão as que possam ser inteligidas por sua natureza sozinha e das quais seja a causa adequada” (*e4p4*). Embora esta situação não se siga da essência do indivíduo, pois o indivíduo não é finito em sua essência, ela corresponde à sua essência na atualidade, como sua negação – negação-oposição que é também afirmação-posição, pois a existência do modo depende dela; na existência, a afirmação do modo depende da sua negação.

Isto – que a afirmação do modo dependa de sua negação, ou que o regime ativo se conecte com o regime passional – parece paradoxal. Entretanto, é à dissolução ativa desse paradoxo que pende a inteligência adequada da relação que a parte, na sua conveniência com todas as partes restantes, mantém com o todo, isto é, que o indivíduo mantém com Deus, ou mais diretamente, com a comunidade política.

Dada nossa situação de parte da natureza, o regime ativo individual ou o regime ético de aumento ativo da potência, na busca do que é propriamente útil, não pode se separar do regime passional ou do dispositivo político que envolve a potência de agir do indivíduo, seja para a negar ou a reprimir, na tristeza, seja para a afirmar ou a ajudar, na alegria. Com certeza, um dispositivo político que afirme as potências individuais favorece as condições materiais e espirituais em que o regime ativo possa ganhar vigor.

Bove cogita a possibilidade, e mesmo a necessidade, da transformação de um regime político de alegria heterônoma, que ele chama de *hilaritas*, ao transpor ao corpo político este afeto do corpo individual definido por Spinoza em *e3p11s*, em *beatitudo*, ou seja, em regime ativo.

A beatitude comporta, então, como algo prévio, um acondicionamento material das condições de existência, condições necessárias a seu estabelecimento, se não suficientes. É isso que já projetavam as primeiras páginas do *Tractatus De Intellectus Emendatione*. [...] No projeto ético-

político, trata-se de lucidamente acondicionar, o quanto for possível, a *Hilaritas*.¹⁰⁹

Que a *hilaritas* seja uma condição necessária da *beatitudo* implica que não pode ser dada a *beatitudo* sem ser dada, previamente, a *hilaritas*. Que a *hilaritas* seja uma condição suficiente da *beatitudo*, por sua vez, implica que, se a *hilaritas* é dada, a *beatitudo* se segue sem grandes impedimentos. O regime ético-ativo se liga, dessa maneira, ao regime político-passional.

A este regime político de *hilaritas*, Bove opõe a “melancolia do corpo comum”. Um regime de depressão generalizada do corpo político, ao qual corresponde “uma queda e uma queda interior, pela perda da confiança essencial e, por isso mesmo, de toda possibilidade de resistência”¹¹⁰. Um corpo político que perde suas resistências, a intensidade do seu *conatus*, tende ao colapso.

Um dispositivo político que afirma e favorece a potência de agir dos indivíduos é um regime passional, em sua maior parte, alegre. Embora esta situação refira a alegria individual a uma heteronomia, em que a alegria é um afeto passional, isto é, em que a alegria não se explica só pela potência do indivíduo, mas depende da sua conjunção política, na qual sua sorte pode mudar a todo momento, esta situação é mais favorável que a correspondente a um regime passional triste, em que os indivíduos contemplam, na maior parte do tempo, a sua impotência, a negação da sua potência ou a sua finitude¹¹¹.

Del Lucchese procura mostrar como o corpo político da *multidão livre*, isto é, quando ela está “auto-organizada em democracia” e, quando ela é considerada, ela mesma, como um indivíduo capaz de pensamento, pode atingir a ciência intuitiva ou o terceiro gênero de conhecimento próprio à *beatitudo*. Corpos políticos podem ser mais complexos que corpos humanos individuais; devido a essa complexidade, podem ser mais aptos que estes últimos a apreender as noções comuns. A complexidade de um corpo é correlativa à sua capacidade de ser afetado por outros corpos sem ser destruído. Esta afetabilidade, por outro lado, é correlativa à aptidão do corpo a perceber as coisas

¹⁰⁹ (BOVE; BOVI[1996]; p. 116)

¹¹⁰ (BOVE; TPF; A330[2002]; p. 69)

¹¹¹ A demonstração de e4p53, em que Spinoza rejeita, contra a maioria dos moralistas, a humildade como virtude, é particularmente esclarecedora a este respeito.

adequadamente¹¹². Como as noções comuns são não só a “origem do segundo gênero de conhecimento”, mas também do “desejo de conhecer pelo terceiro gênero de conhecimento”¹¹³, a produção do conhecimento intuitivo pode ser não apenas pertinente ao indivíduo humano sábio, mas também uma produção comum da multidão inteira – e, enquanto conhecimento do múltiplo, este conhecimento é um conhecimento político. Baseado em um texto do *Tratado político* – “com efeito, os engenhos humanos são demasiado hebetados, para que possam penetrar, de imediato, todas [as coisas]; mas [estes engenhos] são aguçados, consultando, ouvindo e disputando”¹¹⁴ –, Del Lucchese afirma que, para Spinoza, “apenas a multiplicidade pode, portanto, extrair a decisão política do controle das paixões e, podemos dizer, do primeiro gênero de conhecimento”¹¹⁵. Na multiplicidade e complexidade do corpo político a ciência política se aguça, se faz racional, remove as superstições.

Se apomos ao que diz Del Lucchese certas teses defendidas por Bove, percebemos que a ciência política própria à *multitudo* como um todo envolve não só decisões e enunciados racionais, mas também as estratégias, as práticas, a memória e os costumes, pelos quais um corpo coletivo político encontra uma solução racional para a sua existência, ou seja, uma solução que considere o que é propriamente útil ao corpo coletivo como um todo. “O problema político por excelência não será então aquele da concepção ideal do melhor regime, mas aquele da afirmação absoluta da potência de um corpo ou, dito de outra maneira, da constituição de sua causalidade adequada”¹¹⁶.

A argumentação de Del Lucchese, no seu artigo, se funda na multiplicidade ou na maior complexidade do corpo composto, em relação à complexidade das partes componentes, isto é, na sua maior potência que é fruto da “conveniência” das potências componentes. Contudo, o composto nem sempre é mais complexo que as partes componentes, porque a complexidade ou potência das partes componentes

¹¹²Del Lucchese se baseia na composição de e2p39, e4p38 e e5p39. Conferir (DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009]; p. 344).

¹¹³(DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009]; p. 343)

¹¹⁴(SPINOZA; SO5-TP[1677]; IX, §14; p. 252, *in fine*). “Mais hebetados” (*hebetiora*), isto é, mais obtusos, mais apalermados, menos agudos, menos perspicazes. No *Tratado teológico-político*, Spinoza afirma as decisões absurdas serem mais raras em impérios democráticos (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XVI, §9; p. 516).

¹¹⁵(DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009]; p. 345)

¹¹⁶(BOVE; TPF; A330[2002]; p. 12)

nem sempre entram, na sua integralidade, na composição, isto é, as partes componentes nem sempre convêm integralmente umas com as outras. A conveniência e a composição das partes componentes do todo não é sempre total. Pode-se facilmente conceber que, em um corpo composto, uma parte seja mais complexa do que o todo que ela, com as outras partes, compõe. Por isso, um indivíduo pode ser mais sábio do que o corpo político do qual faz parte.

Com efeito, para Matheron, a partir da definição de indivíduo composto, e2p13L3cdef, “nada nos impede pensar que um só e mesmo corpo possa entrar, para movimentos diferentes e segundo *certas rationes* diferentes, na composição de vários indivíduos, ao mesmo tempo”¹¹⁷. Se, na composição do corpo infinito, certamente, a conveniência das partes é total, para corpos compostos finitos, na sua composição, por contra, a potência da parte não é necessariamente envolvida na sua totalidade.

Se pensamos em termos de regimes ou dispositivos políticos, podemos afirmar que a potência dos indivíduos que o compõem, ou definem geneticamente, nem sempre ou quase nunca é envolvida ou capturada na sua totalidade em uma dada conveniência. Há sempre um tanto de potência individual que permenece à parte da composição da potência coletiva. Esta potência não capturada, de maior ou menor intensidade, dependendo do grau de conveniência das partes, pode entrar na composição de outros corpos, em outro regime político-passional, ou ainda, individuar-se, em um regime ético-ativo.

Considerada a polivalência da potência da parte componente, que pode convir com outras na composição simultânea de diferentes corpos políticos ou ainda singularizar-se pela produção de efeitos que se explicam só pela sua natureza, vemos como o regime ético-ativo se vincula com os regimes político-passionais que ela compõe junto com as outras partes com que convém.

Esta realidade do corpo finito, que pode compor, e em geral compõe, diversos corpos políticos ao mesmo tempo, indica a precariedade da realidade dos corpos compostos. Não só a realidade do corpo composto está sempre ameaçada pelas potências dos corpos externos, os quais compostos formam sempre uma potência maior do que a sua – conferir o axioma de *e4* –, mas, ainda, as potências de algumas de suas partes componentes podem ser capturadas por outros corpos políticos

¹¹⁷ (MATHERON; MTH3; A383[2003]; p. 420)

(internos ou externos), num tal grau, que a individualidade do corpo composto fique em perigo.

Na conveniência das suas partes, a intensidade de um corpo composto corresponde ao grau de captura da potência das suas partes componentes. Quanto mais a potência das partes é capturada pelo *conatus* do corpo composto, tanto mais este é intenso. Inversamente, quanto mais o *conatus* do corpo composto se intensifica, tanto mais este captura a potência das suas partes componentes.

*

Nesta altura, já deve estar mais ou menos claro para o leitor que, ao falarmos de *nexus* de causas, de processo de individuação, de corpos políticos, de regimes ativos e de regimes passionais, de captura de potência, de potência não capturada, nós estamos nos munindo de conceitos de uma ontologia que de modo algum nos afasta dos temas tratados na primeira parte de nossa investigação, muito pelo contrário. Nesse sentido, antes de finalizarmos este capítulo, precisamos dar ainda mais um passo, e tratar da questão da vontade em Spinoza.

Até aqui falamos do indivíduo composto como essência, potência, *conatus*, isto é, em termos ontológicos e, na medida em que abordamos o indivíduo como corpo, em termos muito próximos aos de uma física. A física, como a ética e a política, em Spinoza, estão ligadas à sua ontologia. Em termos éticos, falamos do indivíduo como virtude. Em termos políticos, falamos de regimes, de dispositivos.

A palavra “dispositivo”, aliás, não é totalmente estrangeira ao léxico spinozano. Não é só um uso linguístico importado de outros lugares. Temos, em Spinoza, *dispositio*, que traduzimos, segundo nossos princípios, por “disposição”. Porém, poderíamos traduzir *dispositio* por “dispositivo”, se quiséssemos ressaltar os aspectos mais mecânicos e automáticos, menos conscientes, de uma disposição. Por exemplo, quando Spinoza, ao tratar do desejo de algo que nós imaginamos nos fazer falta, o anseio¹¹⁸, diz que somos dispostos de tal maneira que, ao recordarmos de uma coisa, somos afetados como se esta estivesse presente. Note-se que este afeto, este dispositivo mental, é em si mesmo um *conatus*: “[...] esta disposição, ou seja, [este] esforço [...]” (e3defaf32exp).

¹¹⁸ Trata-se do *desiderium*, que Tomaz Tadeu traduz por “saúde”.

Assim, um dispositivo político e afetivo deve ser compreendido como um *conatus*; isto significa que, por um lado, um dispositivo político, na perspectiva de suas partes constituintes, é um regime passional que envolve ou arregimenta seus afetos, e que, por outro, como um todo, é ele mesmo um indivíduo que se esforça por perseverar na existência.

Para tratarmos da vontade, no seu aspecto mais abrangente, falaremos do desejo¹¹⁹. No que se segue, em mais um deslocamento da ontologia, além do ético e do político, trataremos do indivíduo em termos psicológicos como desejo e dos dispositivos políticos como arregimentação de desejos. O desejo, para Spinoza, nada mais é do que nossa essência atual considerada sob o prisma de nosso mecanismo afetivo. Isto é, ao abordarmos a ontologia do *nexus* com os termos de uma psicologia, o *conatus* surge como desejo.

O *conatus* se conecta ao *nexus* sem falhas e sem restos. Por isso, o desejo em Spinoza, considerados a sua causa próxima e seus efeitos, não é um desejo de algo que falta. A ontologia de Spinoza apreende o desejo como perfeito, como desejo sem falta, na sua positividade. Um dispositivo político se forma na proposição, na construção, na objetivação de um objeto (ou de um grupo de objetos) para os desejos de suas partes constituintes. Os objetos do desejo emergem como tais, na imaginação, junto com a conveniência dos desejos das partes na constituição de um dispositivo político.

¹¹⁹ Afinal, Spinoza definiu o “Desejo” de maneira que compreendesse, em uma única definição, “todos os esforços da natureza humana que significamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto” (e3defaf1exp). Chantal Jacquet, entretanto, dedica um artigo à especificidade da vontade em relação ao apetite, ao desejo e ao ímpeto. Ela pergunta “se não existe finalmente em Spinoza uma filosofia da vontade que seria do domínio do espírito sozinho” (JACQUET; CHJ; **A403**[1999]; p. 92), uma filosofia em que a vontade seria “concebida como esforço do espírito para tomar consciência de sua eternidade”, sem fazer referência a causas exteriores e sem relação ao corpo. Se assim fosse, o campo próprio à vontade surgiria após e5p20s, embora o “conceito de vontade não figure ali” (JACQUET; CHJ; **A403**[1999]; p. 100). Segundo Jacquet, “a presença do verbo querer revela sempre uma intenção ou uma disposição permanente do espírito” (JACQUET; CHJ; **A403**[1999]; p. 102). Por isso, “este conceito [de vontade] toma toda a sua significação e sua amplitude no quadro político, pois é no Estado que se manifesta e se cumpre ao mais alto grau a essência da vontade como disposição durável” (JACQUET; CHJ; **A403**[1999]; p. 104). Dessa maneira, a ética e a psicologia da vontade se alinham a uma política da vontade. “A vontade permanece, certamente, um conceito psicológico, enquanto ela exprime um esforço do espírito, mas se há psicologia, trata-se de uma psicologia política, pois só o Estado confere um conteúdo determinado e uma legitimidade efetiva ao querer” (JACQUET; CHJ; **A403**[1999]; p. 106).

À questão do desejo, que surge no escólio da proposição 9 de *e3*, precede a questão da consciência. “A Mente, tanto na medida em que tem ideias claras e distintas, quanto na medida em que [tem ideias] confusas, esforça-se em perseverar em seu ser, por alguma duração indefinida, e é consciente deste seu esforço” (*e3p9*). No regime ativo de suas ideias adequadas ou no regime passional de suas ideias inadequadas, os humanos, individualmente e em grupo, se esforçam em buscar o que lhes parece útil, e são conscientes deste se esforço.

Somos individualmente conscientes do *conatus* que somos, e que é a nossa essência atual, na medida em que o sentimos, em meio às afecções de nosso corpo, como uma determinação, que ora chamamos de vontade, ora de apetite, ora de desejo, ora de ímpeto. Todos estes afetos, para Spinoza, indicam o esforço pelo qual afirmamos nossa existência. Estes afetos são o próprio *conatus*, na medida em que está determinado, adequada ou inadequadamente, ativa ou passionalmente, a praticar alguma coisa, que o afirme, que o intensifique.

Nós não somos alguma coisa que se esforça, somos o próprio *conatus*. Nem somos uma coisa que tem apetite, somos o nosso próprio apetite, volição ou desejo. E temos consciência de nós mesmos, na medida em que nosso desejo se determina na nossa relação com objetos exteriores. É dessa relação que advém a consciência que temos não apenas desses objetos, mas também de nós mesmos.

Deixemos de lado a questão sobre se, para Spinoza, há ou não apetites inconscientes. De todo modo, para Spinoza, é de extrema importância a nossa inconsciência a respeito das causas de nossos desejos, enquanto, ao mesmo tempo, temos consciência destes desejos. É esta inconsciência-consciência que Spinoza aponta, no apêndice de *eI*, como a razão de nossa ilusão acerca do livre-arbítrio e de nossa ilusão de que as coisas agem em vista de um fim (inversamente à natureza das coisas, na sua realidade eficiente)¹²⁰.

Spinoza estabelece as duas premissas destes dois preconceitos: “todos os humanos nascem ignaros das causas das coisas” e “todos têm apetite de buscar o seu útil, coisa da qual são conscientes” (*eIap*). Nós nos acreditamos livres, porque não conhecemos o *nexus* de causas eficientes que determina nosso *conatus* a operar e existir, como desejo

¹²⁰ Ao considerar estas “duas ilusões fundamentais” que têm sede na consciência, Deleuze fala de “ilusão psicológica de liberdade” e “ilusão teológica de finalidade” (DELEUZE; SPP[1981]; p. 83).

de fazer alguma coisa ou de praticar algum ato. Imaginamo-nos como um império em um império, como *conatus* desligado do *nexus*.

Embora a consciência emergja no contato do *conatus* com o *nexus*, seremos sempre inconscientes do *nexus* de causas em seu complexo e infinito detalhe e encadeamento. Ora, se não somos conscientes daquilo que, na realidade, desperta a nossa consciência, então, de que somos conscientes? Somos, afirma e3p9, conscientes do *conatus*, pelo qual perseveramos em produzir os efeitos que imaginamos favorecer, ou tornar mais perfeita, nossa própria natureza, e, assim, nos alegrar. Obviamente, porém, enganamo-nos com frequência. Com frequência, em toda consciência, esforçamo-nos por alcançar isso que, na verdade, nos despotencializa ou faz funcionar nossa potência num regime que a desfavorece. Como isso pode ocorrer?

e2p23 está presente na demonstração de e3p9. e2p23 dá fundamento à afirmação de que “a Mente seja necessariamente consciente de si pelas ideias das afecções do Corpo” (e3p9dem). Já nos referimos a e2p23, ao analisarmos e2p29c. Vimos, então, que a consciência está anexada à imaginação. A imaginação é uma ideia da mente ligada a uma “imagem das coisas” ou a uma “afecção do corpo” (e2p17cs) causada por outros corpos exteriores. Assim, somos conscientes enquanto imaginamos os objetos que nos afetam. E nossa consciência está ligada ao objeto que imaginamos, ou do qual, por nossos hábitos, temos memória – conferir e2p18s. Mas nossa consciência é também consciência do desejo que somos, ou do *conatus* que somos enquanto desejo. Assim, na imaginação, na nossa consciência imaginativa, o desejo e o objeto que imaginamos aparecem vinculados.

O *conatus* é a nossa essência atual, a potência pela qual afirmamos nossa existência. Somos conscientes do *conatus* como desejo. O desejo é a nossa essência enquanto determinada a fazer ou a praticar alguma coisa (e3defaf1). Mas a consciência está, ao mesmo tempo, vinculada à imaginação, e aos objetos que imaginamos como presentes. Não são estes objetos que realmente determinam nosso desejo. Na duração, a determinação do nosso desejo é o *nexus* de causas do qual somos inconscientes. É somente na nossa consciência e imaginação que nosso desejo é desejo de objeto.

No comentário de Macherey acerca da definição do desejo, ele reconhece no desejo uma “natureza dual”¹²¹ ou “dupla determinação”¹²²,

¹²¹ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 99)

¹²² (MACHEREY; IE3[1995]; p. 111)

uma determinação necessária e outra, digamos, contingente. Identificado à essência do humano, o desejo é a sua própria essência atual ou *conatus*. O desejo é, em primeiro lugar, “desejo de ser”¹²³. Como este desejo de ser é comum a qualquer coisa do universo, e não é próprio a nenhuma coisa em especial, para Macherey, ele é “desejo sem sujeito”¹²⁴, que como “desejo errante”¹²⁵, por outro lado, não faz referência a qualquer objeto como a um fim determinado. Como desejo essencial, o desejo está, prioritariamente, anexado à essência da coisa, é a afirmação mesma desta essência na atualidade. Como desejo, em primeiro anexado à essência, ele não é prioritariamente desejo de objeto. É somente no fluxo da nossa consciência imaginativa, que o desejo se vincula, mas contingentemente, a objetos variados.

[...] é a imaginação que, normalmente, preside à elaboração da relação ao objeto, tecendo, entre o sujeito desejanste e afetado de alegria ou de tristeza e os objetos, em direção dos quais se focam estes afetos, ligações que são privadas de necessidade [...]. [...] não importa que [sujeito] pode desejar não importa que [objeto] [...].¹²⁶

Na realidade das coisas, nosso desejo tem uma determinação necessária, mas esta determinação não se deve a nenhum objeto para o qual nosso desejo se dirija necessariamente como para um fim. É somente para a nossa consciência, na nossa imaginação, que o nosso desejo se vincula a um objeto, e parece ser determinado por um fim externo a ele mesmo.

Na realidade das coisas, a determinação do nosso desejo é efeito da potência do universo inteiro. Nosso desejo é uma individuação ou uma dobra do desejo pelo qual o universo inteiro deseja a si mesmo. Mas nós imaginamos que o nosso desejo é determinado pelo objeto que imaginamos, como desejo de algo.

Nossa ignorância do *nexus* de causas nos faz crer que somos livres para determinar a nossa vontade de fazer isso ou aquilo. É também nossa ignorância do *nexus* de causas que nos faz anexar nosso desejo a um objeto exterior a ele, quando, na realidade, ele é, prioritariamente, anexado à nossa essência atual ou *conatus*. Assim, também, acreditamos que nossa vontade é boa enquanto desejamos um bem verdadeiro que é exterior à nossa vontade, e pelo qual devemos orientá-la.

¹²³ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 103)

¹²⁴ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 103)

¹²⁵ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 105)

¹²⁶ (MACHEREY; IE3[1995]; p. 132)

Nós acreditamos que são os objetos que ascendem nosso desejo, e que nosso desejo, na medida em que não se trai, ou que se libera desta traição como boa vontade, visa sempre a um bem pré-estabelecido que o transcende como um fim. Por isso, o nosso desconhecimento do *nexus* de causas está, também, na origem da nossa ilusão finalista.

Essa ilusão finalista só se desfaz se emendamos nosso intelecto, se reconhecemos nosso desconhecimento do *nexus* de causas, e explicamos nosso *conatus* como uma dobra que exprime o *conatus* divino. Assim, podemos apreender nosso apetite, nosso desejo, não como algo que se segue, em nós, a partir do objeto, mas como algo que nos é essencial, isto é, como algo para nós prioritário em relação a qualquer objeto. E mais, a ilusão finalista só se desfaz, se também compreendemos que nosso desejo não se libera, quando se determina por um bem dito bom *a priori*, mas, sim, quando esposa aquilo que se segue necessariamente deste desejo, porque o bem, como o útil que se segue só do *conatus*, refere-se primeiramente ao desejo, não ao objeto.

[e3p9s –] [...] nós [para] nada [nos] esforçamos, [nada] queremos, apeteçemos, nem desejamos, porque julgamos que isso seja bom; mas, pelo contrário, nós julgamos que algo seja bom, porque [para] isso [nos] esforçamos, [isso] queremos, apeteçemos e desejamos.

Por isso, Bove, por sua vez, explica o desejo sem objeto como desejo sem finalidade. É, com a consciência, que um objeto aparece para o nosso desejo. Mas, na ordem real das coisas, o apetite ou o desejo está anexado prioritariamente à nossa essência.

O *conatus* é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade do real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma. Existe uma estratégia do desejo não teleológica, e por isso mesmo sem objeto. Quando a consciência intervém, vai refletir de maneira ilusória este processo: para a consciência, os objetos estão ali desde sempre.

Os objetos já são de certa forma interpretados pela consciência a partir da experiência de amor ou de ódio que os acompanha. Isso significa que a consciência vai se dotar de estratégias teleológicas, finalistas, em geral completamente inadequadas, porque atravessadas pelo imaginar – diversas e distantes do que é realizado pelas estratégias reais, do que na realidade está acontecendo.¹²⁷

De acordo com o mesmo artigo de Bove, ao desejo, considerado em si mesmo, e sem referência ao objeto, nada falta. A falta não é essencial

¹²⁷ (BOVE; BOV2; A298[2008]; p. 32, in fine)

ao desejo, porque o desejo não é o desejo de alguma coisa que sempre falta. A causa da alegria é o aumento da nossa potência ou da nossa própria natureza desejante. No amor, imaginamos um objeto como causa exterior desta alegria. Quando o objeto do amor nos falta, imaginamos que nos falta a causa da alegria, cujo retorno desejamos. Assim, esforçamo-nos realmente por produzir e reproduzir a imagem de um objeto, que acreditamos ser causa de nossa alegria – coisa de que não podemos estar certos, pois desconhecemos o *nexus* de causas.

É na lógica do amor, isto é, na imaginação de objetos como causas externas de nossa alegria, que nosso desejo é apreendido por uma causa imaginária que nos falta, embora, na realidade, a nosso desejo nada falte, porque, anexado ao *conatus* e não a um objeto pré-estabelecido, ele é perfeito tal como ele é. Deus nada produz de imperfeito. “[...] as coisas foram produzidas por Deus em suma perfeição” (e1p33s).

*

Esta discussão a respeito do desejo que, somente para a imaginação, se vincula a um objeto que lhe falta, é importante, para nós, quando referida à política ou aos dispositivos políticos, os quais, como vimos, são sempre, no tocante às suas partes, regimes passionais, isto é, regimes de relações entre partes que envolvem os afetos que são paixões.

De acordo com a crítica que Foucault faz da modernidade, no que ele chama de biopoder, se superpõem vários dispositivos científico-políticos que tornam objetivos vários aspectos essenciais, apesar de negativos, da natureza humana, a saber, a doença, a raça impura, a sexualidade impotente ou disforme, a insegurança, a carência econômica. À luz do que dissemos sobre a vinculação imaginária entre o desejo e o objeto, poderíamos compreender os dispositivos superpostos da modernidade como um corpo composto e político associado a um certo regime passional e, portanto, imaginário. Para cada um destes dispositivos estariam associados um objeto imaginário do desejo ou uma ideia imaginária do objeto do amor. Em cada um destes dispositivos, nosso desejo seria imaginariamente compreendido como desejo de algo que falta, seja o desejo de saúde, seja o desejo da pureza racial, seja o desejo de sexualidade normal, seja o desejo de um pastor ou guardião de rebanho, seja o desejo de abundância econômica (que na sua forma mais contemporânea não é somente o desejo de riqueza, mas também o desejo contínuo de consumir). As coisas modernas ocorreriam de tal modo que as relações entre as partes do corpo político seriam determinadas, na sua

resultante, por estes desejos e pelas ideias correlativas que estabelecem o desejo humano como essencialmente um desejo de falta¹²⁸.

¹²⁸ A descrição do capitalismo como um dispositivo de arrematamento ou de captura dos desejos individuais é o que Frédéric Lordon intenta em seu livro *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*. E, a meu ver, no que toca ao aspecto econômico do dispositivo moderno, ele o faz com sucesso. Eu concordo com Lordon, quando afirma que “a vida social é apenas um outro nome para a vida passional coletiva” (LORDON; LOR[2010]; p. 11). Concordo, quando ele define, “em toda generalidade, o *patronato*, [como] a relação segundo a qual um desejo-mestre mobiliza a serviço de *sua* empresa as potências de agir dos arrematados (*enrolés*)” (LORDON; LOR[2010]; p. 20) Concordo, ainda, mas aqui parcialmente, quando Lordon afirma que, “nas estruturas de heteronomia material radical, o desejo de perseverar materialmente-biologicamente é determinado como desejo de dinheiro, que é determinado como desejo de emprego assalariado”, no *patronato* (LORDON; LOR[2010]; p. 32). Minha ressalva em relação a esta última colocação se dirige a este “materialmente-biologicamente” que Lordon faz imediatamente aderir ao desejo de perseverar, e que ele considera como “desejo basal” (LORDON; LOR[2010]; p. 48). A meu ver, neste “materialmente-biologicamente” já estão presentes determinações modernas do desejo. O material e o biológico não são imanentes ao desejo, mas já são objetos exteriores ao desejo, já são objetos que se delinham apenas na modernidade, com a centralidade da economia e da biologia. O desejo de perseverar em seu ser não é fundamentalmente um desejo de afirmar a existência econômica e a vida biológica. A compreensão da existência como existência econômica e vida biológica já é uma compreensão moderna do que significa existir e, como tal, já é uma determinação secundária do desejo. E o desejo de perseverar em seu ser, no pensamento de Spinoza, não tem qualquer objeto.

Capítulo 6

Nexus no Tratado teológico-político

No capítulo anterior, investigamos a ontologia do *nexus* de causas externas e sua articulação sem falhas, como que por uma dobra, com a intimidade do *conatus* singular. Esta articulação entre o *conatus* e o *nexus* nos serviu de chave expositiva da questão da união da parte com o todo, que é o horizonte da filosofia de Spinoza. Aproveitando-nos desta análise e da compreensão do mecanismo imaginário do desejo em Spinoza, pudemos tecer algumas considerações para uma compreensão do modo pelo qual as potências individuais são capturadas em um dispositivo político passional. Desde Spinoza, fomos nos aproximando pouco a pouco da noção de dispositivo em Foucault (como arregimentação dos desejos¹).

Neste capítulo, vamos proceder de outra maneira, e partir da figura foucaultiana do *nexus*, para explicitar uma certa estrutura presente em uma obra de Spinoza. Iremos tomar como ponto de partida o *nexus* foucaultiano – a ideia de que a filosofia, a política e a espiritualidade estão articulados uns aos outros na produção da verdade, do poder e do sujeito –, e veremos como ele nos permite organizar, de uma certa maneira, o pensamento presente no *Tratado teológico-político*.

Os *nexus* verdade-poder-sujeito se desengajam de situações históricas, que envolvem práticas discursivas complexas e um grande conjunto de enunciados. Portanto, pode parecer novamente um artifício aplicar a noção de *nexus* genealógico a um único tratado. Entretanto, na análise de uma situação histórica, no seu nível estratégico, leva-se em consideração a mútua repercussão de *nexus* parciais que, articulando-se uns aos outros, em aliança, em resistência ou em ruptura recíproca, entram na composição e na constituição do *nexus* da situação analisada como um todo. Dessa maneira, a enunciação do *Tratado teológico-político* entra na composição da situação histórica dos Países-Baixos e da Europa do século XVII, mesmo se esta enunciação pode ser considerada anômala.

Considerado em si mesmo, em sua singularidade, um único tratado não deixa de ser uma minuta de experiência. E, como tal, pode envolver

¹ No âmago do dispositivo está a disposição de um objeto para o desejo, na imaginação: “Ao criar este elemento imaginário que é ‘o sexo’, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento dos mais essenciais: o desejo do sexo” (FOUCAULT; VSR[1976]; p. 207).

um *nexus*, mesmo que este *nexus* não disponha do vigor para se impor, frente a outros, em sua situação histórica complexa.

O *nexus* genealógico certamente não é uma chave de leitura que nos permita abranger o *Tratado teológico-político* inteiro. A estrutura de obra que este *nexus* nos possibilita explicitar certamente deixa de fora diversas proposições teóricas feitas por Spinoza neste tratado. No entanto, minha intenção é apenas mostrar a pertinência da aplicação da noção foucaultiana de *nexus* às mais diversas experiências, elegendo aqui a minuta de experiência de uma obra de Spinoza como um exemplo, que nós privilegiamos.

Delinear o *nexus* de uma determinada experiência é, como vimos logo no primeiro capítulo, o resultado visado e constituído pela atividade do arqueólogo. Assim, isso que se apresenta neste capítulo se engaja na produção de uma arqueologia do *Tratado teológico-político*, mas sem pretender seu acabamento. Esta arqueologia, para ser completa, deveria mostrar o nível estratégico do tratado, a maneira pela qual os seus enunciados se articulam com os enunciados de outros pensamentos rivais – respondem, provocam, antecipam, desqualificam ou, em parte, os qualificam. Esta arqueologia deveria ainda ser completada por uma genealogia, que mostraria a singularidade histórica do pensamento do *Tratado teológico-político*. Obviamente, isto extrapolaria tanto as minhas capacidades intelectuais quanto o escopo deste estudo – a análise do que seja a “espiritualidade política” como vontade coletiva ou desejo coletivo de ruptura com um *nexus*, à medida que este desejo sem sujeito se engaja, ou é capturado, no processo de individuação de um *nexus* outro *ainda-não já-presente*.

E é justamente uma questão a respeito do desejo que se põe, para nós, desde o início. O *nexus* verdade-poder-sujeito que nos permite organizar de uma certa maneira o *Tratado teológico-político* aparece, num trecho do terceiro capítulo, como uma determinação honesta do desejo. Ora, arqueologicamente, é a realidade do desejo isso que, em Spinoza, se engaja no *nexus* genealógico.

Todas [as coisas], as quais desejamos honestamente, são referidas, acima de tudo, a estas três, a saber: [1^o] entender as coisas pelas suas primeiras causas, [2^o] domar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude, e, enfim, [3^o] viver seguramente e de corpo são².

² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §5; p. 154; G. 46). “G. 46” sinaliza a paginação na edição de Gebhardt.

Não é preciso grande malabarismo para identificar a conexão destes três desejos honestos com aquilo que eles abrem diante de si, os três domínios ou campos constituintes de uma experiência – a ontologia, a ética e a política.

Spinoza, em relação aos três desejos honestos, segue a tradição da filosofia judaica medieval³. Podemos observar, por exemplo, como Maimônides, no seu *Guia para os perplexos*, embora não fale de desejo, alinha todos os preceitos da lei divina sob estes três domínios: a verdade (opiniões), a ética (moral) e a política (conduta social). Para Maimônides, até mesmo a Lei divina tem a estrutura de um *nexus* genealógico.

[...] cada um dos seiscentos e treze preceitos [da Lei divina] serve para nos inculcar alguma verdade, para remover alguma opinião errada, para estabelecer relações genuínas em sociedade, para diminuir o mal, para nos treinar nas boas maneiras ou para nos advertir contra os maus hábitos. Tudo isso depende de três coisas: opiniões, moral e conduta social. [...] Assim, estes três princípios são suficientes para atribuir uma razão para cada um dos mandamentos divinos⁴.

Já a questão da honestidade e do *honeste vivere* (do viver honestamente) ultrapassa a tradição judaica. A vida honesta é um princípio presente na tradição do direito natural e remonta à antiguidade⁵.

Para Spinoza, em sentido estrito, a honestidade é um desejo: “chamo de Honestidade o Desejo, pelo qual é tido o humano que vive a partir da conduta da razão, para que junte a si, em amizade, os [humanos] restantes”⁶ (e4p37s1). O desejo “Honestidade” aparece, no mesmo escólio, combinado com dois outros: o desejo “Piedade” – que é o desejo de “bem fazer” (e4p37s1), isto é, de “comprazer aos humanos” a partir da conduta da razão (e4cap25) – e ao desejo, digamos, religioso – que é o desejo disso que se refere à “Religião”, a saber, o desejo de tudo isso de que somos a causa, na medida em que temos em mente a ideia de Deus. Estes três desejos, referidos à honestidade, à piedade e à religião, enquanto encontram sua causa em nós, são desejos ativos, que se explicam só pela nossa natureza. São desejos políticos, mas não são

³ Conferir (LAGRÉE, MOREAU; SO3-TTP; A372[1999]; p. 718, nota 13).

⁴ (MAIMONIDES; GOP[1190]; Parte III, cap. XXXI; p. 322)

⁵ Conferir (LAGRÉE, MOREAU; SO3-TTP; A372[1999]; p. 784, nota 25).

⁶ “É tido”, em respeito aos princípios de tradução por nós adotados, traduz *tenetur*, um termo recorrente em Spinoza. Poderíamos traduzir *tenetur* por “é compelido”, “é obrigado”. Bove enfatiza que *tenetur* em Spinoza não implica uma obrigação moral, mas uma determinação ontológica (BOVE; TPF; A330[2002]; p. 17). Para Moreau, “*être tenu*” se aplica ao que devemos fazer para preservar nosso ser (MOREAU; EEE[2009]; p. 463, nota 1).

desejos objetivos. São disposições de um espírito potente e, como tais, estão ligados à “Força-de-espírito” e, mais especificamente, à “Generosidade” (e3p59s).

O desejo pelo qual estamos engajados na vida política, ou seja, num regime passional com os outros que conosco compõem um corpo político, quando é orientado pela razão ou pelo que nos é propriamente útil, visa adequadamente à afirmação da nossa existência; a honestidade indica, no indivíduo, um regime ativo. A honestidade compõe o regime ativo que orienta nosso regime passional para um regime político mais potente, pois é neste desejo que somos mais úteis uns aos outros, que mais convivemos uns com os outros. E, quanto maior é essa conveniência, maior é a potência do corpo político. Finalmente, quanto maior é a potência do corpo político ao qual estamos ligados em amizade, tão maior é a potência com que afirmamos a nossa existência.

A honestidade, em seu sentido estrito, refere apenas à nossa conexão política, pois é a partir dela que podemos satisfazer o desejo de “viver seguramente e de corpo são”. Mas, na formulação do *Tratado teológico-político*, a honestidade qualifica também os dois outros desejos ativos do humano: o desejo de verdade e o desejo de virtude. Dessa maneira, por meio da noção de honestidade, os dois outros desejos honestos se vinculam à política. Em seu sentido amplo, a honestidade indica que é na vida em comum e política que os três desejos honestos podem ser satisfeitos na consecução daquilo que Spinoza chama, no *Tratado político*, de “[uma] vida humana”.

Logo, quando dissemos tal império ser o melhor, onde os humanos passam [a sua] vida em concórdia, [por vida] eu inteliço [uma] vida humana, a qual é definida não só pela circulação do sangue e outras [coisas] que são comuns a todos os animais, mas [uma vida] que [é definida], ao máximo, pela razão, pela verdadeira virtude e vida da mente.⁷

“[Uma] vida humana” (o critério da qualidade do império) não se define pela mera vida biológica nem pela mera segurança do corpo, mas consiste também em uma espiritualidade completa, em um império que satisfaça não apenas o desejo de segurança, mas também estabeleça as condições adequadas para o desdobramento ativo do *conatus*, da força de espírito, na virtude, e da produção da verdade, no conhecimento; desdobramento que, por sua vez, tem efeitos políticos favoráveis à

⁷ (SPINOZA; SO5-TP[1677]; V, §5; p. 136)

conveniência dos muitos. Os três desejos honestos apontam os três domínios constitutivos de “[uma] vida humana” como verdadeira vida.

Em sequência à apresentação dos três desejos honestos, Spinoza nos diz que “os meios que servem diretamente ao primeiro e ao segundo [desejos], e que podem ser considerados tais como [suas] causas próximas e eficientes, são contidos na própria humana natureza”⁸. Ou seja, estes meios não são externos, mas internos à potência humana, e remetem ao que chamamos de causalidade interna. Os meios, por outro lado, que servem ao terceiro desejo, isto é, “a viver seguramente e a conservar o corpo”⁹, não dependem só da natureza humana, mas “são situados principalmente nas coisas externas”¹⁰. Estas, precisa Spinoza, são chamadas “dons da fortuna [...], porque dependem da direção de causas externas que ignoramos”¹¹; isto é, estes dons da fortuna, no fluxo da causalidade horizontal, dependem do *nexus* de causas, pelo qual Deus assegura, na duração, a existência do nosso corpo de maneira mediada.

Spinoza já havia explicado, um pouco antes neste tratado, isso que entende por fortuna: “a direção de Deus, na medida em que dirige as coisas humanas por causas externas e inopinadas”¹². Mas, a direção ou governo de Deus é a própria ordem da natureza fixa e imutável, “a concatenação das coisas naturais”¹³, a própria produtividade real da potência causal divina, as leis mesmas da natureza, segundo as quais tudo ocorre.

Assim, todos os meios que auxiliam a vida humana, tanto os que estão presentes na própria natureza humana, quanto os que lhe são externos, como aliás tudo o que ocorre na natureza, decorrem da ação divina, seja enquanto Deus age por meio da natureza humana, no seu “auxílio interno”¹⁴, seja enquanto Deus age por meio das coisas externas, no seu “auxílio externo”¹⁵. Sob, ou melhor, por dentro dos três domínios de “[uma] vida humana”, atua o divino ou o real eficiente. Portanto, para Spinoza, será da realidade das coisas, das coisas na realidade, que

⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §5; p. 154; G. 46)

⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §5; p. 154; G. 47)

¹⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §5; p. 154; G. 47).

¹¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §5; p. 154; G. 47)

¹² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §3; p. 152; G. 46)

¹³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §3; p. 152; G. 46)

¹⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §3; p. 152; G. 46)

¹⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §3; p. 152; G. 46)

deverão partir as configurações adequadas do político, do ético e do conhecimento verdadeiro.

*

Na terceira determinação do desejo honesto, se abre o domínio do político ou o *status civilis*. O auxílio externo divino constitui a nossa fortuna, mas, infelizmente, não toda a nossa fortuna. Para nós, os acontecimentos da fortuna não ocorrem somente em nosso auxílio. A fortuna, nas suas oscilações, ou Deus enquanto age por meio das causas externas, na sua posição-oposição – e, para nós, de maneira tão incompreensível –, não somente nos auxilia, mas também nos apresenta o desfavorável, aos estultos e aos prudentes, sem distinção. Por isso, a fortuna, na medida em que nos apresenta meios que ora nos favorecem, ora nos prejudicam, dá princípio ao político ou a isso que Spinoza chama, em contraposição à direção divina, de “direção humana”.

Para viver seguramente e evitar as injúrias de outros humanos e também de [bestas] brutas, a direção humana e a vigilância podem ajudar muito. Para isso, nulo meio [é] mais certo – razão e experiência ensinam – do que formar [uma] sociedade por leis certas e ocupar [uma] plaga certa do mundo, e reconduzir as forças de todos quase a um único corpo, a saber, o da sociedade.¹⁶

Por “quase a um único corpo” traduzo a expressão de Spinoza – “*ad unum quasi corpus*”. Considero, assim, que *quasi* se aplica a *unum* e não a corpo. A sociedade, de fato, é composta de vários corpos convenientes quase em um só, à medida que convêm ou não uns com os outros. Como eu a entendo, portanto, a sociedade é *quase-um* corpo, não um *quase-corpo*. Assim, o uso de *quasi* pondera a unicidade do corpo social, não a corporeidade da sociedade¹⁷. Como vimos no capítulo anterior, um único corpo individual pode compor diversos corpos coletivos simultaneamente e, por sua vez, é sempre composto de outros corpos.

A sociedade, o corpo comum (e, em alguma medida, unificado) que os indivíduos humanos formam na sua conveniência, é o melhor meio para se protegerem, individualmente, protegendo-se uns aos outros, da

¹⁶ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; III, §5; p. 154; G. 47)

¹⁷ Matheron defende que o Estado, para Spinoza, é um único corpo real e uma única “alma (*anima*)” real; mas, o Estado seria uma quase-mente (*veluti mens*), no sentido de que, no entender de Matheron, Spinoza usa “mente (*mens*)” apenas para se referir à alma humana (MATHERON; MTH3; A383[2003]). Quanto a este uso de *mens* restrito ao humano, porém, a maioria dos comentaristas parece discordar.

instável e indomável fortuna, que, com as suas flutuações, ameaça a segurança dos corpos, “com efeito, o fim da sociedade toda e do império é [...] viver seguramente e comodamente”¹⁸. Junto à questão da segurança e da comodidade surge a questão da sociedade e do império.

No tocante à sociedade, é no corpo comum, composto pelo corpo do indivíduo junto com outros, que a segurança individual é garantida. Se, é verdade, a existência do corpo individual depende da disposição do universo inteiro, ela depende muito mais, porém, daquilo que o corpo da sociedade toda lhe dispõe. Como o corpo comum, a sociedade, é o que mais contribui para a existência do corpo individual, tudo se passa como se, ao considerarmos a existência individual, pudéssemos abstrair a eficiência real do universo no seu todo, para levar em conta apenas a disposição social¹⁹. E, passar, assim, por abstração, da direção de Deus para a direção humana, ou seja, para o modo pelo qual uma sociedade se apropria do fluxo da realidade, e toma em suas mãos, pelo menos parcialmente, as rédeas do seu destino – é a partir disso, como escreve Spinoza na *Ética*, que se explica o fato de quase todos concordarem “o humano ser [um] Deus para o humano” (e4p35c2s).

No tocante ao império ou à questão da forma, da extensão e da intensão, com que os corpos individuais convêm uns com os outros na composição do corpo comum, e que são próprias a cada sociedade particular, será preciso um pouco mais de atenção. Sigo a ideia de que a sociedade, como corpo coletivo, é quase um corpo individual e, nessa medida, uma singularidade que se distingue de todos os outros corpos.

Considerando o *Tratado teológico-político*, podemos anotar diversos usos que Spinoza faz da palavra *imperium*. Usos diversos que correspondem a significados ligeiramente diferentes.

Ao perseguirmos os usos, para reconhecer os significados de uma palavra, nada fazemos senão seguir os ensinamentos do próprio Spinoza acerca do ser da linguagem. Spinoza liga o significado ao uso: “As palavras só têm significado certo a partir do uso”²⁰. No uso se ligam,

¹⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §6; p. 158; G. 48)

¹⁹ Por abstração, também, podemos (e é, estrategicamente, melhor), no “uso da vida”, “considerar as coisas como possíveis” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §1; p. 182; G. 58), apesar de elas serem, de fato, no *nexus* de causas, necessárias quanto ao operar e ao existir. Assim, no domínio do político ou no *status civilis*, nos posicionamos, por abstração estratégica, no domínio da imaginação.

²⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XII, §5; p. 432; G. 160). Por exemplo, o significado de “sagrado” não é fixo, mas depende do uso dos falantes. Quanto à semântica, Spinoza está próximo ao que Wittgenstein escreve três séculos mais tarde: “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN; **PU**[1941]; §43; p. 40).

indissociavelmente, as palavras e os hábitos dos humanos. Esses hábitos são os hábitos comuns aos humanos falantes de uma língua, hábitos instituídos em comum junto à instituição da língua. Nesses hábitos comuns, nessa práxis, os falantes de uma língua encontram o suporte para ancorar o significado das palavras.

Entretanto, as palavras podem se ancorar também em outro solo: não apenas no uso comum dos humanos, mas também num procedimento mental, num exercício ordenado do pensamento, através do qual o significado de uma palavra é geneticamente constituído, por meio de uma boa definição. Pois, apesar da advertência de Spinoza, a de que o suporte do significado das palavras é o hábito comum dos humanos falantes de uma língua, ele mesmo não cessa de perverter, parcialmente, os significados das palavras, ao lhes atribuir um significado diferente do ordinário; significado que decorre não da práxis, mas de suas próprias definições. Spinoza não inventa palavras para expressar seus conceitos, mas retira do uso comum, do hábito comum, da língua ordinária dos falantes, as palavras cujos significados usuais não sejam totalmente incompatíveis com os significados que ele quer lhes conferir, por meio das suas definições²¹.

Isso que constitui a vida em comum é o tecido de relações afetivas, ligadas à imaginação, que os humanos estabelecem entre si, entre si e as coisas, entre si e as palavras. Tecido que se enreda pelo e no hábito, pela e na língua, pelos e nos costumes, pelas e nas leis. A prática comum remete às instituições constituídas, na duração, na história, pelo hábito, pela fixação das relações humanas numa dada sociedade. A vida em comum é o imaginário comum.

É deste comum que Spinoza extrai as suas palavras. Ele se apropria delas, mas para lhes dar um significado mais claro, mais coerente e mais

²¹ Para dar nomes aos afetos, por exemplo, Spinoza recorre a nomes comuns, mas lhes confere significados modificados, diferentes dos ordinários: “[Eu] sei estes nomes significarem outra [coisa] a partir do uso comum. Mas meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e indicar esta [natureza] por meio destes vocábulos, cujo significado, que têm a partir do uso, não *aborreça* totalmente a significação com a qual [eu] quero utilizar os mesmos [vocábulos]” (e3defaf20exp; grifo meu).

Spinoza escreve no latim do seu tempo, a língua da República das Letras, uma língua culta. Uma língua culta não deixa de ser ordinária, no sentido de que ela não é uma língua privada (uma língua desligada do que é comum a muitos falantes). Além disso, as significações do latim de Spinoza são certamente atravessadas pelo uso presente de outras línguas: o português, o espanhol, o holandês e o hebraico.

sistemático na relação que elas estabelecem com as outras palavras²². Para Spinoza, o sábio não se aborrece com a vida em comum ou com o humano vulgar; o sábio não rejeita a vida no mundo²³. A sabedoria não é incompatível com o uso da vida e da língua ordinária. O sábio e o vulgo complementam-se. Por um lado, Spinoza precisa da língua ordinária para fazer os seus recortes conceituais, para ordenar e exprimir seu pensamento. Por outro lado, ele faz o polimento das palavras no seu uso vulgar, para poder expressar o real com maior clareza e distinção. E, além disso, o real não é do âmbito privado, o real é justamente o que é comum a todos. Não há sabedoria privada nem língua privada. O intelectual, o inteligível, para Spinoza, não é da ordem de uma língua, que é sempre da ordem da imaginação. Mas isto não faz do intelectual algo privado. Como a língua ordinária, o intelectual tem seu fundamento no comum, embora emendado e livre do confuso. A sabedoria e a língua do sábio se constituem a partir do comum, ou seja, da vida no seu uso. O regime ativo e o regime passional, mais uma vez, mostram-se conectados. A vida em comum é o imaginário. Mas o real é comum a todos. Isso é possível, porque no confuso vige o claro e distinto. Ao polirmos o imaginário comum, podemos enxergar a realidade do real, a natureza das coisas²⁴.

Spinoza extrai suas palavras do seu próprio meio, da própria língua daqueles com quem ele comunica (nas suas correspondências, por exemplo, vimos, ele emprega os termos de seus interlocutores). Isso acontece com os nomes dos afetos que Spinoza emprega, com os termos da metafísica, com as expressões das religiões, com as palavras dos teóricos da política, por exemplo, com *imperium*.

No *Tratado teológico-político*, o significado de *imperium* está ligado à sociedade (o *quase-um* corpo) e às leis que a estruturam. Estas leis

²² Podemos associar esta apropriação transformadora das palavras com o processo de polimento de uma lente. O labor conceitual das palavras esclarece o significado das palavras, as coloca em sistema, e permite-nos uma melhor apreensão da realidade do real, ou seja, da natureza das coisas, da mesma maneira que o polimento de uma lente nos permite enxergar as coisas de maneira mais clara e distinta. Conferir o belo texto de Henry Miller (MILLER *apud* DELEUZE; SPP[1981]; p. 24).

²³ Conferir o que Spinoza fala dos moralistas, dos satíricos ou dos teólogos que desprezam o humano vulgar e a vida entre os humanos, por exemplo, em e4p35c2s e em (SPINOZA; SO5-TP[1677]; I, §1; p. 89).

²⁴ Entre o imaginário real, no primeiro gênero de conhecimento, e o real apreendido pela ciência intuitiva, no terceiro gênero de conhecimento, é preciso o salto para as noções comuns do segundo gênero de conhecimento. Conferir e5p28 e o comentário de Guéroult (GUÉROULT; GU2[1974]; p. 442 - 443).

remetem às normas jurídicas, mas, também, certamente, no contexto social, aos costumes. São as leis e os costumes que constituem a identidade de uma comunidade ou de uma nação. No capítulo III, Spinoza afirma que são apenas dois os critérios de distinção ou de identidade das nações, o princípio da sociedade e as leis. “Por isso, apenas, são distinguidas as nações umas das outras, a saber, por razão da sociedade e das leis sob as quais vivem e são dirigidas”²⁵. Entretanto, no capítulo XVII, aparecem explicitamente os costumes. “Esta [a natureza], seguramente, não cria nações, mas indivíduos, os quais, certamente, não são distinguidos em nações senão a partir da diversidade da língua, das leis e dos costumes recebidos”²⁶. É sobretudo a diversidade das leis e dos costumes, afirma Spinoza, na sequência, que constitui a singularidade da nação ou do corpo social²⁷.

O *imperium*, que traduzo simplesmente por império, num primeiro significado, pode ser considerado o princípio constitutivo da sociedade, a ordem singular pela qual uma sociedade se constitui, se estrutura, se organiza, e assim se distingue das outras sociedades. Sua extensão é o *quase-um* corpo social, sua forma é o que define a singularidade de uma vida em comum.

As leis (as normas jurídicas e os costumes), o império e a sociedade são indissociáveis. A sociedade e o império têm o mesmo fim: o viver seguro e cômodo; mas “o império, por outro lado, não pode subsistir senão pelas leis, às quais cada um seja tido. Pois, se todos os membros de uma sociedade queiram dizer adeus às leis, por isso mesmo, dissolvem a sociedade e destroem o império”²⁸. As normas jurídicas, os costumes e, em certa medida, a língua regulam e organizam os laços sociais, isto é, as relações entre as potências que compõem o corpo social, relações pelas quais, num regime passional, os membros de uma sociedade e as instituições sociais convêm entre si na formação de *quase-um* corpo. O império é o resultado dessa organização política da sociedade, é a sociedade mesma politicamente organizada.

Além da utilização de *imperium* para significar a estrutura política pela qual uma sociedade se organiza, Spinoza utiliza *imperium* também

²⁵ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; III, §6; p. 156; G. 47)

²⁶ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XVII, §26; p. 574; G. 217)

²⁷ Seria interessante considerar a diferença entre a nação e a sociedade (no sentido de que uma sociedade pode envolver diversas nações, mas não o inverso). Entretanto, aqui, eu desconsidero essa diferença.

²⁸ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; III, §6; p. 156 ; G. 47)

para denotar a ascendência, a dominação, a influência mais ou menos eficaz e irresistível, o exercício de um controle, o poder que se exerce sobre alguém ou sobre alguma coisa. Assim, a simplicidade e a veracidade do ânimo não estão sob o “império das leis”²⁹; isto é, as leis, por si sós, são incapazes de exercer um domínio eficaz sobre o ânimo dos súditos. E Spinoza nos lembra que, para o apóstolo Paulo, os homens não têm qualquer “império [...] sobre as tentações da carne”³⁰, senão por graça de Deus. E, ainda, que alguns vivem “sob o império das volúpias”³¹ ou “sob o império de outrem”³². E que a verdadeira tranquilidade do humano não depende do “império da fortuna”³³, daquilo que lhe advém de tranquilizador sob o influxo da fortuna, mas só da sua virtude. Os impérios, as coações, os poderes podem ser “violentos [...], moderados”³⁴. Podem ser exercidos sobre todos os aspectos da vida humana ou de maneira absolutamente incontornável, com um “império absoluto”³⁵. O império pode estar “nas mãos de um” ou “de todos”, e ser exercido “colegialmente”³⁶. Há um “império da razão”³⁷. Há o “império da natureza”³⁸. Há o “império de Deus”³⁹, mas podemos estar eventualmente “sob o império de outro nume”⁴⁰.

No *Tratado teológico-político*, *imperium* significa também uma coisa: uma coisa individual, autorreferida, com suas próprias razões, exigências, sua própria utilidade, sua própria felicidade, segurança, prosperidade, salvação, seus próprios inimigos, fundamentos, direitos, poderes, seus próprios guardiães; ou uma coisa que é objeto em referência a outrem, uma coisa objetual que se tem em mãos, se domina, se deseja, se cede. Assim, as cerimônias dos hebreus diziam respeito “apenas à felicidade temporal do império”⁴¹, só consideravam a “utilidade do impé-

²⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VII, §22; p. 322; G. 117)

³⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; II, §18; p. 142; G. 42)

³¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIV, §10; p. 474; G. 177)

³² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §11; p. 200; G. 66)

³³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §12; p. 204; G. 68)

³⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220; G. 74)

³⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIX, §12; p. 617; G. 233)

³⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §9; p. 220; G. 74)

³⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XV, §3; p. 486; G. 182)

³⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §2; p. 506; G. 190)

³⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VI, §1; p. 240; G. 81)

⁴⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VI, §18; p. 264; G. 92)

⁴¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §3; p. 212; G. 70)

rio”⁴². Assim, o império tem uma “forma”⁴³. Um império, como um indivíduo, pode ser “posto em perigo”⁴⁴, tem sua própria “segurança, prosperidade”⁴⁵, “conservação”⁴⁶, seus próprios “fundamentos”⁴⁷, suas “razões”⁴⁸, seus “inimigos”⁴⁹. Os impérios “contratam entre si”⁵⁰. E as majestades imperiais não estão aí para si mesmas, mas apenas para cuidar “da salvação do império”⁵¹. Nestas formulações, o império aparece como sujeito de uma ação ou como uma coisa que tem para si mesma seus próprios critérios. Mas, como qualquer outro objeto de desejo, um império pode ser apropriado por alguém⁵², pode ser usurpado⁵³. Alguém pode ter a sua posse do império reconhecida⁵⁴. Alguém pode perdê-la⁵⁵. Um império é a se erigir⁵⁶, a se constituir⁵⁷, a se reter ou possuir⁵⁸, a se administrar⁵⁹. Ele pode ser dissolvido⁶⁰, dividido⁶¹. Ele pode ser destruído⁶². Nestas formulações o império aparece como um objeto que sofre a ação de um sujeito eficiente.

Imperium pode significar ainda uma espécie de ofício, cargo ou posto de comando. Um posto que, por exemplo, foi atribuído a Moisés pelos hebreus, depois de deixarem o Egito⁶³. E que Moisés, por sua vez,

⁴² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §3; p. 212; G. 70)

⁴³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVIII, §1; p. 586; G. 221)

⁴⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §1; p. 536; G. 187)

⁴⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §4; p. 214; G. 71)

⁴⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §4; p. 540; G. 203)

⁴⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §12; p. 520; G. 195)

⁴⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §13; p. 224; G. 76)

⁴⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §8; p. 516; G. 194)

⁵⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §16; p. 522; G. 196)

⁵¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §6; p. 544; G. 205)

⁵² Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIX, §1; p. 605; G. 228).

⁵³ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §6; p. 542; G. 204).

⁵⁴ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §17; p. 524; G. 197).

⁵⁵ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §5; p. 216; G. 72).

⁵⁶ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §9; p. 194; G. 64).

⁵⁷ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §4; p. 540; G. 203).

⁵⁸ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §8; p. 514; G. 193).

⁵⁹ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §8; p. 548; G. 206).

⁶⁰ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §5; p. 216; G. 72).

⁶¹ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §8; p. 516; G. 193).

⁶² Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §6; p. 156; G. 47).

⁶³ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §10; p. 222; G. 75).

legou a Josué⁶⁴. O império é o ofício do imperador, daquele que exerce o império (como poder), e que é o dominador do império (como organização política da sociedade).

Imperium pode significar também a própria ordem expressa, o próprio comando ou mandamento enunciado pelo imperador ou comandante do alto de seu posto.

Várias significações podem estar presentes numa mesma formulação. Por exemplo, na expressão “aquele que age a partir do império de outrem [...]”⁶⁵, império pode significar tanto a ascendência de outrem sobre alguém como a simples expressão do seu comando, a ordem. De alguma maneira, o uso de império por Spinoza envolve todos os significados de uma só vez. O império é uma organização política da sociedade, e, como tal, distingue a sociedade de outras sociedades, e se constitui como uma coisa singular, um indivíduo. A intensidade ou potência deste indivíduo é tão maior, quanto são maiores as potências que a constituem, e quanto é maior a conveniência de suas partes. A organização política estabelece a ordem da mútua comunicação, o fluxo dos comandos entre as suas partes componentes, as ascendências que estas partes exercem umas sobre as outras, na conservação do todo. O império é a rede política de relações humanas que compõem o corpo social comum. É o aspecto imperial ou político da rede social, que é formado pelo jogo das mútuas influências e dos poderes exercidos de uns sobre os outros. O império regula a relação entre as potências constituintes dessa rede e a comunicação dos comandos que fluem através dela.

As relações que compõem o império são relações humanas. Entretanto o império envolve também materiais, instrumentos ou aparelhos não humanos; entre estes, a terra aparece em destaque. O império tem também um significado territorial. O império é também a terra, a região, a plaga, sobre a qual um corpo social se estende, como fica claro quando Spinoza afirma que “a suma das coisas gestadas por Cristo e a paixão dele foram divulgadas, de imediato, por todo o Império Romano”⁶⁶, que a milícia dos hebreus recebeu ordens para “invadir o império dos cananeus”⁶⁷ e que “a tribo levita foi destituída do império comum,

⁶⁴ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §14; p. 554; G. 209).

⁶⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §2; p. 184; G. 59)

⁶⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XII, §12; p. 446; G. 166)

⁶⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §12; p. 552; G. 208)

certamente, de tal maneira que não tivesse [uma] parte que possedesse por direito com as restantes tribos, e de onde pudesse ao menos viver”⁶⁸.

O império é a constituição política da sociedade e envolve não apenas as normas jurídicas, os cargos e as instituições de governo, os poderes, as polícias, mas também os costumes, os hábitos, os meios de produção e a própria língua dos seus membros, em que os imperativos são enunciados. O império, como um indivíduo, é, numa frase, a regulação homeostática (isto é, que tende ao equilíbrio por meio de uma autorregulação) das relações de potência entre as partes componentes do corpo social.

O império é uma solução. Uma solução coesa e coerente (e que só subsiste e persiste coesa na medida em que permanece coerente) para as condições a que os seres humanos estão submetidos na sua vida em comum. Estas condições problemáticas, que são também os princípios constitutivos dos impérios, são indicadas por Spinoza, mas de maneira condensada, em apenas dois parágrafos, os §§ 7 e 8 do quinto capítulo do *Tratado teológico-político*. No que se segue, eu busco distender os elementos constituintes do problema da vida em comum, para o qual o império é uma solução.

A vida em comum, já o vimos, é uma condição para a garantia da segurança. A vida não social, a vida individualizada, não é “[uma] vida humana”, mas é vida bárbara. E o bárbaro, no *Tratado teológico-político*, não é o indivíduo não cultivado, pré-civilizado, mas o indivíduo que vive em uma situação de isolamento e solidão. “Vemos, de fato, estes, que vivem barbaramente sem constituição política, levar uma vida miserável e quase brutal; porém, nem aquelas poucas [coisas] miseráveis e impolidas que têm, [eles as] preparam para si sem mútua obra, qual esta seja”⁶⁹. A vida bárbara é considerada uma situação em que os humanos vivem sem cooperação, sem estabelecer, senão muito precariamente, as relações e as alianças econômicas e culturais que constituem um império. E até mesmo o pouco que se põe em obra, na tal vida bárbara, é sempre fruto de alguma cooperação, de alguma socialização. A cooperação social, a mútua operação, é posta como condição de qualquer operar humano⁷⁰. Ou seja, a vida bárbara é uma situação que,

⁶⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §11; p. 552; G. 208)

⁶⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §7; p. 218; G. 73)

⁷⁰ Para Pierre-François Moreau, com a mútua operação, Spinoza insiste mais na cooperação do que na divisão do trabalho, “se bem que a primeira suponha a segunda” (MOREAU; **SZE**[2005]; p. 17). Se a mútua operação pressupõe alguma divisão, podemos supor que ela indica também uma polarização da relação humana de cooperação.

para a realidade de “[uma] vida humana”, não existe. A vida bárbara é uma situação pré-social, mas o social é condição e princípio constitutivo do que é propriamente humano.

No *Tratado político*, Spinoza põe isso ainda mais claramente. Ali, até mesmo os que são ditos bárbaros ou incultos estabelecem relações sociais, que constituem os hábitos e as maneiras de viver.

Enfim, porque todos os humanos, sejam bárbaros, sejam cultivados, em todo lugar, juntam-se em costumes e formam algum estado civil, por isso, as causas e os fundamentos naturais do império não se devem pedir aos ensinamentos da razão, mas se deduzir a partir da natureza ou condição comum dos humanos.⁷¹

Na produção comum das comodidades da vida, da língua e dos modos de ser, é próprio à natureza dos humanos estabelecer ligações de costume. Estas ligações não são só econômicas e culturais, são ao mesmo tempo políticas. Na conveniência social, algum tipo de estado civil se forma, mesmo que não haja normas jurídicas escritas, como no caso dos bárbaros. Assim, o estado civil ou político decorre naturalmente da institucionalização das relações humanas, na cooperação e nos hábitos. Por isso, para Spinoza, não devemos pedir à razão que nos dê as causas do império, como se a razão oferecesse aos humanos os ditames externos para a constituição política. A política não é um dever, mas um devir humano. É na própria natureza humana, tal como é, afetiva e racional, que encontramos as causas ou a potência causal da constituição política da sociedade⁷².

A vida humana se molda pela cooperação, e sem a cooperação o humano não leva “[uma] vida humana”. Por isso, o humano pode ser dito um “animal social”⁷³; contudo, como a sociedade, bárbara ou cultivada, é sempre, não só cooperativa, mas, ao mesmo tempo, política, o humano é um animal político. Não há “[uma] vida humana” sem mútuo auxílio, mas também não há mútuo auxílio sem alguma ordem política. Quer dizer, os humanos, na sua mútua operação, operando sobre as coisas, uns sobre os outros e sobre si mesmos, operam em comum. E o comum, condição e efeito da mútua operação, do mútuo auxílio, é também político. O estado civil, a organização política da

⁷¹ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; I, §7; p. 92)

⁷² Matheron coloca essa ideia, nos seguintes termos: “Se, por consequente, a sociedade política deve surgir (e isso é preciso, pois ela é um fato), isso só pode acontecer a partir do jogo espontâneo e cego da vida inter-humana passional” (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 287).

⁷³ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §15; p. 104)

produção do comum, pelo mútuo auxílio, é portanto inerente a toda sociedade, bárbara ou cultivada.

Império: princípio de aliança. No quinto capítulo do *Tratado teológico-político*, portanto, a vida bárbara se mostra como a vida não social e sem constituição política. Podemos ver nisso a declaração de um princípio de aliança, na solução imperial. Somente aliados uns aos outros em *quase-um* corpo comum, podemos ter garantidas as nossas existências individuais. A aliança é então um princípio constituinte da intensidade de “[uma] vida humana”. No *Tratado político*, este princípio de aliança das potências é enunciado explicitamente.

Se dois simultaneamente convêm e juntam forças, mais simultaneamente podem, e conseqüentemente mais têm de direito sobre a natureza do que cada um dos dois só; e quanto mais numerosos [são os que], desse jeito, se juntam, tanto mais todos simultaneamente têm de direito.⁷⁴

A aliança ou a conveniência de potências aumenta a eficacidade, o direito ou os efeitos que os indivíduos juntos e simultaneamente realizam. Sem esta conveniência, a eficacidade, o direito, a potência, a efetividade de um indivíduo é praticamente nula.

Isoladamente considerado – individualizado e sem mútuo auxílio –, o direito natural do humano é, na realidade, nulo; sabe-se, “na duração em que o direito natural humano é determinado pela potência de cada um [...], nessa duração, [este direito] é nulo”⁷⁵. No tocante ao direito natural do indivíduo humano, podemos fazer abstração da natureza inteira, para considerarmos somente o direito que a sociedade como um todo concede ao indivíduo. O humano é um indivíduo cuja potência depende muito mais do mútuo auxílio humano do que da natureza considerada no seu todo. Suprimida a sociedade, a potência do indivíduo humano cai praticamente a zero. O indivíduo, “na realidade, não tem qualquer direito sobre a natureza além desse que o direito comum concede ao próprio [indivíduo]”⁷⁶. O direito do indivíduo é determinado pelo direito comum. É a potência comum do corpo coletivo que garante e mantém as existências dos corpos humanos que, na sua conveniência, o compõem. E esta potência comum é tanto maior, quanto maior é a conveniência das suas partes.

⁷⁴ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §13; p. 104). Pode-se ler também e4p18s.

⁷⁵ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §15; p. 104)

⁷⁶ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §16; p. 106)

Com isso, Spinoza chega à definição genética do *imperium*, que corresponde, então, ao seu significado primeiro. Significado que se sobre põe a todos os significados de império usados no *Tratado teológico-político*. “Este direito [comum], que é definido pela potência da multidão, costuma ser chamado de império”⁷⁷. O império é a potência comum, a potência definida pela multidão na medida da intensidade da sua conveniência e aliança.

Assim como o círculo é o giro contínuo de um segmento de reta em torno de uma de suas extremidades; e o modo, uma dobra pela qual a substância se singulariza continuamente; o império é o giro conveniente da potência da multidão, pelo qual a multidão se individua. Quando essa potência cessa de girar, nessa conveniência, imediatamente, o império desaparece; como desaparece o círculo assim que cessa o giro do segmento de reta.

Império: princípio do conflito. Se, na sua aliança, os humanos desejassem só o que lhes é verdadeiramente útil, isto é, se desejassemos só o que nos indica a verdadeira razão, a vida em comum transcorreria sem conflitos, e regras comuns para a vida em comum não seriam necessárias. Porém – a experiência ensina – a natureza humana é toda outra.

[...] todos, certamente, buscam o seu útil, mas minimamente a partir dos ditames da sã razão; a grande maioria apetece as coisas e julga [sobre o que é ou não é] útil só a partir da libido e arrebatada pelos afetos do ânimo (que não têm nenhuma consideração do tempo futuro e de outras coisas).⁷⁸

A vida em comum é necessariamente passional. Pelo mecanismo dos afetos passionais somos levados a nos opor uns aos outros. No *Tratado político*, Spinoza escreve: “logo, os humanos são, a partir da [sua] natureza, inimigos”⁷⁹. A vida em comum é necessária, mas é também necessariamente conflituosa, na medida em que é necessariamente passional. O corpo político é uma aliança de partes que, na sua conveniência, está sempre sob o risco de se decompor, ou dar lugar a outras alianças. O império não elimina o conflito, porque o conflito é um elemento constitutivo do império.

Império: leis e força. Nas relações que os humanos estabelecem entre si, na sua existência em comum, as suas potências se aliam, mas também se opõem, convêm entre si e se contrariam, e isso não pode ser

⁷⁷ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §17; p. 106)

⁷⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 218 *in fine*; G. 73)

⁷⁹ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §14; p. 104)

de outra maneira. A aliança e o conflito são, ambos, princípios constitutivos da vida em comum, e devem assim ser considerados na solução imperial. A emergência do conflito na aliança é a razão pela qual “nenhuma sociedade pode subsistir sem império e força e, conseqüentemente, sem leis”⁸⁰.

Para regular os conflitos entre os aliados, é preciso estabelecer na práxis, infundir nos costumes, as regras e as leis da vida em comum. Como, porém, somos lançados de um lado a outro “como ondas do mar agitadas por ventos contrários” (e3p59s), não nos bastam as leis. As leis, na sua eficácia para regular os conflitos, requerem o exercício de uma força, ou a imagem de uma força que se possa exercer, e um poder capaz de exercer essa força, real ou imaginariamente.

Entre os dois polos de uma lei ou de um comando, se estabelece uma relação, entre aquele ou aqueles que comandam, imperam, dominam, dirigem, regem, governam e aqueles que são comandados, imperados, dominados, dirigidos, regidos, governados. Como está envolvida, nessas relações entre as potências em aliança e conflito, a imaginação da força e não necessariamente o seu exercício efetivo, podemos chamar estas relações entre potências, no imaginário político, de relações de poder. Com isso, sequer nos afastamos do vocabulário de Spinoza. Afinal, o que é o *poder* em Spinoza⁸¹? *Poder* se refere ao que pode ser feito e ao que pode não ser feito. *Potência*, ao que se faz efetivamente. A *potência* se mostra toda em ato (um pavão de cauda aberta ou fechada); o *poder* é como uma insinuação (de que a cauda pode se abrir ou, ao contrário, se fechar). A *potência* é atual; o *poder*, hipotético. O *poder* decorre da ideia de possibilidade. A *potência*, da necessidade.

No jogo de sua conveniência e inconveniência, de sua aliança e conflito, a potência da multidão, na realidade das coisas, define a potência comum do império. Mas quem detém o império em suas mãos?

⁸⁰ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; V, §8; p. 220; G. 74)

⁸¹ Como assinala Michael Hardt, Negri, como nenhum outro antes dele, frisa a importância da distinção, em Spinoza, entre os conceitos de poder (*potestas*) e de potência (*potentia*) (HARDT; TSA; A115[1991]). A radicalização desta distinção é criticada por alguns escolares. Conferir, por exemplo: a nota de Charles Ramond em (RAMOND; SO5-TP; A374[1677]; p. 284, nota 3); e também a de Matheron em (MATHERON; MTH3; A383[2003]; p. 427), mas, como afirma o próprio Negri num texto retrospectivo: “Na realidade, eu não penso que estas críticas tenham deixado traços profundos” (NEGRI; SEN[2010]; p. 10). Muitos tradutores de Spinoza oscilam na versão que dão para o termo *potentia*. Diogo Pires Aurélio, para citar um exemplo português, na sua tradução do *Tractatus theologico-politicus*, frequentemente traduz *potentia* por poder. Já a sua tradução do *Tratado político* evita esse tipo de confusão.

Aquele ou aqueles, afirma Spinoza no *Tratado político*, que detêm, por um meio ou por outro, “o cuidado da coisa pública, a partir do consenso comum”⁸². E este cuidado se define por todas as funções dos sumos poderes. “Têm o sumo poder, na realidade, aqueles que administram os sumos negócios do império”⁸³. Os sumos poderes detêm a força do império em suas mãos e, nessa força, se encarregam dos “negócios comuns do império”⁸⁴, isso que diz respeito a cada um dos corpos componentes da *civitas*, “o íntegro corpo do império”⁸⁵.

É interessante notar como, no *Tratado político*, a cidade (*civitas*), o corpo da multidão organizada na produção do comum, segundo seus hábitos, leis, costumes e língua singulares, raramente se dissolve, “como em restantes sociedades frequentemente sucede”. Os conflitos e sedições que agitam as alianças constituintes do império raramente levam à dissolução do íntegro corpo político, no máximo, os cidadãos mudam “a face da cidade”, isto é, “a forma do império”⁸⁶.

A *civitas* é uma sociedade de corpos humanos entrelaçados por suas mútuas relações afetivas e imaginárias. Estas relações humanas se enlaçam e se fixam na memória, nas imagens e nos costumes do corpo comum, organizando-se em algum tipo de estado civil ou ordem política que é prioritária aos sumos poderes historicamente instituídos. A *civitas*, a *multitudo* entrelaçada pelos hábitos, esta aliança conflituosa de corpos singulares que, em certa medida, convêm em um corpo comum, envolve em si uma autorregulação que precede a instituição dos sumos poderes. A *multitudo-civitas* é sempre constituinte; é a sua potência ou desejo que define o império ou o direito comum. Nos desdobramentos necessários dessa potência comum, a cidade dá uma forma ao império, e institui algum tipo poder, ou permite, a partir de algum comum consenso, que um poder se aproprie do império, o tenha em suas mãos, e exerça sobre os imperados a força comum.

⁸² (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §17; p. 106)

⁸³ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VI, §5; p. 142)

⁸⁴ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; III, §1; p. 112)

⁸⁵ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; III, §1; p. 112)

⁸⁶ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VI, §2; p. 140). A expressão “a face da cidade” corresponde a esta outra, “a face do universo inteiro”, utilizada por Spinoza na *Carta LXIV*. A face do universo inteiro, porém, nunca muda. E a forma do império será eterna se “a face do império” não mudar (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VII, §25; p. 182). Um corpo coletivo pode mudar de forma de império sem mudar de extensão. Quanto ao indivíduo humano, também pode haver mudança da ordem formal, sem mudança da ordem material. É o que aconteceu, segundo Spinoza, com “um certo poeta espanhol”, conferir e4p39s.

A necessidade da aliança, do conflito interno às partes do corpo comum, das regras e leis para a vida em comum e, finalmente, a necessidade pela qual se estabelecem as relações de poder que conferem eficácia a estas regras e leis compõem o império. O império é a conveniência das potências das partes em uma potência comum, sob aliança e conflito, regulada por leis e garantida por uma força que, eventualmente, se institui em sumos poderes. É por esta e nesta conveniência imperial que uma sociedade se organiza politicamente. Um império, portanto, é constituído, por estes quatro princípios: aliança, conflito, lei e força. Mas isto não é tudo.

Império: princípio da resistência. A força com que se impera, a força com que se exerce o poder no império, requer uma medida. Ela está regulada por, digamos, um princípio de resistência ao seu exercício⁸⁷. A força exercida sem moderação compromete a duração do império. Apoiando-se em Sêneca, Spinoza lembra que “ninguém continua durante muito tempo [sob] violentos impérios”⁸⁸. Afinal, “a natureza humana não pacienta ser coagida absolutamente”⁸⁹. A toda coação do desdobramento de sua potência própria, os humanos resistem, e, a partir de um determinado momento, além de um certo nível de tolerância, de um limite de pressão suportável, naturalmente, reagem impacientemente à repressão, em revolta aberta. Some-se a isso que um império violento, em que os humanos agem guiados pelo medo, é interiormente enfraquecido. Sob o medo, agimos e produzimos, não positivamente “por razão de [nossa] utilidade e necessidade”⁹⁰, mas negativamente apenas para salvar nossas cabeças e escapar dos suplícios. Numa tal situação, os humanos não podem evitar de se alegrar com qualquer mal que suceda aos imperadores e, até mesmo, de conspirar contra eles.

Assim, o império envolve regras, costumes, leis do viver em comum. Envolve aliança e conflito. Envolve força e resistência. Mas isso ainda não é tudo.

Império: princípios da igualdade e da liberdade. Spinoza anuncia mais dois princípios da natureza humana que devem ser considerados na solução imperial: o princípio da igualdade e o princípio da liberdade. A

⁸⁷ Bove aponta, na *Ética*, os suportes ontológicos para os princípios de aliança e de resistência. “Um princípio de resistência” aparece em e3p6dem e e3p7dem, que tratam do *conatus*. “Um princípio de aliança”, em e2def7 (BOVE; TPF; **A330**[2002]; p. 16).

⁸⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220; G. 74)

⁸⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220; G. 74). “Pacientar – ter paciência, demonstrar paciência” (HOUAISS, VILLAR; **HOU**[2001]).

⁹⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220; G. 74)

solução imperial precisa lidar com estas duas características das relações de poder.

Os humanos, em seguida [ao que já foi dito], nada menos podem pacientar do que servir seus iguais e ser regidos por eles. Enfim, nada mais difícil do que retirar aos humanos a liberdade uma vez concedida.⁹¹

Por um lado, os iguais não alcançam obter um império unilateral sobre os seus iguais. Na igualdade, a polaridade das relações de poder tende a se inverter iterativamente. Por isso, para se submeterem, sem maior resistência, ao império dos imperadores, os humanos imperados precisam imaginar que os imperadores possuem uma natureza superior à sua; se não, não apenas não suportarão ser imperados, também vão desejar imperar⁹².

Aqueles que detêm o império, para poder imperar sem grandes dificuldades, e sustentar seu poder sobre os seus inferiores, precisam ostentar sua potência superior, seja esta potência real ou imaginária. Se uma diferença entre o superior e o inferior não se demarca na imaginação, a solução imperial tende, naturalmente, ao governo dos iguais, à democracia, em que os iguais imperam todos juntos sobre cada um.

Por outro lado, o imperador somente com dificuldade consegue suprimir as liberdades adquiridas pelos imperados. Os humanos, por natureza, defendem com afinco a liberdade que já possuem. Dessa maneira, para não utilizar uma força que compromete a duração do império, o regime imperial precisa, na medida do possível, administrar o grau de liberdade existente como práxis no corpo político, evitando restringi-la a um grau menor.

Assim é que, num breve trecho do *Tratado teológico-político*, o sétimo e oitavo parágrafos do quinto capítulo, Spinoza enuncia, de modo extremamente conciso, as cinco condições problemáticas ou os cinco princípios constituintes do império: o princípio de aliança, o princípio do conflito, o princípio do poder (que conjuga comandos ou leis, força e resistência), o princípio da igualdade e o princípio da liberdade.

É na consideração dessa rede de potências, forças e resistências, hábitos, práticas, costumes, igualdades e diferenças reais e imaginárias,

⁹¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §8; p. 220; G. 74)

⁹² Como ressalta Chauí, Spinoza vai além de Maquiavel: “depois de constatar que, por natureza, os homens não desejam ser governados, [Spinoza] disso obtém uma outra consequência, positiva: por isso mesmo todos desejam governar e não ser governados. Pode, então, concluir que o desejo do povo é ser o sujeito da ação política e por isso a democracia é o mais natural dos regimes políticos” (CHAUI; **CHI**[1999]; p. 38).

que lhe servem de parâmetros condicionantes, que a forma do império deve apontar uma solução para a comunicação entre as partes extencionais componentes do império, na sua conveniência. E, quanto maior for a conveniência das suas partes, maior será o seu direito comum, sua potência ou *conatus*.

Para Spinoza, não há uma solução imperial universal. A forma que um império assume é pertinente à sua situação histórica concreta, e advém desta situação. A forma do império é um efeito de uma práxis constitutiva regulada por estes cinco princípios. Portanto, somente ilusoriamente um modelo formal de império pode ser importado, trazido desde fora, para dentro da realidade de um corpo político. Entretanto, como o império se define sempre pela potência da multidão, são sempre as formas de império mais democráticas aquelas mais adequadas ao processo real pelo qual os poderes são instituídos.

As formas menos democráticas de império precisam se confrontar com o princípio de igualdade. Deve aparecer para todos uma justificativa que neutralize o princípio da igualdade, sem acirrar os conflitos e sem fazer uso da força; uma justificativa que seja aceitável para a polarização das relações de poder, de maneira que haja, neutralizada a resistência, imperantes e imperados.

Nas formas mais democráticas, a potência dos sumos poderes, isto é, a potência dos imperantes, tende a se definir pela potência da multidão. Nas formas menos democráticas a diferença potencial entre os sumos poderes e o restante da multidão se amplia. Dessa maneira, os sumos poderes só podem manter o império em suas mãos, valendo-se de dispositivos que preencham, na imaginação dos imperados, a lacuna real entre o seu poder e a sua potência. É a potência real do imaginário que faz o equilíbrio entre a potência real dos imperantes e aquela dos imperados. A potência real do imaginário é a potência dos imperados transferida ou capturada pelos imperantes. Mas esta transferência se faz no nível do imaginário, porque na realidade cada um é a sua própria potência em ato. É por processos imaginários que, em um império não democrático, em que poucos detêm o poder, os imperantes se apropriam da potência comum, segundo o seguinte sistema de equações.

- (a) *potência* da multidão = *potência* dos imperados + *potência* dos imperantes
(b) *potência* real do imaginário = *potência* dos imperados – *pot.* dos imperantes
(c) *poder* dos imperantes = *potência* dos imperantes + *pot.* real do imaginário⁹³

Assim, no império de poucos, a *potência* do imaginário comum dá a medida do poder dos imperantes; pelo contrário, no império de muitos, a *potência* requerida ao imaginário é menor.

Certo, a chave da captura de *potência* é a obediência. É por meio da obediência dos imperados aos impérios dos imperantes que a *potência* dos primeiros é apropriada pelos segundos. “A obediência nisso consiste, que alguém execute os comandos a partir só da autoridade do imperante”⁹⁴. Na obediência, há sempre a imagem de um outro que impera. Só há obediência, propriamente, quando se age a partir do comando de um outro. Agir como bem se entende, isto é, segundo o seu próprio engenho, não é obedecer. Não se obedece a si mesmo. Sem obediência, não há apropriação da *potência*, e a *potência* permanece nas mãos de cada um.

Por isso, conforme Spinoza, nas formas realmente democráticas de império, “não há qualquer lugar [para a obediência] e, em tais sociedades, [quando] as leis são aumentadas ou são diminuídas, o povo permanece igualmente livre, porque não age a partir da autoridade de [um] outro, mas a partir do seu próprio consenso”⁹⁵. A obediência é percebida como uma coação da liberdade, e quem é livre não obedece a ninguém, nem a si próprio. Seguir as leis de sua própria natureza não é obedecer, mas ser livre. Em democracia real, não se trata de obedecer. Num império realmente democrático, o número de leis não interfere na liberdade. Que as leis aumentem ou diminuam, a liberdade permanece a mesma.

A liberdade se opõe à obediência, não à lei. Onde há obediência, não há liberdade. Pois a obediência pressupõe o império de um outro, mediante algum modo de assujeitamento do obediente a comandos externos (uma lei ou um código moral). Numa relação de poder não polarizada, há liberdade. A igualdade implica liberdade. Mas, por outro lado, pode haver liberdade sem igualdade? Podemos ser livres sem ser

⁹³ É importante ressaltar, a proposição deste sistema de equações nos dá uma imagem das relações de *potência* e poder apenas para o império de poucos sobre muitos.

⁹⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §9; p. 220; G. 74)

⁹⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §9; p. 220; G. 74)

iguais? Para responder a esta pergunta, vamos elaborar uma tipologia das formas de império.

Se retomamos o enunciado do princípio da igualdade – “Os humanos nada menos podem pacientar do que servir seus iguais e ser regidos por eles”–, percebemos que ele abarca dois níveis ou dois tipos de igualdade: o nível da servidão e o nível da regência. A desigualdade é a polarização das relações entre indivíduos ou grupos humanos. Pode haver polarização do comando e polarização do serviço, isto é, da distribuição da utilidade. Embora, em geral, estes dois níveis estejam interligados, há situações em que se dissociam. Com a obediência, se perde a liberdade e um nível de igualdade (o nível da regência ou do comando, mas não necessariamente o nível do serviço ou da utilidade). Quem serve é regido, mas quem é regido nem sempre serve. É isso, segundo Spinoza, que faz a diferença entre o servo e o súdito.

A ação a partir do comando, isto é, a obediência, certamente, tolhe a liberdade de algum modo, mas não faz [do obediente] imediatamente [um] servo; mas [o que faz o servo é] a razão da ação. Se o fim da ação não é o próprio agente, mas a utilidade do imperante, então o agente é [um] servo e [é] inútil para si; mas em [uma] república e império, onde a salvação de todo o povo é a suma lei, não [apenas a salvação] do imperante, quem em todas [as coisas] obtempera ao sumo poder, não deve ser dito [um] servo inútil para si, mas [um] súdito.⁹⁶

Sejam X e Y dois corpos políticos (indivíduos ou grupos humanos). X só obedece a Y, se X não é livre. É verdade, a obediência de X a Y suprime a liberdade de X, entretanto, ela não faz de X imediatamente um servo de Y. X só é servo de Y, se servir exclusivamente a Y, quer dizer, se a razão da ação de X, em sua obediência, é a utilidade de Y, e não a utilidade comum a X e Y. Assim, a igualdade, no nível da regência ou do comando, equivale à liberdade. Se X é igual a Y, X não obedece a Y, nem Y a X, isto é, X e Y são livres. É apenas no nível da utilidade e do serviço, que a igualdade difere da liberdade. X, como súdito e, no comando, desigual a Y, pode ser igual a Y no nível da distribuição da utilidade.

Em relação aos dois níveis da igualdade, podemos contar quatro situações imperiais ou tipos de *status civiles*. Mas, podemos nos perguntar, essas situações são todas teoricamente concebíveis? Em que medida há soluções imperiais para essas situações?

⁹⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §10; p. 518; G. 194). “Obtemperar” traduz *obtemperare*, com a acepção de aquiescer (HOUAISS, VILLAR; **HOU**[2001]).

(1) Igualdade no comando e igualdade do serviço – *democracia comunista*. Spinoza chama a igualdade no comando de *democracia*. De minha parte, nomeio a igualdade do serviço, a distribuição não polarizada da utilidade, de *comunismo*⁹⁷.

Esta situação é concebível porque respeita o princípio da igualdade em seus dois níveis. Não há súditos nem servos, só humanos livres. É a mais natural e portanto a menos tensa, com maior grau de conveniência dos muitos em *quase-um* único corpo.

A igualdade não implica necessariamente que todos sejam idênticos. A *multidão* de Spinoza é constituída por modos singulares, é um conjunto de diferenças. A democracia é o mais natural dos regimes, justamente, porque é a práxis e o saber político que dá mais espaço para que as diferenças se expressem, e nesse sentido é o tipo de império mais inteligente⁹⁸.

Spinoza, no escólio da proposição 36 da quarta parte da *Ética*, trata da questão do sumo bem e da sua comunidade. Ele ouve aquele que pergunta se o sumo bem dos mais inteligentes não seria algum bem privado, e se, na busca desse bem, mesmos os inteligentes e virtuosos, isto é, aqueles que “vivem a partir da conduta da razão”, não se contrariariam uns aos outros. Sua resposta é categórica: o supremo bem dos mais inteligentes é o bem comum a todos. E o fato de que o sumo bem seja um bem comum é uma condição essencial do ser humano. Sem essa comunhão, o humano sequer seria inteligível.

[e4p36s –] Aquele [que pergunta] tenha para si esta resposta: [o fato de] que o sumo bem do humano seja comum a todos não tem [sua] origem a partir de [um] acidente, mas a partir da própria natureza da razão; e isso não [deve nos] surpreender, porque [esse sumo bem] é deduzido a partir da própria essência humana, na medida em que é definida pela razão; e porque o humano não poderia ser, nem poderia ser concebido, se não tivesse o poder de gozar deste sumo bem. Pois, com efeito (por e2p47), pertence à essência da Mente humana ter o conhecimento adequado da eterna e infinita essência de Deus.

⁹⁷ Por “comunismo” designo a distribuição da utilidade produzida em comum de maneira que ninguém sirva a ninguém, que nenhuma parte acumule a utilidade produzida em detrimento de outra parte e que o fim das ações de todos seja a vida em comum. Não se faz, aqui, nenhuma referência ao marxismo.

⁹⁸ Tenhamos em mente o artigo de Del Lucchese já referido (DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009]).

Com e4p36s, Spinoza volta ao que já havia demonstrado em e4p28: “O sumo bem da Mente é o conhecimento de Deus, e a suma virtude da Mente, conhecer Deus”. Entre e4p28 e e4p36, Spinoza discute as noções de bem e mal. O bem se mostra como o que convém com a nossa natureza, o mal aquilo que a contraria. Mas das utilidades do universo, o humano virtuoso é o que mais convém ao humano. Atraídos pelos afetos, ao contrário, os humanos se desvirtuam, pecam, ou seja, guiam-se pelo que os afasta da sua natureza própria, divergem ao invés de convergir, conflitam uns com os outros e consigo mesmos. O bem que os virtuosos têm em mente é conhecer adequadamente a ideia de Deus. E a ideia de Deus é comum a todos. Nela todos os humanos conveem. Ela não é privilégio de ninguém, de nenhum indivíduo ou nação eleita. Mas pertence à própria essência do humano. E tudo o que fazemos com a ideia de Deus em mente, na medida em que esta ideia é adequada e comum a todos, Spinoza refere à “Religião” (e4p37s1), e poderíamos dizer, à verdadeira religião.

Entretanto, o ensinamento central da quarta parte da ética é que a nossa realidade passional ou paciente é inexorável. Não adianta sonhar com o humano de pura virtude: “Nós nessa medida pacientamos, à medida que da Natureza somos [uma] parte, que por si sem [as] outras não pode concebida-ser” (e4p2). O humano é complexo e conflituoso, inclusive consigo mesmo. Os afetos, em certa medida, fazem até mesmo do corpo individual um corpo de conflito (conferir e4p33).

À medida que somos guiados pelos afetos que são paixões, os humanos somos ambiciosos e preguiçosos, quer dizer, o humano naturalmente deseja possuir privadamente o que os outros não possuem, e fazer com que os outros façam para ele o que ele mesmo não quer fazer. Embora não suportemos ser governados por nossos iguais ou servi-los, nós queremos governá-los e ser servidos por eles.

[...] ocorre raramente que os humanos vivam a partir da conduta da razão; mas eles de tal maneira são arranjados que, na maioria das vezes, são mutuamente invejosos e molestos. (e4p35c2s)

[...] os humanos são inclinados a afastarem-se do labor, a saber, para os prazeres sensuais.⁹⁹

[...] o sumo bem que os humanos apeteem a partir do afeto, frequentemente, é tal que apenas um único [humano] possa ser proprietário dele. (e4p37s1)

⁹⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §4; p. 540; G. 203).

Além do quê, é certo, cada um prefere reger do que ser regido.¹⁰⁰

Assim, a democracia comunista ou o mais inteligente dos impérios não é a realização da natureza humana, não é o fim dos tempos, nem advém necessariamente. A natureza humana, tal como ela é, é sempre real e atual. Na democracia comunista, as paixões e o amor aos bens privados não desaparecem – isso seria uma quimera. Logo, a inteligência da democracia comunista não se apoia na virtude dos humanos considerados isoladamente, mas na inteligência do mecanismo do império, na automatização da neutralização dos acúmulos de poder ou de utilidades pelo jogo dos poderes e contrapoderes, na homeostasia da potência. O mecanismo do império será inteligente e virtuoso à medida que favoreça o que é comum aos humanos, no próprio jogo dos seus afetos que tendem a afastá-los uns dos outros. E o real comum aos humanos é a verdadeira ideia de Deus, que efetua a produção do comum na verdadeira religião.

Na medida em que a natureza humana é também passional e conflituosa, outras formas de império, embora mais tensas e menos naturais, também respondem aos problemas do império, até mesmo quando, nos impérios menos inteligentes, onde imperam a superstição e as vãs religiões, a ideia de Deus que vige no império é das mais confusas. Por exemplo, no império turco – que não tem nada de democrático nem de comunista, muito pelo contrário – e no império dos hebreus.

Bove trata desses dois paradigmas teocráticos (nos quais uma ideia de Deus extremamente confusa é central na articulação das partes do império) como mecânicas de animalização do humano. Ambos os impérios bloqueiam o que ele chama de “antropogênese” – os múltiplos processos nos quais “[uma] vida humana”, em sua multiplicidade, se constitui –, “pela redução *animalizante* do ser humano ao seu ser animal eternamente idêntico a si”¹⁰¹. Trata-se de “animalização por ‘atomização’ dos indivíduos (Estado turco)” e de “animalização por ‘automação’ integral das funções humanas (Estado hebreu)”¹⁰².

Para Bove, no paradigma turco, os humanos se tornam indivíduos solitários por “uma dominação integral que transformou a sociedade em deserto e a vida humana em gado...”¹⁰³. O medo e a superstição

¹⁰⁰ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VII, §5; p. 164)

¹⁰¹ (BOVE; **BOV2**[2010]; p. 19)

¹⁰² (BOVE; **BOV2**[2010]; p. 20)

¹⁰³ (BOVE; **BOV2**[2010]; p. 126). De fato, Spinoza não suspende a qualidade do império à segurança: “se [o conjunto de] servidão, barbárie e solidão devesse ser chamado de paz,

corroem, como um ácido, o tecido social. Na obediência e na servidão exclusivas ao imperante sacralizado, todos se tornam inimigos de todos. No paradigma hebraico, os humanos também vivem em regime de “clausura identitária”, mesmo que alegres. “Os hebreus vivem no contentamento da fixidez, da particularidade e da uniformidade de suas disposições, encontrando satisfação e repouso em um tipo de oblação integral de sua existência comum a um Deus tomado como seu Rei”¹⁰⁴.

Na sua ignorância infantil (Moisés “ensinou-lhes do mesmo modo que os pais costumam [ensinar] as crianças carentes de toda razão”¹⁰⁵), apesar da absoluta heteronomia (“a vida deles era [um] culto contínuo da obediência”¹⁰⁶), os hebreus constituíram um império cuja forma era adequada à singularidade de sua história (de “humanos habituados com as superstições dos egípcios, rudes e desfeitos por [uma] servidão miserabilíssima”¹⁰⁷), e que resolveu de maneira singular as questões políticas universais pertinentes à natureza humana, o equilíbrio entre alianças e conflitos, forças e resistências, realidade e mito, amor da pátria e da liberdade.

De fato, Spinoza insiste que “o fim da república não é fazer dos humanos [...] bestas ou autômatos”¹⁰⁸. Mesmo assim, ele considera com alguma condescendência a solução imperial hebraica, ao descrever as instituições da teocracia dos hebreus depois de Moisés e antes dos reis¹⁰⁹. Apesar da ignorância, da clausura identitária e da automação da vida, as instituições do império hebreu possuíam algumas vantagens. Como Bove assinala, não era uma solução pela melancolia, mas pela *hilaritas*, aquele tipo de alegria uniformemente distribuído por todas as partes do corpo (e3p11s). Embora só pudessem funcionar em uma sociedade fechada sobre si mesma (culturalmente muito pouco complexa e não comercial, na qual o fluxo de mercadorias e de ideias é reduzido ao mínimo¹¹⁰), Spinoza destaca certas vantagens nas instituições do império hebreu, à medida que são democráticas e comunistas.

[então] nada [seria] mais miserável aos humanos do que a paz” (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VI, §4; p. 142). Essa afirmação orienta uma anterior, em que Spinoza indica que “a virtude do império [é] a segurança” (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; I, §6; p. 92).

¹⁰⁴ (BOVE; **BOV2**[2010]; p. 131)

¹⁰⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; II, §15; p. 138 *in fine*; G. 41)

¹⁰⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §25; p. 572; G. 216).

¹⁰⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; II, §15; p. 138; G. 40 *in fine*).

¹⁰⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XX, §6; p. 636; G. 241).

¹⁰⁹ Conferir o capítulo XVII do *Tratado teológico-político*, a partir do parágrafo 11.

¹¹⁰ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVIII, §1; p. 586; G. 221).

A teocracia hebraica possuía elementos democráticos, na medida em que o culto da obediência aos costumes e às leis “parecia liberdade”¹¹¹, em que o clero, intérprete da lei, não tinha o poder de comandar, em que os comandantes, por sua vez, não tinham o direito de interpretar a lei, em que o povo permanecia armado e fiel mais a Deus do que a seus comandantes, em que os comandantes não tinham mercenários, em que cada uma das doze tribos confederadas se controlavam reciprocamente, e era conduzida por um chefe escolhido por razão da idade ou da virtude entre os seus iguais, em que a qualquer momento profetas podiam surgir que, em nome do povo, denunciassem os tiranos.

E possuía elementos comunistas, na medida em que “ninguém servia a seu igual, mas só a Deus”¹¹², em que o clero não possuía propriedades, mas vivia de uma parte da produção comum, sem meios de acumulá-la, em que, como em nenhum outro lugar, a terra era distribuída igualmente a todos, em que cada um era senhor eterno de sua parte, isto é, em que os cidadãos possuíam seus bens sem poder acumulá-los, pois, a cada cinquenta anos todos os bens por ventura acumulados eram redistribuídos, em que a pobreza era tolerável, pois a caridade e o amor ao concidadão eram cultuados com suma piedade, em que até mesmo o ócio, as festas e a alegria eram parte do ritual.

A forma do império hebreu – as suas instituições e as regras de seu inter-relacionamento – seria mesmo eterna (isto é, seria uma solução adequada e verdadeira para o problema geral da vida em comum da nação hebraica), não fosse por um detalhe ali introduzido por vingança do legislador, um detalhe que lentamente, mas fatalmente, iria desregular o equilíbrio de aliança e conflito, e levar o império dos hebreus à ruína – o fato de que não aos primogênitos de todas as tribos de Israel, mas somente aos levitas, foi dedicado o privilégio do serviço das coisas sagradas¹¹³.

A dificuldade encontrada por todo império que não tenha a forma de uma democracia comunista é estabelecer o dispositivo imaginário que permita que o princípio da igualdade, nos seus dois níveis, seja contrariado. Um dos processos imaginários considerados por Spinoza pelo qual aqueles que detêm o império se apropriam da potência comum é o processo de transferência de potência dos imperados para os

¹¹¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §25; p. 572; G. 216)

¹¹² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §25; p. 572; G. 216)

¹¹³ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §26-27; p. 575-579; G. 217 - 219).

imperantes por meio do pacto de instituição de um sumo poder que, na sua sumidade, se coloca acima de todos que o instituem. Entretanto, note-se, quando Spinoza formula o pacto pelo qual os humanos formam de comum acordo um corpo político, ele nos dá expressamente apenas a sua formulação democrática, ou seja, a formulação de instituição de uma forma de império em que a ficção do pacto não seria necessária.

[...] para viver seguramente e otimamente, os humanos deveram, necessariamente, se pôr de acordo e, assim, então, efetuaram, para que o direito que, a partir da natureza, cada um tinha a todas [as coisas], o tivessem [então] coletivamente, e [para que o direito] não fosse mais determinado a partir da força e do apetite de cada um, mas a partir da potência e da vontade de todos simultaneamente. Isso, porém, frustradamente, tentariam, se quisessem seguir senão isso que o [seu] apetite sugere (de fato, a partir da leis do apetite cada um é atraído diversamente), e, por conseguinte, muito firmemente, deveram estatuir e pactuar, a partir só dos ditames da razão (que ninguém abertamente ousa repugnar, [para que] não seja considerado carente de [uma] mente [sã]): dirigir todas [as coisas] e frear o apetite para que não impliquem no dano de [um] outro; não fazer a ninguém isso que não quer que seja feito a si; enfim, defender o direito de [um] outro tal como o seu.¹¹⁴

[Isso pode ocorrer se] cada um transferir toda a potência que tem para a sociedade, a ponto que ela reterá sozinha o sumo direito de natureza sobre todas [as coisas], isto é, o sumo império.¹¹⁵

Há uma incoerência, uma petição de princípio, na própria formulação do pacto. O pacto se funda na virtude daqueles que pactuam, pois os que pactuam precisam, para pactuar, ser virtuosos, isto é, precisam, no ato do pacto, possuir o entendimento daquilo que realmente convém com a sua natureza, reprimir seus apetites divergentes e se conduzir pela razão. O hábito da virtude, contudo, os humanos só podem adquiri-lo em uma situação política, pois fora dela, os humanos se contrariam, guiados pela natureza do objeto do seu apetite. Visto assim, no pacto, a premissa da política e da vida em comum é a virtude e, ao mesmo tempo, a política e a vida em comum são a premissa da virtude¹¹⁶.

¹¹⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §5; p. 510; G. 191)

¹¹⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §8; p. 514; G. 193)

¹¹⁶ Matheron aponta esta petição de princípio para mostrar o engano dos filósofos que justificam o Estado por sua finalidade moral. O Estado não pode se justificar por tornar os humanos virtuosos, pois, “a função moral do Estado, em definitivo, requer, como condição de [seu] exercício, o reino da virtude que ela era precisamente destinada a promover” (MATHERON; MTH3; **A378**[1983]; p. 188).

Com efeito, o pacto não explica nem a gênese nem a conservação do império, isto é, o pacto não dá a definição genética do império (a boa definição do império é a potência da multidão). O pacto é apenas um construto teórico a que podem apelar os sumos poderes, em sua justificação. Eventualmente, um certo império pode, ao longo do tempo, aproximar-se na prática desse construto teórico, mas esse construto teórico não pode ser de fato considerado o princípio (a gênese contínua) do império. O pacto diz respeito a especulações “meramente teóricas”¹¹⁷.

(2) Desigualdade de comando com igualdade do serviço – *hierarquia comunista*. Damos o nome de hierarquia para o império não democrático, em que falta a liberdade. O termo hierarquia aponta para a noção de uma gradação do comando e da obediência. Na hierarquia, entre aquele que impera sem ser imperado e aquele que é imperado sem imperar, se forma uma série de intermediários que são imperados, mas também imperam. O processo de hierarquização é um dos meios para contrabalançar o problema da desigualdade no comando.

A hierarquia comunista é uma situação imperial com súditos, mas sem servos. O princípio da igualdade continua sendo um empecilho ao império. Pois, mesmo com igualdade na distribuição da utilidade, o súdito não suporta a desigualdade no comando. Ele também quer comandar e não ser comandado. Mas, eventualmente, um equilíbrio dinâmico (a homeostasia) pode ser alcançado, quando o amor da utilidade compensar o amor da liberdade. Nessa medida, a hierarquia comunista é concebível.

(3) Desigualdade de comando e desigualdade do serviço – *hierarquia acumulativa*. Esta é a situação de um império não democrático e polarizado na distribuição da utilidade. Com desigualdade de comando e acumulação da utilidade por algumas das partes do império, coexistem servos (obedecem e servem), súditos (só obedecem) e humanos livres (nem servem nem obedecem). Essa situação contraria o princípio da igualdade em seus dois níveis e, em nossa tipologia, é a situação mais tensa para o império.

Para se conceber em que medida esta tensão é suportável, precisamos considerar um terceiro critério (além do recorte do império pela obediência e pelo serviço): a questão da minoria e da maioria, a relação numérica entre os servos, os súditos e os humanos livres. Se os servos

¹¹⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §1; p. 534; G. 201)

forem minoria, a acumulação da utilidade pela maioria não será problemática. E, se os livres forem maioria, por outro lado, é a desigualdade do comando que não colocará maiores problemas. A maioria numérica é realmente mais potente que a minoria, e esta última é conduzida, sem grande dificuldades, na relação de potências, a obedecer à maioria e a servi-la.

A situação mais tensa (e, também, historicamente, a mais recorrente) é a situação em que os imperantes são minoritários tanto em relação aos súditos como em relação aos servos. Como é possível uma minoria senhorial contornar a potência numérica da maioria serva, e apropriar-se tanto do comando quanto da utilidade?

A diferença numérica real entre a minoria e a maioria pode ser contrabalançada pela dependência da maioria em relação à minoria. Uma maioria depende da minoria à medida que a minoria tiver em suas mãos o controle das armas e dos meios de defesa da maioria. Ou ainda, se a minoria imperante exerce um poder sobre a mente da maioria, mesmo que este seja meramente imaginário. A solução para o enigma de um império duplamente polarizado (no comando e na utilidade) passa, então, ou pela violência física ou pela imaginação¹¹⁸.

É verdade, como se faz com os animais de circo, os imperantes podem aterrorizar os imperados com punições ou seduzi-los com recompensas, mas obterão obediência somente até quando puderem realmente cumprir essas promessas. Se as razões para a desobediência forem muitas, os imperantes precisarão realizar suas promessas, seja punindo com chicotadas a contumácia, seja retribuindo efetivamente a obediência com os açaúres prometidos. Contudo, sabe-se, impérios violentos duram pouco. A violência provoca nos humanos indignação, e a indignação mais desobediência, até o ponto que nem a certeza da morte é capaz de fazê-los obedecer. Por outro lado, governar os súditos apenas com recompensas reais, no limite, se estas recompensas não podem ser renovadas pela produção comum, leva à exaustão os recursos do império. Assim que deixarem de punir, ou assim que deixarem de recompensar, os imperados desobedecerão, e desobedecerão até que a

¹¹⁸No *Tratado político*, Spinoza explica do modo mais claro a diferença entre “ser do seu direito (*sui juris esse*)” e “ser do direito de um outro (*alterius juris esse*)”. E estar sob o direito de um outro equivale a “ser sob o poder de um outro (*sub alterius potestate esse*)” (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §9; p. 102). O poder que alguém exerce sobre o outro, pode ser de ordem corporal ou mental; conferir (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; II, §10; p. 102). Matheron trata da relação de potência em termos de dependência e independência (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 298).

forma do império sucumba e mude, isto é, até que a forma do império se democratize ou se torne comunista, ou até que outros imperantes, mais eficazes no seu convencimento, assumam o império em suas mãos.

No império da desigualdade, os meios reais de convencimento, a violência e a distribuição de bens acima da produção comum, tendem a se exaurir e, assim, a perder a sua eficácia. Consequentemente, é preciso que os sumos poderes se façam valer de outros meios de convencimento. Se estes não podem ser reais, precisam ser imaginários. É sobre a imaginação que, numa situação de desigualdade, deve operar o império.

Ao máximo é sob o império de [um] outro, aquele que delibera de íntegro ânimo obtemperar a todos os comandos de [um] outro; e consequentemente quem tem o império ao máximo é aquele que reina sobre os ânimos dos súditos¹¹⁹.

De algum modo, para que, na desigualdade, o império do outro seja máximo, os imperados precisam estar convencidos, em sua alma, de que algum bem para eles se segue dessa obediência. Apesar de os imperantes disporem de muitos meios para influenciar a mente dos imperados e controlar a sua opinião, alguns meios são melhores do que outros.

Os súditos precisam imaginar que a capacidade de punir dos sumos poderes é maior do que realmente é, e que os bens por eles prometidos ou os realmente distribuídos são os maiores que os súditos possam desejar. De alguma maneira, para poder contrariar o princípio de liberdade, e fazer com que os súditos obedeçam mais, os sumos poderes precisam neutralizar, na imaginação dos súditos, o princípio de igualdade, que faz com que os humanos não suportem ser governados por seus iguais, obedecendo-os ou servindo-os em tudo. Os poderosos obterão obediência a seus comandos, e diminuirão mais facilmente a liberdade dos súditos, se conseguirem convencê-los de que não são seus iguais, e de que seu poder sobre eles se justifica, porque lhes são superiores. Os supremos poderes precisam convencer seus súditos de que são de fato superiores a eles. “Se poucos ou um único sozinho tem o império, [então, ou] ele tem algo acima da natureza humana comum ou, ao menos, deve se esforçar, com [as suas] supremas forças, para persuadir o vulgo disso”¹²⁰.

Como persuadi-lo? Mais eficaz do que a ficção do pacto, uma solução analisada por Spinoza, que torna concebível a hierarquia

¹¹⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §2; p. 538; G. 202)

¹²⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §9; p. 220; G. 74)

acumulativa, é aquele supremo segredo das monarquias, aquela maqui-
nação que permite “adumbrar” o medo, que faz os súditos obedecer aos
reis e os servos servi-los, com o “especioso nome de religião, de
maneira que pugnem por [sua] servidão tal como por [sua] salvação”¹²¹.

O desejo só é ativo e conduzido pela razão à medida que se esforça
pela sua própria salvação, na produção real da utilidade própria. Pelo
contrário, o *conatus* funciona, ao máximo, em regime de alienação, à
medida que produz a utilidade de um outro. Combater pela sua própria
servidão como se fosse por sua própria salvação é o engano absoluto do
desejo. Engano que é possível se a ignorância impera sobre os humanos,
se a superstição ou a falsa religião reina sobre eles.

É a ignorância, a superstição e a vã religião que permitem o império
dos reis como se fossem deuses ou semideuses. É na vã religião que os
servos imaginam seu serviço como se fosse para a sua própria utilidade.
É a falsa religião que se contrapõe ao princípio da igualdade, e
transforma o amor da liberdade em desejo de servir um outro. Se
chamamos a vã religião de supremo engano do desejo, e se tomamos
estes termos na sua generalidade, então, poderíamos chamar toda
hierarquia acumulativa, todo dispositivo de apropriação do comando e
da utilidade, de império de falsos deuses. Assim, a cada vez que
observarmos a práxis de uma hierarquia acumulativa, podemos nos
perguntar pelo falso deus que aí é cultuado.

No século XVII, nos Países-Baixos do Norte, que compreendiam a
Holanda e as outras seis províncias unidas – uma hierarquia acumulativa
entre outras –, apesar do predomínio do calvinismo, conviviam lado a
lado e em relativa tolerância uma vasta pluralidade de correntes e seitas
religiosas¹²². A criatividade ou a potência imaginativa do espírito
religioso se desdobrava numa série de novas igrejas e seitas, mais ou
menos toleradas, que eram verdadeiros corpos políticos ou aglomerados
de potência no interior da potência comum do império.

A própria comunidade judaica de origem ibérica, a que o jovem
Spinoza pertencia, formava um tal corpo e gozava, no interior da ordem
política comum, de um certo grau de autonomia. Várias questões civis
(inclusive a cobrança de impostos comunitários) e religiosas remetiam

¹²¹ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; Prefácio, §7; p. 60; G. 7).

¹²² Leszek Kolakowski, em *Chrétien sans église*, faz o levantamento dessas correntes e seitas
que compõem o que ele denomina a Segunda Reforma. Kolakowski deixa claro como,
naqueles tempos, qualquer conflito dogmático, a respeito de qualquer trecho de uma
doutrina dita ortodoxa, dava lugar, em cascada, a uma nova heterodoxia. Conferir
(KOLAKOWSKI; CSE[1965]).

exclusivamente ao controle da comunidade de fiéis. Vigilante e receosa quanto à possibilidade do aumento da intransigência calvinista ortodoxa, mas também ciosa do seu próprio domínio, a liderança da comunidade judaica (que, a semelhança da cidade de Amsterdã, era formada pela aliança dos mais ricos comerciantes laicos com os clérigos) procurava exercer um controle acirrado sobre as possíveis heterodoxias judaicas; controle que explicaria a excomunhão de Spinoza e a veemência dos termos do seu *Herem* (enuniação do anátema)¹²³.

A tolerância religiosa, importante para a paz e para o comércio, era defendida pelos Regentes, a classe de ricos mercadores burgueses que entre 1650 e 1672 deteve em suas mãos o poder político. Contrária aos Regentes e a favor de uma maior influência da religião sobre a política, a ortodoxia clerical calvinista alinhava-se aos orangistas. Os orangistas defendiam o poder monárquico da casa dos Orange, a família de nobres comandantes militares que liderou a revolta contra o domínio espanhol desde o século XVI. Desse modo, a polarização política entre o patriciado mercantil urbano e os monarquistas militaristas era acompanhada por uma polarização religiosa entre calvinistas liberais (os arminianos) e calvinistas ortodoxos (os gomaristas).

Os calvinistas ortodoxos na sua aliança com os monarquistas pretendiam uma maior ingerência do controle clerical sobre a política. Os monarquistas, por sua vez, encontravam na ortodoxia religiosa um meio para expandir e aprofundar a sua base popular. Por outro lado, os calvinistas liberais (menos potentes que os ortodoxos) encontravam suporte político no patriciado urbano e lhe conferiam suporte religioso¹²⁴.

Já postado no que se costuma chamar de individualismo, Weber justifica a aliança do patriciado com o calvinismo liberal pelo seu horror à regulamentação total da vida individual pelo religioso. Segundo ele, poderíamos ter uma noção deste horror projetando sobre o patriciado o horror que nós, modernos, supostamente sentiríamos.

A dominação do calvinismo [...] seria para nós a forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo. Foi

¹²³ Na sua biografia de Spinoza, Nadler fornece informações sobre a organização política interna da comunidade judaica e sobre a sua relação com a administração da cidade. Conferir (NADLER; NAD[1999]).

¹²⁴ Conferir, por exemplo, o resumo historiográfico feito por Balibar no primeiro capítulo de *Spinoza et la politique* (BALIBAR; SZP[1985]; p. 9 - 33).

exatamente assim, aliás, que a sentiram amplas camadas do velho patriciado da época [...].¹²⁵

Para se ter uma noção das pretensões políticas do calvinismo ortodoxo e do resultado dessas pretensões – e talvez das cinzas nuvens que carregavam a mente dos amantes da liberdade –, pode-se considerar o uso do poder político feito por Calvino em Genebra, cem anos antes. Embora, inicialmente, Calvino defendesse a clara separação do poder temporal e espiritual e a tolerância religiosa, quando ele alcançou uma influência política quase absoluta sobre o magistrado da cidade, a sua prática contrariou as suas ideias iniciais. Calvino valeu-se do poder político para moralizar e controlar com força os modos de ser e de se expressar dos cidadãos.

[Como escreve Moreau,] se Calvino tinha claramente rejeitado toda tentativa de teocracia – o perigo anabatista era ainda recente quando ele escrevia os *Institutos da religião cristã* – e reconhecido a autonomia e a legitimidade do soberano temporal, ele tinha, ao mesmo tempo, insistido sobre a consistência e a autonomia da Igreja (daí sua preocupação essencial com a disciplina eclesiástica); e ele tinha sublinhado a necessidade de santificar a vida dos fiéis e o dever das autoridades em contribuir para isso. A primeira característica se coloca na estrita herança de Luther, as duas outras, porém, fazem convergir as relações entre os dois poderes, temporal e espiritual, em uma problemática que não é mais aquela dos “dois reinos”, mas que supõe antes uma colaboração na moralização da comunidade. O controle das consciências e das condutas pelos pastores não pode ser verdadeiramente efetivo se não é apoiado e prolongado pelo aparelho do Estado. A que serve a excomunhão se o excomungado pode continuar a difundir seu mau exemplo ou suas ideias nefastas em toda liberdade? [...] Chega-se rapidamente em uma política de pressão sobre o Magistrado, que conduz à confusão do político e do religioso.¹²⁶

Stevan Zweig, em *Conscience contre violence*, retrata, com vivacidade literária, o domínio político de Calvino, na Genebra de meados do século XVI. Apesar da separação institucional, na Genebra calvinista, entre a administração da cidade e o poder clerical, Zweig não hesita em falar, a seu respeito, de “regime teocrático” e de “ditadura ético-religiosa”¹²⁷. No final do livro, Zweig dedica algumas páginas ao calvinismo holandês. A memória do vigor da polêmica entre Calvino e Castellion, entre o uso da política e da violência para dominar as ideias e a força da consciência no amor da liberdade e da verdade, ainda fazia

¹²⁵ (WEBER; ETP[1904–1905, 1920]; p. 31)

¹²⁶ (MOREAU; SZE[2005]; p. 22)

¹²⁷ (ZWEIG; ZW2[1936]; p. 252 - 253)

tremer os engenhos mais livres dos Países-Baixos do Norte. Zweig afirma ser muito provável, até mesmo, que Spinoza tenha lido Castellion, “dada a extraordinária expansão de suas obras na Holanda”¹²⁸.

Huizinga, por sua vez, reduz a realidade do alcance do extremismo religioso nos Países-Baixos do Norte. De maneira apologética, ele afirma que “o povo *Dutch* sempre foi avesso às expressões radicais do extremismo político. O alvoroço que custou aos [irmãos] De Witt suas vidas [em 1672] não se enquadra sob este rótulo – [diante da ameaça da invasão francesa] ele resultou de uma explosão de pânico, deixada a si própria, por autoridades negligentes”¹²⁹.

Com efeito, para Balibar, a queda dos Regentes com a “revolução” orangista, após “a efêmera irrupção de uma violência de massa”¹³⁰, não tornou real os temores daqueles que apoiavam o patriciado. Após 1672, o príncipe d’Orange cedeu a certas reivindicações calvinistas em matéria de censura, “mas disso não resultou um assujeitamento completo do Estado às autoridades religiosas [...], e] o partido ‘teocrático’ não teve concretizada suas esperanças”¹³¹.

Seja como for, sob a ameaça mais ou menos real das cinzas nuvens do extremismo político-religioso, na situação histórica das Províncias-Unidas do século XVII, fica claro porque a crítica à religião tem um papel central no pensamento de Spinoza, e porque, segundo Moreau, “para Spinoza é quase impossível tratar do Estado sem abordar sua relação com a religião – e assim com os afetos que a subentendem e com os textos em que ela se exprime; e reciprocamente suas obras testemunham em permanência de uma leitura política da religião”¹³². Impossível, para Spinoza, tratar do político sem o religioso e do religioso sem o político.

Spinoza se esforça em mostrar a comunidade entre a política e as vãs religiões. A existência política, vimos, é o meio para os humanos lidarem com as flutuações da fortuna. Sem existência política, isolados uns dos outros, os humanos seriam como bestas, pois toda a utilidade que possuem é fruto da mútua operação, ou seja, toda utilidade (a riqueza, as honras, os prazeres, as artes e as ciências) é produzida em

¹²⁸ (ZWEIG; **ZW2**[1936]; p. 261)

¹²⁹ (HUIZINGA; **D17**; **A391**[1935]; p. 115)

¹³⁰ (BALIBAR; **SZP**[1985]; p. 65)

¹³¹ (BALIBAR; **SZP**[1985]; p. 66)

¹³² (MOREAU; **SZE**[2005]; p. 5)

comum. As mesmas circunstâncias, que condicionam “[uma] vida humana” à vida política, levam os humanos à vida religiosa.

No prefácio ao *Tratado teológico-político*, Spinoza afirma que se os humanos pudessem reger todas as coisas de acordo com as suas intenções, e se a fortuna lhes fosse sempre favorável, então, estariam suprimidas as causas da superstição. Aqueles que mais estão sujeitos à superstição são justamente os que, “sem moderação, desejam [os bens] incertos”¹³³; estes bens que a fortuna traz e leva. Assim, é do medo das vira-voltas da fortuna que se originam e se alimentam as religiões supersticiosas. E como o medo é o afeto mais eficiente, Spinoza concorda com Quinto-Cúrcio quando este afirma que “nada mais eficaz rege a multidão do que a superstição”¹³⁴ instituída em vã religião. Política e vã religião pertencem a um domínio comum, porque ambas dizem respeito ao comando e à obediência, às utilidades e ao serviço.

No apêndice à primeira parte da *Ética*, Spinoza descreve a gênese da ilusão religiosa e a sua institucionalização em poder clerical, a partir da projeção sobre a produtividade do real de um único preconceito – o fato de os humanos acreditarem agir com vistas a fins, isto é, que suas próprias ações são determinadas por fins.

[...] todos os prejulgamentos, que [eu] assumo indicar aqui, dependem deste um único, a saber, que comumente os humanos supõem todas as coisas naturais agirem, como [eles] próprios, em vista de [um] fim. (e1ap)

Ao projetar sobre a produtividade do real a sua própria ilusão finalista, os humanos a percebem como se toda a realidade fosse finalizada, como se o próprio real agisse com vistas a fins.

Quando os humanos descobrem no real objetos prontamente utilizáveis – um mundo de utilidades das quais eles podem se servir para alcançar seus fins –, da mesma maneira que eles acreditam lhes terem sido dados olhos para ver e pernas para andar, também acreditam que estas utilidades foram preparadas e dispostas para eles se valerem delas. Como eles não as produziram, mas as encontraram prontas, e como não podiam saber que estas utilidades são fruto da infinita produtividade sem finalidades do real, “deveram concluir ser dado algum ou alguns reitores da natureza, providos de liberdade humana, que cuidavam de todas [as coisas] para eles, e [que] para o seu uso [as] fizeram todas” (e1ap).

¹³³ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; Prefácio, §3; p. 58; G. 5)

¹³⁴ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; Pref., §5; p. 60; G. 6)

Ora, como compreendiam o real a partir da projeção do seu próprio engenho, os humanos imaginaram que este Deus ou deuses criadores das coisas, como eles próprios costumavam fazer, não lhes ofereciam estas utilidades sem lhes pedir alguma coisa em troca. Imaginaram que os deuses desejavam, por meio destas ofertas, que os humanos os honrassem e os cultuassem. Imbuídos desse preconceito, cada um procurou honrar a Deus a seu modo, para que Deus os amasse e privilegiasse. Como perceberam, porém, que os deuses auxiliavam mais a uns do que a outros, cogitaram que isso se devia à qualidade do culto que os mais bem servidos dedicavam aos deuses. Deus certamente amava mais os que o honrassem com mais fé e com o melhor culto, e assim a medida da quantidade de fé e da qualidade do culto eram os bens e os males oferecidos por auxílio externo de Deus.

O preconceito comum se transformou em superstição comum. Os humanos passaram a celebrar e cultuar os deuses em comum, e toda a sua vida parecia se ordenar nesse culto. Nessa comunidade, fica fácil conceber como a superstição e o culto em comum engendraram corpos religiosos. Os ritos aos deuses se fixaram na memória e nos costumes, deram unidade a estes corpos e os distinguiram de outros corpos. Por outro lado, no culto comum, como geralmente em toda mútua operação, nestes corpos religiosos deu-se uma polarização do comando e do serviço que terminou por instituir uma casta clerical. Eventualmente, destes corpos religiosos, se formaram outros, orientados por diferenças no culto e pela busca de privilégios.

Spinoza trata das religiões como impérios. Cada uma tem: sua ordem formal, isto é, suas leis, seus costumes, seu culto; sua ordem material, a comunidade de fiéis; sua intensão, a aliança de potências dessa união de corpos. Cada religião envolve polarização do comando, em termos de poder clerical. E cada religião institucionalizada mede a fé dos seus membros pela obediência aos comandos. A fé, no império religioso, é a obediência à hierarquia. A religião é primariamente a gestão comum da utilidade e da oscilação da fortuna. E, por isso, como qualquer ordem política, é primariamente ligada à felicidade dos corpos, isto é, à sua segurança e comodidade.

No capítulo III do *Tratado teológico-político*, Spinoza trata da religião nos seus primórdios a partir da religião dos hebreus. Ele insiste que a religião dos hebreus – que é como uma espécie de grau zero de todas as religiões –, “sua eleição e vocação consiste só na felicidade

temporal e nas comodidades”¹³⁵. E, no capítulo V, ele afirma ainda que a Escritura, em troca do respeito cerimonial, ou seja, das ações externas dos humanos em conformidade com os preceitos da religião, “nada promete senão comodidades e delícias do corpo [...], evidentemente: honras ou fama, vitórias, divisas, delícias e saúde”¹³⁶, isto é, somente bens incertos.

A religião, originariamente, não diz respeito à intimidade, à verdadeira felicidade ou beatitude, à prática da virtude ou ao conhecimento verdadeiro; mas se centra no domínio das ações externas e, portanto, da obediência e do serviço, da gestão das utilidades, no campo das riquezas, das honras ou da saúde dos corpos. A religião dos hebreus coincide com a política dos hebreus. A religião é originariamente externa; e as instituições religiosas se apoiam, como as políticas, no terceiro dos três desejos honestos, o desejo de segurança e comodidade do corpo.

É somente com Cristo e sob o império romano que a religião dos hebreus se interioriza e se espiritualiza. Ao mesmo tempo que ela se torna católica (isto é, ultrapassa a fronteira da nação hebraica para se tornar universal), ela deixa o estrito domínio da obediência nas ações externas – o domínio da política –, e passa para o domínio das virtudes, das determinações da alma íntegra ou das razões internas da obtemperação – o domínio da ética. A partir daí, o reino da política e dos corpos pertence aos Césares, o reino das almas a Deus. A política se separa da ética.

Entretanto, mesmo sob esta orientação da separação dos dois reinos, os teólogos cristãos não estão dispostos a aceitar, tão prontamente, uma restrição ao seu domínio. Como aquele que exerce seu poder sobre as almas detém ao máximo o império, mesmo sob o império dos Césares, a religião cristã, ao longo de alguns séculos, se expande, e alcança uma relativa unidade sob a Igreja Romana; unidade que ameaça a unidade do próprio império romano. Finalmente, os Césares sucumbem ao cristianismo. Mais tarde, com as invasões das nações germânicas, o império da Igreja Romana sobre as almas resiste ao esfacelamento final do império dos Césares. Durante o longo período que se segue, a religião cristã romana exerce um domínio inquestionável sobre os impérios dos corpos, e mantém-se unida. A sua corrupção interna, porém, chega ao limite do suportável. Torna-se impossível conter os movimentos locais de resistência ao seu mando. Em vastas

¹³⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; III, §6; p. 156; G. 48)

¹³⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §3; p. 210; G. 70)

regiões da Europa, a Igreja Romana cede à Reforma; a Reforma, por sua vez, à Segunda Reforma, na desarticulação sem fim das heterodoxias¹³⁷.

Pela dinâmica natural dos afetos humanos, pelo desejo de comandar e de ser servido, o ensinamento puramente ético de Cristo se torna um dispositivo que permite distinguir, na sua desigualdade, os simples crentes dos teólogos que se arrogam as prerrogativas do verdadeiro conhecimento cristão. O espírito de Cristo, isto é, seus ensinamentos e sua ética, fixo no *corpus* bíblico, dá origem às diversas interpretações enviesadas dos teólogos e às diversas alianças de fiéis, em igrejas ou corpos coletivos estruturados segundo um tipo de verdade, a sua própria interpretação do querigma de Cristo; segundo um tipo de poder, o poder clerical, na polarização clérigo-crente; segundo um tipo de sujeito, que se determina pela obtemperação (a adesão interior dos fiéis ao culto da verdade enunciada pelo clero).

A ética universal de Cristo se torna, nas mãos dos teólogos, novamente superstição sectária, vã e falsa religião e pretexto para a aliança em corpos coletivos e políticos divergentes. No engano do desejo, o comando e o serviço são polarizados entre o clero e os crentes. As diversas religiões cristãs são verdadeiros impérios, que na dinâmica das potências, vão concorrer entre si.

“[...] a religião [sempre] foi para o vulgo: estimar os ministérios da Igreja [como] dignidades e os seus ofícios [como] benefícios, e ter os pastores em suma honra. De fato, assim que este abuso começou [na] Igreja, de imediato, [uma] ingente libido de administrar os ofícios sagrados avançou-se nos piores [humanos]. E o amor da propaganda da divina religião degenerou-se em sórdida avareza e ambição; de tal maneira que o templo [degenerou-se] em Teatro, onde eram ouvidos não Doutores Eclesiásticos, mas oradores, nenhum dos quais eram tidos pelo anseio de ensinar o povo, mas [pelo anseio] de raptar o mesmo em sua admiração [...]”¹³⁸

No contexto histórico dos Países-Baixos do Norte, em que Spinoza escreve o *Tratado teológico-político*, a realidade política é esta. Numa mesma região geográfica, visando aos mesmos humanos, diversos poderes religiosos concorrem entre si e com o poder político que o patriciado mercantil procura exercer sobre todos.

¹³⁷ Matheron reconstitui, de maneira muito mais detalhada, a partir da recomposição de vários textos do próprio Spinoza, a história das religiões e dos impérios sucessivos. Conferir o primeiro capítulo de *Le Christ et le salut des ignorants* (MATHERON; MTH[1971]).

¹³⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; Prefácio, §9; p. 64; G. 8)

(4) Liberdade com e desigualdade do serviço (polarização da distribuição da utilidade) – *democracia acumulativa*. Em que medida, uma situação imperial sem súditos, mas com um corpo de servos, é concebível? Pode haver desigualdade no nível da utilidade com igualdade no nível da regência? Por exemplo, em um império em que a principal utilidade é a riqueza econômica, é inteligível os pobres, com liberdade e democracia, servirem os mais ricos? A acumulação da utilidade por um grupo pode ser resultado do comando de todos? Podem alguns dos imperantes decidir, na práxis política, servir a outros imperantes? Em outras palavras, pode haver servidão voluntária, pode alguém ou um grupo ser livre e livremente querer ser servo de um outro grupo? Só se houver engano: ou engano da liberdade ou engano do desejo¹³⁹. Um desejo que se engana é um desejo que se refere não a si mesmo, de maneira ativa, mas a um objeto da imaginação, de maneira passional. Assim, a democracia acumulativa só é concebível em um dispositivo de arregimentação dos desejos, em que os desejos dos servos se alinham segundo o desejo dos seus senhores, mas isso equivale, para falar de maneira genérica, a um império de falsos deuses, isto é, a uma hierarquia acumulativa. Rigorosamente, a realidade de uma democracia acumulativa é inconcebível, pois a acumulação da utilidade, a servidão, implica, de fato, a obediência; mas a obediência tolhe a liberdade e a real democracia.

Note-se que, na discussão das quatro situações imperiais (democráticas ou hierárquicas, comunistas ou acumulativas), sempre tratamos da liberdade como ela é vulgarmente concebida, isto é, apenas como mera não-obediência. A verdadeira liberdade, porém, não se reduz à não-obediência. A mera não-obediência, isso que o vulgo considera liberdade, é a ação cuja razão, aparentemente, se encontra no próprio engenho do agente. Vulgarmente, os humanos “reputam [...] livre quem gere [o seu] costume [só] pelo seu ânimo,”¹⁴⁰ isto é, aquele que faz o que faz porque assim bem o entende, e não porque recebe ordens dos outros. O vulgo considera livre até mesmo aquele que dedica toda a sua vida à riqueza, às honras ou aos prazeres sensuais. Entretanto, quem se

¹³⁹ Remeto o leitor ao capítulo “*La servitude volontaire n'existe pas*” do livro de Frédéric Lordon, em que discute, exclusivamente, a questão da acumulação capitalista nas democracias ocidentais. Ele mostra como a servidão voluntária é concebível em Spinoza, uma vez que a vontade não é livre. Conferir (LORDON; LOR[2010]; p. 30 - 35). Matheron, por sua vez, explica a servidão voluntária como “relação de forças interiorizada” (MATHERON; MTH2[1969]; p. 299).

¹⁴⁰ (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XVI, §10; p. 518; G. 194)

entrega totalmente às suas paixões não é livre, mas obedece e serve a elas, como a um outro. “Com efeito, na realidade, servo é aquele que, ao máximo, é atraído por sua volúpia, de tal maneira que nada pode ver nem praticar que [seja] útil para si; e só [é] livre aquele que, de íntegro ânimo, vive só a partir da conduta da razão”¹⁴¹. Portanto, a liberdade que consideramos no princípio de liberdade é apenas a liberdade vulgar, a mera não-obediência. A verdadeira liberdade, embora envolva a não-obediência, é mais do que isso, ela visa à verdadeira utilidade. Do mesmo modo, a verdadeira utilidade não é nem a riqueza nem as honras nem os prazeres sensuais. Em nossa tipologia das formas do império, tratamos somente da utilidade vulgar, própria ao domínio da política.

*

No processo de individuação que leva à verdadeira liberdade e à verdadeira utilidade, vige o segundo desejo honesto, o desejo de praticar a virtude e governar as paixões, segundo a perspectiva autorreferente de um corpo humano individual. Entretanto, no domínio imaginário do teológico-político, como em um estágio intermediário, o que se abre não é a doutrina e a espiritualidade da *Ética*, mas a teologia na sua justa medida e o *status verae religionis*; no domínio do imaginário, o que se abre não é a ética da liberdade, mas uma ética da obediência, no vigor de um código moral instituído em uma forma hierárquica de império.

Desde logo, é interessante perceber a importância que Spinoza dá ao hábito, no segundo desejo honesto. Trata-se de “adquirir o hábito da virtude” e, portanto, de fixar a virtude não apenas na memória individual, mas também no costume. Dessa maneira, o ético diz respeito não somente ao indivíduo, mas também ao coletivo, pois é pelo costume que os humanos se juntam, se relacionam, e “formam algum estado civil”. Adquirir um hábito é também adquirir um costume e, portanto, articula-se com o tecido de relações humanas que constituem uma ordem política. Tendo isso em mente, trataremos do vértice ético do *nexus* genealógico, isto é, da imagem que um indivíduo tem de si mesmo, mas na sua relação com o império, com a potência da multidão, com a multidão na sua conveniência. Trataremos da ética no seu engate com a política.

Na ontologia do *nexus* pelo qual uma multidão se constitui em império, e se sujeita aos comandos dos sumos poderes instituídos, que

¹⁴¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVI, §10; p. 518; G. 194)

cuidam da coisa pública e têm o império em suas mãos, o vértice ético do *nexus* genealógico responde pela plena adesão interior dos indivíduos às suas ações exteriores, isso que Spinoza chama de “a razão do obtemperar”.

A notar: o poder de império está precisamente contido nisso [...]: em todas [as coisas] pelas quais [o imperador] pode efetuar para que os humanos se sujeitem aos comandos dele; de fato, não é a razão do obtemperar, mas a obtemperação que faz o súdito.¹⁴²

A obtemperação é a última determinação do ânimo que faz com que o indivíduo se sujeite àquele sob o poder de quem ele, na obediência, se encontra, e ceda aos seus comandos. As razões da obtemperação podem ser muitas. Mas não importa por que razão ele obtempere, é simplesmente a obtemperação que faz do sujeito um súdito.

Com efeito, na medida em que [o humano] – tanto quando [é] obrigado a partir do amor, quanto quando [é] coagido pelo medo a evitar o mal – sempre age a partir do [seu] próprio conselho e decreto [...].¹⁴³

Porém, esse conselho e esse decreto resultantes de uma deliberação do sujeito necessariamente existentes na sua sujeição não indicam a liberdade do sujeito; quando age obrigado por amor ou por medo de um objeto, o sujeito age em regime passional, e esta sob o império de um outro. E agir guiado pela paixão não é liberdade, mas obediência ou assujeitamento.

O súdito pode ser levado a obedecer, na sua ação exterior, por razão da violência, das ameaças, do medo, ou seja, por razão de um mal que

¹⁴² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §2; p. 536; G. 202). “Se sujeitem” traduz *obsequantur*. O verbo *obsequi* (ceder às vontades de alguém) não pode ser traduzido por “obsequiar”. No uso ordinário da língua portuguesa, “obsequiar” significa favorecer alguém com obséquios, mimos, presentes; não se percebe no português os aspectos subjetivos presentes no termo latino. Em geral, os tradutores reduzem os significados de *obsequi* e *obsequium*, de *obtemperare* e *obtemperantia* ao significado de *obedire* e *obedientia*, e traduzem tudo isso por “obedecer” e “obediência”. Com isso, porém, a meu ver, perdem-se as noções de interioridade (associada a *obsequium* e *obtemperantia*) e de exterioridade (associada a *obedientia*) que mantenho nas traduções aqui apresentadas.

No nosso vocabulário, utilizamos três termos para lidar com a relação entre o poder e o sujeito: assujeitamento, sujeição e subjetivação. Assujeitamento remete aos mecanismos de poder que produzem objetivamente a obediência do sujeito. Sujeição remete à perspectiva subjetiva da obediência, a obtemperação. Subjetivação ao modo pelo qual o sujeito interpreta a sua sujeição, ou seja, às razões subjetivas da obtemperação. Súdito é o assujeitado, sujeito é quem se sujeita. Na obediência do súdito, há inexoravelmente a obtemperação do sujeito.

¹⁴³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §2; p. 536; G. 202)

ele considera menor que o mal que adviria da sua contumácia. Mas, com isso, certamente, ele contraria muitos de seus desejos, muitas de suas outras determinações internas. Sua mente se divide, à medida que suas emoções flutuam e conflitam umas com as outras. Se finalmente o sujeito aquiesce ao comando do imperante, ele lhe obedece com o ânimo iníquo, tortuoso, e na adversidade. O imperante, ao assujeitar os indivíduos pela força ou pelo medo, faz do sujeito um inimigo; no interior do súdito que obedece, existe um inimigo, uma potência inimiga, que resiste ao império.

Por isso, o tirano, que usurpa o império, que assujeita e governa apenas com o terror, impera sobre seus súditos e servos como se imperasse sobre inimigos, e não sobre membros do império. Por isso, ainda, um império de ânimos tortuosos, de olhares enviesados, de almas divididas e inconstantes, não dura. Pois, “a conservação do império depende principalmente da [boa] fé dos súditos, da sua virtude e da constância do ânimo em executar os comandos”¹⁴⁴.

Quando, por outro lado, a sujeição não conflita o sujeito, quando as razões da obtemperação convêm com os desejos mais caros ao sujeito (eventualmente, porém, no seu engano), quando o sujeito obtempera com a esperança de um bem e não pelo medo de um mal, quando o sujeito obtempera com o ânimo íntegro e constante, sem divisões internas, a sujeição não o fragmenta. A obtemperação do sujeito é tal que o súdito obediente, na docilidade da sua sujeição, se sente inteiro, como se estivesse agindo livremente; a alteridade do imperante se dilui, e o imperado está, ao máximo, sob o poder dele. No ânimo do sujeito, desaparece o inimigo. O império mais eficaz é o império sem inimigos internos, o império só de humanos salvos ou livres (na democracia real) ou o império de humanos que lutam por sua servidão como se fosse por sua salvação ou liberdade (no império de falsos deuses).

Spinoza tem ciência, porém, de que é praticamente impossível, não importa o artifício de que se valha o imperante, suprimir o inimigo no sujeito.

Com efeito, os humanos nunca cederam [do] seu direito e transferiram sua potência para [um] outro de tal maneira que [eles] não fossem [os mais] temidos por aqueles mesmos que aceitaram o direito e a potência deles, e [de tal maneira que] o império não periclitasse mais por causa dos cida-

¹⁴⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §4; p. 540; G. 203)

dãos, quão privados fossem do seu direito, do que por causa dos [seus] inimigos [externos].¹⁴⁵

Ceder do seu direito, ou transferir sua potência, sabemos, é obedecer. E o império do imperantes é sempre mais ameaçado, na realidade, pelos próprios súditos do que pelos inimigos externos ao corpo do império. O súdito, para o imperante, é sempre, em algum grau de seu direito ou de sua potência, um cidadão-inimigo, um súdito resistente ao assujeitamento, um sujeito que jamais se sujeita inteiramente, em quem sempre vige um desejo de não ser governado. O imperante confronta necessariamente no ânimo do súdito obediente algum grau de resistência. A duração e a intensidade do seu império estão suspensos a esse grau, a essa quantidade de resistência.

Se no *Tratado teológico-político*, Spinoza distingue entre o súdito e o servo, vale notar como no *Tratado político* ele distingue o súdito do cidadão. O modo de ser cidadão envolve um certo gozo ou prazer; o modo de ser súdito, uma certa coação, dor ou desprazer. E esses dois modos de ser são dois aspectos de um mesmo indivíduo.

Os humanos, na medida em que, a partir do direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, os chamamos de *cidadãos*; e [os chamamos] de *súditos*, na medida em que são tidos pelos institutos, ou seja, pelas leis da cidade.¹⁴⁶

Essa dor ou desprazer que há interiormente no súdito é a razão da presença do inimigo no sujeito. O gozo do sujeito na sua sujeição é a razão do cidadão. Em situações-limite como os impérios de tipo turco, nos quais os súditos são como animais, como os de tipo hebraico, nos quais os súditos obedecem automaticamente, como os impérios de tipo democrático comunista, nos quais todos são iguais, o inimigo e a resistência tendem a zero no sujeito. Nos casos intermediários, que são também os mais comuns, a proporção no sujeito entre o cidadão e o inimigo, entre a potência que se transfere e a potência que resiste e não é apreendida (raptada, capturada) no império, é a medida do poder dos imperantes.

A potência do imperado que permanece inimiga ao imperante, que se sujeita apenas na adversidade, à medida que se determina como resistência, como desejo de não ser governado, como desejo de negação do assujeitamento, nessa medida essa potência ainda está vinculada, no

¹⁴⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVII, §1; p. 536; G. 201)

¹⁴⁶ (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; III, §1; p. 112)

seu desassujeitamento, ao império. O imperado resistente ainda funciona com a lógica do imperante. No jogo das estratégias, o imperador pode, em certa medida, prever a ação do imperado como reação ao seu comando, e adaptar a sua própria ação à provável reação do imperado. Assim, o efeito imperado se explica (na resistência) não apenas pela natureza e potência próprias ao imperado, mas pela sua relação com o imperante. Na resistência, o imperado ainda está em uma relação de poder e em um regime passional com o imperante. Na obediência e na mera negação da obediência, imperantes e imperados ainda formam, em certa medida, e apesar das dificuldades, *quase-um* corpo.

A potência do imperado só se dissocia efetivamente da potência do imperante quando funciona, a partir de si mesma, não só como desejo de não ser governado, mas também como desejo de governar, ou seja, quando os efeitos que ela produz no real não são mais mera desobediência, mas encontram a sua explicação a partir da sua própria potência, inapreensível ao império do imperante. Apenas assim, a potência se individua, em regime ativo e livre, e se descola do império do imperante. Sobre essa potência livre, o imperante não tem qualquer eficácia. O processo de individuação da potência é o modo pelo qual essa potência se desarticula do seu imperante, e funciona com sua lógica própria. Podemos chamar esse processo de individuação da potência, nos termos de Foucault, de “modo de subjetivação” e, na medida em que essa potência é o desejo de um corpo coletivo, de “espiritualidade política”.

A esse processo de individuação da potência coletiva não capturada, na sua desvinculação com o império do imperante, como potência livre, corresponde o processo de sua afetação intrínseca. Esse processo de individuação da potência coletiva envolve os afetos, as costuras, as mútuas afetações, as relações de poder que os seus elementos constituintes estabelecem entre si (e independentemente dos afetos, das costuras, das relações que esses elementos estabelecem com o imperante). Na mútua afetação dos elementos constituintes da potência livre, nos seus desdobramentos internos, há produção no real de efeitos que se explicam apenas pela sua natureza, isto é, apenas pela sua produção comum, que nada tem de comum com a causalidade imperante.

À medida que a potência livre se individua, ela forma *quase-um* corpo, quase um império dentro de outro. É claro (num acontecimento), pode se dar a ruptura definitiva entre o império e o império dentro do império, e o corpo coletivo passa a existir sob uma outra forma, como o

corpo daquele poeta espanhol que sem se decompor passou a viver uma nova vida¹⁴⁷. Mas esta outra forma do corpo coletivo, esta outra forma imperial, pode ser internamente ela mesma democrática ou hierárquica, comunista ou acumulativa. O processo de individuação de um império não culmina necessariamente no império da liberdade.

A experiência de Foucault no Irã nos ensina que quase sempre foram as religiões que forneceram as imagens, o vocabulário, o roteiro dramático, a dramaturgia, enfim, o imaginário, através do qual a resistência dos imperados aos imperantes pôde se expressar, se organizar, se justificar e, eventualmente, se individuar. Por isso, no sentido inverso, os imperantes, historicamente, sempre precisaram contar com a religião para exercer seu império sobre os ânimos dos súditos da maneira mais eficaz. O conselho que Spinoza, no *Tratado teológico-político*, dirige aos sumos poderes do seu presente é justamente o de não negligenciar os aspectos imperiais e anti-imperiais das religiões. Para que os sumos poderes retenham os impérios religiosos sob o seu império, eles precisam, eles mesmos, envolver uma ordem religiosa. O amor ao império, de algum modo e em certa medida, precisa se confundir com o amor a Deus.

Nos impérios de tipo turco, com tendências animalizantes à melancolia, e de tipo hebraico, com tendências automatizantes à *hilaritas*, vigem religiões hegemônicas. Em nenhum destes dois tipos de império, nem mesmo no hilariante império hebreu, se alcança uma ordem política em que “[uma] vida humana” possa florescer. Impérios teocráticos destes tipos, hebraicos ou turcos, em que uma só superstição é hegemônica, sequer são concebíveis em sociedades complexas, como aquela em que o próprio Spinoza vive no seu presente. Então, como conceber a incorporação de uma ordem religiosa em um império complexo em que coexistem várias religiões?

Devem os imperantes abandonar qualquer pretensão religiosa? Mas, então, como eles poderão exercer seu império? Como poderão os imperantes rivalizar com os clérigos para obter o império sobre os ânimos? Proibindo todas as religiões? Um império sem falsos deuses só pode ser o império de tipo democrático comunista, em que não há obediência nem servidão. Mas, se os imperantes querem ser obedecidos e servidos, como podem condenar todos os falsos deuses?

Ou devem, numa outra direção, os imperantes tornar umas das religiões vigentes a religião oficial e hegemônica do império, proibindo e

¹⁴⁷ Sobre o poeta espanhol conferir novamente e4p39s.

coibindo todas as outras? Com isso, todo humano que não se curvasse ao comandos dos imperantes e à religião oficial do império, seria não somente um criminoso, mas também um ímpio. Entretanto, nesse caso, ou os imperantes são eles mesmos teólogos, ou teriam de se submeter a eles.

Junto à plebe, a autoridade dos magistrados acerca destas [coisas: a distinção entre o pio e o ímpio] costuma valer muito pouco; mas [vale] muito mais a autoridade dos doutores [da religião], às interpretações dos quais – [os humanos da plebe] reputam – devem se submeter inclusive os reis.¹⁴⁸

Quando uma seita é eleita a religião oficial do império, quem impera de verdade são os teólogos desta seita, pois são eles que melhor articulam a potência da multidão como comunidade de fieis, ao deterem o direito de separar o pio do ímpio. Foi assim, por exemplo, que os reis medievais e até mesmo os “Césares da Germânia” ficaram sob o poder e sob a dependência do Sumo Pontífice Romano¹⁴⁹.

Além disso, numa sociedade complexa, plena de variações religiosas, com falsos deuses, teólogos e fieis em disputa uns com os outros, como esta das Províncias Unidas, a proibição de todas as religiões exceto a oficial, atizaria o mais acerbadado dos ódios, o “acerbadíssimo ódio que quotidianamente exercem [os teólogos e os fieis de diferentes seitas] uns sobre os outros”¹⁵⁰, o ódio teológico. Perante o império da religião oficial, qualquer infiel se tornaria o maior dos inimigos; todo inimigo do império seria simultaneamente inimigo de Deus. O domínio dos teólogos ambiciosos, o seu ódio e a sua intolerância com outras opiniões levariam à fogueira milhares de infieis. O império de uma seita religiosa sobre a totalidade de uma sociedade complexa, fatalmente, leva à guerra civil e à dissolução do império.

Em geral, os humanos são constituídos de tal maneira que nada mais impacientemente suportam do que isso: que as opiniões que acreditam ser verdadeiras sejam tidas por crime, e que seja reputado crime isso que move [eles] próprios à piedade para com Deus e humanos [...].¹⁵¹

Ver-se numa situação na qual isso em que eles mais acreditam – isso a que eles acreditam interiormente estar mais vinculados – pertence

¹⁴⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XVIII, §6; p. 596; G. 225)

¹⁴⁹ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIX, §17; p. 622; G. 235).

¹⁵⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; Prefácio, §9; p. 64; G. 8)

¹⁵¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XX, §11; p. 644; G. 244)

ao ilegal, ao criminoso, ao diabólico, inflama sobremaneira os ânimos, leva os mais honestos e os mais engenhosos dos humanos à revolta, faz com que as leis sejam mal vistas e com que as sedições sejam exaltadas. Tornar as opiniões e as crenças dos humanos algo de condenável é verter o império na descrença e na sedição.

Leis como essas, que estipulam o que cada um deve ou não deve crer e qual deve ser a opinião de cada um, não têm a menor eficácia. De fato, “frequentemente, elas foram instituídas para retribuir, ou, antes, para ceder à ira daqueles que não podem suportar os engenhos livres”¹⁵², isto é, apenas para favorecer os supersticiosos que não podem suportar os humanos que não se dobram aos seus comandos, e não para favorecer o corpo coletivo. Pois, de fato, o império se desagrega rapidamente quando os mais honestos e vigorosos são punidos no cadafalso, no lugar dos criminosos, quando o cadafalso se torna o palco pelo qual passam os mais ardentes defensores da liberdade. E isso só faz aumentar o clima de sedição, pois os supliciados são considerados heróis ou mártires, e suas ações ou atitudes rebeldes se tornam exemplares¹⁵³.

Numa situação social complexa, em que múltiplas religiões determinam os ânimos dos súditos, nenhuma dessas alternativas é favorável ou concebível para os imperantes – nem exercer seu poder sem qualquer pretensão religiosa, permitindo ou reprimindo todas as religiões, nem eleger uma das seitas como religião oficial, reprimindo todas as restantes. Essas alternativas apenas favorecem os teólogos ambiciosos e sediciosos, que fazem do espírito de resistência comum a todos, a potência sobre a qual exercem seu poder, e pela qual criam um império inimigo dentro do império.

A solução imperial que Spinoza apresenta para situações sociais complexas como essas indica que os imperantes precisam neutralizar os impérios sectários dos teólogos não se opondo a eles, mas se colocando acima deles, quer dizer, mantendo-os sob o seu poder. Para Spinoza, uma tal complexidade social, em que múltiplas seitas cristãs, que têm em sua base um só e mesmo texto, convivem umas com as outras, não exclui a existência de um fundamento comum a todas elas. E Spinoza se esforça em demonstrar que esse fundamento comum é o único que pode ser extraído com certeza da própria Sagrada Escritura, considerados todos os profetas e apóstolos, do Antigo e do Novo Testamento.

¹⁵² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XX, §12; p. 646; G. 244)

¹⁵³ Conferir (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XX, §13; p. 646; G. 244 - 245). Spinoza fala dos mártires em (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XX, §16; p. 652; G. 247).

Com efeito, a partir da própria Escritura, sem qualquer dificuldade e ambiguidade, percebemos ser a sua suma [lei]: – amar a Deus acima de todas [as coisas] e o próximo tal como a si próprio. [...] este é o fundamento da religião toda [...].¹⁵⁴

Para chegar ao “fundamento da religião toda” e de todas as religiões do Livro e aos outros ensinamentos morais que derivam desse fundamento, Spinoza pretende referir-se somente aos textos da Sagrada Escritura, levando em consideração sua história, procurando, quando possível, seu sentido original, situado no contexto de sua enunciação, de acordo com os princípios hermenêuticos que ele apresenta no capítulo VII do *Tratado teológico-político*, isto é: descartar tudo o que não se pode apreender com clareza no próprio texto, seja porque seu sentido não é claro, seja porque existem opiniões contraditórias na própria Escritura; não fazer o texto dobrar-se à razão e, por outro lado, não deformá-lo com invenções teológicas.

Segue-se, a regra universal para interpretar a Escritura é: nada atribuir à Escritura tal como ensinamento dela que, a partir da [sua] própria história, não tenhamos ao máximo observado perspicuamente.¹⁵⁵

Entre os comentadores mais céticos em relação ao sucesso e ao rigor de aplicação dos princípios hermenêuticos pelo próprio Spinoza na sua crítica às falsas religiões (judaísmo, calvinismo etc.), encontra-se Leo Strauss. Para Strauss, quando Spinoza diz: “para que liberemos [a nossa] mente dos prejulgamentos teológicos”, “o método de interpretar a Escritura não [deve] diferir do método de interpretar a natureza, mas convir com este completamente”¹⁵⁶, Spinoza já está imbuído de uma atitude crítica que não abala o teólogo, para quem o texto e a redação da Escritura é sobrenatural. Para Strauss, os argumentos de Spinoza não atingem a crença ortodoxa, e para atingi-la só lhe resta apelar para a derisão e para o sarcasmo. Mas é justamente de derisão e sarcasmo que Spinoza acusa seus adversários¹⁵⁷. Por outro lado, e no mesmo sentido, “Spinoza, que considerava a Bíblia como um livro rico em contradições, exprimiu esta opinião em um livro [o *Tratado teológico-político*] que está, ele mesmo, cheio de contradições”¹⁵⁸.

¹⁵⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XII, §10; p. 444; G. 165)

¹⁵⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VII, §5; p. 282; G. 99)

¹⁵⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VII, §2; p. 278; G. 98). Para uma análise do método de interpretação proposto por Spinoza, conferir (LAGRÉE; **LAG**[2004]; p. 38-47).

¹⁵⁷ Conferir (STRAUSS; **SCR**[1930]; p. 143 - 144).

¹⁵⁸ (STRAUSS; **PAE**[2003]; p. 230)

Para Strauss, o apoio na Escritura e o uso do vocabulário religioso, quando Spinoza escreve “Deus”, “revelação” etc., e parece afirmar os princípios de uma “verdadeira religião”, é um recurso apenas retórico, que pretende confundir os leitores e despistar a censura e a perseguição. “A perseguição dá nascimento a uma técnica de escrita e, por conseguinte, a um tipo de literatura, na qual a verdade sobre todas as questões cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas”¹⁵⁹. Para Strauss, Spinoza toma como princípio, em todas as suas obras, a sua regra enunciada no *Tratado acerca da emendação do intelecto*, de “falar ao alcance do vulgo”¹⁶⁰, e não contra ele. Assim, o ingênuo que lê Spinoza de maneira literal cai na sua armadilha. O trabalho analítico de Strauss se baseia em indicar as contradições internas ao *Tratado teológico-político*, para mostrar que a mensagem de Spinoza é outra, e se dirige não aos leitores de sua época, mas àqueles de um tempo mais esclarecido do que o seu, em que os preconceitos teológicos já estariam removidos.

Muitos outros comentadores, porém, como Jacqueline Lagrée, têm uma atitude exatamente oposta à proposta de Strauss, e tomam, como sua divisa, “Ler Spinoza ao pé da letra”¹⁶¹. Para Lagrée, a leitura das entrelinhas permite qualquer tipo de interpretação, “notadamente aquela que faz de Spinoza um campeão do ateísmo, um adversário absoluto da religião e da tradição, um precursor e um propagador precoce das Luzes”¹⁶², algo que para ela não é conforme ao texto de Spinoza. Para Matheron, também, apoiado nas próprias conclusões de Spinoza – “O humano livre nunca age com mau dolo, mas sempre com [boa] fê” (e4p72) –, o virtuoso “jamais dirá o que não pensa”¹⁶³, e jamais conduzirá seu leitor propositalmente ao engano. Assim, Matheron toma o texto de Spinoza a sério, e evita interpretações não autorizadas pelo próprio texto. A posição por mim adotada é próxima a de Matheron e Lagrée¹⁶⁴.

¹⁵⁹ (STRAUSS; PAE[2003]; p. 55)

¹⁶⁰ (SPINOZA; SO1; ATIE[1661]; §17; p. 72)

¹⁶¹ (LAGRÉE; LAG[2004]; p. 9)

¹⁶² (LAGRÉE; LAG[2004]; p. 13)

¹⁶³ (MATHERON; MTH2[1969]; p. 536)

¹⁶⁴ Isso não implica que eu siga sempre Matheron, por exemplo, quando ele afirma que “o homem livre será de boa fê, mesmo se isto deva lhe custar a vida” (MATHERON; MTH2[1969]; p. 537). A meu ver, a razão, para Spinoza, é imanente ao *conatus*, em regime ativo e livre. As afirmações e conclusões do virtuoso estão coladas à estratégia do seu *conatus*; elas jamais se elevam acima dela, para tomar a forma de uma regra moral fixa e

No *Tratado teológico-político*, Spinoza formula diversas vezes e de maneira ligeiramente diferente isso que ele concebe, em toda a sua sinceridade e prudência, ser o “fundamento da religião toda” e o credo minimalista que dele deriva¹⁶⁵. Vamos nos referir, principalmente, à formulação dos dogmas de fé do capítulo XIV. Esta que seria a formulação do credo mínimo ao qual, segundo Matheron, “Spinoza, depois de estudar os Evangelhos, estima se reduzir o ensinamento do Cristo”¹⁶⁶.

Na comunidade complexa das diversas religiões cristãs, os dogmas de fé são tais que eles eliminam qualquer controvérsia entre os humanos honestos. Neles, todos os honestos aquiescem. Eles conformam a dogmática minimalista de uma fé universal. Qualquer dogma que não obtém a adesão de todos os honestos, deve estar fora do credo minimalista. “[...] à fé católica, ou seja, universal, nenhum dogma [pode] pertencer, acerca do qual, entre honestos, possa ser dada controvérsia”¹⁶⁷. Por outro lado, se em um humano fosse suprimida a fé em qualquer um destes dogmas, seria suprimida simultaneamente a sua obediência a Deus, que é o princípio objetivo de sua honestidade.

Todos [os dogmas de fé] devem tender a isso, a saber: é dado [um] ente supremo, que ama a justiça e a caridade, e ao qual todos, para que sejam salvos, são tidos obedecer e adorar, pelo culto da justiça e da caridade para com o próximo; e disto facilmente todos [os dogmas] são determinados, a ponto que estes [dogmas] – e nenhum outro além destes – são:

I – Existe [um] Deus, isto é, [um] ente supremo, sumamente justo e misericordioso, ou seja, [um] exemplar da verdadeira vida. De fato, quem não o conhece, ou não crê que ele exista, não pode obedecê-lo, nem pode aprender a conhecê-lo como juiz.

II – Ele é único. De fato, ninguém pode duvidar que isso também seja absolutamente requerido para a suprema devoção, admiração e amor para com Deus. Pois, com efeito, a devoção, a admiração e o amor são originados a partir da excelência só de um único acima dos restantes.

transcendente ao modo estratégico do *conatus* (a condição atual da essência individual em sua relação com outras essências). Mentir, enganar, na medida em que isso signifique agir com dolo, certamente, são atitudes extrínsecas ao modo de vida do virtuoso. Porém, o virtuoso spinozista é extremamente prudente e, para ele, “seguramente, a precaução não é sujeição, mas a liberdade da natureza humana” (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; IV, §5; p. 132).

¹⁶⁵ Além de (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XII, §10; p. 444; G. 151), conferir também: “Ser dado [um] Deus [...]” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; V, §16; p. 228; G. 63); “Existe [um] único Deus e onipotente [...]” (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; VII, §6; p. 288; G. 102).

¹⁶⁶ (MATHERON; **MTH**[1971]; p. 96)

¹⁶⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIV, §9; p. 474; G. 177)

III – Ele é presente em todo lugar, ou todas [as coisas] lhe são manifestas. Se [algumas] coisas fossem acreditadas lhe serem ocultas, ou [se] fosse ignorado [ele] próprio ver todas [as coisas], seria duvidado da equidade da sua justiça, pela qual ele dirige todas [as coisas], ou [seria] ignorada a própria [justiça].

IV – Ele tem [um] direito supremo e o domínio sobre todas [as coisas]; e [ele] nada faz coagido por direito, mas [apenas] a partir do [seu] absoluto beneplácito e graça singular. De fato, todos são tidos obedecer-lhe absolutamente; [ele] próprio, porém, a ninguém.

V – O culto e a obediência a Deus consiste só na justiça e na caridade, ou seja, no amor para com o próximo.

VI – Todos que, nesta razão de viver, obedecem a Deus são salvos. Por outro lado, são perdidos os restantes que vivem sob o império das volúpias. Se os humanos não acreditassem nisso firmemente, não haveria nenhuma causa pela qual preferissem obtemperar antes a Deus do que às volúpias.

VII – Enfim, Deus redime os pecados aos penitentes. De fato, não há quem não peque. Segue-se que, se isso não fosse estatuído, todos desesperariam de sua salvação, e não haveria qualquer razão por que acreditassem Deus [ser] misericordioso. Quem, por outro lado, crê nisso firmemente – que Deus redime os pecados dos humanos, a partir da misericórdia e da graça pelas quais dirige todas [as coisas] – e, por esta causa, é mais incendiado no amor de Deus, este aprendeu a conhecer a Cristo segundo o espírito, e Cristo é nele.¹⁶⁸

Nessas coisas simples ensinadas pela Escritura e ao alcance de todos, todas as religiões do Livro estão de acordo e encontram seu ponto de partida. Nelas Spinoza busca o núcleo religioso comum que funcione, em certa medida, como uma noção comum, e enquanto tal possua um certo grau de racionalidade. De fato, a racionalidade aproximada desses sete dogmas da religião está relacionada com a sua comunidade. Afinal, “Aqueles [coisas] que são comuns a todos e que [são] igualmente na parte como no todo não podem ser concebidas senão adequadamente” (e2p38).

No campo moral de uma ética da obediência, a relativa adequação desse núcleo comum é suficiente, na medida em que a fé nesse núcleo comum garante a obtemperação dos sujeitos com ânimo íntegro e a obediência comum de todos fiéis à suma lei de Deus. Esse núcleo comum, entretanto, só se tornará uma ideia adequada em sentido estrito, à

¹⁶⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIV, §10; p. 474 – 476; G. 177 - 178)

medida que, com a filosofia, ele se apoiar na definição genética de Deus como “substância constante de infinitos atributos” (e1def6)¹⁶⁹.

Assim, a verdadeira religião, a que se limita ao espírito de Cristo, não se contrapõe à verdadeira filosofia. Isso que fica a provar é que ela não se contrapõe à nenhuma religião do Livro. Com certeza, ela rechaça os ateus, porque dizem que Deus absolutamente não existe, e os pagãos, porque acreditam em múltiplos deuses. E em nome da verdadeira religião uns e outros poderiam ser perseguidos como infiéis. Mas como se sente um clérigo de fé romana, quando lhe é dito que o culto a Deus consiste só na justiça e caridade e não nas cerimônias da sua igreja? E um calvinista ortodoxo, que crê na predestinação, quando lhe é dito que o arrependimento do pecador o salva? Essas questões permanecem abertas.

Considerados os sete dogmas de fé como uma moral política para as determinações internas dos ânimos, isso que importa para Spinoza é que esse núcleo comum a todas as religiões reste objetivamente incontestado. Nenhuma religião e teologia que se apóie na Escritura deve poder rejeitá-lo, sem subtrair com isso seu próprio fundamento. Spinoza faz desse núcleo comum o teor da verdadeira crença religiosa ensinada pela Escritura. Para além dele, os teólogos se tornam sectários, entram em oposição uns com os outros, como se opõem os versículos da própria Escritura sobre os quais eles, na sua discrepância, apóiam suas especulações. À medida que se afastam do núcleo religioso comum – ao qual, para Spinoza, se limita o verdadeiro querigma do Cristo – os teólogos especulam em benefício próprio, atraídos mais pela sua ambição do que pela fé ou pela obediência a Deus.

Dessa maneira, com a linguagem dos teólogos e no consenso teológico, num exemplo de inversão imanente, isto é, com as próprias armas dos teólogos, Spinoza encontra a maneira de atacá-los. Mas não somente a eles. A filosofia pode servir de crítica à teologia, à medida que os teólogos se afastem do núcleo comum da verdadeira religião, e penetrem no campo das especulações filosóficas acerca da verdade. Mas a teologia na sua justa medida pode, por sua vez, servir de crítica à

¹⁶⁹ Matheron demonstra que cada um dos sete dogmas de fé é compatível com as proposições da *Ética*, se forem neutralizadas as suas interpretações antropomorfizantes. Isto é, os dogmas de fé do credo mínimo não contradizem (se bem entendidos, se entendidos filosoficamente) o que o próprio Spinoza afirma ser verdadeiro; somente, os dogmas de fé são apresentados de modo mais acessível à imaginação do vulgo. Conferir (MATHERON; MTH[1971]; p. 104-112).

filosofia, à medida que os filósofos proponham teses que ameacem os dogmas da verdadeira religião¹⁷⁰.

A pretensão de retorno ao coração indiscutível da revelação vigente no texto bíblico, ao seu sentido literal que, quando unânime a todos os profetas e apóstolos, é tomado como sendo seu sentido original, é o integrismo de Spinoza – o *integrismo* como a ideia de que a religião verdadeira, seja ela qual for, restaurada a seus dogmas de fé fundamentais, contém em si as regras de um modo de vida pio e justo, e de que, por isso mesmo, a religião é capaz de dar uma resposta aos problemas da ordem política e da conveniência social. Há, no jogo estratégico e hermenêutico do *Tratado teológico-político*, a ideia de restauração da verdadeira religião e do verdadeiro conteúdo da revelação. Embora, para Spinoza, haja uma drástica redução desse conteúdo a sete dogmas, isso implica sua universalização. Ao mesmo tempo que Spinoza reduz o querigma da religião, ele o estende (ou pretende estendê-lo) a todos os humanos em sociedade; e, nessa medida, ele pode politizá-lo, ou seja, encontrar nele o apoio para a solução de uma ordem política que permita a conveniência social.

Isso que Spinoza propõe ao império de uma sociedade cristã complexa, como a das Províncias Unidas, é fazer da verdadeira religião e dos sete dogmas de fé o critério nuclear da sua forma imperial, com base no qual, em nome do comum e com o comum, o império pode se contrapor a seus inimigos. O império, a ordem política da sociedade inteira, para Spinoza, precisa fazer sua essa base teológica minimalista, e ao mesmo tempo se limitar a ela, para garantir não apenas a obediência como também a razão da obtenção dos sujeitos. A verdadeira religião precisa funcionar, simultaneamente, como exigência e limite do império sobre as almas. A doutrina de Spinoza, no *Tratado teológico-político*, propõe uma solução teológica (com a teologia reduzida à sua justa medida) para a política do seu presente.

¹⁷⁰ Balibar coloca a estratégia de Spinoza nos seguintes termos: “Não é mais simplesmente como antifilosofia que Spinoza ataca a teologia, mas como antirreligião! Partindo de uma defesa da liberdade de pensar contra a teologia, nós chegamos em uma apologia da verdadeira Religião (sempre ligada à revelação) que visa também aos filósofos! Como se o único adversário daqueles que buscam a verdade e que praticam a obediência fosse um certo discurso ‘metafísico-teológico’ dominante. Spinoza arrisca se opor, assim, não só aos teólogos, mas à maioria dos filósofos: a uns, porque especulam racionalmente sobre os objetos da religião metamorfozados em objetos teóricos; aos outros, porque tendem a constituir a filosofia em um discurso antirreligioso” (BALIBAR; SZP[1985]; p. 17).

Relego a todos julgar quão salutar e necessária seja [esta] doutrina, na república, para que os humanos vivam pacificamente e em concórdia, e de quantas causas de perturbações e crimes [esta doutrina] protege [a república].¹⁷¹

Ao absorver a religião verdadeira e minimalista no núcleo do império, o imperante faz da obediência ao seu império um elemento componente da fé e da obediência a Deus, mas apenas na justa medida da verdadeira religião que é comum a todas as religiões.

Quando Spinoza afirma que os imperantes devem ser os intérpretes e os protetores da verdadeira religião, ele fala “expressamente acerca do exercício da piedade e do culto externo, não acerca da própria piedade e do culto interno a Deus”¹⁷². Os imperantes só podem exigir obediência externa aos seus comandos. Quanto aos meios pelos quais cada um vai se sujeitar internamente aos dogmas de fé, interpretá-los, e acomodá-los ao seu alcance, eles permanecem da alçada ou do direito de cada um; e isso, necessariamente.

Cada um é tido acomodar estes dogmas de fé ao seu alcance, e interpretá-los, para si, de tal modo que considere mais fácil, para poder abraçá-los sem qualquer hesitação e com o íntegro consenso do ânimo, e para que, conseqüentemente, obedeça a Deus com o pleno consenso do [seu] ânimo.¹⁷³

Com isso, permanece o espaço para uma sobredeterminação privada (não pública) da espiritualidade, desde que ela se mantenha em seu engate político. Essa sobredeterminação da espiritualidade só pode se constituir em um “culto interno”. O núcleo teológico-político do império, a politização da verdadeira religião, em sua drástica redução, é insuficiente para a constituição de uma prática discursiva que faça o vulgo aderir de íntegro ânimo ao império – isso permanece a cargo de uma cultivação interna ou privada, seja ela de caráter racional, ético-filosófico, seja ela de caráter imaginativo, nos moldes das vãs religiões.

Para ser universal, o culto externo imperial precisa ser reduzido e ecumênico, isto é, precisa ser comum a todos os cultos internos. Para serem imperiais, isto é, politicamente suportáveis, por outro lado, os cultos internos precisam promover a obediência ao culto externo. Com a absorção da verdadeira religião no núcleo do império, nenhum imperado pode se sujeitar a seu Deus, isto é, amar ao próximo como a si mesmo,

¹⁷¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIV, §11; p. 478; G. 179)

¹⁷² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIX, §3; p. 606; G. 229)

¹⁷³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIV, §11; p. 478; G. 178)

sem se acomodar ao império dos imperantes, na medida em que eles são os intérpretes e protetores da verdadeira religião, e na medida em que esta vige no núcleo da sua própria espiritualidade.

Com efeito, na medida em que, a partir do comando de Deus, todos (sem exceção) são obrigados a cultivar a piedade e a não causar dano a ninguém, disto se segue que não é lícito a ninguém prestar auxílio [a alguém, se isso implica no] dano de [um] outro, e muito menos [se isso implica no dano] da república toda; e, por conseguinte, que ninguém pode auxiliar o próximo, por piedade, segundo o comando de Deus, se não acomodar [a sua] piedade e religião à utilidade pública. Nenhum [humano] privado pode saber o que é útil à república, senão a partir do decreto dos sumos poderes; logo, ninguém pode obedecer a Deus e cultivar a piedade retamente, se não obterem a todos os decretos do sumo poder.¹⁷⁴

As soluções imperiais que Spinoza apresenta no *Tratado político* não se afastam dessas ideias do *Tratado teológico-político*. No império monárquico instituído por uma multidão livre, cada um pode erguer seu próprio templo, mas a seus próprios custos¹⁷⁵. E as religiões privadas seguem sob o direito daqueles que detêm o império¹⁷⁶. Para o império aristocrático, Spinoza acrescenta um detalhe. A forma do império aristocrático exige que todos os patrícios, isto é, que todos aqueles que detêm o império em suas mãos devem exercer apenas aquela religião muito simples e universal do *Tratado teológico-político*. Além disso, os templos dedicados à religião pública também devem ser maiores e mais suntuosos do que os templos das outras religiões não oficiais que os plebeus, eventualmente, queiram edificar. E a condução das cerimônias nos templos oficiais deve ser reservada aos patrícios e aos mais experientes entre eles¹⁷⁷.

A teologia na sua justa medida deve se limitar aos sete dogmas de fé e a algumas outras questões que derivem desses dogmas (não matar, na cobiçar o bem de um outro etc.). A teologia e seus sete dogmas de fé são uma questão da política, na medida em que a obediência ao império está diretamente implicada, e diz respeito à gestão do jogo de opiniões adversas. As opiniões podem se contrariar umas às outras, e com isso a liberdade de sua expressão acompanha o processo natural e imaginativo próprio a uma multidão complexa. Isso que importa é que as opiniões, na sua adversidade, convenham naqueles sete dogmas que afirmam a

¹⁷⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XIX, §11; p. 614 - 616; G. 232 *in fine*)

¹⁷⁵ Conferir (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VI, §40; p. 158).

¹⁷⁶ Conferir (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VII, §26; p. 186).

¹⁷⁷ Conferir (SPINOZA; **SO5-TP**[1677]; VIII, §46; p. 238).

obediência ao império. No mais, cada um é livre para exprimir e até mesmo ensinar os seus pensamentos próprios.

A teologia na sua justa medida libera o debate das opiniões, na medida em que elas não comprometam a segurança do império, e a segurança do império não é comprometida pelo debate das opiniões, na medida em que ela se limita às ações externas dos súditos. A máxima da política não é dividir para imperar, mas reduzir a obediência ao império ao mínimo consensual para que todos obedeçam. Além disso, a liberdade de expressão e o debate público das opiniões favorecem não somente as artes e as ciências tão importantes para a produção das comodidades do império, mas também a produção da verdade, a prática filosófica.

*

Assim, é a partir do próprio domínio ético-político que se abre o domínio filosófico ou o *status rationis*, que permite satisfazer o primeiro desejo honesto, o de conhecer as causas primeiras das coisas. No *Tratado teológico-político*, as condições do domínio da filosofia ou da verdade se delineiam a partir da sua demarcação frente ao domínio teológico: “a razão é o reino da verdade e da sapiência; a teologia, por outro lado, da piedade e da obediência”¹⁷⁸.

A teologia tem seu domínio resguardado, na medida em que seu fundamento – a revelação de que “os humanos são salvos inclusive pela obediência sozinha”¹⁷⁹, ou seja, “que os humanos possam ser beatos só com a [sua] obediência, [e] sem a inteligência das coisas”¹⁸⁰ – resta inapreensível para a razão¹⁸¹. E Spinoza deixa claro que nisso reside e se preserva a utilidade da revelação e da Escritura; sem elas, os ignorantes – e a ignorância é a condição de quase todos os humanos ou de todos os humanos em quase todos os momentos – não teriam razões para esperar

¹⁷⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XV, §6; p. 492)

¹⁷⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XV, §7; p. 494; G. 185)

¹⁸⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XV, §6; p. 492; G. 184)

¹⁸¹ Depois de fazer a análise de todos os sentidos possíveis da obediência e da salvação que possam justificar a certeza moral com que Spinoza afirma que a primeira conduz necessariamente à segunda, Matheron conclui que a obediência coletiva de íntegro ânimo pode levar à salvação no sentido da beatitude individual spinozista, desde que sejam consideradas as diversas vidas de uma mesma essência singular humana em sociedades cada vez mais favoráveis ao desenvolvimento individual. Conferir (MATHERON; **MTH2**[1969]; p. 208).

ou desejar a sua salvação. Estaríamos todos versados, sem consolo, à descrença e à melancolia.

[...] aqui, expressamente, quero advertir [...] acerca da utilidade e da necessidade da sagrada Escritura, ou seja, da revelação, que estatuo muito magna. Com efeito, na medida em que não podemos perceber pela luz natural que a simples obediência seja uma via para a salvação, mas [que] só a revelação ensine que isso ocorra a partir da graça singular de Deus, a qual não podemos apreender pela razão, disso se segue que a Escritura traz uma consolação extremamente grande aos mortais. Pois, de fato, absolutamente todos podem obedecer, mas são pouquíssimos, se comparados com todo o gênero humano, os que adquirem o hábito da virtude a partir só da conduta da razão; e, por conseguinte, se não tivéssemos este testemunho da Escritura, duvidaríamos acerca da salvação de quase todos.¹⁸²

A razão e o filósofo, assim, preservam a teologia na sua justa medida, para que não desesperemos quase todos em nossa condição de ignorantes. Por sua vez, a razão e a filosofia têm seu domínio próprio resguardado, na medida em que a teologia e a fé não podem condenar senão a desobediência a Deus, mas não a busca do conhecimento e o debate de ideias, que visam ao fim da ignorância, que aprimoram as comodidades da vida, os bens materiais e espirituais que perfazem “[uma] vida humana”. Os teólogos e o poder clerical obscuros e desonestos, com seus ânimos iníquos e tortuosos, de fato, veem no fim da ignorância apenas o fim do seu império sobre os fiéis. Mas é apenas com a desmedida dos teólogos que a razão se aborrece. Assim como a razão preserva a teologia, a teologia na sua justa medida preserva a razão.

Para a salvação do humano, a filosofia propõe um outro caminho, muito mais árduo – o aperfeiçoamento do intelecto – do que aquele da teologia e da simples obediência ao império da verdadeira religião. Esse caminho se explicita no quarto parágrafo do capítulo IV do *Tratado teológico-político*, no qual Spinoza investiga a razão do viver do filósofo orientada pela emendação do seu desejo e esforço. Partindo de um axioma comumente aceito por filósofos não-spinozistas, que “nossa melhor parte seja o intelecto”¹⁸³, mas em imediata conjunção com uma injunção spinozista, “se queremos na realidade buscar o nosso útil”¹⁸⁴, – e buscar realmente o nosso útil, para Spinoza, é emendar o nosso esforço, e colocá-lo em ajuste com a nossa própria natureza – Spinoza

¹⁸² (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; XV, §10; p. 502; G. 188)

¹⁸³ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 184; G. 59)

¹⁸⁴ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 184; G. 59)

conclui “nosso sumo bem, de fato, deve consistir na perfeição dele [do intelecto]”¹⁸⁵.

Nosso esforço para aperfeiçoar o intelecto é o que nos conduz ao que nos é verdadeiramente e acima de tudo útil, isto é, ao nosso sumo bem. Mas o sumo bem não é o nosso intelecto aperfeiçoado (o acabamento do intelecto), mas o processo de aperfeiçoamento do intelecto. A maior perfeição é um estado do intelecto que resulta da expansão da sua potência. Se a perfeição do intelecto significasse o intelecto acabado, ela seria um estado finalizado do intelecto, sem expansão de sua potência e, portanto, sem alegria e, portanto, sem bem. Nosso sumo bem e a beatitude como gozo desse sumo bem não são um fim para o qual devemos nos esforçar, mas o nosso próprio esforço de aperfeiçoamento do intelecto. O esforço emendado é um puro meio sem fim.

Spinoza marca, em seguida, a centralidade da ideia clara e distinta de Deus, na garantia da certeza de todo o nosso conhecimento, e a centralidade de Deus, para o ser de todas as coisas; “porque sem Deus nada pode ser nem ser concebido”¹⁸⁶. Dessa centralidade de Deus e da ideia que temos dele, Spinoza conclui “nosso sumo bem e perfeição pender só ao conhecimento de Deus”¹⁸⁷. Nosso esforço para aperfeiçoar o intelecto depende do conhecimento que adquirimos de Deus. Nosso intelecto se aperfeiçoa à medida que adquire o conhecimento verdadeiro de Deus.

Note-se, em seguida, justamente porque todas as coisas dependem de Deus para ser e serem concebidas, “todas as coisas que são na natureza envolvem e exprimem o conceito de Deus, na razão [direta] da sua essência e da sua perfeição”¹⁸⁸. Assim, quanto mais conhecemos as coisas naturais mais conhecemos a Deus. O conhecimento de Deus é também conhecimento das coisas da natureza, na medida em que é conhecimento da natureza das coisas.

Aprimoramos nosso intelecto ao conhecermos adequadamente as coisas da natureza, mas como isso também é conhecer as coisas na sua relação a Deus, todo aprimoramento do nosso intelecto é também aprimoramento do nosso conhecimento de Deus: “o [nosso] sumo bem não apenas depende do conhecimento de Deus, mas consiste totalmente

¹⁸⁵ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 184; G. 59)

¹⁸⁶ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 184; G. 59)

¹⁸⁷ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 184; G. 59)

¹⁸⁸ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 186; G. 60)

no mesmo”¹⁸⁹. Conhecer as coisas e a natureza delas é conhecer o que há nelas de divino, isto é, como elas dependem de Deus no seu ser e para a sua inteligibilidade.

Como “o humano é mais perfeito pela [razão direta da] natureza e perfeição da coisa que ama preferencialmente às restantes”¹⁹⁰, isto é, como a perfeição do humano se mede pela perfeição da coisa que ele mais ama, então, no seu aperfeiçoamento, o humano dirigirá seu amor para as coisas mais perfeitas da natureza ou as mais potentes. O próprio aperfeiçoamento do humano se dá nesse redirecionamento do objeto do seu amor. Como Deus é a potência infinita, o humano que ama a Deus acima de todas as coisas é mais perfeito do que aquele que ama acima de tudo as coisas menos perfeitas.

A lei divina de amar a Deus acima de tudo é a mesma para o teólogo e para o filósofo, mas para o filósofo esse amor é intelectual. É a alegria causada pelo conhecimento de “Deus, na medida em que a ideia dele é em nós”¹⁹¹. O amor intelectual a Deus é em nós o desdobramento mesmo da ideia de Deus em nós vigente. Nesse movimento, Deus não é mais o objeto do amor do humano, mas o motor causal ou a potência do amor do filósofo no aprimoramento do seu intelecto.

A teologia na sua justa medida e a filosofia, demarcadas uma da outra, não são porém discrepantes. As leis, os princípios e as regras de vida que guiam uma e outra envolvem um mesmo poder ou potência – Deus – e uma mesma finalidade – a salvação ou a beatitude. Isso que muda, entre a teologia e a filosofia, entre o fiel e o filósofo, são as razões de sua atitude interior. Se para o fiel, a razão do viver se coloca como amor a Deus e ao próximo, sua fé exige apenas obediência e piedade e não o conhecimento da verdade. É certo, o fiel obedece determinado por um culto interno, o qual, porém, resta ligado ao campo das opiniões e das ideias confusas. Para o filósofo, por outro lado, o culto interno se orienta pela diluição gradativa da ignorância e pelo amor do conhecimento verdadeiro.

Exteriormente, o fiel que pertence a uma das igrejas que envolvem em si a verdadeira religião (aquelas igrejas que se conformam aos sete dogmas de fé, e promovem a justiça e a caridade nos moldes do amor à pátria) e o filósofo que entende a ideia de Deus, comum a ele e a todas as partes do universo, ambos são honestos e piedosos, ou seja, ambos

¹⁸⁹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 186; G. 60)

¹⁹⁰ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 186; G. 60)

¹⁹¹ (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670]; IV, §4; p. 186; G. 60)

são religiosos. Interiormente, porém, as razões da obtemperação de um e de outro são diferentes. As motivações do fiel são, eventualmente, sua crença nas histórias da Escritura, na revelação dos profetas, na vida do Cristo, na imagem de um Deus pai ou príncipe que dirige tudo na natureza para que os humanos se dirijam a ele. As motivações do filósofo, por outro lado, são o amor à verdade e à liberdade de pensamento que determinam seu amor de Deus como um amor intelectual.

A piedade e a religião no fiel e no filósofo são desejos que emendados (é preciso emendar os corações dos fiéis e os intelectos dos filósofos) são convergentes no império. Mas estes desejos honestos dos fiéis são determinações do *conatus* pela imagem confusa de um Deus transcendente e pessoal, pela imagem de uma salvação que é como uma recompensa pela sua obediência. No fiel, em que a fé foi emendada, a honestidade exterior funciona sob uma lógica ou regime de heteronomia, de um assujeitamento que o faz súdito e servidor do império, na medida em que ele obedece e ama a Deus. No filósofo de intelecto emendado, a honestidade se interioriza, e sua lógica se transforma em autonomia. Para o filósofo livre, a salvação já não é mais uma recompensa, uma promessa que paga o sacrifício de sua obediência, mas a própria prática da virtude. “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (e5p42).

O fiel refreia o seu próprio desejo e se salva pela imagem de um Deus misericordioso que tem o infinito poder e a infinita graça de negar o seu desejo desviante e pecador. O filósofo contempla o seu desejo, isto é, a sua própria potência, como um modo singular que expressa o amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio. “O Amor intelectual da Mente para com Deus é [uma] parte do infinito amor pelo qual Deus ama a si próprio” (e5p36). Dessa proposição (e do seu corolário), Spinoza pode concluir para o filósofo, em regime ativo, aquilo que a religião determina para o fiel de maneira confusa e em regime passional, a saber, que “na realidade, nossa salvação, ou seja, beatitude, ou seja, Liberdade, consiste, evidentemente, no constante e eterno Amor para com Deus, ou seja, no Amor de Deus para com os humanos” (e5p36cs). O ensinamento e o mandamento da verdadeira religião e a dedução e a verdade eterna da filosofia convergem no amor a Deus e no amor ao próximo.

O Deus que o fiel na sua sujeição ama é um Deus-objeto, que nessa medida está em exterioridade ao seu amor e desejo. O amor intelectual para com Deus do filósofo é um amor e um desejo sem objeto, pois esse amor e esse desejo são modos singulares pelos quais o amor e a potência infinitos de Deus se exprimem.

O Deus do fiel é aquele de um infinito poder. O Deus do filósofo é aquele de uma potência infinita. O amor a Deus do fiel é assujeitamento. O amor intelectual a Deus do filósofo é, porém, liberdade.

Notas finais

Natanael,
eu te ensinarei o fervor.¹

Nossa expressão titular surge do contato de Foucault com a vontade de governo islâmico durante a Insurreição Iraniana. “Espiritualidade política” é uma noção que, apesar de secundária, deixa marcas no pensamento de Foucault. É a partir dela ou junto a ela que Foucault se interessa estrategicamente pelo papel da espiritualidade para a invenção da liberdade, no impasse contemporâneo do biopoder.

Se no momento do seu envolvimento com o Irã, em 1978, a espiritualidade aparece determinada como religiosidade, isto é, se a técnica de si posta em prática pelos iranianos, em sua insurreição, envolve o imaginário da religião xiita, no entanto, já a definição filosófica de “espiritualidade política”, que Foucault apresenta mais tarde, provavelmente em 1980, é mais abrangente e está desvestida de qualquer determinação exclusivamente religiosa.

A decepção de Foucault com a dimensão política e transformadora da religião xiita teria sido a motivação que o fez derivar para a ética? Nós não cremos nisso. Por um lado, se houve decepção com o levante iraniano, ela não foi da ordem do engano. Procurei mostrar a diversidade da religião xiita e da noção de governo islâmico, e que o clericalismo de Khomeini não era a única alternativa nem o resultado necessário da insurreição de todos os iranianos. Isso que Foucault acreditou presenciar no Irã não era a forma hierocrática do governo islâmico, mas uma maneira, *ainda-não* completamente em vigor, apesar de *já-presente*, de se organizar politicamente, a *ummacracia*, que o xiismo permitia. Desde a sua experiência iraniana, Foucault não recua da política para o encontro da ética; pelo contrário, é junto à Insurreição Iraniana que, para Foucault, a espiritualidade passa a apontar o caminho para a dissolução dos impasses históricos e políticos.

*

Se Foucault não recua da política para encontrar a ética, mas avança para a ética na sua imbricação com a política, também se pode dizer que

¹ (GIDE; GIDI[1897]; p. 21)

Foucault não recua da religiosidade para a espiritualidade, abandonando de vez o papel da religião na “espiritualidade política”. A religião segue sendo um vetor de transformação dos indivíduos e das suas relações que, acredito, Foucault não descartaria de antemão. E não descartaria porque Foucault não se despreza da realidade, não se eleva acima dela, não a comanda nem a guia desde fora. A religião não é, para Foucault, de modo absoluto, nem boa nem má, mas apenas é boa ou má estrategicamente, na medida em que forneça ou não aos sujeitos meios apropriados para resistir ao seu assujeitamento e, ocasionalmente, para constituir uma outra maneira de governar a si mesmos e aos outros.

Resta-nos a lição: é preciso muita prudência quando se trata, como no caso do xiismo iraniano, de um tipo de religiosidade que pode ser apropriada por e em favor de um clero ambicioso, que reserva para si os enunciados da verdade e os seus efeitos de poder. No clericalismo, a “espiritualidade política” se encerra em uma hierarquia acumulativa de tipo teológico-político. E, também, a pergunta: há algum tipo de religiosidade que não seja uma ocasião para a afirmação ou para a constituição de um poder clerical dominante?

*

A definição filosófica de “espiritualidade política” envolve, na sua explicação, uma figura meta-histórica relevante para o método da ficção genealógica: o *nexus*. A “espiritualidade política” é a vontade de um *nexus* outro. Esta não é a vontade de um sujeito, nem uma vontade sem sujeito, mas um devir sujeito, na constituição erótica do verdadeiro.

Nosso salto decisivo para Spinoza se deu sob a tensão destas questões. Sua experiência de pensamento nos mune de elementos para pensar ontologicamente o *nexus*, como a relação entre a parte e o todo e, numa abstração, como a relação entre o indivíduo e a comunidade. Com Spinoza, pensamos o papel político das religiões e da ideia de Deus na conversão do amor. Spinoza nos abre, sob o impulso de uma ficção e de uma estratégia, uma ontologia, que explica a política, e uma via espiritual, que não cede aos conteúdos reacionários das superstições religiosas nem renega o corpo.

A ontologia de Spinoza nos permite pensar a “espiritualidade política” como o processo de individuação de uma potência coletiva não capturada. Essa potência livre é uma vontade coletiva na relação com os seus objetos verdadeiros. Mais do que isso, Spinoza nos dá a orientação correta para esta vontade de império. Esta orientação aponta para algo muito distante que, porém, é, para nós, segundo a natureza das coisas,

também, o mais próximo. Pois, na confusão de nossas ideias, vige o verdadeiro. E sob a confusão de nossos impérios, a realidade da democracia. Assim, para Spinoza, o processo ético ou espiritual é também um projeto político. Emendar a ideia que nos fazemos de Deus emenda as ideias que nos fazemos das relações que estabelecemos com os outros humanos. E, à medida que eliminamos a confusão de nossas ideias políticas, inventamos ou encontramos isso que já estava presente desde sempre, o Reino de Deus.

*

O *nexus* genealógico é uma maneira de conceber uma determinada situação histórica. Toda experiência (e isto é um pressuposto para o esforço de quem a concebe dessa maneira) envolve o feixe de relações, no qual e pelo qual um modo de objetivação, um modo de assujeitamento e um modo de subjetivação se determinam mutuamente. O *nexus* é uma figura de pensamento meta-histórica para inventar *nexus* singulares para as experiências históricas. Certamente, e isto não se trata de um efeito colateral, mas do efeito visado pelo método, essa maneira de conceber as experiências se reflete sobre a experiência presente de quem concebe.

De um *nexus* genealógico, o arqueólogo desenha a sua figura. Assim, o *nexus* da modernidade se mostra como *nosso corpo humano vivo*; e o *nexus* do *Tratado teológico-político*, como desejo ativo ou honesto. Ainda, pode-se dizer, o *nexus* incipiente da Insurreição Iraniana foi “*shhd*”, esta raiz comum a um gênero mais elevado de conhecimento, o testemunho (o *shuhdat* de Khomeini), e ao reconhecimento alegre, em vida, da comunhão humana com Deus (o *shahadat*, o tornar-se *shahid*, de Shari’ati); o assujeitamento de cada um diretamente a Deus (o islã) instituiria o governo islâmico e a política de promoção, na sociedade dos humanos, da justiça divina (o *harhe* do discurso popular reconstituído por Vieille e Khosrokhavar).

O genealogista acentua a singularidade de cada experiência como uma descontinuidade na série de eventos históricos. Na história das experiências, cada *nexus* é um acontecimento. Não há origem nem finalidade concebíveis para uma experiência (ela não se enraíza no fixo, não se dirige para o fixo, ela se desdobra de si própria). Seu fundamento e sua lógica são imanentes (embora, uma experiência, no seu mito, possa falar de uma origem ou de um fim). A experiência é a irrupção de um *nexus* na história, no qual e pelo qual se abre um regime de veridicção. Uma experiência é sempre verdadeira e real.

O estrategista percebe em um *nexus* o jogo conflituoso de vontades múltiplas. Ele utiliza a noção de vontade para conceber as estratégias dos que lutam. Ele reconhece a intensidade das resistências, a modelagem de uma atitude crítica, a vontade de não ser governado de tal modo e por tal grupo de pessoas. Ele explica a ruptura de uma experiência como ruptura do *nexus* na vontade de um *nexus* outro que dá a estrutura, o fundamento e a lógica de uma outra experiência. Ele afirma a liberdade humana como a capacidade de romper com uma experiência à medida que se constitui uma outra. Ele dá o nome de “espiritualidade política” para esta vontade de um *nexus* outro *ainda-não já-presente*.

A “espiritualidade política” requer o que ela quer: pois ela não é somente a ruptura de um *nexus*, mas ruptura de um *nexus* na presença, apesar de ainda incipiente, de um outro. É passagem, é transformação. É a desarticulação de uma experiência à medida que uma outra se articula.

Eu gostaria de insistir neste aspecto de deslocamento, de descolocação, de conversão de uma coisa em outra, que a “espiritualidade política”, para o estrategista, envolve. A “espiritualidade política” é uma verdade dada? Não, porque é a constituição erótica do verdadeiro. A “espiritualidade política” é o exercício de um poder? Ela é sobretudo a vontade de governar. A “espiritualidade política” tem um sujeito? Não exatamente, porque é um devir sujeito. Quando o fluxo de um *nexus* a outro cessa, cessa junto a “espiritualidade política”; então, numa situação, vige uma experiência no equilíbrio dinâmico das vontades.

A espiritualização da política reconhece a dimensão subjetivante dos governos, a governamentalidade na produção de sujeitos. A espiritualidade, por sua vez, marca o devir de um sujeito outro. Na politização do espiritual, luta-se por inscrever a experiência deste sujeito outro na história. Esta inscrição das subjetividades na história requer o engajamento radical da vontade, o fervor. Ela põe em jogo as existências dos corpos, ocasionalmente, envolve a morte. Não é à toa, as insurreições serem frequentemente de engenho religioso. Muitas vezes, foram as religiões que forneceram o enredo, o vocabulário e os personagens, o drama expressivo, para a conversão dos espíritos para uma vida outra, para uma vida verdadeira. E, nos messianismos, o *nexus ainda-não já-presente* pode ser dito a realização de uma profecia, a atividade humana que no presente realiza o profetizado ou o prometido.

Mas, na “espiritualidade política”, o que é isso que flui de um *nexus* a outro? O que é isso, a vontade? A liberdade? O que é isso, o *nexus*, além de uma maneira de conceber?

O *nexus* genealógico se fala com a língua ordinária, com a língua do presente, na sua evidência. O *nexus* genealógico é um pressuposto de

uma maneira de conceber, não tem entidade. Quando se buscam as definições, as ideias, em outro lugar do que na evidência ofuscante do presente, é preciso uma ontologia. É preciso pensar a própria língua em que se fala, e dar as coordenadas do sujeito falante em relação ao ser do qual se fala.

Para o genealogista, porém, toda ontologia é o acontecimento histórico de uma experiência. Trata-se de tomar toda ontologia, genealogicamente, na sua singularidade. Não, inversamente, de fazer das ferramentas para pensar da genealogia as peças do ser de uma ontologia. Para o genealogista, o *nosso corpo humano vivo*, por exemplo, como cada *nexus* que ele concebe, é uma invenção histórica que diz respeito ao seu presente.

Na ficção, mas somente na ficção, a invenção genealógica de um *nexus* para uma experiência pode se dizer o encontro do *nexus* real de uma experiência, na medida em que não apenas uma experiência histórica constitui um *nexus*, mas, também, porque um *nexus* constitui uma experiência. Quando inventar e encontrar se tornam sinônimos passamos da genealogia à ontologia. A genealogia é uma ontologia do presente à medida que encontra o modo pelo qual nosso ser se constitui como sujeito (objetivamente, imperativamente e reflexivamente). A genealogia é uma política para o presente à medida que, estrategicamente, encontra na espiritualidade, nas técnicas de si, uma prática refletida da liberdade, como capacidade de fazer o *nexus* real de uma experiência outra. O devir de uma vida outra (a verdadeira vida) é o gatilho que acompanha um pensamento outro, uma governamentalidade outra.

*

Se, numa invenção, imergimos em uma outra experiência real, que não é a presente, no campo de um devir sujeito, de uma certa técnica de si em relação ao ser de que se fala, de uma certa ontologia da potência divina, o *nexus*, além de maneira de conceber, vem a ser um modo de existir. A invenção se torna também um encontro.

Nesta ontologia, em particular, o *nexus* é um modo de inteligir o modo de existir das coisas tais como elas são na realidade. O *nexus* é a coesão e a coerência de uma única coisa com todas as outras coisas, com as quais se perfaz a natureza existente inteira, em sua perfeição infinita. É o *nexus* de causas externas que põem e se opõem à existência de cada coisa singular. Na existência de cada uma coisa, este *nexus* de causas externas coincide sem falhas e sem restos com o *conatus* da coisa singular, com a sua essência íntima na atualidade.

Toda coisa singular natural é composta de uma união de coisas que se afetam, mutuamente, na eficiência do *nexus* de causas externas, até alcançarem uma certa e determinada forma de se comunicar, ou de se relacionar umas com as outras, que dura, que persevera indefinidamente no existir como desejo.

Por um lado, considerada essa mútua afetação das suas partes componentes, a coisa composta é em regime passional. Por outro, no processo de individuação, no qual uma coisa se faz indivíduo, apesar de continuar unido ao todo, que é a causa de sua essência e de sua existência, a coisa é em regime ativo. Em regime ativo, um indivíduo é uma potência causal, cujos efeitos no real se explicam apenas por sua natureza singular; é um modo singular, certo e determinado, pelo qual se expressa a infinita potência divina; é uma dobra, na qual o infinito se singulariza com uma intensidade variante e determinada.

O indivíduo humano livre se encontra em regime ativo quando produz no real efeitos adequados à sua natureza própria. Esta produção própria aumenta a sua potência, logo, a sua realidade. A intensificação da natureza singular do humano na atualidade é uma ética, um devir humano livre, à medida que o indivíduo toma para si a posse de sua potência. No entanto, esse processo de individuação não suprime as relações afetivas que o humano estabelece com outros humanos. Pelo contrário, seus desejos ativos são também políticos, na medida em que somente junto a outros, em um império, encontra as condições para satisfazê-los – o humano em regime ativo é também em regime passional com outros humanos ativos; e será mais livre quanto mais livres forem todos. Por isso, o bem verdadeiro que um indivíduo deseja para si, ele também o deseja para aqueles que compõem com ele um corpo político.

No regime passional de suas partes componentes, um indivíduo é uma aliança de partes em conflito, na perseverança intensa de uma forma de se relacionar, a qual, considerado o indivíduo inteiro, é também uma forma de se relacionar com os outros indivíduos, de ser modificado por eles e de modificá-los. Um indivíduo é um império que forma com outros indivíduos outros impérios. E os impérios não estão desconectados uns dos outros.

Ao examinarmos o *nexus* de causas externas que dá intensidade à existência do indivíduo humano, ao favorecê-la e ao reprimi-la, podemos, por abstração das causas mais remotas, levar em conta somente o império que ele forma com outros humanos. De tal maneira que a intensidade de um indivíduo se explica, nessa abstração e no uso da vida (no seu dia-a-dia), pela intensidade do império do qual ele é uma parte. Para

a existência de um humano, o *nexus* é o império que ele compõe com outros.

Mesmo assim, a atualidade das coisas é extremamente complexa. Um indivíduo humano não compõe apenas um único império, nem um império é feito de um único corpo. A potência de um humano, sujeito de contrários, pode compor, simultaneamente, diversos impérios articulados uns aos outros, os quais, eventualmente, competem entre si.

Um império é um complexo de potências. Sua potência se define pela medida da conveniência de suas partes. Um império se desintensifica à medida que as suas partes componentes deixam de convir entre si ou passam a convir com outras em outros impérios. Um império se desintensifica à medida que as suas potências componentes passam a compor um império outro.

*

Todas as partes de um império são a multidão. Um império é livre à medida que se individua, e se individua à medida que afirma na existência os seus efeitos adequados. Um império, considerado como um todo, pode ser livre, mesmo que a multidão, cuja potência define o império, não seja livre. Na multidão, se ela não é livre, há hierarquia: uma relação de poder entre imperantes e imperados que se fixa na duração do império.

A forma do império da multidão livre é a *democracia comunista*, em que cada parte da multidão é livre, em que cada parte, centrada em sua singularidade, opera ativamente em busca do seu útil próprio, em conjunto com as outras partes livres, sem obedecer e sem servir a ninguém, e conserva, em suas próprias mãos, em sua utilidade própria, a integridade da sua potência².

Sem abstrações, a *democracia comunista* não é um império em um outro, mas o império absoluto, o Reino do Deus verdadeiro. Esta democracia não é uma utopia. Em nossa ontologia, ela não é uma ficção nem uma quimera, mas uma realidade, mesmo se, em nossa visada, não a observamos em lugar nenhum do existente.

A *democracia comunista* é a forma imperial de maior conveniência da potência da multidão. É a forma de império mais potente que uma multidão pode assumir, porque, como cada parte conserva a integridade

² O império democrático que Spinoza começou a desenhar no final do *Tratado político* continua *ainda* hierarquia e serviços; por outro lado, os impérios monárquico e aristocrático descritos *já* eram democráticos.

da sua potência, não há fuga ou desperdício de potência. Uma questão surge: – ora, se a *democracia comunista* é teoricamente a mais potente das formas imperiais, por que então as *hierarquias acumulativas* são as únicas que observamos empiricamente? Por que uma multidão, na sua conveniência, assume formas menos potentes? Na dinâmica do real, isto ocorre, certamente, devido ao nível da inteligência coletiva prática e à potência do imaginário comum, à potência das paixões, à potência da fixação dos desejos em objetos determinados.

Há *quasi-democracias*; por exemplo, a *teocracia direta* (a sujeição imediata, sem intermediários, de cada indivíduo a Deus) dos hebreus logo após deixarem o Egito, em que tudo ocorria nas relações dos indivíduos entre si como na democracia, embora tudo fosse internamente vivido sob a forma de uma hierarquia, a da obediência a Deus como a um outro. Há pseudodemocracias; por exemplo, a nossa *democracia acumulativa*, em que humanos que se consideram livres, de fato, servem a seus iguais. Pseudodemocracia, porque a conjunção da liberdade com o serviço é uma ficção³. Não pode haver acumulação da utilidade (material ou imaterial) sem relações de obediência, sem captura de potência, sem aposição de um regime de uns poucos objetos ou tipos de objetos que capturem os desejos. Na figura do servo livre há engano do desejo, sob o império de falsos deuses.

Uma *hierarquia acumulativa* é um regime de objetos fixos para o desejo, é um funil centralizador e imobilizador para as singularidades. Numa *democracia comunista*, os desejos se intensificam, se desvinculam dos objetos; ao mesmo tempo, os desejos se pluralizam, na plasticidade dos objetos desvinculada do hábito e das amarras da memória. Há hábito, mas hábito que não fixa os desejos. Há memória, mas a que instrui a prudência, a precaução estratégica. Há objetos, mas em fluxo. Não há objetos necessários. Os desejos não estão presos a eles, mas intensificados e livres, centrados em si e não capturados numa fixação. Na relação aos objetos, na *democracia comunista*, os desejos estão como são na realidade, sem a imaginação.

Em toda forma imperial que se afasta da *democracia comunista*, vige a potência real do imaginário, que explica o poder dos imperantes⁴.

³ Segundo Spinoza: “De fato, o ente ficcionado nada de outro ser do que dois termos conectados a partir da mera vontade sozinha, sem qualquer conduta da razão” (SPINOZA; ACOG[1663]; Pars I, cap. I).

⁴ Segundo o nosso sistema de equações da apropriação da potência multidão pelo poder dos imperantes, quando a potência dos imperantes é desprezível diante da potência dos impedados, o poder dos imperantes equivale à potência real do imaginário comum.

Porém, na natureza das coisas naturais, só há potência. Toda hierarquia é o império da imaginação sobre a realidade da potência da multidão. Quer dizer, sob toda hierarquia, está sempre em vigor a potência da multidão, porém, submetida, pela imaginação, a um regime de objetos fixos ou de falsos deuses, aos quais os desejos se sujeitam instituindo relações de poder que se fixam. Termine-se com o imaginário ou, como isso é impossível, termine-se com o regime de objetos fixos, intensifiquem-se e pluralizem-se os desejos, ou ainda considere-se as coisas na visada do Deus verdadeiro e imanente, e se encontra a *democracia comunista*⁵.

O predomínio empírico das hierarquias sobre as democracias só se explica pela potência do imaginário, pelo *conatus* das paixões, pela nossa condição de humanos existentes, porque em nossa duração inexoravelmente imaginamos as coisas, as presentes e as ausentes, porque nossa memória nos arrasta para a consolidação de hábitos comuns, hábitos que nos dão uma consciência confusa do amor de nós mesmos, das coisas e de Deus. Uma *democracia comunista* que dure não é uma quimera, mas requer uma prática, uma via tão árdua quanto aquela da liberdade, salvação ou beatitude de um único indivíduo.

No dinamismo das potências, nas alianças e nos conflitos, mesmo sob o incontornável regime do imaginário, por instantes mais ou menos fugazes, com a intensificação dos desejos, ocorrem, entre os corpos que compõem um império, com um eventual aumento da inversibilidade das relações de poder, *democracias comunistas* mais ou menos efêmeras. Assim como, individualmente, na aplicação dessa técnica de si que a nossa ontologia inventa, não somos livres o tempo todo que duramos, assim como *ainda-não* gozamos sempre do conhecimento de nossa união *já-presente* com Deus, mas somente esporadicamente, numa prática sempre a se refazer, também não somos livres uns com os outros durante muito tempo, embora o sejamos, ocasionalmente, por momentos. Uma hierarquia pode transformar-se em democracia e logo em outra hierarquia. Ou uma democracia pode se individuar e durar um instante no seio de uma hierarquia, para no instante seguinte ser novamente absorvida, recapturada.

⁵ Para Spinoza, uma ficção pode ser desfeita por outra ficção ou, definitivamente, por uma intelecção; conferir: (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661]; §59-60; p. 100). Assim, no jogo das ficções, uma hierarquia é substituída por outra ou, eventualmente, numa intelecção coletiva do corpo político, por uma democracia.

Com isto em mente, nós podemos suspeitar que a nossa ontologia fala do Reino do Deus verdadeiro com aquelas duas palavras advertidas: *quatenus... eatenus...* (à medida que... nessa medida...). Assim, a liberdade e a democracia, isto é, a beatitude de um desejo que se intensifica, não é um estágio terminal, um patamar estático que se alcança como um prêmio, mas a própria produção da liberdade, na invenção de uma democracia *ainda-não já-presente*.

*

Nas formas imperiais, há incontáveis gradações, entre as mais democráticas e as mais hierárquicas. A passagem de uma forma a outra não é contínua, mas se dá por saltos. A cada vez que o império muda de forma, o império é outro, mesmo que as suas partes (os componentes do corpo do império) permaneçam praticamente as mesmas. O império é outro a cada vez que as suas partes encontram outro modo de se relacionar. Na mudança das formas, vai-se com maior facilidade para formas em que a liberdade é maior. Pois, conforme um dos princípios constitutivos dos impérios, só com o uso da violência ou por meio do engano – isto é, com certa dificuldade –, passa-se de formas em que a multidão é mais livre para formas em que a liberdade é menor, mesmo que a liberdade seja entendida, simplesmente, como o estado de não-obediência a um imperante, como a vontade de não ser governado por outros e como a vontade de governar os outros, e não, adequadamente, como a capacidade de fazer aquilo que se explica apenas pela natureza singular de um indivíduo humano em conjunção com outros humanos livres, como potência de agir. O princípio da liberdade não implica que a passagem para formas imperiais de maior liberdade seja necessária, só porque mais fácil. O engano dos desejos e a violência também são reais e potentes. Com frequência, embora com sofrimento, na constituição de uma hierarquia mais acentuada, eles contrabalançam o princípio da liberdade.

*

Respondida a primeira, nosso *alter ego* objetor nos coloca outra questão, esta a respeito do princípio de liberdade: – ora, de fato, o amor da liberdade é uma causa atuante em todos nós? Não desejamos, pelo contrário e mais do que tudo, ser governados? Não amamos que alguém admirado nos diga o que fazer para o nosso próprio bem? A vontade de obedecer a um indivíduo exemplar não é em nós mais atuante do que o

amor da liberdade? Não desejamos o modo de ser do pastor e do rebanho mais do que o modo de ser da matilha de lobos⁶?

Na invenção ontológica e na prática refletida da liberdade às quais nos referimos, isso que se encontra na verdade é o amor da liberdade, o restante é engano. Afinal, quem deseja ser governado, conduzido, guiado? Somente aquele que se sente perdido e impotente, aquele que, na sua perplexidade, não sabe mais para onde ir. Só seguem um guia os perplexos. Mas, enquanto se deixam conduzir cegamente, permanecem perdidos (até que, no fim do caminho, absolutamente apáticos, não queiram mais, não queiram mais nem ficar nem ir para lugar algum, e de certo modo deixem de ser humanos).

Quanto a isso, lembro-me de um testemunho marcante. Primo Levi distinguiu, no *Lager*, dois únicos modos de ser: o dos “danados” ou “muçulmanos”, que não duravam mais do que dois ou três meses, e o dos “eleitos”, que duravam um pouco mais. O caminho seguido pelos “danados” até as câmeras de gás ou até a quase absoluta apatia e indiferença, a ladeira morro abaixo, era a simples obediência à disciplina do *Lager*. No *Lager*, a obediência era perdição. Com efeito, também em situações não tão extremas, ninguém transfere toda a sua potência a um outro, em cega obediência, sem deixar de ser humano⁷.

Os humanos só são salvos, quando se encontram na posse real de sua potência; aí, termina o guiamento e a obediência. Um humano só quer obedecer, enquanto estiver confuso, enganado e internamente dependente das oscilações da fortuna. Só queremos o engano, enquanto estamos enganados. Não escolhemos o engano livremente.

O fundamento da teologia (o de que a obediência basta para a salvação) permanece um mistério e escapa à língua do intelecto humano, em nossa ontologia. A obediência é, nessa língua, no máximo, uma questão moral, ainda não a posse formal de sua potência⁸. Como pode a cega obediência ser um caminho para o fim da obediência, para a salvação, para a liberdade? Uma coisa é a sujeição cega, outra a prudência.

⁶ Deleuze e Guattari comentam a distinção feita por Elias Canetti entre massa e matilha (DELEUZE, GUATTARI; MIL[1980]; p. 46 - 47).

⁷ Conferir (LEVI; LEV2[1947]; cap. 9) e (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XVII, §1; p. 534).

⁸ Como diria Spinoza, não se trata de abraçar o dogma fundamental da teologia com certeza matemática, mas com certeza moral, isto é, ainda em referência a um outro, na imagem da transcendência. Conferir (SPINOZA; SO3-TTP[1670]; XV, §7; p. 494).

*

O império se define pela potência da multidão. Os guias da multidão são imanentes a ela. Seu poder de guiamento é definido pela potência do imaginário comum. Na “espiritualidade política”, a multidão não carece de nada. Ela produz por si mesma os meios de sua resistência e de sua liberdade. A potência da multidão constituinte do império produz seus guias, não o contrário. Mas, no imaginário, eventualmente, um poder é instituído que transcende a multidão. De fato, nada transcende o império, senão outros impérios.

Um guia é aquele que aponta o caminho para os perplexos, para os perdidos, o caminho da mudança na forma do império. Moisés foi o guia do povo hebreu, em sua saída do Egito. Assim, também, Khomeini pôde ser dito o guia da multidão de iranianos, quando termina a obediência ao regime do Xá Reza Pahlavi. Nada impede, um guia que diga a liberdade de um império outro pode se tornar o imperante de uma hierarquia que se individuala.

Qual é a relação entre o suposto guia e os supostos perplexos? O guia percebe e ensina o que os perplexos não alcançam, isso que lhes transcende, uma verdade que só ele alcança? Ou, pelo contrário, o guia percebe e ensina isso que é imanente às mútuas relações entre os perplexos? O guia move os perplexos, ou são os perplexos que empurram à sua frente o guia? Ora, nem exatamente isto, nem exatamente aquilo. (Para se responder com precisão, é preciso ser impreciso.)

Uma nação – qualquer grupo mais ou menos coeso de indivíduos humanos – é constituída pelas relações afetivas entre as suas partes. Essas relações traçam no corpo da nação, os hábitos e a memória que a constituem na sua duração. Nesses registros afetivos e por eles, uma nação ganha a liga que a distingue das outras nações, seus costumes e leis, sua língua. Por ser relacional e afetivo, isso que perfaz o engenho da nação é da ordem do imaginário. Em seus vínculos e somente por meio deles, uma nação inventa, até encontrar, a forma de relação entre as suas partes. Essa forma só se estabelece em uma prática comum. Na medida em que toda nação possui uma forma de se relacionar que lhe é própria, é esta forma que demarca a sua singularidade inteligível. Uma forma singular é inteligível, como tudo o mais que é real, pois toda a realidade é inteligível. Assim, a forma de se relacionar própria a uma nação é a inteligência imanente às suas práticas ordinárias. A suposta falta de esclarecimento presente na relação entre o guia e os perplexos, quando é positivamente considerada, é a intensidade de sua perfeição ou realidade.

Quando um guia expõe à nação uma outra forma de se relacionar diferente daquela com que estão habituados, é preciso uma conversão. Esta conversão só pode se efetuar, obviamente, por meio do hábito e dos traços mnêmicos. Mas o hábito é aquilo que se estabelece entre os indivíduos e pelos indivíduos. Com efeito, quando o guia os converte, os indivíduos se convertem.

Uma nação é um registro passional que na sua individuação alcança uma forma de se relacionar que dura. Isso não quer dizer que um indivíduo nacional não possa agir, isto é, fazer isso que se explica só por ele e não pelas suas relações na nação à qual pertence. Mas, para agir, é preciso adquirir o hábito da ação, que é o bom hábito.

Há porém os maus hábitos e o engano. Os maus hábitos são aqueles que, para uma determinada forma de se relacionar, são ininteligíveis, ou seja, os maus hábitos são aqueles que contrariam os hábitos pelos quais uma determinada forma afirma a sua existência e aumenta a sua potência. Os maus hábitos são inconvenientes e apontam para a destruição da existência de uma forma. Pelos maus hábitos um indivíduo nacional e uma nação se enganam e pecam contra si mesmos, ao fazer isso que, na tristeza e na melancolia, reprime a duração de sua forma. Para fazer isso que nega a duração de sua forma, uma nação já precisa estar sob a influência, sob o império de um outro, numa relação passional com um outro a quem obedece e para quem transfere a sua potência.

Uma nação perplexa é aquela que, na sua perdição, se afasta dos bons hábitos. Um guia pode denunciar os maus hábitos e anunciar os bons, mas ele não pode, desde fora, criar hábitos. Os hábitos são sempre imanentes a uma nação, pois são os seus princípios constitutivos. Além disso, na relação entre o guia e os perplexos, é preciso considerar que, no império que se forma, o guia é imanente à multidão, seu poder se define pela potência de agir e de pensar de todos. Na passagem de um império a outro, um guia convoca, para o novo império que ele anuncia, a potência capturada no velho. Mas, no novo império, a multidão é composta pelo guia e pelos perplexos. Entre guia e perplexos há relação. É a relação que vem primeiro: o guia convoca o que os perplexos invocam.

No império dos Faraós, Moisés chega aos escravos hebreus como que desde fora, mas para lhes propor uma ruptura que eles querem. Libertos, são os hebreus perplexos diante de Deus que empurram Moisés à sua frente. E, na fundação do império hebraico, quando Moisés desaparece, ele lega à multidão uma forma imperial que esposa, como que desde dentro e ao máximo – não fosse por um detalhe que favorecia somente aos de sua tribo, os levitas –, os seus costumes e o grau de sua inteligência coletiva; uma forma imperial, na qual e pela qual os impe-

rados, novamente ao máximo, considerada a potência do imaginário dos hebreus, dispõem realmente de sua própria potência, mesmo na confusão que fazem entre a verdadeira liberdade e a obediência aos imperativos da pátria.

Cada caso, porém, como se diz, é um caso. Durante a Insurreição Iraniana, a imagem de Khomeini apontava para a negação. Era o exemplar admirado de uma capacidade de resistir irreduzível, na medida em que operava segundo as expectativas dos iranianos. Positivamente, não eram todos os que se insurgiam que concordavam com o khomeinismo. Todos os iranianos não se insurgiram em nome da *velayat-e faqih*, mas do governo islâmico. O governo islâmico, para eles, segundo o relato de Foucault, era um mito passado projetado no futuro, uma noção ainda equívoca, embora já presente na maneira pela qual os xiitas organizavam efetivamente a sua prática de resistência e a sua capacidade de falar, fazer e pensar as coisas de um outro modo, que já não dependia do regime do Xá.

Para muitos dos iranianos, durante a Insurreição, Khomeini foi de uma conduta exemplar, admirado por sua capacidade de resistir, mas somente, eu diria, enquanto essa sua resistência foi um exemplo, intensificado na imaginação, de uma prática efetiva da liberdade desses mesmos iranianos. Quando, no desenrolar dos eventos, no período pós-insurrecional, a ambição, este desejo imoderado de glória, de Khomeini e do clero khomeinista se converte na vontade cada vez maior de governar os outros, para que os governados fizessem tudo conforme o engenho do poder clerical khomeinista e a imagem que eles tinham do bem, e para que estes últimos se impusessem àquela prática efetiva de muitos iranianos, foi preciso fazer uso de uma enorme violência no assujeitamento. Por isso, acreditamos, é preciso considerar a experiência da Revolução Iraniana em ruptura com a experiência da Insurreição, da mesma maneira que é preciso considerar esta última em ruptura com o regime do Xá. Somente assim, um devir fica desimpedido e uma insurreição não é sempre, com respeito à multidão, propriamente inútil.

A explicação kantiana para a lei de todas as revoluções não se aplica ao caso dos iranianos. Khomeini não era mais esclarecido do que os iranianos insurretos. E não foram os iranianos que o forçaram a se manter no seu hábito supersticioso, uma vez a insurreição triunfante. Os hábitos dos iranianos, se bem que impregnados pelas imagens de um falso Deus, eram mais diversificados, mais livres e, portanto, mais democráticos, do que os hábitos que Khomeini, na sua moral reacionária, quis lhes impor na sequência.

Com certeza, Khomeini tinha seus aliados e continuou, durante a Revolução, sendo um guia para muitos perplexos. E muitas centenas de milhares, no auge de sua perplexidade, entregaram suas vidas nos campos da guerra com o Iraque. Mas estes mártires eram de uma sorte absolutamente distinta da sorte dos mártires da Insurreição. Os mártires da guerra morreram de desespero, na melancolia de uma obediência que se tornou absurda. Os mártires da Insurreição morreram no fervor, em nome da liberdade (mas de uma liberdade absurda porque, na perspectiva dos indivíduos, deixaram de lado a prudência).

Ainda um outro caso de guiamento é aquele do modelo imperial de um núcleo teológico-político reduzido, que Spinoza,   maneira de um guia, propôs para a aristocracia urbana e comercial das Províncias Unidas, em 1670. Este modelo seria, para ele, o mais adequado ao complexo e múltiplo imaginário religioso daquela situação histórica. Poderia ser aplicado sem precisar de uma conversão da crença, já que era o comum a todas as crenças. Era um modelo que, resguardado um mínimo de obediência, esposava a liberdade de expressão e a pluralidade já em voga nos costumes dos neerlandeses.

Não tem o menor cabimento, historicamente falando, pensar a aplicação deste modelo de um núcleo teológico-político reduzido ao contexto da Insurreição Iraniana. Apenas numa especulação vazia podemos excogitar que, se fosse aplicado ao governo islâmico p s-insurrecional, ele evitaria não somente o conflito inter-religioso dos xiitas com as minorias, mas o conflito sectário entre xiitas. O khomeinismo fez o inverso, em nome do Reino de Deus, expandiu o núcleo teológico-político muito além daquele limite dos sete dogmas; o direito público e penal do Irã fundiu-se com o direito religioso. Um governo islâmico limitado aos sete dogmas daria suporte   uma sociedade multicomunit ria. Enquanto o khomeinismo tenta fazer da complexa sociedade iraniana uma só comunidade, com uma só língua, com os mesmos costumes, com o mesmo culto interno.

Seria ainda mais descabida, a ideia satírica de aplicar a política dos sete dogmas teológicos   nossa realidade presente, ao complexo régime do *nossa corpo humano vivo*; a não ser que, num reforço reativo da devoção religiosa, os fundamentalismos religiosos, mais uma vez, se tornassem uma ameaça incontornável. Mesmo assim, no império dos sete dogmas, o que aconteceria com os numerosos ateus e politeístas? Precisariam se converter   religião verdadeira!

*

No impasse do *nosso corpo humano vivo*, o desejo está fixo em tipos de objetos que faltam, como anseio (*desiderium*) dos bens amados pelos sujeitos. Para desfazer a melancolia do *nosso nexus*, é preciso intensificar o desejo desvinculando-o do regime de objetos em que se encontra capturado.

A intensificação do desejo é o fervor. O desejo, na conversão do amor, precisa intensificar-se para se desprender do modo de objetivação por meio do qual um *nexus* captura os desejos que o constituem.

A “espiritualidade política” requer o fervor, mas imediatamente quer um outro. Por isso, o fervor, na conversão, é imediatamente devoção: o amor para com um outro objeto verdadeiro que se admira. Na devoção, o desejo intensificado entra na dinâmica imaginária de um outro amor, de uma alegria com a ideia de uma outra causa exterior.

Nas vãs religiões, nos impérios de falsos deuses, o fervor é devoção. A vã religião fornece os elementos para a expressão de um desejo intensificado, na conversão do amor. A religião fornece um objeto para o fervor. Daí, a sua presença corrente nas manifestações históricas da “espiritualidade política”. Daí, também, a facilidade com que a devoção é apropriada pelo poder clerical, que se põe no lugar do outro, reservado como sagrado.

O regime de sacralização do objeto verdadeiro põe nas mãos do clero a autoridade para falar o verdadeiro e para manipular as coisas verdadeiras. A devoção ao verdadeiro se torna devoção ao clero como intermediário na teocracia indireta.

No vigor do *nosso corpo humano vivo*, as religiões falam de uma conversão e apresentam os objetos verdadeiros para o fervor. Na passagem ao teológico-político se constitui o poder clerical, à medida que o fervor se torna devoção. Mesmo na verdadeira religião, a devoção, apesar de reduzida, permanece vinculada a uma hierarquia.

*

Isso em que se perfaz o encontro do *nexus* genealógico (um modo de conceber) com o *nexus* ontológico (um modo de existir) é a ficção. Somente numa ficção se faz uma ontologia do *nexus* (em que um sujeito fala verdade do ser). A ficção é a invenção ou o encontro de um regime para o imaginário comum. Um *nexus*, então, constitui um modo real. Um modo real de constituir seu ser em sujeito, de dizer verdade e de

governar. Um *nexus* é um devir verdade, poder e sujeito, num devir império.

Numa ficção, na conversão do amor, se dá a constituição erótica do verdadeiro. Na ficção de uma ontologia se inventa ou se encontra uma posição para o sujeito que fala em relação àquilo acerca de que ele fala. Por isso, a ficção de uma ontologia é um devir sujeito. A “espiritualidade política” só é possível na ficção de um *nexus* outro que irrompe em um certo *nexus*.

Na “espiritualidade política”, há passagem de uma forma imperial a uma outra, de uma forma de sujeito a uma outra, num devir que é a potência em processo de individuação. Isso que se passa é a potência, é o desejo sem objeto e sem sujeito, que se desarticula à medida que se rearticula, que se desassujeita à medida que se subjetiva.

Quando o desejo constituinte se desengaja de um império para se engajar em uma outra forma de articulação imperial dos desejos, dá-se o acontecimento. Na ruptura, a potência de resistir se torna a potência livre de um novo reino *ainda-não já-presente*. Nesse processo, um império se individua. O *ainda-não* é isso que requer ser inventado; o *já-presente*, isso que se encontra à disposição. Como quando, ao dobrarmos uma esquina, inventamos um poste, que, porém, já se encontrava lá, desde sempre, inexoravelmente, no desenho da cidade.

Nessa ficção, eu definiria a “espiritualidade política” pelo desejo de ruptura com um império, à medida que alguma potência da multidão se desvincula e, num processo de individuação, se engaja na experiência de um outro *nexus ainda-não já-presente*.

Na nossa experiência inventada, em particular, a “espiritualidade política” é aquela que aponta para a forma imperial da *democracia comunista*, para o fervor sem devoção, para o sentimento da ideia do infinito imanente sem sujeição ao transcendente. A democracia é o devir mais pertinente à nossa ficção. O devir de um desejo intensificado, sem objeto e portanto sem sujeito. De fato, é o Reino de Deus, em que o amor ao próximo esposa o amor de Deus por si mesmo. Mas não é somente um *ainda-não*, porque conecta-se com o real *já-presente* e vigente no interior da potência do imaginário.

Anexo 1

Os textos de Foucault sobre o Irã

No que se segue, apresento não só o conjunto dos nove artigos italianos publicados por Foucault no *Corriere della sera*, como também, na medida em que lhes acrescentam algo de novo, os outros sete textos em que Foucault trata diretamente do Irã. Esta apresentação envolve alguns poucos complementos historiográficos ou críticos. Para diferenciar os resumos dos textos de Foucault desses complementos, optei por destacar os resumos em *italico*. Nos resumos, procuro parafrasear a escrita de Foucault e evitar qualquer aporte, seja ao seu léxico, seja ao seu ideário. Quando recorro a citações diretas de Foucault, coloco-as entre aspas ou destacadas do texto corrente.

*1º artigo – Texto 241 – L’armée, quand la terre tremble*¹

Um terremoto ocorre na cidade de Tabas, no mesmo dia da chegada de Foucault ao Irã. Duas organizações de salvamento paralelas, que não colaboram entre si, se estabelecem: a oficial e a religiosa. A organização religiosa havia recebido do aiatolá Khomeini a orientação de ajudar seus irmãos sem qualquer intermediação governamental. “Em face do governo e contra ele o islã”².

Nesta época, segundo Daniel Defert, Khomeini, o líder religioso xiita, em exílio no Iraque, era praticamente desconhecido no Ocidente³. A importância de Khomeini, porém, se tornava uma evidência para quem estabelecesse o menor contato efetivo com a questão do Irã. Foucault trata do islã como de um único bloco, dotado de uma organização que, por meio da atividade dos *mollahs*, é capaz de seguir as orientações de um líder no exílio.

Uma semana antes do terremoto em Tabas, outro episódio sangrento – este não natural. Na sequência de várias manifestações não violentas, no dia 8/9/1978, na Praça Djaleh, em Teerã, o exército dispara friamente contra os manifestantes. No islã, principalmente para os xiitas, desde o assassinato de Ali, a morte de um muçulmano causada

¹ Artigo publicado no *Corriere della sera* em 28/09/1978 (FOUCAULT; DE2; 241[1978]; p. 662).

² (FOUCAULT; DE2; 241[1978]; p. 664).

³ (DEFERT; DE2; CHR2[1994]; p. 664, n. 3).

por outro muçulmano é um escândalo religioso, o que quer dizer, ao mesmo tempo, um escândalo político e jurídico.

Até agora, só o exército contém a imensa revolta do povo contra o Xá Reza Pahlavi, abandonado por todos. O destino da nação parece estar em suas mãos. Mas Foucault não acredita num golpe militar. O exército iraniano é o quinto maior do mundo, mas está dividido em quatro forças sem um estado-maior e ligadas diretamente ao Xá. Apenas a ameaça comunista poderia mover as forças armadas numa reação unificada. Contudo, quanto mais intervêm, mais os soldados reconhecem que os manifestantes não são inimigos comunistas, mas irmãos muçulmanos. Oficiais do exército, secretamente entrevistados por Foucault, confirmam que no dia seguinte ao massacre da Praça Djaleh, alguns soldados se suicidaram. Segundo Foucault, o exército está praticamente imobilizado. Pode apoiar ou rejeitar uma determinada solução, mas não pode propor uma ele mesmo. As forças armadas podem funcionar como um trinco, que abre ou fecha uma porta, mas não como a chave que faz mover o trinco. No momento, prognostica Foucault, a chave mais adaptada ao mecanismo armado parece ser não aquela norte-americana do Xá, mas a do movimento popular islâmico.

Se Foucault faz uma leitura em bloco do islã, por contra, é mais analítico no que diz respeito ao exército. Foucault prevê, com razão, que as forças armadas iranianas não constituem uma força independente, capaz de conceber e avançar um projeto político, como havia acontecido em outros países do chamado Terceiro Mundo e, em particular, do Oriente-Médio, notadamente em 1954, no Egito de Gamal Abdel Nasser (1918-1970).

O exército iraniano é marcadamente anticomunista, mas, como o levante popular se dá sob a bandeira islâmica, a oposição entre exército e povo é neutralizada e fica sem apoio ideológico. Foucault descarta de sua análise o exército como foco independente para uma transformação no Irã.

2º artigo – Texto 243 – Le chah a cent ans de retard⁴

A interpretação corrente em Paris explica a revolta no Irã pela oposição de duas forças: aquela que tem em vista o futuro, modernizadora, mas inábil e autoritária do Xá; e aquela da sociedade tradicional, que se fecha no passado, e pede abrigo a um clero retrógrado.

⁴ Publicado no *Corriere della sera* em 1/10/1978 (FOUCAULT; DE2; 243[1978]; p. 679).

Os analistas se colocam a questão da forma de governo que melhor poderá conciliar estas duas forças: monarquia liberal, parlamentarismo, presidencialismo forte? A esta questão Foucault recolhe, entre os iranianos, respostas diversas. Apesar de não haver consenso sobre a resposta à questão da forma de governo, todos concordam no mesmo ponto: na rejeição deste regime. Mas o que é este regime? O que todos parecem recusar, na monarquia de Reza Pahlavi, é a conjunção dos três elementos que a constituem, e que são inseparáveis uns dos outros: a modernização, o despotismo e a corrupção. Foucault compreende o que acontece no Irã não como o entrincheiramento de certos grupos acudados pela modernização forçada, mas “a rejeição por toda uma cultura e por todo um povo de uma modernização que é, ela mesma, um arcaísmo”⁵.

No Irã de 1978, a modernização, como força de transformação social, é coisa do passado. Todas as linhas desta transformação fracassaram. A reforma agrária desagradou não só aos grandes proprietários como aos camponeses, que se endividaram e foram obrigados a migrar em massa para as cidades. O fortalecimento do mercado interno se fez apenas em proveito dos produtos importados, contra o interesse de artesãos e pequenos industriais. As novas formas de urbanização asfixiaram os comerciantes dos bazares. A classe rica, que contava com o desenvolvimento de uma indústria nacional, se viu obrigada a colocar seus capitais em investimentos estrangeiros.

Esta modernização que o Xá Reza Pahlavi representa tem suas raízes no passado. A dinastia iniciada por seu pai, em 1921, incentivada pelos ingleses, um pouco nos moldes de Ataturk na Turquia, buscou legitimar-se em três objetivos: nacionalismo, laicidade, modernização. Nacionalização, mas como? Pois sempre foi preciso, para se assegurar no poder, contar com apoio internacional. Laicização? Mas a religião xiita era o único princípio constitutivo de uma consciência nacional. Só restou à dinastia Pahlavi, para justificar o seu poder despótico, o velho argumento da modernização.

E o que fez fracassar essa modernização não foi a corrupção. A corrupção não foi uma consequência nefasta do despotismo do governo Pahlavi, mas a maneira pela qual, desde sempre, a dinastia exerceu o poder e um elemento fundamental da economia. Só a corrupção mantém ligados despotismo e modernização. O elemento arcaico no Irã é o Xá. A laicização e a industrialização defendidas pelo regime são os

⁵ (FOUCAULT; DE2; 243[1978]; p. 680).

elementos que reafirmam o seu velho modo de governar pela violência e pela corrupção.

Nas análises que veem o regime do Xá como um vetor apontado para a modernização, o despotismo é considerado um meio necessário para vencer o tradicionalismo, e a corrupção um efeito secundário, apesar de indesejável, desse despotismo⁶. Para os ouvidos de Foucault, inversamente, o regime do Xá é um vetor que reconduz um velho programa para se afirmar no poder. Todas as reformas, ditas modernizadoras, implementadas pelo Xá, desde 1963, fracassaram porque se basearam nesse programa: fazer da modernização não um fim, mas um meio para governar despoticamente. Os objetivos das reformas do Xá, implementados com a Revolução Branca, não eram o produto de um processo constituído democraticamente, e por isso, encontraram a resistência popular. A resistência não era tradicionalista, porque o regime não era modernizador. A resistência era simplesmente contrária ao regime.

Note-se que Foucault sinaliza o consenso na oposição ao regime do Xá e o dissenso a respeito da questão da forma ideal de governo que pudesse conjugar modernização e tradição.

3º artigo – Texto 244 – Téhéran: la foi contre le chah⁷

A cidade de Teerã se desenha em faixas horizontais. Ao norte, na encosta fresca das montanhas, se constrói a cidade nova. Ao sul está a cidade velha, o bazar. Um pouco mais afastados estão os casebres dos mais pobres. Mais ao sul ainda, à beira do deserto, está a nova periferia, onde, abrigados sob simples lonas, se juntam aqueles obrigados pela nova urbanização a sair do centro da cidade e os camponeses endividados que deixaram para trás suas terras. Em dez anos, a população de Teerã passou de 9 para 17 milhões.

Em janeiro de 1978, no curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault analisou três esquemas franceses de cidade em relação com mecanismos de poder: a cidade do poder soberano, a cidade da disciplina e a cidade do dispositivo de segurança. A concepção urbanística

⁶ Na ótica da análise de uma parte dos ocidentais, o “agressivo” movimento modernizador do Xá encontrava a resistências de amplos grupos sociais tradicionalistas. O Presidente dos Estados-Unidos, Jimmy Carter declara, em 11/10/1978: “A meu ver, o Xá agiu agressivamente para estabelecer princípios democráticos no Irã e para ter uma atitude progressista nas questões e problemas sociais. Esta tem sido a fonte de muito da oposição a ele no Irã” (CARTER *apud* ALGAR; KIR; **A232**[1981]; p. 313).

⁷ Artigo publicado no *Corriere della sera* em 8/10/1978 (FOUCAULT; DE2; **244**[1978]; p. 683).

desta última compreende a abertura no planejamento de linhas de crescimento⁸. Teerã parece seguir o terceiro esquema de cidade-poder em uma versão adaptada à situação dos países em desenvolvimento. O crescimento desordenado ao sul de Teerã não é planejado, mas está orientado pelo crescimento ordenado ao norte. Na Europa, o planejamento de linhas urbanísticas abertas para uma expansão indefinida são uma característica das cidades mais modernas. Na Teerã insurrecional, pelo contrário, é por essa abertura periférica, não planejada, que se insinua o elemento transformador da cidade em seu centro.

Segundo o depoimento de um sociólogo iraniano a Foucault, o islã é um refúgio para estes indivíduos deslocados para a periferia de Teerã, que tudo abandonaram e que foram abandonados por todos; o islã lhes fornece uma doutrina e um quadro social a partir dos quais se orientar. Mas Foucault não concorda com a função refúgio do xiismo, e entende que o sociólogo iraniano peca “por excesso de ocidentalidade”⁹. O xiismo não tem nada de um refúgio contra a modernização, mas é “a forma que toma a luta política assim que ela mobiliza as camadas populares”¹⁰. A religião xiita é mais do que um vocabulário simples que permite a expressão de um descontentamento, ela define um modo de ser, de se relacionar e se juntar com os outros.

Pecar “por excesso de ocidentalidade” quer dizer que, na opinião de Foucault, o sociólogo iraniano assume, a respeito de si próprio, a perspectiva do olhar ocidental; para Foucault, ele utiliza noções e modos de pensar que se desenvolveram no Ocidente em relação ao Oriente, para pensar a sua própria realidade. Esta assunção da perspectiva do outro sobre si mesmo é resultado da eficácia daquilo que Edward Said, chama de “hegemonia do orientalismo”¹¹.

No que constata Foucault, a religião não é o refúgio para onde fogem os deslocados pelo processo de modernização do Xá, muito pelo contrário, é a partir da religião que se dá a sua inserção na política. Não é para o islã que vão os excluídos pela política, mas é pelo islã que eles se tornam políticos.

Foucault relata que até mesmo os estudantes “de esquerda”, nas manifestações, carregam cartazes com a reivindicação por um “governo islâmico”. É o próprio Foucault que coloca a expressão “de esquerda”

⁸ Conferir (FOUCAULT; STP; p. 15-22)

⁹ (FOUCAULT; DE2; 244[1978]; p. 684)

¹⁰ (FOUCAULT; DE2; 244[1978]; p. 688)

¹¹ (SAID; ORI[1978]; p. 34)

entre aspas no artigo. Elas indicam a dificuldade de aplicar a categoria ocidental “de esquerda” num contexto em que a religião não é um ópio mas um excitante político. Quanto à expressão “governo islâmico”, Foucault, aqui, não entra em detalhes.

Foucault repara a relação que a vocação política do xiismo tem com a morte e os mortos. Reunidos para celebrar os rituais em nome dos mortos durante as manifestações, amigos e familiares, aos milhares, depois de rezar e se lamentar logo passam a discutir as alternativas para o país. Essa discussão política febril não é uma maneira de esquecer os mortos, mas exatamente uma maneira de cultuá-los. Durante todo o ano de 1978, de cidade em cidade, a celebração dos manifestantes mortos pelas forças do Xá foi sempre a ocasião para renovar as manifestações. Enquanto a preocupação com a morte no Ocidente ensina a renúncia à vida – Foucault se refere, com certeza, à remanência do Ocidente cristão no moderno, pois, como ele mesmo ensinou, na modernidade ocidental o que preocupa é a vida –, para o xiita, o cuidado dos mortos reitera o dever de justiça e ensina que é a luta que faz triunfar o direito.

É interessante relevar três pontos: o ritmo das manifestações, a relação da vida e da morte com a política, a relação entre a relação entre direito e luta.

Primeiro ponto. O movimento de oposição foi marcado pelo ritmo do ritual religioso. Possivelmente, seu ponto de ignição foi a invasão do domicílio do aiatolá Shari’at-madari, pelas forças do Xá, resultando na morte de alguns estudantes, em 8 de janeiro daquele ano¹². Quarenta dias depois, seguindo o calendário religioso, a comemoração fúnebre em memória dos mártires transformou-se em manifestação, e sofreu nova repressão, ainda mais sangrenta. Os novos mártires foram louvados em outra cerimônia religiosa, quarenta dias depois, que também foi reprimida pelas forças da ordem. Assim, de quarenta em quarenta dias, espontaneamente, sem requerer uma organização complexa, porque as datas de mobilização eram conhecidas de todos, as manifestações se realizavam, em nível nacional, em conserto umas com as outras, reunindo um número cada vez maior de pessoas.

Segundo ponto. A crítica que Foucault fez dos mecanismos da política no Ocidente mostrou que o biopoder, no Ocidente, se exerce sobre a vida da população e sobre os corpos dos indivíduos. No Irã de 1978, contra o regime modernizador do Xá, o movimento de resistência

¹² Conferir (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]; p. 64).

ganha sua força justamente porque faz entrar em jogo os elementos que o regime não governa, e sobre os quais o Xá não pode justificar seu governo: a morte e a alma dos mártires.

Finalmente, a relação entre direito e luta assinalada por Foucault é uma posição tomada frente ao discurso que mantinham os partidários do comunismo sobre os direitos humanos, ao considerar todo direito como instrumental da dominação de uma classe sobre a outra. Em um texto de 1979, Claude Lefort comenta a adoção da luta pelos direitos humanos por alguns comunistas depois da descoberta dos campos de concentração na URSS. Segundo Lefort, para estes novos comunistas, os direitos humanos não são mais considerados como direitos formais, destinados a encobrir um sistema de dominação, mas são investidos por uma luta real contra a opressão, em qualquer sistema que for¹³.

Nos autofalantes presos aos muros das mesquitas, as vozes dos mollahs clamam “furiosamente contra o Xá, os americanos, o Ocidente e seu materialismo”¹⁴. Terríveis vozes que Foucault imagina semelhantes à voz de Savonarola em Florença, às vozes dos anabatistas em Münster, às dos presbiterianos na época de Cromwell. Muitas destas pregações foram gravadas, e fitas-cassete circulam por todo o Irã. Estas fitas-cassete reproduzidas aos milhares é a forma que os iranianos encontraram para difundir os discursos e as mensagens revolucionárias através do país apesar da censura à imprensa.

No Irã, o xiismo não é o ópio do povo, mas sempre foi, como religião, ao mesmo tempo uma atividade política. O aiatolá Shari’at-madari – a mais alta autoridade espiritual no Irã – diz que embora os xiitas esperem o retorno do 12º imame, o mahdi, que fará reinar sobre a Terra a verdadeira ordem do islã, isso não impede que todos os dias eles combatam para ter um bom governo¹⁵. “Questão de crença”: pois, para os xiitas, a justiça antecede a lei e não o inverso. Esta justiça está escrita no Corão e nos exemplos das vidas, dos ditos e dos feitos, dos imames. Enquanto o último imame não retorna, é preciso defender a comunidade de fiéis contra o mau poder. “Questão de organização” também: no clero xiita não há uma hierarquia determinada desde cima, mas são os fiéis que instituem e sustentam seus mollahs. Em retorno,

¹³ Conferir (LEFORT; LID; **DHP**[1979]; p. 47).

¹⁴ (FOUCAULT; DE2; **244**[1978]; p. 686)

¹⁵ Segundo anotação de Defert, Foucault escreve a respeito do xiismo sob a influência de seu encontro em Qom com o aiatolá liberal Shari’at-madari. “Ligado a uma concepção espiritual do xiismo, [Shari’at-madari] convenceu M. Foucault que o xiismo não podia reivindicar a exclusividade do poder temporal” (DEFERT; DE2; **CHR2**[1994]; p. 683).

cabe aos mollahs denunciar publicamente as injustiças do governo e se opor contra as medidas inaceitáveis. Se algum deles deixa de fazer isso, perde a influência que tem sobre os fiéis.

Sobre a questão da autoridade máxima do xiismo, na verdade, desde a morte do grão-aiatolá Borujerdi, em 1962, não houve consenso entre os aiatolás para a indicação de uma suprema autoridade religiosa; inclusive, a própria ideia de líder religioso foi discutida pelos aiatolás mais expoentes.

A nomeação do grão-aiatolá não é uma questão simples e seu procedimento não é formalizado. Por exemplo, após a morte de Ha'iri, o antecessor de Borujerdi, em 1937, um triumvirato composto pelos seus companheiros mais próximos assumiu a liderança das instituições clericais. Só um pouco mais tarde Borujerdi foi reconhecido como líder supremo. Borujerdi ficou conhecido como um líder de grande devoção e habilidade administrativa, mas defensor de uma posição moderada em política¹⁶.

Foucault insiste na “questão de organização” do xiismo, que se faz a partir da *umma*, e vai democraticamente de baixo para cima. A eficácia de todo movimento, prático ou teórico, nos mais altos extratos da hierarquia xiita, é mensurada por seus reflexos na base da pirâmide que a sustenta. Entretanto, entre a ponta e a base, a ligação não é sempre tão orgânica ou imediata. Pode haver distorções momentâneas, que tendem a ser corrigidas somente com o tempo e com a mudança da rede de apoios na ação da base. Por outro lado, a base também não é uma camada de uma só cor, apresenta variações de tonalidade que podem, no processo constitutivo ascendente, culminar em conflitos de ponta. Em suma, a pirâmide do islã xiita (no momento anterior à Revolução Iraniana) não é um bloco homogêneo, mas um volume em formação contínua, também atravessado por forças de cisalhamento.

Foucault sabe que o clero xiita não foi sempre hostil aos xás; ao contrário, muitas vezes foi seu cúmplice. Entretanto, para mostrar a dependência do clero aos desígnios da sua audiência, Foucault cita o exemplo do aiatolá Kachani, que foi imensamente popular enquanto apoiou o nacionalista Mosaddeq, e perdeu sua influência quando mudou de campo.

Em 1953, durante o período nacionalista e a liderança do primeiro-ministro Mosaddeq, o clero, temendo o crescimento do comunismo apoiou a monarquia. Em 1925, o clero apoiou a fundação da dinastia

¹⁶ Conferir (ALGAR; KIR; A152[1981]; p. 15).

Pahlavi, como uma barreira contra o republicanismo¹⁷. Da mesma maneira, entre 1905 e 1911, durante a Revolução Constitucional, ainda no período da dinastia Qajar, depois de uma primeira fase de apoio ao constitucionalismo, a hierocracia passou para o lado do monarca, em 1909, em apoio à contrarrevolução, por temer o secularismo constitucional¹⁸. O apoio da hierocracia foi fundamental para a consolidação do poder de Reza Khan, a partir de 1921, e a fundação da dinastia Pahlavi, em 1925. Nesta época, para o clero, Reza Khan soube se mostrar como uma garantia de que, no Irã, não iria se repetir o que acontecia na Turquia de Kemal Atatürk¹⁹.

Foucault termina o artigo com um pequeno comentário sobre o destino paradoxal da Pérsia. Ali, na aurora da história, nasceu o Estado e a administração pública. Seus administradores formaram os quadros dos impérios árabes. Mas também foi ali, na Pérsia, que nasceu uma religião que sempre conferiu ao povo uma força irredutível para se opor ao Estado.

4º artigo – Texto A313 (245) – “Ritorno al profeta”²⁰

Foucault começa o artigo ressaltando a enorme importância geopolítica, por causa do petróleo e da sua posição no Oriente-médio, que o Irã tem para os Estados- Unidos. No plano da política exterior, não há perigo; já foi acertado, entre as duas potências – a URSS não tocará no Irã. A questão portanto é somente interna. Qual é a melhor solução, forçar o Xá a reprimir com total violência o movimento popular, como aconteceu na Sexta-feira Negra? Ora, ocasiões para isso não faltarão, com a volta às aulas, as greves e a aproximação das festas religiosas do mês do muharram, em dezembro. No momento, entretanto, todos tendem a uma liberalização acelerada do regime. Prefere-se uma transição segundo o modelo espanhol.

Sinteticamente, o modelo espanhol é o modelo de democratização sem violência, mas por meios não democráticos, tal qual foi imple-

¹⁷ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 85).

¹⁸ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 48-49).

¹⁹ Conferir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 81).

²⁰ Publicado no *Corriere della sera* em 22/10/1978 (FOUCAULT; CDS; A313[1978]). Este artigo não consta em *Dits et Ecrits*. Em seu lugar, publicou-se o artigo do *Le Nouvel Observateur*, *À quoi rêvent les iraniens?* (FOUCAULT; DE2; 245[1978]). Para estabelecer a versão francesa do *Le Nouvel Observateur*, Foucault acrescentou ao artigo do jornal italiano algumas coisas, e suprimiu outras. No resumo que se segue, isto é sinalizado, mas somente na medida em que nos dê alguma informação interessante.

mentado pelo Rei Juan Carlos, após a morte de Franco, em novembro de 1975. Trata-se da implementação pacífica de uma monarquia constitucional, em que o Rei, como símbolo do povo, exerce o papel democratizador. Alguns autores, entretanto, sinalizam que compreender a democratização na Espanha por meio do “modelo espanhol”, em que o Rei é o agente esclarecido, encobre o impulso das lutas populares de diversas sortes contra a ditadura franquista.

*Mas entre o Irã e a Espanha, há duas grandes diferenças. O fracasso do modelo econômico no Irã não permitiu a constituição de uma “base social de um regime liberal, moderno, ocidentalizado”. Em seu lugar, criou-se uma “imensa impulsão popular” que, à revelia dos partidos políticos, gritava não somente “morte ao Xá”, mas “Khomeini, te seguiremos”*²¹.

A análise liberal clássica sustenta que a democracia deve estar apoiada em uma expressiva “sociedade civil”, compreendida – a partir de Hegel²² – como um elemento da estrutura social independente das instituições públicas – e, se necessário, capaz de opor-se a elas –, cuja função e potência é a produção da riqueza econômica. Neste ponto de vista, uma democracia liberal, nos moldes ocidentais modernos, é insustentável sem uma economia de mercado forte; o que justificaria um certo autoritarismo para promover a economia. Com o desenvolvimento econômico do mercado dirigido pelo autocrata, a sociedade civil se fortaleceria, e surgiria assim finalmente a “base social” para o estabelecimento da democracia liberal. Dessa maneira, a ideia de democracia liberal se mostra inseparável das existências de uma forte sociedade civil e do capitalismo de mercado. Com o neoliberalismo, este projeto se complementa com a ideia da passagem progressiva, por meio de privatizações (aliás, este foi um dos pontos da Revolução Branca de 1963), do capitalismo de Estado, aquele que o autocrata implementa, para o capitalismo de mercado, conduzido pela sociedade civil.

Pelo menos no Irã, a ideia de que a democracia liberal e o capitalismo de mercado, precisam passar por um estágio intermediário de autoritarismo e de capitalismo de Estado, desligado das camadas populares, mostrou claramente os seus limites. Justamente porque todas as ideias do processo autocrático de desenvolvimento econômico –

²¹ Na tradução francesa, consta: “islã, islã, Khomeini, nós te seguiremos” (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 689). A precisão no texto francês desloca ligeiramente a influência de Khomeini.

²² Conferir (HEGEL; RPH[1821]).

processo de modernização, despotismo e corrupção – estavam desligadas da produção democrática de ideias, produção imanente ao corpo político formado pelos iranianos e baseada no islã. O islã dos iranianos se opõe a cada um dos elementos deste processo autocrático: à modernização que traz injustiça social, ao governo despótico porque não é islâmico e à corrupção da retidão dos valores islâmicos.

Naquele tipo clássico de análise, a democracia liberal está baseada no conflito entre sociedade civil e Estado. Na história das ideias, este conflito acaba derivando para a ideia da separação, da oposição ou até da transcendência do Estado em relação à sociedade civil; o que pode ser dito um desvio liberal do pensamento de Hegel, no qual a sociedade civil é um momento do Estado, e o Estado, por sua vez, constitui a sua base de sustentação.

De todo modo, sem uma classe média forte (outro termo para “sociedade civil”), resta, no Irã, a força desta “impulsão popular”, a qual coincide, em grande parte, com a base da pirâmide hierárquica do xiismo, a *umma*. No momento da Insurreição Iraniana, esta “impulsão popular” se mostra para Foucault como um bloco homogêneo. Porém, esta homogeneidade manifesta na ampla adesão popular aos slogans do levante – “morte ao Xá”, “Khomeini, te seguiremos” –, na verdade, encobre a sua heterogeneidade constituinte. Esta “impulsão popular” é uma convergência composta de múltiplas correntes.

A balança iraniana parece medir-se por duas tradições: de um lado o rei em armas e do outro o santo de mão nuas. Mas isso encobre uma realidade assinada por uma “massa de mortos”²³. Será preciso portanto, no processo de liberalização, integrar ou neutralizar o movimento popular. Mas até onde este movimento quer ir em seu impulso? Desde Paris, Khomeini rompeu a hesitação, exalta os iranianos a rejeitar, em nome do Corão e do nacionalismo, estes projetos de compromisso (o modelo espanhol de monarquia constitucional e liberal), que tratam de eleições, constituição etc.

Na balança, estão o Rei de um lado e o santo de outro? Somente em aparência. De fato, na balança, estão as armas do Rei de um lado e a santa “impulsão popular” do outro. Mas no confronto entre as armas e a impulsão popular, como vimos, as armas tendem a se neutralizar, na ausência de uma real ameaça comunista. Fica em suspenso a compreensão da relação entre a “impulsão popular” e o santo. Quando

²³ No texto em francês: “millions de morts” (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 690). O termo “massa” não é o mais preferido por Foucault.

no impulso se grita: “Khomeini, te seguiremos”, ao mesmo tempo que se grita “morte ao Xá”, o rompimento da hesitação, a indicação de até onde quer ir o movimento, parece se dar no impulso. Podemos levantar a suspeita de que, na visão de Foucault, Khomeini é arrebatado pela “impulsão popular” e não o inverso.

Os políticos dizem que a intransigência de Khomeini fortalece as suas posições diante do Xá e dos “americanos”, e que eles se alinham momentaneamente sob a bandeira dele; eles dizem que, como Khomeini não tem programa, uma vez a ditadura terminada, a “verdadeira política” poderá retomar o comando, e Khomeini será esquecido. Entretanto, este otimismo dos políticos se desmente pela indas e vindas dos iranianos importantes à casa da periferia parisiense onde reside Khomeini. Tudo parece provar que eles acreditam na “força da corrente misteriosa que passa entre um velho exilado há quinze anos e o seu povo que o invoca”.

Foucault procura desvendar a estratégia de utilizar Khomeini como meio de afirmação diante do Xá dos partidos tradicionais no Irã, o liberal (*Freedom Movement*), o nacionalista (*National Front*), e até mesmo do partido comunista clandestino (*Tudeh*) – não há no Irã, em 1978, um partido de religiosos. Mas Foucault sinaliza que esta estratégia não está funcionando; os políticos (com a exceção dos comunistas) parecem estar se submetendo à consulta de Khomeini.

A natureza dessa corrente misteriosa é o que intrigava Foucault. Afinal, como se estabelece a ligação, apesar da distância, entre o desejo do “impulsão popular” e Khomeini? Nessa investigação, Foucault começa por questionar o objeto imaginado deste desejo.

Os especialistas do Irã não se cansavam de repetir que os iranianos ainda não sabiam o que queriam, que não reivindicavam positivamente um projeto político claro. Afinal, o que querem os iranianos? “O que vocês querem?” – foi com esta pergunta-chave que Foucault introduziu as suas entrevistas, não com os políticos de profissão, mas com religiosos, estudantes, intelectuais interessados no islã e alguns ex-guerrilheiros que já a um par de anos haviam decidido agir de outro modo, desde de dentro da sociedade tradicional. Nenhum dos entrevistados lhe respondeu que quer “a revolução”; em 80% das vezes, a resposta era: “o governo islâmico”. A mesma resposta que Khomeini havia dado, nota Foucault, a jornalistas, sem dizer do que se tratava.

Talvez seja esta identidade das respostas que explique a natureza da corrente que se estabelece entre a “impulsão popular” e Khomeini. De

todo modo, a pergunta-chave se transforma de “O que vocês querem?” em: – o que é o governo islâmico?

Antes mesmo de apresentar as respostas que obteve em suas entrevistas, Foucault adverte que ninguém no Irã pensa que o clero deva desempenhar um papel de liderança ou de enquadramento no governo islâmico.

*Um pouco antes – mas somente como acréscimo no texto publicado no *Le Nouvel Observateur* – Foucault menciona dois traços característicos do xiismo: o imamado e o aspecto messiânico. Para os xiitas, o ciclo de revelações não se encerrou com Maomé, “o Selo dos profetas”²⁴. O ciclo continuou por meio dos sucessivos imames, sucessores legítimos da linhagem de Maomé que, com suas palavras e o exemplo de sua vida e de seu martírio, iluminaram, para a sua época, o sentido da lei corânica. Mesmo invisível, o 12º imam, antes do seu retorno prometido, não está de todo ausente. Serão “os próprios homens que o farão retornar, à medida que os esclarece mais a verdade para qual eles despertam”²⁵.*

A expressão “governo islâmico” parece designar duas coisas: uma utopia, um ideal e, por outro lado, uma realidade, uma prática.

A utopia de um lugar ao qual se deve retornar, e que foi o islã no tempo de Maomé, mas que é também um ponto muito distante no futuro, no qual não se tratará de obediência, e sim de fidelidade. Na busca do ideal, e isso pareceu essencial a Foucault, os xiitas desconfiam do legalismo e têm fé na criatividade do islã.

Um governo islâmico requereria um longo trabalho de especialistas religiosos e civis, para encontrar, a partir do Corão, respostas para muitos problemas atuais. Uma autoridade religiosa porém destacou algumas orientações gerais do islã: valorização e não-alienação do trabalho individual e dos bens comuns, como a água e o subsolo; garantia das liberdades, na medida em que respeitem outras liberdades; garantia do direito das minorias, na medida em que não prejudiquem a maioria; fim da desigualdade de direitos entre mulheres e homens e introdução de uma diferenciação do direito, na medida em que há diferenças naturais entre elas e os homens; decisões políticas tomadas pela maioria; responsabilidade dos governantes frente ao povo; garantia de

²⁴ O “Selo dos profetas”, aliás, é uma expressão corânica, conferir: (–; **COR**[2002]; 33:40; p. 452).

²⁵ (FOUCAULT; DE2; **245**[1978]; p. 691)

que cada um possa, caso necessário, como estipula o Corão, cobrar dos governantes seus deveres.

A clareza destes princípios gerais do governo islâmico porém não tranquiliza Foucault – são as fórmulas de qualquer democracia, seja burguesa, seja revolucionária. Mas a autoridade religiosa retorquiu que, à diferença do Ocidente, o islã saberia preservar o seu valor e eficácia.

A utopia do governo islâmico, para o xiita, foi realidade no passado. E o xiita vai se referir mais especificamente aos tempos do califado de Ali, o primeiro imame. Mas esta utopia pode se tornar realidade também em um futuro distante, à medida que se dê a transformação indefinida dos seres humanos na direção de Deus.

Ao apontar para a prerrogativa da fé sobre a obediência, Foucault quer ressaltar o ideal de um governo em que a adesão às leis ocorra em conformidade com as convicções internas dos governados, e não por simples obediência externa. Nesse aspecto, o islã seria menos um governo jurídico (que se exerce sobre as ações dos corpos) e mais um governo das almas (que se exerce sobre as convicções espirituais).

Quanto à “fé na criatividade do islã”, Foucault parece querer afastar do acontecimento iraniano a ideia de que haveria aí o anseio tradicionalista ou fundamentalista de retorno ao texto, em uma interpretação literal – principalmente no que diz respeito às ciências jurídicas, a *fiqh*, e aos castigos estipulados no Corão, considerados bárbaros pela sensibilidade humanista moderna (por exemplo: cortar as mãos dos ladrões, chicotear os que mantêm relações sexuais sem serem casados²⁶).

Khomeini e os religiosos ligados a ele, sabemos, consideravam que o governo islâmico deveria estar baseado numa interpretação literal do Corão, com castigos claros e seguidos a risca, porque, para eles, a *umma* está em perpétuo estado de menoridade e precisa ser governada com firmeza. A verdade do islã é estabelecida pelo clero e a *umma* deve simplesmente obedecer, em regime de heteronomia, se quiser evitar os castigos previstos no Corão.

Contudo – este é o lado prático e presente –, nas manifestações, nas ruas, na defrontação, os iranianos têm outra coisa em mente do que

²⁶ (–; COR[2002]; 5:38; p. 127) e (–; COR[2002]; 24:2; p. 372). Para Jacques Berque, a relação entre o absoluto e o temporal, entre o texto corânico e a sua interpretação, é uma questão aberta, inclusive no sunismo. Berque nos adverte, porém, que a maioria dos “doutores do islã” fazem pouco uso da contextualização, e por falta de originalidade, preferem “uma repetição sem fim nem futuro” das condições do passado (BERQUE; COR; A303[2002]; p. 791).

essas formulações ideais e distantes. Pensam numa realidade presente, da qual eles mesmos são os autores. O governo islâmico dará lugar na política às estruturas tradicionais da sociedade islâmica, mantendo o movimento dos milhares de focos políticos que se formaram, em torno das mesquitas, em resistência ao Xá.

Neste último parágrafo, baseando-se no que já está acontecendo durante os levantes, e não no futuro-passado da utopia, Foucault descreve outra coisa do que a idealização do governo islâmico. Isto é, o governo islâmico, pelo qual se luta, manterá acesos os focos da resistência já existente, organizada em torno da rede não hierárquica de mesquitas, como elemento permanentemente constituinte do poder.

No texto francês do *Le Nouvel Observateur*, Foucault esclarece, com um acréscimo, que se trata de fazer “das estruturas religiosas não somente o ponto de ancoragem de uma resistência, mas o princípio de uma criação política. E é a isso que se pensa quando se fala de governo islâmico”²⁷. Fica evidente, pela leitura deste acréscimo, em que Foucault fala também de “decidir coletivamente”, que esta criação política é uma produção coletiva da *umma*.

Mas se pensa também em um outro movimento – o que abre na política uma dimensão espiritual. Ao invés de obstáculo à espiritualidade, a política seria seu fermento. Em relação a isso, Foucault evoca a figura de Ali Shari’ati, cuja morte teria assegurado a sua presença, na forma tão privilegiada no xiismo do “invisível Presente, do Ausente sempre aqui”. Foucault condensa da seguinte maneira a palavra de Shari’ati.

[Para Shari’ati:] O verdadeiro sentido do xiismo não se deve buscar na religião oficializada no século XVII, mas em uma lição de justiça e igualdade social já dada pelo primeiro imame. [...] Esta palavra, que confiava, por assim dizer, à política o cuidado de estimular a espiritualidade religiosa, encontra seu apoio e seus canais de transmissão nas formas tradicionais da sociedade iraniana; ela [esta palavra] se infiltrava nela seguindo suas linhas naturais²⁸.

Foucault destaca que o nome de Shari’ati na recente grande manifestação de Teerã era o único saudado ao lado do de Khomeini.

Enquanto ideal, o governo islâmico embaraça Foucault, mas como “vontade política” o impressiona. A seu respeito, porém, Foucault se pergunta: (1) ela será forte o suficiente para resistir à proposta de um

²⁷ (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 693)

²⁸ A última das duas frases citadas não figura no artigo francês.

compromisso político (ao modo espanhol) com um papel secundário reservado ao islã?; (2) ela está suficientemente enraizada e terá um papel permanente na vida política do Irã ou ela vai se dissipar com o retorno da “realidade política” dos partidos?

Estas são as duas questões que orientam, no momento, os cálculos dos políticos. São as respostas que eles encontram para essas questões que orientam as suas estratégias. Mas uma outra questão preocupa mais a Foucault. Que sentido faz para os iranianos “buscar, ao custo de sua própria vida, aquela coisa que nós havíamos esquecido de maneira mais absoluta, desde o Renascimento e das grandes crises do cristianismo: uma ‘espiritualidade política’? Já ouço rir os europeus, mas eu, que sei bem pouca coisa do Irã, sei que se enganam”.

Mas, afinal, de quem riem os franceses, os europeus? De Foucault? Dos iranianos, pressuponho. Uma atitude de derisão e não de tentativa de compreensão. Isso que Foucault gostaria de entender é o que os leva a arriscar a própria vida e a relacionar a espiritualidade à política.

*5º artigo – Texto 248 – Une révolte à mains nues*²⁹

Diferente das revoluções do século XX, o que acontece no Irã não é uma revolução programada, militarmente organizada por um estado-maior, preparada por uma avant-garde ou por um partido. Foucault fala de uma insurreição emocional, de “emoções”³⁰. Não é tampouco comparável aos movimentos de 1968, pois as manifestações pacíficas no Irã têm um alvo político imediato: a queda do regime do Xá. E é isso mesmo que eles estão conseguindo fazer e muito mais rapidamente do que se pensa. Em novembro de 1978, para muitos analistas a vitória da insurreição ainda parece muito improvável. Foucault percebe que o movimento se acelera, ao invés de perder força e intensidade como se podia esperar, devido à violência do regime, devido à sua abrangência social, devido à sua ausência de programa.

Primeiro fator de desaceleração, a violência? Com “as mãos nuas” e uma coragem desafiadora, o movimento ganha força diante de um dos mais aterrorizantes regimes do mundo. Mas este poder de fogo pouco a pouco se estanca. No 8 de setembro, 3 a 4 mil mortos nos arredores da

²⁹ Artigo publicado no *Corriere della sera* em 5/11/1978 (FOUCAULT; DE2; 248[1978]; p. 701).

³⁰ (FOUCAULT; DE2; 248[1978]; p. 701)

praça Djaleh. Na manifestação de “ontem”³¹, 200 mil desfilar, sem qualquer reação por parte dos soldados.

O artigo tendo sido publicado no dia 5 de novembro, o deíctico “ontem” deve se referir às manifestações do dia 4. No dia 5, como veremos no resumo do artigo seguinte, o rumo pacífico se interromperá, parte de Teerã será incendiada pelas mãos dos estudantes.

Segundo fator de desaceleração do movimento, a sua abrangência? Um movimento tão amplo que envolve setores sociais a primeira vista tão apartados, estudantes e mollahs, prisioneiros políticos recentemente libertados e antigos opositores, operários em greve e a pequena burguesia do bazar, não deveria se dispersar? Nada disso ocorre, apesar das táticas do governo para acirrar essas diferenças, por exemplo concedendo aumento salariais aos operários.

Foucault olha aqui para o movimento através de uma lente, e fala de sua heterogeneidade. Não se trata de um só bloco islâmico, não se trata de uma revolta de classe, não se trata de uma revolta burguesa, nem estudantil, nem dos partidos, mas de tudo isso ao mesmo tempo; o que não impede sua unidade.

Terceiro fator de desaceleração, a ausência de um programa de longo prazo? Ao contrário, é justamente porque não há programa para o futuro, mas apenas palavras de ordem de curto alcance, que pode se dar num povo uma vontade clara, obstinada, quase unânime. Há no momento uma greve em relação à política, em dois sentidos: recusa de prolongar o sistema político em vigor e recusa de entrar numa batalha política sobre o que deve vir, sobre a constituição, escolhas sociais, política estrangeira do futuro, sobre quem deve ser o próximo governante. A vontade política do povo iraniano é a de não se dar como presa para a política.

É uma lei da história: quanto mais simples é a vontade de um povo, tanto mais complexa é a tarefa dos homens políticos. Sem dúvida porque a política não é o que pretende ser – a expressão de uma vontade coletiva. A política só respira onde esta vontade é múltipla, confusa, hesitante, obscura a si mesma³².

Ao mesmo tempo que aponta para a heterogeneidade do movimento de oposição, Foucault fala de uma “vontade coletiva” como aquilo que lhe dá unidade, que nos permite falar de *um* movimento. E confronta

³¹ (FOUCAULT; DE2; 248[1978]; p. 701)

³² (FOUCAULT; DE2; 248[1978]; p. 702)

esta vontade coletiva com o funcionamento da política dos partidos. Esta última cessa quando a vontade coletiva se exprime, não o contrário.

A última citação desperta a atenção do leitor. Afinal, Foucault reconhece uma “lei da história”. Ora, uma “lei da história” é justamente o que reduz o acontecimento a um caso particular de um princípio meta-histórico. E Foucault, nas suas “reportagens” sobre o Irã, se propõe justamente contornar as explicações redutoras e as leis de todo tipo de filosofia da história e da política, para tratar a Insurreição Iraniana como acontecimento, ou seja, no que ela tem de historicamente singular.

Diante dessa greve da política, duas soluções se apresentam. As duas envolvem a consulta ao povo. Diferem entretanto uma da outra no conteúdo do referendo. Na primeira proposta, ligada ao principal partido, o Front Nacional, a pergunta ao povo é sobre a alternativa da manutenção ou, ao contrário, da rejeição da dinastia Pahlavi. Isso permitiria a reconstituição da cena política, os partidos assumindo, por meio de suas campanhas políticas, o papel de polos de convergência e agrupamento das opiniões.

A segunda proposta é a dos religiosos em torno de Khomeini, que acaba de propor um referendo, a ser realizado somente depois da partida do Xá, partida que deve ser alcançada só pela força do movimento popular, acerca da adoção ou não do governo islâmico. Com essa proposta, Khomeini consegue manter encurralados os partidos políticos. Se defendessem a rejeição do governo islâmico, estariam se opondo a um dos temas centrais da reivindicação popular. Caso eles defendessem a adoção, estariam vinculando-se a um regime em que seu papel seria limitado.

Duas observações. Foucault reconhece a estratégia de Khomeini para imobilizar os partidos ao propor o referendo sobre o governo islâmico e não sobre o fim da monarquia. Quanto à monarquia, é evidente para Khomeini a rejeição do povo. A sua solução para a greve da política é a que efetivamente vai triunfar. Em 30 de março de 1979, um mês e meio após a partida do Xá, o povo será consultado sobre adoção ou não da República Islâmica do Irã.

Por outro lado, é interessante observar como aqui Foucault reconhece que, num governo islâmico, o papel dos partidos, pelo menos dos partidos seculares, seria reduzido.

A questão não é se sim ou não o Xá partirá. Sua partida é certa, salvo viravolta imprevisível. A questão é saber a forma que tomará esta vontade que diz não a seu soberano, quando e como a “vontade de todos” vai ceder lugar à política. A substituição do movimento popular

e da “vontade de todos” pelo jogo dos políticos é o problema prático de todas as revoluções e o problema teórico de todas as filosofias políticas.

Praticamente, para os políticos, trata-se de saber como se apropriar dos resultados alcançados pelo movimento popular e de freá-lo ao mesmo tempo. Teoricamente, trata-se de saber que forma de governo melhor efetua a condução dessa vontade de todos em um sistema político representativo.

*6º artigo – Texto 249 – Défi à l’opposition*³³

Escrito na sequência do que ficou conhecido por “Fim de semana de Teerã”. Nos dias 4 e 5 de novembro, os estudantes quebraram ou queimaram tudo o que lhes remetia à dinastia Pahlavi ou ao Ocidente. Após os acontecimentos do fim de semana, na segunda-feira, dia 6, o primeiro ministro Sharif-Emani, que promovia a liberalização relativa do regime desde a *Sexta-feira Negra*, renunciou³⁴. O Xá aparentemente tinha mudado de estratégia. Ele coloca, então, o general Azhari à frente do governo. Entretanto, entre os militares, o general Azhari não tinha um perfil linha-dura, como o general Oveisi, que teria sido o homem escolhido, se o Xá tivesse se optado por uma reação de força extrema. Ao anunciar o novo do governo militar, disse o Xá: “Eu ouvi a mensagem da sua revolução”³⁵, e se comprometeu a continuar sua política de liberalização do regime.

Dois fatos prepararam o fim de semana. O anúncio do principal partido, o Front Nacional, de que aceitava a posição de Khomeini, exigindo o fim incondicional da monarquia. E o anúncio, pela imprensa oficiosa soviética, de que a URSS considerava perigoso um governo islâmico no Irã. Isso significava que internamente o Xá era repudiado em bloco, mas que externamente, pelo contrário, tinha o apoio consensual de americanos e soviéticos. A alternativa que restou ao Xá foi fazer valer, sobre a cena interna, o apoio que tinha no exterior. Para isso, serviu a rebelião descontrolada dos estudantes.

Tratou-se de uma provocação? Ora, não há ação que não seja provocada. A questão portanto não é se houve ou não provocação, mas por que os estudantes se deixaram provocar e se conduziram de modo

³³ Publicado no *Corriere della sera* em 7/11/1978 (FOUCAULT; DE2; 249[1978]; p. 704).

³⁴ (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]; p. 70)

³⁵ (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 116)

bem diferente do que vinham se conduzindo³⁶. Para explicar a reação estudantil, Foucault avança a hipótese da acentuação da rivalidade entre os radicais revolucionários e os radicais religiosos. Cada grupo competindo com o outro em coragem e descompromisso.

Mais uma vez, Foucault parece indicar que a “vontade coletiva” é uma composição heterogênea e que a unidade pontual dessa vontade não implica uma identidade coletiva.

Os militares chegaram finalmente ao poder. Mas para Foucault não se trata de um golpe de Estado. Não foram os militares que se impuseram ao Xá. Eles apenas atenderam ao seu chamado. O Xá havia inclusive declarado que, uma vez a ordem restabelecida, o processo de liberalização do regime seria retomado.

O Xá procura se legitimar no poder, diante da oposição e também dos americanos que se mostravam ambíguos em relação a ele, com base na sua capacidade de manter a ordem, premissa de qualquer processo de liberalização. Mas conseguirá o Xá efetivamente manter a ordem? E aqui ele se vê diante da resistência dos religiosos e do irreduzível aiatolá Khomeini. “O movimento religioso, que acabou absorvendo toda a oposição política, poderia quebrar a unidade aparente das forças armadas e aliar-se a uma de suas facções. A ordem tem seus perigos”³⁷.

7º artigo – Texto 252 – La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes³⁸

Foucault sinaliza a relação entre as comemorações religiosas do xiismo e o aumento da tensão política, no Irã, com a aproximação do

³⁶ Em referência a este episódio, Arjomand acredita que houve manipulação não do Xá, mas do General Oveisi, linha-dura das forças armadas. Estas teriam cruzado os braços diante da revolta estudantil, para provocar uma reação mais forte por parte do Xá. Nesse momento as diretrizes que o Xá recebe de Washington são ambíguas. O conselheiro americano em segurança nacional, Zbigniew Brzezinski, em um telefonema para o Shah, urge a adoção de extrema violência para conter o movimento popular. Porém, questionado, o então embaixador americano, William Sullivan, não confirma esta mensagem. Estamos à época do presidente Carter e da sua bandeira política dos direitos humanos. O Xá não se decide a reagir (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 116). Apesar de Arjomand, nestas páginas, aparentemente responsabilizar a indecisão e a fraqueza do Xá pela vitória dos religiosos, ele mais adiante reconhece que a violência brutal teria sido apenas um desastroso adiamento da queda do regime (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 132).

³⁷ (FOUCAULT; DE2; 249[1978]; p. 706)

³⁸ Publicado no *Corriere* em 19/11/1978 (FOUCAULT; DE2; 252[1978]; p. 709), abre a segunda série de artigos. Segundo Defert, é redigido *in situ*, durante a segunda visita de Foucault (de 9 a 15 de novembro).

muhammad. Em dezembro, começa o mês em que se comemora a morte do imame Husayn. Por sua própria significação religiosa, a comemoração do martírio do segundo imame é a ocasião para um recrudescimento dos conflitos. A diferença do cristianismo, no xiismo, os rituais religiosos de penitência e expiação das faltas cometidas têm um viés político. O martírio, o sacrifício da vida, em prol de uma justa causa, é exaltado a partir do exemplo do imame. Nesses tempos, a multidão está disposta a avançar na direção da morte. Por isso, as comemorações do muharram são esperadas com tanta ansiedade. Se o governo consegue se manter e passar além do muharram, ainda pode ter esperanças.

Mesmo após o golpe militar do 5 de novembro, a pressão governamental não se intensificou a ponto de provocar o desespero, por receio das consequências talvez insustentáveis que isso provocaria em dezembro. O golpe parece ter sido sugerido ou imposto por um pequeno lobby formado pelo general Oveisi, alguns industriais de peso e alguns políticos conservadores da velha-guarda. De fato, Foucault acredita que o retorno da repressão política, com a deposição de Sharif-Emani, tenha sido acima de tudo uma reação aos movimentos de greve³⁹.

Foucault, como vemos, e isso deve corresponder à impressão daqueles tempos, indica a presença sorrateira de Oveisi, nos bastidores. Foucault fala aqui de golpe militar, quando no artigo precedente tinha rejeitado a ideia de golpe de Estado.

As greves, embora ainda não alcancem se articular em uma greve geral, têm uma função e um objetivo nacionais, e ameaçam desestabilizar o país. Apesar de locais, as greves se espalham por todas as províncias, e incidem em diferentes setores da economia, até mesmo entre os quadros do regime, os funcionários da alfândega e da receita, um dos principais focos de corrupção. “Se até a corrupção faz greve”⁴⁰, num regime que se alimenta dela, ironiza Foucault, isso é sinal de que as coisas andam muito mal.

Foucault encontra-se com grevistas da companhia aérea Iran Air, em Teerã, e com grevistas operários do petróleo, em Abadan, mil quilômetros ao sul. Apesar das disparidades de situação entre estes dois grupos, Foucault traça certas semelhanças. Ambos os grupos entram em greve pela primeira vez. Ambos os grupos engatam motivações econô-

³⁹ Segundo Arjomand, o Xá nesta altura já teria optado por deixar fora da cena política o general linha-dura Oveisi. A opção do Xá por um golpe militar à meia-força ainda teria deixado, na opinião de Arjomand, espaço em demasia para a articulação da oposição ao regime (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 116).

⁴⁰ (FOUCAULT; DE2; 252[1978]; p. 710)

micas e reivindicações políticas, como a abolição da lei marcial, a liberação de todos os prisioneiros políticos, a dissolução da polícia política, a Savak, a condenação dos torturadores. E mesmo o pronto atendimento das suas reivindicações econômicas não consegue desmobilizar os movimentos, o que demonstra que as greves são antes de tudo políticas, e feitas em solidariedade com o país todo.

Outro ponto comum, nesse caso uma ausência comum, que a princípio surpreende Foucault: o “fim do regime” não é uma exigência de nenhum dos dois movimentos. Com efeito, ambos consideram que essa reivindicação final deve ser uma reivindicação que cabe ao povo inteiro formular. No instante, declaram os interlocutores de Foucault, basta que “o velho santo em exílio em Paris”⁴¹ o faça em seu lugar.

Ainda aqui não fica claro quem precede quem, Khomeini ao povo inteiro ou o inverso.

Se não se articulam em uma greve geral, essas greves têm uma função nacional e um viés nacionalista. Elas também exigem a partida dos estrangeiros, sejam eles técnicos ocidentais ou mão-de-obra afgã.

Foucault insiste na espontaneidade desses movimentos e no seu caráter não partidário. Nenhum partido tem controle sobre as greves. A greve nacional convocada pelos políticos da oposição para o 12 de novembro, por exemplo, foi um fiasco absoluto.

O vigor do movimento grevista se apóia, em parte, sobre organizações clandestinas dispersas e fragmentadas, derivadas de movimentos guerrilheiros islâmicos ou marxistas. Mas o ponto de coesão de tudo é o inflexível aiatolá Khomeini, que está fora de todas as organizações políticas, é o “amor que cada um individualmente alimenta por ele”⁴².

À censura imposta à imprensa pelos militares golpistas, com a intenção de mitigar o furor das greves, os jornalistas responderam com a suspensão da impressão dos jornais. Eles sabem que existe toda uma rede de informação paralela, que as dezenas de anos de obscurantismo tinham permitido se estabelecer: as redes de telefonemas, a difusão dos sermões em fitas-cassete, a rede de mesquitas, de gabinetes de advogados, de círculos intelectuais.

As fitas-cassete são o principal instrumento de contra-informação. Sua circulação pelo país permite desmentir as informações que o governo divulga. Apesar da repressão, das prisões sumárias, mesmo nas ruas mais frequentadas de Teerã, é possível observar crianças que

⁴¹ (FOUCAULT; DE2; 252[1978]; p. 711)

⁴² (FOUCAULT; DE2; 252[1978]; p. 712)

andam com um toca-fitas na mão, reproduzindo indefinidamente essas vozes ameaçadoras que vêm de Qom, Mesched, Ispahan.

8º artigo – Texto 253 – *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*⁴³

Para Foucault, o ano de 1978 no Irã é a rejeição global de tudo o que se organizou durante o último século: o desenvolvimento econômico, a dominação estrangeira, a modernização, a dinastia, os costumes.

No segundo e breve parágrafo do artigo, Foucault faz uma reflexão-relâmpago sobre sua própria atividade como articulista.

Eu não sei fazer a história do futuro. E tenho pouco jeito para prever o passado. Contudo eu gostaria de tentar apreender *o que está acontecendo*, pois nestes dias nada está terminado, e os dados ainda estão rolando. Talvez seja isso o trabalho do jornalista, mas é verdade que eu sou apenas um neófito.⁴⁴

O Irã nunca foi uma colônia. No século XIX, ingleses e russos dividiram o país em zonas de influência. A partir da segunda metade do século XX, o país entra na órbita dos EUA, em uma relação de forte dependência, porém sem que tenha havido a destruição radical do tecido social. “Longa dependência sem colonização direta, isso quer dizer que as estruturas sociais do país não foram radicalmente destruídas”⁴⁵. Nem os recursos advindos do petróleo alteraram muito este tecido; seus efeitos se concentram na elite privilegiada. Os laços sociais, os comerciantes do bazar e as comunidades rurais, resistem às intenções do regime, apesar de afetadas e enfraquecidas.

Foucault acredita que algo diverso, em relação ao que ocorreu com o tecido social, ocorre com os partidos políticos. Na penumbra da dependência, eles também sobreviveram, mas não se mantiveram como forças reais independentes. O partido comunista, o Tudeh, ligado à URSS, ficou comprometido com a ocupação do norte do Irã por Stalin e foi ambíguo no seu apoio a Mossadeqh e ao seu “nacionalismo burguês”. O National Front, legado do mesmo Mossadeqh, ficou a espera de uma liberalização do regime, liberalização que acreditava ser impossível sem o acordo dos Estados-Unidos.

Como os partidos, as equipadíssimas forças armadas também não se constituíram como força autárquica; na ausência de uma ocupação

⁴³ Publicado no *Corriere della sera* em 26/11/1978 (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 713).

⁴⁴ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 714)

⁴⁵ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 714)

colonial estrangeira, não puderam exercer o papel que exerceram nas lutas anticolonialistas de outros países muçulmanos.

Ninguém, na ordem política dos partidos, se estabelece como ponto focal da abrangente rejeição ao regime do Xá. Esta rejeição é um fenômeno que abrange toda a sociedade. “Isso não significa que seja confuso, afetivo, pouco consciente de si”⁴⁶. Organizam-se greves e manifestações eficazmente através das redes de comerciantes, estudantes e professores, religiosos, sem que essa organização se subsuma a qualquer uma dessas instituições, a setores da sociedade ou a ideologias políticas ou militares.

Paradoxalmente, em um país de múltiplos aspectos como o Irã, onde convivem as últimas tecnologias e modos de vida que não se alteraram em um milênio, com uma sociedade cuja organização política foi continuamente enfraquecida pelo autoritarismo dos Pahlavi, a rejeição ao regime constitui o que Foucault chama de uma “vontade coletiva” perfeitamente unificada, que quer uma única coisa: a partida do Xá.

Mas esta coisa única para o povo iraniano quer dizer tudo: fim da dependência, desaparecimento da polícia, redistribuição dos recursos do petróleo, caça à corrupção, reativação do islã, um outro modo de vida, novas relações com o Ocidente, com os países árabes, com a Ásia, etc.⁴⁷

Como se pode notar, a “rejeição global” da qual falava Foucault, inclui também a afirmação de um modo de vida baseado no islã, com desdobramentos na política internacional.

Os iranianos querem se ver livres de tudo isso que no Irã é a marca das “hegemonias planetárias”. Os partidos políticos, pró americanos ou de tendência marxista, e a cena política como um todo, porém, lhes parecem ainda marcados por elas.

Nisso o personagem quase mítico de Khomeini encontra o seu papel, como “ponto de fixação de uma vontade coletiva”⁴⁸, capaz de estabelecer um elo pessoal intenso com cada um dos iranianos.

A força do vínculo entre cada um dos iranianos e Khomeini se deve a três coisas: Khomeini não está presente, vive no exílio há quinze anos; não diz nada, não mais do que um simples não a tudo aquilo que todos rejeitam; não é um homem político: “não haverá partido de Khomeini, não haverá governo Khomeini”⁴⁹.

⁴⁶ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 715)

⁴⁷ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 715)

⁴⁸ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

⁴⁹ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

Foucault compreende o fenômeno da Insurreição Iraniana como “talvez a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários, a forma mais moderna de revolta e a mais louca”⁵⁰. Uma revolta que é inapreensível pelos cálculos dos políticos. Um movimento atravessado por uma religião que fala mais da transfiguração deste mundo que do além.

9º artigo – Texto 261 – Une poudrière appelée islam⁵¹

O dia 11 de fevereiro de 1979 ficará conhecido como o dia da revolução no Irã. Porém, Foucault fala da dificuldade em chamar de revolução essa série de acontecimentos estranhos: uma sequência de festas e cerimônias de luto, milhões de pessoas nas ruas invocando Alá, mollahs aclamando a revolta, um velho aiatolá rezando no subúrbio de Paris.

Nestes últimos dias, algo mais familiar aconteceu, a luta armada finalmente se deflagrou na ruas de Teerã. Mas isso não quer dizer que a religião serviu apenas para levantar as cortinas e que o cenário vai mudar. O ato principal não será o da luta de classes organizada por vanguardas do partido.

A religião foi a força que permitiu o levante de todo o povo “contra o regime, contra todo um modo de vida, contra todo um mundo”⁵². A estratégia do movimento religioso agora aparece claramente. As repetidas manifestações tinham dois alvos: serviam para retirar ao Xá a legitimidade e aos políticos sua representatividade. O último a ceder foi Bahktiar.

Bahktiar foi o único dos políticos que aceitou o convite do Xá para governar o Irã, em plena crise, em 28 de dezembro de 1979. Em 11 de fevereiro, ele renuncia, após três dias de confrontos armados⁵³.

Os americanos também cederam, por impotência e por cálculo; ao invés de apoiar um regime insustentável, preferiram agir como no Chile, deixar evoluir os conflitos internos para intervir depois. Talvez eles pensem que este movimento, porque ele inquieta a todos os outros regimes da região, favorecerá um acordo no Oriente-Médio.

⁵⁰ (FOUCAULT; DE2; 253[1978]; p. 716)

⁵¹ Artigo publicado no *Corriere della sera* em 13/02/1979 (FOUCAULT; DE2; 261[1979]; p. 759). Este texto encerra a série de artigos italianos de Foucault e se situa no final da Insurreição Iraniana.

⁵² (FOUCAULT; DE2; 261[1979]; p. 760)

⁵³ (AFARY, ANDERSON; FIR[2005]; p. 71)

As forças armadas estavam paralisadas por suas oposições internas. Isso favorecia a oposição, mas também continha uma dose de perigo, caso uma das correntes se sentisse suficientemente autônoma para agir sozinha. Para a oposição, era preciso fazer das forças armadas um aliado por setores sucessivos.

Segundo Arjomand, já em 16/01/1979, no dia em que o Xá deixou o Irã, Bahktiar havia oferecido sua renúncia. Khomeini a teria rejeitado, pois seria preciso antes conquistar o exército. Khomeini certamente temia que o vazio de poder permitiria uma intervenção forte de alguma facção do exército⁵⁴.

O confronto ocorreu antes do que se imaginava. Um grupo dos “duros” atacou a facção das forças armadas aliadas à Khomeini. Houve distribuição de armas à multidão (foule), ápice por excelência de todo levante revolucionário. Mas foi isso mesmo que precipitou o fim, e evitou a guerra civil. O estado-major reconheceu que a guerra civil seria longa, e capitulou. Os chefes religiosos imediatamente ordenaram que a população restituísse as armas.

A “revolução” mostrou-se enfim por um instante em seus traços familiares. Mas ainda persiste a ambiguidade. De um lado, as lutas internas nas forças armadas, cuja estrutura permanece por enquanto intocada, continuarão até que se determine quem será a nova “guarda” do regime. Do outro lado, os grupos “marxistas-leninistas”, cuja participação no movimento não foi pequena, continuarão armados. Eles provavelmente pensam ter chegado o momento de passar à luta de classes. Se não foram a vanguarda do movimento, agora eles vão querer ser a força que esclarece e decide na ambiguidade.

A história dessas lutas pela determinação final da direção da Insurreição Iraniana será sangrenta nos anos que se seguirão à queda da monarquia. No momento inicial, formou-se um governo laico dirigido por Mehdi Bazargan, que entretanto precisou conviver com um verdadeiro governo paralelo, dirigido por Khomeini, apoiado pelos grupos de religiosos militantes. Em novembro de 1979, o episódio da tomada de reféns na embaixada americana por estudantes islâmicos selou a queda do governo Bazargan⁵⁵. Com a queda de Bazargan, em um verdadeiro golpe de Estado, o governo é tomado por religiosos ligados a Khomeini para a implementação da sua concepção de governo islâmico. Arjomand

⁵⁴ (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 121).

⁵⁵ (DEFERT; DE2; CHR2[1994]; p. 780)

se refere a este momento como o da Segunda Revolução Islâmica⁵⁶. Logo depois, no referendun popular de 2 de dezembro de 1979, os iranianos aprovam a Constituição determinada pelo princípio do *velayat-e faqih*.

A importância histórica desse movimento, que alcançou algo raro no século XX – um povo desarmado que por inteiro se levanta até derrubar um regime “todo poderoso”, está na sua singularidade como movimento “islâmico”. E é como tal que ele pode incendiar toda a região, dar uma nova tonalidade e assim um novo alento às lutas internas nos países muçulmanos e à luta dos palestinos.

*10º artigo – Texto 245 – À quoi rêvent les Iraniens?*⁵⁷

Corresponde à tradução do 4º artigo italiano com adições extraídas do 1º e 2º artigos.

*11º artigo – Texto 251 – Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*⁵⁸

Artigo escrito em resposta às críticas publicadas no mesmo jornal por uma leitora iraniana sob o pseudônimo de Atoussa H. Atoussa se indigna com o acolhimento favorável dado à ideia de governo islâmico por parte da esquerda francesa. Como exemplo, toma Michel Foucault, que lhe parece motivado com a “espiritualidade muçulmana” como alternativa à feroz ditadura capitalista do Xá. Não haveria para o povo iraniano, pergunta-se Atoussa, outra alternativa entre a SAVAK e o fanatismo religioso? Ela teme o tratamento que será dado às mulheres e às minorias, caso o Corão seja aplicado à pé da letra, como o é no tipo de moralidade prescrito pelo aiatolá Khomeini. Como o é na Arábia Saudita e em outros países em que o islã serve como um disfarce para a opressão feudal ou pseudo-revolucionária. De fato, o islã, em muitos lugares, como no Irã, é o único meio de expressão para o povo oprimido, mas pode ser “um remédio pior que a doença”⁵⁹.

⁵⁶ (ARJOMAND; TFC[1988]; p. 139)

⁵⁷ Publicado no *Le Nouvel Observateur*, 12-26 de outubro de 1978 (FOUCAULT; DE2; 245[1978]; p. 688).

⁵⁸ Publicado no *Le Nouvel Observateur*, 13-19 de novembro de 1978 (FOUCAULT; DE2; 251[1978]; p. 708).

⁵⁹ (H.; FIR; A125[2005]; p. 210)

Ao artigo de Atoussa H., Foucault responde brevemente. Ele diz não ter afirmado que a espiritualidade muçulmana seria melhor do que a ditadura. Seu dever é apenas o de investigar o conteúdo do termo 'governo islâmico', já que é isso o que reclamam as manifestações. Ele mesmo havia indicado vários pontos que lhe pareceram pouco reconfortantes nessa ideia. Para Foucault, Atoussa H., em sua carta, reduz todas as nuances do islã ao fanatismo apenas para rejeitá-las de uma só vez.

Foucault considera o islã como força política uma questão essencial para o presente e para os próximos anos. Para lidar com ela, é preciso começar com inteligência e não com ódio.

Novamente, Foucault propõe compreensão e não uma rejeição afetiva. Em novembro 1978, a partir do que ele percebe, Foucault não acredita que o governo islâmico que os iranianos na sua maioria querem seja tradicionalista ou moralista.

12º artigo – Texto 262 – Michel Foucault et l'Iran⁶⁰

Redigido no período pós-insurrecional, trata-se da resposta de Foucault ao artigo do casal Broyelle, que apareceu no mesmo periódico dois dias antes. Para os Broyelle, a impressão favorável de Foucault com o projeto de um governo islâmico está ligada com sua atitude “anti(-burguesa)democrática, antilegalista, antijudiciária”⁶¹. Como o projeto de governo islâmico, agora, começa a se realizar, diante da repressão das mulheres, diante do assassinato sumário de oponentes, os autores interpelam Foucault para que se posicione definitivamente a favor do governo islâmico ou reconheça seu erro.

Foucault responde com uma não-resposta. Ele recusa engajar-se na polêmica. O tipo de injunção dos Broyelle – “confesse ou dê vivas aos assassinos” – lhe lembra uma certa prática detestável. Foucault provavelmente se refere às confissões públicas forçadas, expediente corrente no regime soviético.

13º texto – Texto 259 – L'esprit d'un monde sans esprit⁶²

Para Foucault, algo na Insurreição Iraniana incomoda os ocidentais, algo que logo é associado ao fanatismo. Ele mesmo diz ter

⁶⁰ Publicado no *Le Matin*, nº 647, em 26/3/1979 (FOUCAULT; DE2; 262[1979]; p. 762)

⁶¹ (BROYELLE, BROYELLE; FIR; A287[2005]; p. 249)

⁶² Entrevista publicada no livro dos jornalistas Blanchet e Brière (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 743).

tido uma espécie de reação alérgica a ela, que não era imediatamente da ordem da simpatia. A Insurreição Iraniana não é uma revolução, no sentido usual que a revolução tem para os ocidentais. Não se dá nem a dinâmica da luta de classe nem o papel de ponta de lança de um grupo ou partido. Ele acredita numa especificidade do movimento, a “experiência interior”⁶³ e a experiência comunitária, que não se deixam reduzir às contradições econômicas existentes. Essa experiência, ao mesmo tempo interior e comunitária, está articulada à luta de classes, mas não a coloca no primeiro plano da cena. As ideias religiosas não têm a função de encobrir as contradições. A religião foi verdadeiramente o drama intemporal que deu forma ao drama histórico de um povo em luta contra seu soberano. O fenômeno que se deve buscar compreender, diz Foucault, é o levante de um povo desarmado que defronta as metralhadoras.

A expressão utilizada por Foucault, nesta entrevista, nos lembra *L'expérience intérieure*, o título de um livro de Georges Bataille, ensaísta que inspirou o Foucault arqueólogo. Mas isso se trata de uma espécie de homonímia, Foucault e Bataille referindo-se pela mesma expressão a duas experiências diferentes. A experiência interior de Bataille é dessubjetivadora; no Irã, a experiência interior dos iranianos a que se refere Foucault é uma experiência de subjetivação que tem na lei religiosa sua casca exterior⁶⁴.

Em relação aos iranianos, Foucault fala de experiência interior como uma transformação da relação de si a si que envolve a dramaturgia (os personagens e o seu drama) do xiismo, e que assim se vincula a uma experiência comunitária. Como se os iranianos, analogamente aos atores numa peça de teatro, encarnassem os personagens míticos do xiismo, seus papéis, suas expressões, seus diálogos e suas motivações interiores.

⁶³ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 745)

⁶⁴ A experiência interior de Bataille é uma experiência inefável do desconhecido, que nas religiões está associada ao misticismo e à teologia negativa. Para rejeitar a dogmática religiosa, Bataille recusa dar o nome de Deus ao desconhecido de que se faz a experiência. A experiência interior de Bataille é uma experiência de transgressão e dessubjetivação. O adjetivo ‘interior’ está aí apenas para caracterizar *uma* experiência que, na verdade, como no misticismo, dilui a noção de interioridade. Na experiência interior de Bataille, faz-se a experiência do desconhecido e do inefável, mas na medida em que há transgressão da coerência da experiência sob a unidade formal do sujeito. Conferir (BATAILLE; EXI[1943]; p. 16). Jeremy Carrete trata longamente da influência de Bataille e dos surrealistas sobre Foucault (CARRETTE; FAR[2000]). Conferir também o estudo de Diogo Sardinha sobre a presença da ideia de experiência-limite como transgressão do sujeito no Foucault dos anos 1960, e seu desaparecimento na ética dos modos de subjetivação no Foucault dos anos 1980 (SARDINHA; A356[2010]).

A disposição dramática para o martírio foi decisiva para o sucesso da Insurreição Iraniana. À frente das manifestações populares nas ruas das cidades iranianas, para proteger os manifestantes e neutralizar a ação das forças armadas, posicionava-se um cordão de pessoas com um tecido branco atravessando o peito, como sinal de sua disposição para o martírio.

Num breve texto, a filósofa Geneviève Clancy sublinha por que nos é difícil compreender aquele fenômeno de defrontação a que se refere Foucault como o fenômeno a ser ressaltado: “Com efeito, é impossível abrigar a metamorfose da vida em vida pela morte em uma representação [como a nossa] que reduz a vida a uma existência em que se aceita se rebaixar para sobreviver, até mesmo como vegetal”⁶⁵. É a nossa ideia do valor de uma vida por si mesma, como vida biológica, que torna difícil, para nós, compreender o sacrifício.

*Para Foucault, ao sublevarem-se contra o Xá, era sobretudo a si mesmos que os iranianos queriam mudar – talvez seja esta a “alma do levante”. A religião era para eles o meio que lhes permitiria mudar de modo radical sua subjetividade. “O xiismo é uma forma de islã que, com seu ensino e seu conteúdo esotérico, distingue entre o que é a simples obediência ao código e o que é a vida espiritual profunda”*⁶⁶

Na sua análise do xiismo, Foucault introduz a ideia da articulação entre a obediência ao código exterior com alguma experiência interior. Esta ideia parece anunciar as análises que ele fará mais tarde. Uma das teses que Foucault defende nos dois últimos volumes da *História da sexualidade* é que o helenismo e o cristianismo dos primeiros séculos de nossa era diferiam um do outro não tanto pelo código de conduta externo – ambos apresentavam as mesmas injunções no tocante à conduta sexual –, mas pela relação a si dos sujeitos, na vigência deste código⁶⁷.

Foucault termina dizendo que a vontade coletiva de uma mudança radical na existência, expressa politicamente, só pôde se afirmar com o apoio de tradições e instituições que carregam consigo uma parte de chauvinismo, nacionalismo, exclusão das minorias, e que têm uma forte capacidade impulsiva para os indivíduos. E é essa parte que incomoda os ocidentais; é a ela que eles colam o adjetivo ‘fanático’. Foucault se pergunta se na sequência o povo “terá força para atravessar suas

⁶⁵ (CLANCY; RP1; A311[2005]; p. 167).

⁶⁶ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 749)

⁶⁷ Conferir (FOUCAULT; SDS[1984]); p. 317).

próprias fronteiras e deixar para trás as coisas sobre as quais se apoiou durante um certo tempo”⁶⁸ *ou se, ao contrário, estes suportes vão se tornar guias mais diretivas. Foucault se pergunta para onde vão os iranianos por este caminho peculiar, pelo qual buscam teimosamente uma “coisa toda outra”.*

*14º artigo – Texto 265 – Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*⁶⁹

Este curto texto, publicado um mês após o início da revolução, é dirigido ao recém-empossado primeiro ministro, mas com certeza não exclusivamente. Ele também pretende fixar publicamente a posição de Foucault. Em sua primeira visita ao Irã, Foucault esteve com Bazargan, na época, presidente da Associação iraniana pela defesa dos direitos humanos. O texto trata justamente de violação de direitos, principalmente das execuções sumárias, do terror fanático temido pelos que eram pessimistas em relação aos descaminhos da insurreição.

Neste artigo, o apelo que Foucault faz a termos do vocabulário jurídico-político (soberania, povo, direito) indica, mais uma vez, que não se pode simplesmente dizer, como na acusação dos Broyelle, que Foucault é antilegalista, mas que, para ele, a legalidade não é garantia de nenhuma ordem, e que o direito está ligado à atualidade das lutas e não à ordem. Aliás, muitas vezes, em nome da ordem, se passa por cima da lei.

Foucault lembra de sua conversa com Bazargan, em setembro de 1978, a respeito de tantos regimes que oprimiam em nome dos direitos humanos (o presidente americano, Carter, pouco tempo atrás, havia se referido ao Xá Reza Pahlavi, como um defensor dos direitos humanos). Bazargan, porém, teria dito a Foucault que um governo islâmico representaria uma garantia real destes direitos, por três razões.

Primeiro, porque a revolta do povo era atravessada por uma dimensão espiritual que, em favor de um mundo outro, arriscava até mesmo a própria vida; não era o desejo de um “governo de mollahs”. E isso não era desmentido pelo que Foucault pôde observar em suas visitas.

Também porque o islã, devido à sua tradição histórica e ao seu impulso presente, na questão dos direitos, estava mais habilitado para cumprir as promessas do que o socialismo e o capitalismo. Alguns, que se gabam de saber muito sobre as sociedades islâmicas – uma

⁶⁸ (FOUCAULT; DE2; 259[1979]; p. 755)

⁶⁹ *Le Nouvel Observateur*, 14-20 de abril de 1979 (FOUCAULT; DE2; 265[1978]; p. 780).

referência elíptica a Rodinson –, *acreditam isto ser “impossível”*. *Foucault se diz mais modesto do que estes especialistas – e mais otimista, diríamos. Afinal, que necessidade histórica impediria os muçulmanos de procurar seu futuro em um islã cuja nova forma cabe a eles modelar? Para Foucault, em relação ao governo islâmico, a suspeita não deve visar o adjetivo ‘islâmico’, basta a palavra ‘governo’ para despertar a vigilância.*

Finalmente, teria dito Bazargan, um governo que se diz islâmico teria os seus direitos de soberania limitados pelos deveres religiosos. Se não respeitasse esses limites, o povo retornaria contra o governo essa mesma religião que eles compartilham. Isso pareceu importante para Foucault, que os governados possam se levantar, para lembrar a seus governantes que eles têm deveres fundamentais incontornáveis.

Nos processos políticos, a “potência pública se manifesta sem máscaras”. E ela será julgada pela forma pela qual ela julga seus inimigos. Por mais que a culpa dos que são acusados seja óbvia para todos, e por isso mesmo, um governo deve garantir a todos a possibilidade de se defender em condições justas.

Bazargan deve agir, insiste Foucault, de modo a que o povo iraniano não venha a se arrepender “da força sem concessão com a qual ele acaba de se liberar por si mesmo”.

Neste artigo, Foucault aparentemente não leva em consideração que Bazargan, apesar de ser o primeiro ministro, não podia fazer quase nada contra a violação dos direitos. Por trás do governo de Bazargan, atuava o Conselho Revolucionário nomeado e dominado por Khomeini, que bloqueava o exercício do poder executivo oficial. Além do Conselho, havia as incontroláveis organizações paramilitares de esquerdistas radicais e as organizações paramilitares de religiosos militantes a quem eram atribuídas a maioria das execuções sumárias. As esquerdistas logo se afastaram dos rumos tomados pela Revolução e na sequência foram ferozmente perseguidas por ela. Por outro lado, não se sabe ao certo em que medida as milícias religiosas, no furor inicial da Revolução, eram controladas por Khomeini e até que ponto agiam de forma independente.

*15º artigo – Texto 269 – Inutile de se soulever?*⁷⁰

Foucault quer demarcar, como incomensurabilidade, a diferença entre o levante, a insurreição do povo inteiro que derrubou o regime do

⁷⁰ Publicado no *Le Monde*, em 11 de maio de 1979 (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 790).

Xá e a revolução que começa com a formação do poder clerical. “A espiritualidade a que se referiam aqueles que iam morrer é sem medida comum com o governo sanguinário de um clero integrista”⁷¹.

Foucault faz uma reflexão sobre o “enigma do levante”⁷². Isso que leva um indivíduo, um grupo ou todo um povo a arriscar a própria vida é inexplicável, não se deixa reduzir ao encadeamento das razões históricas; com efeito, o ato de se levantar e desobedecer e, com isso, pôr em jogo a própria vida rompe com estas razões que perfazem o fio da história. As insurreições estão na história, mas escapam de suas razões.

Foucault afirma que todas as liberdades e direitos adquiridos têm seu fundamento nesse enigma do levante, mais do que no direito natural. Se há mudança nos governos e nas formas das sociedades é porque há a possibilidade desse momento em que vida já não funciona como moeda de troca.

‘Deixe-me viver’ e ‘eu lhe obedeco’ – na conjunção destas duas orações se funda o poder soberano, o “direito de fazer morrer e deixar viver”⁷³. Quando, porém, o medo da morte, como base afetiva da instituição do poder, já não contrabalança o desejo de *uma vida outra*, o soberano perde sua base constituinte. Esta explicação do levante pelo jogo entre o medo de morrer e o desejo de viver de outro modo não dá a razão que faz um afeto se impor ao outro; isto é o que, para Foucault, permaneceria inexplicável. Para Foucault, muito mais do que na abstração do direito natural, é na possibilidade de o levante terminar com o poder, que se fundam os direitos políticos.

Por se tratar do jogo da vida e da morte, compreende-se por que as insurreições encontram nas religiões sua expressão e sua dramaturgia. Não é questão de ideologia. As religiões fornecem o vocabulário e o enredo para o modo como os levantes são realmente vividos pelos seus atores.

Não é questão de mascarar com falsas ideias a realidade da luta de classes. Foucault se refere ao imaginário, a essas ideias religiosas imaginárias imbricadas com os motivos das insurreições religiosas, que aconteceram também no passado do Ocidente. Essas ideias, mesmo sendo imaginárias, possuem uma efetividade real.

As ideias de instauração do reino de Deus, de retorno do salvador, de promessas do além, de luta contra o mal não são simplesmente

⁷¹ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 793)

⁷² (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 792)

⁷³ (FOUCAULT; VSR[1976]; p. 178)

vestimentas ideológicas que encobrem uma força de realidade distinta, mas são imagens que têm em si mesmas uma força. É esta força que luta. Essas imagens fornecidas pelas religiões, pelas crenças milenaristas, messiânicas e também pelo xiismo não vestem o levante; com efeito, a insurreição e estas imagens são uma só e mesma coisa, elas constituem “a própria maneira de viver as insurreições”.

No Ocidente, desde meados do século XIX, a ideia de revolução organizava os levantes dentro de uma história racional, e estabelecia os critérios dos bons e dos maus levantes; a ideia de revolução, na racionalização do levante, pretendeu mapear as condições, as maneiras e as estratégias do seu desenrolar. Mas Foucault se pergunta se tal revolução ainda é desejável.

Após relevar a importância da dramaturgia xiita na performance do levante, Foucault se pergunta se realmente surpreende a continuidade da inspiração religiosa depois do sucesso da insurreição: “deveria-se esperar que o elemento religioso se apague rapidamente em proveito de forças mais reais e de ideologias menos ‘arcaicas’?”. Ele mesmo responde pela negativa e apresenta as razões. O rápido sucesso do movimento sustenta as formas que havia tomado. O “império” do clero sobre a população é forte. Suas ambições políticas e sua organização institucional são grandes. Além disso, o movimento islâmico no Irã está inserido no contexto dos países muçulmanos vizinhos e dos interesses econômicos internacionais. “De modo que os conteúdos imaginários da revolta não se dissiparam na luz da revolução”⁷⁴. E, permanecendo islâmica, revelam-se, na cena política iraniana pós-insurreição, as tensões do próprio islã. De um lado, a imagem de uma magnânime civilização em luta contra os imperialismos, de outro, o ódio ao estrangeiro, o chauvinismo, o assujeitamento das mulheres.

O clero integrista quer justificar seu regime dizendo que as suas intenções atuais eram as intenções que motivaram o levante. Os clérigos associados a Khomeini dizem que os iranianos se insurgiram em nome disso mesmo, desse poder mesmo, desse islã mesmo, que eles estão agora pondo de pé, instaurando, construindo, dando forma e, logo, força de lei. Com isso, pretendem se apropriar da vitória do movimento popular. Quem desqualifica o levante de antes porque agora está posto um regime de mollahs faz o mesmo que este regime: desqualifica o levante ao dizer que o regime é o levante.

⁷⁴ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 792)

Foucault não se conforma com seus críticos que querem que ele reconheça seu erro de repórter. Para ele, o fato de ele estar agora contra o governo dos mollahs não é reconhecer seu engano de então. Se ele de alguma forma apoiou a Insurreição, ele não precisa coerentemente apoiar este governo, pois um é diferente do outro.

Ninguém tem o direito de dizer ao outro: revolte-se, trata-se da libertação final do ser humano. Foucault também não está de acordo com quem de antemão diga: inútil insurgir-se, no final, será sempre o mesmo. A insurreição se justifica? Foucault propõe deixar a questão em aberto diante do fato de que a insurreição se dá, e que é através dela que “a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu sopro. Um delinquente, um louco ou um povo, numa situação limite, colocam sua própria vida em jogo. Isso não torna o delinquente um inocente, não cura o louco, assim como não garante ao povo um futuro promissor. Não é preciso que essas vozes confusas em revolta digam algo da verdade. “Basta que existam e que elas tenham contra elas tudo isso que se esforça por fazê-las calar para que haja um sentido em as escutar e a buscar o que querem dizer”,⁷⁵.

Foucault não quer dizer com isto que o critério do juízo é necessariamente interno ao levante. Ele não propõe julgar a história pela história, e aceitar tudo o que advenha. Contra seus desdobramentos, Foucault levanta princípios meta-históricos. *O poder não é um mal em si mesmo. Mas, na sua mecânica, o poder não estabelece para si mesmo os seus limites.* “Para o limitar, as regras não são jamais suficientemente rigorosas; para lhe retirar de todas as ocasiões das quais ele se apodera, jamais os princípios universais são bastante estritos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições”⁷⁶.

Se o estratega é aquele que coloca a vida de uns e de outros e os princípios fundamentais como elementos secundários e relativos diante do curso da história, Foucault se diz “anti-estrategista: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente assim que o poder infringe o universal”⁷⁷. Atitude nada simples esta de estar aquém da história, para cuidar do que nela quer emergir, e ao mesmo tempo estar em recuo diante da política, para cuidar daquilo que a deve incondicionalmente limitar. De atentar, por um lado, para o aconteci-

⁷⁵ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 793)

⁷⁶ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 794)

⁷⁷ (FOUCAULT; DE2; 269[1979]; p. 794)

mento que transpõe a história e, por outro, de vigiar, para que a política não ultrapasse o que não se deve transpor em todas as histórias.

Este 15º texto é a última manifestação de Foucault sobre o tema da Insurreição Iraniana. Depois dele, sequer uma linha a mais. Um silêncio que com certeza sussurra, e que pode ser interpretado de vários modos. De minha parte, compreendo o silêncio de Foucault a partir do abismo que se abre entre a insurreição e a revolução. Se uma das tarefas do filósofo é buscar, destacar e recortar no presente o elemento que merece ser pensado, o silêncio pós-Insurreição de Foucault indica que este elemento já não é a revolução dos *mollahs*. O que merecia ser pensado era, na insurreição popular, aquilo que tornou possível os iranianos defrontarem as armas até o limite da vida: a “espiritualidade política”.

*16º artigo – Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham*⁷⁸

Foi traduzida recentemente do persa para o inglês uma entrevista concedida Foucault durante uma de suas visitas ao Irã. Sua análise, porém, a meu ver, não nos traz nenhum elemento novo, além daqueles aos quais já nos referimos.

⁷⁸ (FOUCAULT; FIR; A119[1978]; p. 186).

Anexo 2

Cronologia

570	Nascimento de Maomé.
16/07/622	Hegira: migração de Maomé, de Meca para Medina.
02/630	Tomada de Meca pelos muçulmanos.
08/06/632	Morre Maomé. Abu Bakr é eleito seu sucessor, 1º califa (632-634).
634	Designado, por Abu Bakr, o 2º califa, Umar (634-644 DC). Morre assassinado.
644	Uthman, 3º califa (644-656 DC).
656	Um <i>corpus</i> escrito do Corão se estabelece, a partir de fontes diversas, no tempo do 3º califa, Uthman.
656	Uthman é assassinado. Início da Grande Discórdia.
656	Ali Ibn Abu Talib, 4º califa (656-661 DC), primo e genro do profeta. Para os xiitas: imame Ali.
661	Assassinato de Ali, por um kharijita.
661	Mu'awiyah, governador da Síria, torna-se califa (661-680 DC); início da dinastia Omeiade (661-749 DC).
680	Ashura, 10º dia de <i>muharram</i> : exército de Yazid massacra Husayn. Quando morre Mu'awiya, Husayn (2º filho de Ali) reivindica o controle, mas é massacrado por Yazid, filho de Mu'awiya.
680	Batalha de Karbala e martírio de Husayn, 3º imame para os xiitas, filho de Ali.
750	Califado Abbassida (750-1258), descendentes de Abbas, um tio do profeta.
765	Morte de Ja'far al-Sadiq, 6º imame, considerado fundador do <i>fiqh ja'farita</i> .
874	12º Imam torna-se oculto.
941	Início da Grande Ocultação do 12º imame.
1258	Tomada de Bagdá pelos mongóis de Hulagu. Fim da dinastia abassida e do califado.
1501	Início da Dinastia Safavid (1501-1722) no Irã.
1694	Sultão Hussein Xá (1694-1722).
1722	Invasão afgã.
1729	O General Nader a serviço de príncipes safavidas expulsa afgãos.
1736	Nader Xá (1736-1747), assassinado em 1747.

- 1750 Período de Karim Khan Zand. Guerras tribais.
- 1779 Início da Dinastia Qajar (1779-1925) no Irã.
- 1811 Primeira guerra contra a Rússia (1811-1813).
- 1826 Segunda guerra contra a Rússia (1826-1827).
- 1848 Naser al-Din Xá (1848-1896).
- 1848 Reformas e centralização do Estado, sobretudo militar.
- 1871 Início das reformas no judiciário.
- 1879 Criação do Regimento Cossaco (1879), que será um vetor da influência russa no Irã.
- 1896 Mozaffar al-Din Xá (1896-1907). A degradação das finanças do Estado se acentua: o Irã entra no sec. XX com a autoridade central desintegrando. Financiamento por empréstimos da Inglaterra e Rússia
- 1905 Revolução Constitucional (1905-1911)
- 05/08/1906 Decreto que institui um Parlamento iraniano.
- 30/12/1906 Ratificação da lei fundamental da Constituição pelo rei Qajar, Mozzaffar al-Din Xá, em seu leito de morte.
- 06/1908 Bombardeio do parlamento (*majles*) por Mohammad ‘Ali Xá e restauração da autocracia.
- 07/1909 Deposição de Mohammad ‘Ali Xá, restauração do governo constitucional. Regência de Naser al-Molk.
- 30/11/1909 Segundo parlamento.
- 07/1911 Retorno de Mohammad ‘Ali Xá ao Irã.
- 24/12/1911 O regente Naser al-Molk dissolve o segundo parlamento.
- 1917 Mesmo depois da revolução russa, o comando do Regimento Cossaco iraniano permaneceu em mãos de oficiais russos antibolcheviques.
- 1918 Desmembramento do Império Otomano.
- 1920 Pela primeira vez é apontado um comandante iraniano, Sadar Homayun, para o Regimento Cossaco. O coronel Reza Khan era o segundo homem no comando.
- 21/02/1921 Golpe de Estado, com apoio britânico, do Coronel Reza Khan. O Xá Qajar nomeia Sayyed Zia primeiro-ministro.
- 25/4/1921 Reza Khan se torna ministro da guerra, apesar da oposição do primeiro ministro Sayyed Zia.
- 1922 Supressão do sultanado turco: o califado é reduzido a uma autoridade espiritual.
- 1923 No poder, entre 1923 e 1938, Mustafa Kemal Ataturk (1881-1938) estabelece na Turquia o sistema político mais secular de um país islâmico.

- 10/1923 Reza Khan se torna primeiro ministro. Rumores de que ele se tornaria presidente de uma República Iraniana.
- 03/1924 Abolição do califado pela Turquia kemalista.
- 02/1925 O *majles* faz de Reza Xá o comandante-em-chefe das forças armadas, uma função normalmente atribuída ao monarca Qajar.
- 10/1925 O *majles* abole a dinastia Qajar e ordena uma Constituinte.
- 12/1925 Reza Xá torna-se o primeiro monarca da dinastia Pahlavi, eleito pela Assembléia Constituinte.
- 08/1941 Ocupação aliada do Irã e abdicação de Reza Xá (setembro) em nome do filho, Xá Reza Pahlavi.
- 1942 Mehdi Bazargan funda a primeira sociedade islâmica na Universidade de Teerã
- 10/1949 Fundação do National Front (legado de Mosaddeq).
- 05/1951 Mosaddeq é apontado primeiro ministro.
- 02/1953 General Fazlollah Zahedi é preso.
- 19/08/1953 Golpe de Estado contra Mosaddeq orquestrado pela CIA, clérigos de Teerã e General Fazlollah Zahedi. Retorno do Xá ao governo.
- 1955 27 oficiais iranianos (ligados ao Tudeh pró-URSS) executados. Apesar disso, o Xá é convidado, em 1956, em URSS.
- 1962 Iran Liberation Movement de Bazargan e aiatolá Taleqani torna-se o principal partido da oposição, à medida que o National Front perde suporte.
- 1963 Revolução Branca.
- 26/01/1963 Referendum fraudulento ratifica a Revolução Branca.
- 03/06/1963 Khomeini: discurso de Ashura, relação Xá-Yazid, contra a Revolução Branca. Khomeini é preso dois dias depois.
- 15/06/1963 O Xá ataca o seminário de Khomeini. Talvez para salvar sua vida, alguns Grandes Ayatollahs aiatolá conferem a Khomeini o título de grande teólogo (Grande Aiatolá).
- 06/04/1964 Khomeini é solto.
- 04/11/1964 Khomeini. é preso e enviado ao exílio no Iraque pelo Xá.
- 01/1977 Jimmy Carter (1977-1981) critica o Xá.
- 09/06/1977 Morre Sharia'ti em Londres.
- 01/1978 Presidente Carter louva o Xá como um defensor dos direitos humanos.
- 01/1978 Khomeini solicita Mutahhari formar o Conselho Islâmico Revolucionário.
- 04/01/1978 Início do curso de Foucault, *Sécurité, territoire, population*.

- 08/01/1978 Publicação de carta difamatória a respeito de Khomeini (por um agente britânico de origem indiana). Manifestação em Qom. Repressão. Novas manifestações a cada 40 dias.
- 09/01/1978 Residência do Ayatollah Shariatmadari é atacada (um estudante morre).
- 18/02/1978 40 dias depois nova manifestação, 100 mortos. Em Tabriz, 27 mortos. Símbolos ocidentais alvo de violência.
- 28/03/1978 40 dias depois nova manifestação, em 34 cidades.
- 02/04/1978 Até 29/04/1978, Foucault no Japão, 2ª visita.
- 05/1978 O editor do *Corriere della sera*, Rizzoli, entra em contato com Foucault.
- 20/05/1978 Foucault, TEXTO 278. No texto impresso, Foucault fala de “espiritualidade política”.
- 08/1978 Embates em Isfahan, Shiraz, Tabriz, Ahwaz, Teheran: queimados bancos, cinemas, restaurantes.
- 19/08/1978 Incêndio do cinema Rex, cidade de Abadan (em torno de 400 vítimas), enquanto era projetado filme proibido sobre a contestação camponesa. A população acusa os serviços especiais do Xá. O incêndio do cinema Rex chama a atenção internacional sobre o Irã.
- 08/1978 Rizzoli (*Corriere*) responde positivamente ao programa de reportagens de ideias. Cinema d’Abadan. Foucault aceita iniciar a série de reportagens de ideias. Ele começa a estudar o Irã. Foucault lê Paul Vieille e Corbin. Encontra Salamatian, colaborador de Sandjabi (líder do National Front).
- 27/08/1978 Renúncia do 1º ministro Amuzegar (há um Estado dentro do Estado: a Savak).
- 27/08/1978 O Xá nomeia Sharif-Emani 1º ministro, com a missão de fazer concessões.
- 09/1978 Solução Sharif-Emani: Xá reina, mas não governa. Governo de coalizão.
- 04/09/1978 4-7 setembro. Fim do *ramadã*. Apesar de proibidas, manifestações pacíficas crescentes em Teerã, as primeiras em 15 anos. Estes dias teriam sido vistos pela classe média de Teerã como sua Primavera de Praga.
- 08/09/1978 Sexta-feira Negra. Horas depois de declarada lei marcial, mas antes de anunciada: massacre em Teerã. Metralhadoras e talvez bazukas atiram o dia inteiro. A tropa teve, às vezes, a frieza de um piloto de execução. Afary fala de 200 mortos, Defert de 2000 a 4000 mortos, Foucault de 4000 mortos, Keddie de 500 a 900 mortos. Arjomand não dá nenhum número (em nota fala de 250 religiosos mortos, e diz que religiosos foram maioria).

- 09/1978 Entre setembro e outubro, 1º ministro Sharif-Emani demite 33 oficiais da SAVAK, e libera 1000 prisioneiros. Por outro lado, o general linha-dura Oveisi administra a lei marcial em Teerã, como comandante do exército, era comandante de um Estado dentro do Estado.
- 16/09/1978 Terremoto em Tabas.
- 16/09/1978 Até 24/09/1978: primeira visita de Foucault ao Irã.
- 18/09/1978 Foucault: *Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham*.
- 20/09/1978 Shariatmadari recebe Foucault em Qom. Bazargan é intérprete.
- 28/09/1978 Foucault, TEXTO 241. *L'armée, quand la terre tremble*. Artigo publicado no *Corriere della sera*.
- 30/09/1978 Até 5 de novembro, liberação de 1200 prisioneiros políticos.
- 30/09/1978 Foucault conhece Bani Sadr, pouco antes da chegada de Khomeini na França.
- 10/1978 Saddam Hussein força Khomeini a deixar o Iraque.
- 01/10/1978 Foucault, TEXTO 243. *Le chah a cent ans de retard*. No *Corriere della sera*.
- 03/10/1978 Khomeini se instala na periferia de Paris, após catorze anos de exílio no Iraque.
- 08/10/1978 Foucault, TEXTO 244. *Téhéran: la foi contre le chah*. Artigo publicado no *Corriere della sera*.
- 10/10/1978 Carter: “acredito que o Xá busca estabelecer princípios democráticos no Irã, e que tem uma atitude progressista nas questões sociais”.
- 10/1978 Freedom Movement e National Front anunciam apoio à liderança de Khomeini.
- 10/1978 Apoiadores de Khomeini (entre eles Bani Sadr) pedem que Khomeini modere seu discurso.
- 16/10/1978 Foucault, TEXTO 245. *À quoi rêvent les Iraniens?* Artigo publicado no *Le Nouvel Observateur*, como tradução de um outro publicado no *Corriere della sera* em 22/10/1978 (que tem o título *Retorno ao Profeta*). A expressão “espiritualidade política” irrita a esquerda.
- 17/10/1978 Sharif-Emani ganha a batalha pela liberação da censura.
- 20/10/1978 Bazargan visita Khomeini, e avisa: é preciso um acordo com os EUA, os americanos não devem ser subestimados.
- 29/10/1978 Comuna na cidade de Amol (durante 48h) e uma série de outras insurreições locais.
- 03/11/1978 No dia de sexta, Sandjabi, líder do National Front, finalmente aceita o primeiro ponto da declaração de Khomeini: a monarquia do Xá é ilegítima e ilegal. O Xá então deve partir antes de qualquer reconstituição da vida política.

- 03/11/1978 O *National Security Advisor* Zbigniew Brzezinski liga para o Xá, e urge a adoção da linha-dura.
- 04/11/1978 “*Week-end* de Téhéran”. Segundo Foucault: uma *émeute* dos radicais estudantis. Tudo o que evoca o Ocidente e a dinastia Pahlevi é queimado. 10-12 estudantes mortos. Sharif-Emani exige disciplina dos oficiais envolvidos.
- 04/11/1978 O Xá busca confirmar a mensagem de Zbigniew Brzezinski junto ao embaixador Sullivan, mas não recebe confirmação.
- 05/11/1978 Pior dia do *riot*; exército nas ruas, mas sem intervir: Teerã queima.
- 05/11/1978 Foucault, TEXTO 248. *Une révolte à mains nues*. Publicado no *Corriere della sera*.
- 06/11/1978 1º ministro Sharif-Emani renuncia. Solução dura (mas comedida), os militares chegam ao poder. No anúncio do Governo Militar, comandado por Azhari (e não por General Oveisi, linha-dura), diz o Xá: “Eu ouvi sua revolução”.
- 06/11/1978 *Le Nouvel Observateur* publica excertos da carta de Atoussa H.
- 07/11/1978 Foucault, TEXTO 249. *Défi à l’opposition*. Publicado no *Corriere della sera*.
- 08/11/1978 Sanjabi (National Front), em visita a Khomeini, declara seu apoio ao governo islâmico.
- 09/11/1978 Até 15/11/1978: segunda visita de Foucault ao Irã.
- 11/1978 Embaixador Sullivan urge Washington a pensar o impensável: um Irã sem Xá.
- 12/11/1978 A greve geral recomendada por alguns políticos (National Front – NF) sequer fracassou, ela simplesmente não ocorreu.
- 13/11/1978 TEXTO 251. *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*. Publicado no *Le Nouvel Observateur*.
- 11/1978 Final de novembro: trabalhadores da indústria petrolífera retomam a sua greve.
- 19/11/1978 Foucault, TEXTO 252. *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*. Publicado no *Corriere della sera*. Segundo Defert, este artigo é redigido durante a segunda visita de Foucault ao Irã (de 9 a 15 de novembro).
- 26/11/1978 Foucault, TEXTO 253. *Le chef mythique de la révolte de l’Iran*. *Corriere della sera*. Título proposto por Foucault: *La folie de l’Iran*.
- 12/1978 *Komitehs*, organizações autônomas, coordenam greves e demonstrações; esquerdistas tentam transformá-los em Conselhos de Trabalhadores. Khomeinistas mais tarde mantêm seu controle e os purgam.
- 02/12/1978 Começa o *muharram*.

- 05/12/1978 *Black Sunday*: os manifestantes atacam postos de polícia e prédios públicos.
- 06/12/1978 Artigo de Maxime Rodinson publicado na primeira página do *Le Monde*, 6-8 de dezembro de 1978.
- 07/12/1978 Carter enuncia que pessoalmente apoia o Xá, mas que o destino do Irã depende do povo.
- 11/12/1978 Dia de *Ashura*. Manifestações em massa e greves. Pequeno grupo de soldados abre fogo contra a elite da Guarda Imperial, matando dezenas de oficiais. Milhões de manifestantes reencenam, nas ruas, *Ta'zieh*, o martírio de Husayn. Os demonstrantes aprovam 17 pontos de um programa revolucionário (um deles: Khomeini é imame, o líder).
- 12/1978 O Xá admite a derrota. Convida Sanjabi (NF) como 1º ministro, Sanjabi recusa, outros recusam.
- 28/12/1978 Bakhtiar aceita tornar-se 1º ministro (em seguida é expulso do NF).
- 31/12/1978 Fim do *muharram*: manifestações nas províncias.
- 01/1979 General Oveisi (linha-dura acusado de transferir dinheiro para o exterior) foge do Irã.
- 03/01/1979 General Huyser (Estados-Unidos) enviado ao Irã.
- 04/01/1979 Líderes ocidentais e Japão pedem a saída do Xá.
- 12/01/1979 Khomeini estabelece um Conselho Islâmico Revolucionário secreto, maioria de clérigos.
- 15/01/1979 Nas demonstrações de 15/1, flores nos rifles e guirlandas nos tanques.
- 16/01/1979 Xá parte para o exílio.
- 17/01/1979 Intensificação do contato oposição-generais.
- 01/1979 Entrevista com Foucault é capítulo no livro de Claire Brière e Pierre Blanchet. TEXTO 259. *L'esprit d'un monde sans esprit*.
- 20/01/1979 Plano de golpe militar em conjunto com os americanos é abandonado.
- 21/01/1979 Sayyed Jalal al-Din Tehrani, chefe do Conselho de Regência enviado por Bakhtiar para negociar com Khomeini, depois de encontrá-lo, passa a apoiá-lo.
- 01/1979 Deserção em massa de 800 oficiais não comissionados (*Homafaran*), que se sentiam diminuídos relativamente a outros oficiais.
- 02/1979 Bani Sadr propõe a Foucault retornar com ele ao Irã, convite que Foucault não aceita.
- 25/01/1979 Bakhtiar ameaça interceptar o avião de Khomeini, em caso de retorno ao Irã.

- 01/02/1979 Khomeini volta ao Irã (acompanhado de Bani Sadr).
- 01/02/1979 Parada militar da Guarda Imperial em favor do Xá (acompanhada de forças armadas em apoio a Khomeini).
- 03/02/1979 General Huyser deixa o Irã, ele ainda crê que um golpe militar é possível.
- 06/02/1979 Khomeini forma governo provisório liderado por Bazargan (*Freedom Movement*, islâmico moderado).
- 07/02/1979 Governo islâmico proclamado.
- 08/02/1979 1 milhão nas ruas: “Bakhtiar renuncie”!
- 08/02/1979 A aeronáutica se junta à Khomeini.
- 09/02/1979 Unidades da Guarda Imperial tentam suprimir rebelião de cadetes e técnicos da Força Aérea.
- 09/02/1979 9-10-11 de fevereiro: 3 dias gloriosos da revolução.
- 10/02/1979 10-11 de fevereiro: Feda’iyan e Mojahedin entram na disputa com distribuição de armas ao povo. Participação de grupos armados islâmicos e marxistas na insurreição popular muda seu curso.
- 11/02/1979 Bakhtiar renuncia. Transferência do poder à coalizão de Khomeini com o religioso laico Bazargan do *Freedom Movement* e o laico Sanjabi do *National Front*.
- 13/02/1979 Foucault, TEXTO 261. *Une poudrière appelée islam*. Artigo publicado no *Corriere della sera*.
- 15/02/1979 Cortes da revolução islâmica são estabelecidas.
- 17/02/1979 Começam as execuções de opositores por comandos que se clamam de Khomeini.
- 19/02/1979 Bakhtiar foge do Irã. Mehdi Bazargan se instala na presidência do Conselho. Criação do Partido Republicano Islâmico (IRP) pró Khomeini.
- 24/02/1979 Criação do Partido Republicano Popular (pró Aiatolá Shariatmadari), (*Muslim People’s Republican Party*).
- 27/02/1979 Por carta, Khomeini abroga a *Family Protection Law* (base dos direitos da mulher).
- 03/1979 Começam as atrocidades do regime Khomeini contra as mulheres.
- 01/03/1979 Artigos de 2 antropólogas feministas no *Le Monde*: com o uso do véu, mulheres afirmam ativismo.
- 03/1979 Criação do *National Democratic Front*, NDF, liderado por Hedayatollah Matin-Daftari, neto de Mosaddeq.
- 01/03/1979 Khomeini se instala em Qom, para retomar seu ensino.
- 03/1979 Khomeini: nada de “Democrática” na designação da República Iraniana, basta “Islâmica”.

- 03/1979 Colóquio Israel-Palestina, na casa de Foucault. Presença de Edward Saïd.
- 06/03/1979 Matéria no *Le Matin* ataca Foucault, no contexto do dia mundial da mulher, pelo seu apoio à Revolução Iraniana.
- 08/03/1979 Khomeini ordena que as mulheres usem o *tchador*.
- 08/03/1979 Dia Internacional da Mulher. Em Teerã, manifestação das mulheres “contra toda forma de ditadura”. Aos gritos “Abaixo Khomeini”, protestam contra o uso obrigatório do *tchador*.
- 12/03/1979 Última grande manifestação feminista.
- 14/03/1979 Manifestação (100 mil) pró Khomeini.
- 16/03/1979 Demonstração em Paris em favor das feministas iranianas.
- 17/03/1979 Grupo de paramilitares começam a executar os oponentes ao novo regime iraniano.
- 24/03/1979 É publicado o livro de Claire Briere e Pierre Blancher: *Iran et la revolution au nom de Dieu*.
- 24/03/1979 Artigo de C. e J. Broyelle. Publicado no *Le Matin*.
- 26/03/1979 TEXTO 262. *Michel Foucault et l'Iran*. Artigo de Foucault, em resposta a acusações no *Le Matin*.
- 03/1979 Bazargan protesta na televisão iraniana contra execução de oponentes por grupos paramilitares.
- 30/03/1979 Referendo popular sobre a República Islâmica.
- 14/04/1979 Foucault, TEXTO 265. *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*. *Le Nouvel Observateur*.
- 17/04/1979 Aiatolá Taleqani anuncia sua retirada da política e precavê contra a ditadura em nome da religião.
- 23/04/1979 O grupo terrorista Forqan, que afirma seguir ideias de Shari’ati, assassina o general Qarani.
- 30/04/1979 Foucault, TEXTO 268. *Vivre autrement le temps*. Artigo publicado no *Le Nouvel Observateur*.
- 01/05/1979 Assassinato de aiatolá Mutahhari.
- 05/1979 Guarda Islâmica Revolucionária formada
- 05/1979 Savak reconstituída como SAVANA, aparentemente com o mesmo diretor dos tempos do Xá.
- 05/1979 Após assassinato de Mutahhari, Aiatolá Taleqani é apontado por Khomeini para liderar o Conselho Revolucionário Islâmico
- 05/1979 Expurgos nos grupos revolucionários armados e constituição da Guarda Revolucionária Islâmica (*Pasdaran*) – composto como braço armado do Partido Republicano Islâmico.
- 11/05/1979 Foucault, TEXTO 269. *Inutile de se soulever?* Artigo publicado no *Le Monde*.

- 06/1979 Khomeini propõe descartar a prometida assembléia constituinte e submeter o esboço de constituição diretamente a referendo.
- 07/1979 Taleqani é apontado pregador da Sexta em Teerã.
- 19/07/1979 Bazargan convida 4 clérigos militantes para participar do seu gabinete.
- 03/08/1979 Eleições para a Assembléia dos Expertos.
- 10/09/1979 Morre aiatolá Taleqani, de um ataque cardíaco.
- 04/11/1979 Um grupo de estudantes da *Via do imame*, dizendo-se ligados a Khomeini, invadem a embaixada americana, provocando uma crise que leva à queda de Bazargan dois dias depois.
- 11/1979 “Golpe de Estado clerical” – também referido como Segunda Revolução Islâmica: (só então passam pela Assembléia dos Expertos-Peritos) entram em vigor os artigos 107 a 110 da Constituição Iraniana.
- 02/12/1979 Referendo popular para aprovação da Constituição Iraniana
- 05/12/1979 Ataque à casa do aiatolá Shari’at-madari, tentativa de assassiná-lo, precipita o levante em Tabriz. Ativistas do MPRP, pró Shari’at-madari, tomam controle de Tabriz (Azerbaijan). São suprimidos por khomeinistas.
- 1980 Muitos liberais e esquerdistas são forçados à clandestinidade e ao exílio.
- 1980 Primeira eleição presidencial (candidatos clérigos barrados por Khomeini). Bani Sadr se torna o primeiro presidente do Irã.
- 04/1980 Bani Sadr anuncia a Revolução Cultural. Esquerdistas são forçados a deixar as universidades, muitos são mortos.
- 04/1980 Fracasso da tentativa dos EUA para resgatar reféns da embaixada.
- 06/1980 Dois planos de golpe contra Khomeini são descobertos: expurgos no exército.
- 07/1980 Demissão de mulheres funcionárias do Estado que não usam a vestimenta islâmica adequada.
- 05/07/1980 Duas mulheres e dois homens apedrejados por intercurso sexual ilícito.
- 22/09/1980 Começa a guerra Irã-Iraque (com a invasão iraquiana), durante a guerra aumenta ainda mais a repressão a toda oposição a Khomeini.
- 10/1980 Controle total de Khomeini (salvo a presidência e algumas pastas do gabinete).
- 03/1981 *Hezbollah* ataca plateia em discurso de Bani Sadr.
- 10/6/1981 Queda de Bani Sadr (demitido por Khomeini, após declaração de incompetência pelo *majles*). Sadr entra na clandestinidade, alia-se ao *Mojahedin*.

- 28/06/1981 Explosão do quartel general do IRP, 100 membros mortos, inclusive aiatolá Beheshti.
- 07/1981 Segunda eleição presidencial. Raja'i (IRP) presidente.
- 07/1981 Bani Sadr e Masud Rajavi (*Mojahedin*) fogem do Irã para a França.
- 30/08/1981 Ataque mata presidente Raja'i e o primeiro ministro.
- 02/10/1981 Terceira eleição presidencial: Hojjatoleslam Ali Khamene'i, presidente.
- 10/1981 *Majles* aceita como primeiro ministro Musavi, esquerdista islâmico, depois de rejeitar primeira proposta de um conservador indicado por Khamene'i.
- 15/12/1981 Consolidação definitiva da teocracia no Irã. Khomeini decreta uma era pós-revolucionária de segurança e estabilidade.
- 10/1982 Lei das Punições e do Talião revive e codifica as provisões penais da *shari'a*.
- 12/1982 Código das Indenizações é ratificado pelo Conselho dos Guardiões (parte da codificação da *shari'a*) – Arjomand sinaliza o caráter provisório dessas codificações como índice de um reconhecimento de afastamento em relação à tradição xiita, para a tradição jurídica xiita.
- 12/1982 Eleição de nova Assembléia de Expertos, só se reúne em 14/07/1983.
- 05/1983 Ataque do governo ao *Tudeh Party* (pró URSS). Prisão de 70 membros do *Tudeh Party*. *Feda'iyán Majority* e *Tudeh Party* declarados ilegais. Legais ficaram apenas o IRP e o *Freedom Party*.
- 12/1983 O controle clerical sobre o exército está assegurado.
- 05/1984 Eleição do segundo *majles*, dominado pelo IRP.
- 03/1985 Reeleição do Presidente Khamene'i.
- 11/1985 Assembléia de Expertos elege Grand aiatolá Hosain Ali Montazeri como sucessor de Khomeini.
- 01/1986 *Irangate*.
- 12/1987 Khomeini dissolve o IRP, que se divide em dois grupos, conservadores e esquerdistas.
- 01/1988 Montazeri protesta contra execuções aos milhares de dissidentes. Muda de opinião: Irã não deve exportar revolução, apenas servir de exemplo.
- 01/1988 Culminação da revolução no xiismo. Presidente Khamenei propõe os princípios do novo absolutismo teocrático: os comandos do *faqih* são comandos primários e são como comandos de Deus.
- 03/1988 Queda de Montazeri.

- 20/07/1988 Fim da guerra Irã-Iraque. 2.500 execuções no último ano de guerra (de 11.000 execuções políticas no total).
- 02/1989 *Affaire* Rushdie: Khomeini declara sua sentença de morte.
- 04/1989 Khomeini invoca que Khamene'i conduza emendas à Constituição Iraniana.
- 06/1989 Khomeini morre.
- 06/1989 Assembléia dos Expertos declara Khamene'i *faqih*.
- 08/1989 Rafsanjani presidente.
- 08/1989 Rafsanjani propõe programa de reconstrução, com FMI.
- 1992 Guerra do Golfo.
- 1992 Eleições para *majles* fortalecem Hojatolestan Ali Akbar Nateq Nuri, conservador. Conservadores até 1996 ganham em poder com apoio de Khamene'i.
- 1992 Revoltas de trabalhadores em várias grandes cidades, brutalmente reprimidas.
- 03/1992 Atentado à embaixada americana em Buenos Aires (provável participação do *Hezbollah*) - 29 mortos.
- 1993 Privatizações de empresas públicas, concessões para exploração do petróleo.
- 1993 Rafsanjani reeleito presidente, com margem menor.
- 1994 Revoltas de trabalhadores em várias grandes cidades
- 07/1994 Atentado à Centro Judaico em Buenos Aires (*Hezbollah*) - 85 mortos.
- 05/1995 Clinton declara novo embargo ao Irã.
- 1996 Novas eleições ao *majles*. 40% de candidatos desqualificados pelo Conselho dos Guardiões.
- 1997 Eleições presidenciais: de 200 candidatos, Conselho dos Guardiões mantém só quatro. Nateq Nuri conservador apoiado por Khamene'i.
- 05/1997 Khatami presidente.
- 1998 Na CNN, Khatami proclama admiração pelos EUA.
- 02/1999 Primeiras eleições a Conselhos Municipais e Locais.
- 09/1999 Khatami anuncia o fim das acusações do Irã a Rushdie.
- 02/2000 *Majles elections*, quase sem vetos do Conselho dos Guardiões, vitória dos reformistas.
- 06/2001 Khatami reeleito presidente.
- 11/09/2001 Atentado às Torres Gêmeas, em Nova York.

Bibliografia e outras referências

- . *The Constitution of Islamic Republic of Iran* [1979]. Trad. N.J. Dawood. Disponível em: <http://www.iranchamber.com/government/laws/constitution.php>. Acessado em: 18/2/2011. (–; A346 [1979])
- . **Le Coran: essai de traduction**. Trad. Jacques Berque. 2 ed. Paris: Albin Michel, 2002. (–; COR[2002])
- ABEDI, Mehdi; LEGENHAUSEN, Gary. *Introduction and notes*. In: SHARI'ATI, Ali; TALEQANI, Mahmud; MUTAHHARI, Murtada. **Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam**. North Haledon: Islamic Publications International, 1986. P. 1-39. (ABEDI, LEGENHAUSEN; JHD; A238[1986])
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism**. Chicago: University of Chicago, 2005. (AFARY, ANDERSON; FIR [2005])
- AKKERMAN, F.. *La pénurie des mots de Spinoza* [1977]. Trad. A. van der Lindt e J. Lagrée. **Travaux et Documents n°1**, Paris, Lire et traduire Spinoza, 1989. (AKKERMAN; GRS1; A401[1977])
- ALGAR, Hamid. *Islamic Government*. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 25-26. (ALGAR; KIR; A150[1981])
- . *Introduction by the translator*. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. (ALGAR; KIR; A152[1981])
- . *Notes to Speeches and Declarations*. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 307-320. (ALGAR; KIR; A232[1981])
- . *Notes to Lectures on Surat al-Fatiha*. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 426-436. (ALGAR; KIR; A235[1981])
- . *Foreword*. In: **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 9-11. (ALGAR; KIR; A344[1981])
- . *Preface* [1979]. In: SHARI'ATI, Ali. **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. P. 7-14. (ALGAR; MOF; A146[1979])
- ANSALDI, Saverio. **Nature et puissance**: Giordano Bruno et Spinoza. Paris: Kimé, 2006. (ANSALDI; ANS[2006])

- ARJOMAND, Said Amir. **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**. New York: Oxford University Press, 1988. (ARJOMAND; TFC[1988])
- ARNAULD, Antoine; NICOLE, Pierre. **La logique ou l'art de penser**. Col. Tel. Paris: Gallimard, [1662]. (ARNAULD, NICOLE; LOG[1662])
- ARTIÈRES, Philippe *et alii*. *Introduction*. In: **Les Mots et les Choses de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968**. Caen: Imec, 2009. (ARTIÈRES, BERT, CHEVALLIER, *et alii*; IMEC; A336[2009])
- BALIBAR, Étienne. **Spinoza et la politique**. 3 ed. Paris: PUF, 2005 [1985]. (BALIBAR; SZP [1985])
- BATAILLE, Georges. **L'expérience intérieure**. 2 ed. Paris: Gallimard, 1954 [1943]. (BATAILLE; EXI[1943])
- BERQUE, Jacques. *En relisant le Coran*. In: **Le Coran: essai de traduction**. 2 ed. Paris: Albin Michel, 2002. (BERQUE; COR; A303[2002])
- BEYSSADE, Michelle. *Notes au Traité de la Réforme de l'Entendement*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres 1: Premiers écrits**. Paris: PUF, 2009. (BEYSSADE; SO1; A369[2009])
- BOVE, Laurent; MOREAU, Pierre-François; RAMOND, Charles. *Le Traité Politique: une radicalisation conceptuelle?*. Laurent Bove, Pierre-François Moreau et Charles Ramond répondent aux questions de Chantal Jaquet . In: JACQUET, Chantal; SÉVÉRAC, Pascal; SUHAMY, Ariel (Orgs.). **La multitude libre: Nouvelles lectures du Traité Politique**. Col. Cautel. Paris: Amsterdam, 2008. P. 27-46. (BOVE, MOREAU, RAMOND; LML; A375[2008])
- BOVE, Laurent. **La stratégie du Conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: J. Vrin, 1996. (BOVE; BOV1[1996])
- _____. *Introduction* [2002]. In: SPINOZA, Benedictus de. **Traité politique**. Paris: Le Livre de Poche, 2002 [1677]. (BOVE; TPF; A330[2002])
- _____. *Sobre o princípio do conhecimento dos afetos em Espinosa* [2008]. Trad. Renato Mezan. In: **Espinosa [Spinoza] e a psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogenêse**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (BOVE; BOV2; A298[2008])
- _____. **Espinosa [Spinoza] e a psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogenêse**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (BOVE; BOV2[2010])
- BROYELLE, Claudie; BROYELLE, Jacques. *What are the philosophers dreaming about? Was Michel Foucault mistaken about the Iranian Revolution?*. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism**.

- Chicago: University of Chicago, 2005. (BROYELLE, BROYELLE; FIR; A287[2005])
- CARRETTE, Jeremy R.. **Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality**. New York: Routledge, 2000. (CARRETTE; FAR[2000])
- CHAUI, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. [Spinoza]. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (CHAUI; CH1[1999])
- _____. **A nervura do real: notas, bibliografia e índices**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. (CHAUI; CH2[1999])
- CLANCY, Geneviève. *Du sacrifice*. In: **La Rose de Personne: La Rosa di Nessuno. No 1, 2005**. Milano: Mimesis, 2005. P. 167-169. (CLANCY; RP1; A311[2005])
- CLAVEL, Maurice. **Ce que je crois**. Paris: Bernard Grasset, 1975. (CLAVEL; CJC[1975])
- COLERUS, Jean. *La vie de B. de Spinoza*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Éthique: Bilingue latin- français**. Paris: Seuil, 2010 [1675]. P. 567-619. (COLERUS; ETHE; A333[1675])
- DÁVILA, Jorge. *Re(des)encuentros de Foucault con Spinoza*. Conferência invitada para el VII Colóquio Foucault, USP. Texto inédito. (DÁVILA; -; A393[2011])
- DEFERT, Daniel. *Chronologie et notices*. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 13-90. (DEFERT; DE1; CHR1[1994])
- _____. *Notices*. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (DEFERT; DE2; CHR2[1994])
- _____. *Notes et Situation du cours* [2011]. In: FOUCAULT, Michel. **Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970-1971**. Paris: Seuil/Gallimard, 2011 [1971]. (DEFERT; LVS; A398[2011])
- DEL LUCCHESI, Filippo. *Democracy, Multitudo and the Third Kind of Knowledge in the Works of Spinoza*. **European Journal of Political Theory**, Birmingham, vol. 8, no 3, july, 2009, p. 339 -363. (DEL LUCCHESI; EJP8_3; A384[2009])
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l' expression**. Paris: Minuit, 1968. (DELEUZE; XPR[1968])
- _____. **Spinoza: Philosophie pratique**. Paris: Minuit, 2003 [1981]. (DELEUZE; SPP[1981])
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie**. Paris: Minuit, 1980 [1980]. (DELEUZE, GUATTARI; MIL[1980])

- _____. **O que é a filosofia?**. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997 [1991]. (DELEUZE, GUATTARI; **OQF** [1991])
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Trad. Hildegard Fest. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1989]. (ERIBON; **ERI**[1989])
- ESHKEVÂRI, Hasan Yousofi. *Un projet de modernité endogène* [2006]. Trad. Mohsen Mottaghi. In: MERVIN, Sabine (Org.). **Les mondes chiïtes et l'Iran**. Paris - Beyrouth: Karthala - IFPO, 2007. (ESHKEVÂRI; XII; **A331**[2006])
- FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: As formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2010. (FARHI NETO; **LFN1**[2010])
- FOUCAULT, Michel. *Préface* [1961]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 187-195. (FOUCAULT; DE1; **4**[1961])
- _____. **Naissance de la clinique**. 7^a ed. Paris: Quadrige/PUF, 2005 [1963]. (FOUCAULT; **NDC**[1963])
- _____. **Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966. (FOUCAULT; **MTC**[1966])
- _____. *L'arrière-fable* [1966]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 534-541. (FOUCAULT; DE1; **36**[1966])
- _____. *L'homme est-il mort? Texto 39* [1966]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE1; **39**[1966])
- _____. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969. (FOUCAULT; **ARQ**[1969])
- _____. (*Discussion*) [1969]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE1; **76**[1969])
- _____. *Préface à l'édition anglaise. Texto 72* [1970]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 875-881. (FOUCAULT; DE1; **72**[1970])
- _____. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971. (FOUCAULT; **ODC**[1971])
- _____. **Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France, 1970-1971**. Paris: Seuil/Gallimard, 2011 [1971]. (FOUCAULT; **LVS**[1971])
- _____. *Le monde est un grand asile. Texte 126* [1973]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954 -1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE1; **126**[1973])

- _____. *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine. Texte 170* [1974]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 40-58. (FOUCAULT; DE2; 170[1974])
- _____. *La naissance de la médecine social. Texte 196* [1974]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 196[1974])
- _____. *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne. Texte 229* [1974]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 229[1974])
- _____. **Surveiller et punir: Naissance de la prison.** Paris: Gallimard, 1975. (FOUCAULT; SEP[1975])
- _____. *Dialogue sur le pouvoir. Texte 221* [1975]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 221[1975])
- _____. **Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976.** Paris: Seuil/Gallimard, 1997 [1976]. (FOUCAULT; IDS[1976])
- _____. **Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir.** Paris: Gallimard, 1976. (FOUCAULT; VSR[1976])
- _____. *Pouvoirs et stratégies. Texte 218* [1977]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 218[1977])
- _____. *L'oeil du pouvoir. Texte 195* [1977]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 190-207. (FOUCAULT; DE2; 195[1977])
- _____. *Non au sexe roi. Texte 200* [1977]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 256-269. (FOUCAULT; DE2; 200[1977])
- _____. **Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978.** Paris: Seuil/Gallimard, 2004 [1978]. (FOUCAULT; STP[1978])
- _____. *Introduction par Michel Foucault. Texte 219* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 219[1978])
- _____. *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. Texte 265* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 780-782. (FOUCAULT; DE2; 265[1978])
- _____. *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme. Texte 235* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 595-618. (FOUCAULT; DE2; 235[1978])

- _____. *La philosophie analytique de la politique. Texto 232* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 534-551. (FOUCAULT; DE2; **232**[1978])
- _____. *Table ronde du 20 mai 1978. Texto 278* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; **278**[1978])
- _____. *Qu'est-de que la critique? Critique et Aufklärung. Compte rendu de la séance du 27 mai 1978* [1978]. **Bulletin de la Société française de philosophie**, Paris, vol. 82, no 2, abril-junho, 1990, p. 35-63. (FOUCAULT; SF82-2; **A314**[1978])
- _____. *Michel Foucault et le zen: un séjour dans un temple zen. Texto 236* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 618-624. (FOUCAULT; DE2; **236**[1978])
- _____. *Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham* [1978]. Trad. Janet Afary. In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism.** Chicago: University of Chicago, 2005. P. 183-189. (FOUCAULT; FIR; **A119**[1978])
- _____. *L'armée, quand la terre tremble. Texto 241* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; **241**[1978])
- _____. *Le chah a cent ans de retard. Texto 243* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 679-683. (FOUCAULT; DE2; **243**[1978])
- _____. *Téhéran: la foi contre le chah. Texto 244* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 683-688. (FOUCAULT; DE2; **244**[1978])
- _____. *À quoi rêvent les Iraniens? Texto 245* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; **245**[1978])
- _____. *Ritorno al profeta?* Trad. Luciano Conti. **Corriere della Sera**, Milão, 22 de outubro, 1978. (FOUCAULT; CDS; **A313**[1978])
- _____. *Une révolte à mains nues. Texto 248* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976 -1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 701-704. (FOUCAULT; DE2; **248**[1978])
- _____. *Défi à l'opposition. Texto 249* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 704-706. (FOUCAULT; DE2; **249**[1978])

- _____. *Les "reportages" d'idées. Texto 250* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 250[1978])
- _____. *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne. Texto 251* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 708. (FOUCAULT; DE2; 251 [1978])
- _____. *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes. Texto 252* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 709-713. (FOUCAULT; DE2; 252[1978])
- _____. *Le chef mythique de la révolte de l'Iran. Texto 253* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 713-716. (FOUCAULT; DE2; 253[1978])
- _____. *Entretien avec Michel Foucault. Texto 281* [1978]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 860-914. (FOUCAULT; DE2; 281[1978])
- _____. **Naissance de la biopolitique:** Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Seuil/Gallimard, 2004 [1979]. (FOUCAULT; BPO[1979])
- _____. *L'esprit d'un monde sans esprit. Texto 259* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 743-755. (FOUCAULT; DE2; 259[1979])
- _____. *Une poudrière appelée islam. Texto 261* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 759-761. (FOUCAULT; DE2; 261[1979])
- _____. *Michel Foucault et l'Iran. Texto 262* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 762. (FOUCAULT; DE2; 262[1979])
- _____. *Pour une morale de l'inconfort. Texto 266* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 266[1979])
- _____. *Vivre autrement le temps. Texte 268* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 788-790. (FOUCAULT; DE2; 268[1979])
- _____. *Inutile de se soulever? Texto 269* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 790-794. (FOUCAULT; DE2; 269[1979])
- _____. *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique. Texto 291* [1979]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 953-980. (FOUCAULT; DE2; 291[1979])

-
- _____. *Postface. Texto 279* [1980]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 279[1980])
-
- _____. *Face aux gouvernements, les droits de l'homme. Texto 355* [1981]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 1526-1527. (FOUCAULT; DE2; 355[1981])
-
- _____. **L'herméneutique du sujet**: Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Seuil/Gallimard, 2001 [1982]. (FOUCAULT; HER[1982])
-
- _____. *Le sujet et le pouvoir. Texto 306* [1982]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 306[1982])
-
- _____. *Interview de Michel Foucault. Texto 349* [1982]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 349[1982])
-
- _____. *La technologie politique des individus. Texto 364* [1982]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 364[1982])
-
- _____. *Les techniques de soi. Texto 363* [1982]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 1602-1632. (FOUCAULT; DE2; 363[1982])
-
- _____. **Le gouvernement de soi et des autres**: Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Seuil/Gallimard, 2008 [1983]. (FOUCAULT; GOVI[1983])
-
- _____. *Qu'est-ce les Lumières? Texto 351* [1983]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 351[1983])
-
- _____. *Structuralisme et poststructuralisme. Texto 330* [1983]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 330[1983])
-
- _____. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. Texto 326* [1983]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 326[1983])
-
- _____. *Politique et éthique: une interview. Texto 341* [1983]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954 -1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE1; 341[1983])
-
- _____. **Histoire de la sexualité III: Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984. (FOUCAULT; SDS[1984])
-
- _____. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984. Paris: Seuil/Gallimard, 2009 [1984]. (FOUCAULT; GOV2 [1984])

- _____. *Qu'est-ce les Lumières? Texto 339* [1984]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 339[1984])
- _____. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Texto 356* [1984]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. P. 1527-1548. (FOUCAULT; DE2; 356[1984])
- _____. *La vie: expérience et la science. Texto 361* [1984]. In: **Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. II. 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. (FOUCAULT; DE2; 361[1984])
- GAFFIOT, Félix. **Le Gaffiot de poche.** Paris: Hachette, 2001. (GAFFIOT; GAF[2001])
- GIDE, André. **Les nourritures terrestres.** Paris: Gallimard, 1936 [1897]. (GIDE; GID1[1897])
- GLÜCKSMAN, André. *Le nihilisme de Michel Foucault.* In: **Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988.** Paris: Seuil, 1989. P. 395-398. (GLÜCKSMAN; MFF; A259[1989])
- GUÉROULT, Martial. **Spinoza I: Dieu.** Hildesheim: Georg Olms, 1968. (GUÉROULT; GU1 [1968])
- _____. **Spinoza II: L'âme.** Paris: Aubier-Montaigne, 1974. (GUÉROULT; GU2 [1974])
- H., Atoussa (pseudônimo). *An Iranian Woman Writes.* In: AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism.** Chicago: University of Chicago, 2005. P. 209-210. (H.; FIR; A125[2005])
- HARDT, Michael. *Translator's Foreword: The Anatomy of Power* [1991]. In: NEGRI, Antonio. **The savage anomaly.** Minneapolis: University of Minnesota, 2003 (1991) [1981]. (HARDT; TSA; A115[1991])
- HEGEL, G. W. F. **Principes de la philosophie du droit.** Trad. Jean-François Kervégan. Paris: Quadrige / PUF, 2003 [1821]. (HEGEL; RPH[1821])
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. (HOUAISS, VILLAR; HOU[2001])
- HUIZINGA, J. H.. **Dutch civilisation in the seventeenth century and other essays.** Trad. Arnold J. Pomerans. New York: Harper & Row, 1969 [1941]. (HUIZINGA; D17[1941])
- JACQUET, Chantal. *Le rôle positif de la volonté chez Spinoza* [1999]. In: **Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza.** Paris: Sorbonne, 2005. P. 91-107. (JACQUET; CHJ; A403[1999])

- JAMBET, Christian. *Constitution du sujet et pratique spirituelle: Remarques sur l'Histoire de la sexualité* [1988]. In: **Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988**. Paris: Seuil, 1989. (JAMBET; MFF; **A251**[1988])
- KANT, Immanuel. *Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?* [1784]. Trad. Heinz Wissman. In: **Oeuvres philosophiques. Vol 2**. Paris: Gallimard, 1985. (KANT; OK2; **A291** [1784])
- _____. *Le conflit des facultés. AK VII 1-116* [1798]. Trad. Alain Renaut. In: **Oeuvres philosophiques. Vol 3**. Paris: Gallimard, 1986. (KANT; OK3; **A261**[1798])
- KEDDIE, Nikki R. **Modern Iran: Roots and Results of Revolution**. 2 ed. New Haven: Yale University Press, 2006 [2003]. (KEDDIE; **MDI**[2003])
- KHOMEINI, Ruhullah. *A Warning to the Nation* [1941]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. (KHOMEINI; KIR; **A343**[1941])
- _____. *The Afternoon of Ashura* [1963]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. (KHOMEINI; KIR; **A159**[1963])
- _____. *Islamic Government* [1970]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 27-166. (KHOMEINI; KIR; **A129**[1970])
- _____. *In commemoration of the Martyrs of Tehran* [1978]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 239-241. (KHOMEINI; KIR; **A274**[1978])
- _____. *The Fortieth Day After 'Ashura* [1979]. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. (KHOMEINI; KIR; **A348**[1979])
- _____. *Anniversary of the Uprising of Khurdad 15* [1979]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 268-274. (KHOMEINI; KIR; **A155**[1979])
- _____. *Lectures on Surat al-Fatiha* [1979]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)**. North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 363-434. (KHOMEINI; KIR; **A153**[1979])
- _____. *The religious scholars led the revolt* [1980]. Trad. Hamid Algar. In: ALGAR, Hamid (Org.). **Islam and Revolution: Writings and**

- Declarations of Imam Khomeini (1941-1980).** North Haledon: Mizan Press, 1981. P. 329-347. (KHOMEINI; KIR; **A154**[1980])
- KHOSROKHAVAR, Farhad. **L'utopie sacrifiée: Sociologie de la révolution iranienne.** Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993. (KHOSROKHAVAR; **KHO2** [1993])
- KOLAKOWSKI, Leszek. **Chrétiens sans église.** Trad. Anna Posner. Paris: Gallimard, 1987 [1965]. (KOLAKOWSKI; **CSE**[1965])
- LAGRÉE, Jacqueline; MOREAU, Pierre-François. *Notes des traducteurs* [1999]. In: SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres III: Traité théologico-politique.** Paris: PUF, 2009 [1670]. P. 697-793. (LAGRÉE, MOREAU; **SO3-TTP; A372**[1999])
- LAGRÉE, Jacqueline. **Spinoza et le débat religieux.** Rennes: Presses Universitaires Rennes, 2004. (LAGRÉE; **LAG**[2004])
- LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes.** Paris: PUF, 1998. (LAZZERI; **DPL**[1998])
- LEFORT, Claude. *Droits de l'homme et politique* [1979]. In: **L'invention démocratique.** Paris: Fayard, 1981. (LEFORT; **LID; DHP**[1979])
- LEVI, Primo. **Si c'est un homme.** Col. Pocket. Trad. Martine Schruoffenegger. Paris: Julliard, 2008 [1947]. (LEVI; **LEV2**[1947])
- LORDON, Frédéric. **Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza.** Paris: La Fabrique, 2010. (LORDON; **LOR**[2010])
- MACHEREY, Pierre. *Pour une histoire naturelle des normes* [1988]. In: **Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988.** Paris: Seuil, 1989. P. 203 -221. (MACHEREY; **MFF; A248**[1988])
- _____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération.** 2 ed. Paris: PUF, 1997 [1994]. (MACHEREY; **IE5**[1994])
- _____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective.** 2 ed. Paris: PUF, 1998 [1995]. (MACHEREY; **IE3**[1995])
- _____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale.** Paris: PUF, 1997. (MACHEREY; **IE2**[1997])
- _____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses.** Paris: PUF, 2001 [1998]. (MACHEREY; **IE1**[1998])
- MAIMONIDES, Moses. **The Guide for the Perplexed.** Trad. M. Friedländer (1881, 1904). 2 ed. New York: Dover Publications, 1956 [1190]. (MAIMONIDES; **GOP**[1190])
- MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1517]. (MAQUIAVEL; **DIS**[1517])

- MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les éditions de Minuit, 1969. (MATHERON; MTH2[1969])
- _____. **Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza**. Paris: Aubier Montaigne, 1971. (MATHERON; MTH[1971])
- _____. *Spinoza et le pouvoir* [1977]. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS, 2011. P. 67-79. (MATHERON; MTH3; A386 [1977])
- _____. *L'Anomalie sauvage d'Antonio Negri* [1983]. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS, 2011. P. 446-463. (MATHERON; MTH3; A377[1983])
- _____. *État et moralité selon Spinoza* [1983]. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS, 2011. P. 185-193. (MATHERON; MTH3; A378 [1983])
- _____. *Pourquoi le Tractatus de intellectus emendatione est-il resté inachevé?* [1987]. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS, 2011. P. 541-551. (MATHERON; MTH3; A400[1987])
- _____. *L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?* [2003]. In: **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique**. Lyon: ENS, 2011. P. 417-435. (MATHERON; MTH3; A383[2003])
- MAUDADI, Abdul Ala. *Essential Features of the Islamic Political System: A new and revised translation of a talk given by the author on Radio Pakistan, Lahore, on 20th January, 1948* [1948]. Disponível em: <http://www.islam101.com/politics/politicalsystem.htm>. Acessado em: 17/02/2011. (MAUDADI; A345[1948])
- MERVIN, Sabine. **Histoire de l'islam**. 2 ed. Paris: Flammarion, 2010 [2000]. (MERVIN; HDI [2000])
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 [1878]. (NIETZSCHE; HDH[1878])
- MILANI, Mohsen. **The making of Iran's Islamic revolution: from monarchy to Islamic republic**. 2 ed. Boulder: Westview Press, 1994. (MILANI; MII[1994])
- MOADDEL, Mansoor. **Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution**. New York: Columbia University Press, 1993. (MOADDEL; SOO[1993])
- MOREAU, Pierre-François. **Spinoza. État et religion**. Lyon: ENS, 2005. (MOREAU; SZE [2005])
- _____. **Spinoza: L'expérience et l'éternité**. 2 ed. Paris: PUF, 2009. (MOREAU; EEE[2009])

- NADLER, Steven. **Spinoza: A life**. New York: Cambridge University Press, 1999. (NADLER; NAD[1999])
- NEGRI, Antonio. **Spinoza et nous**. Trad. Judith Revel. Paris: Galilée, 2010. (NEGRI; SEN [2010])
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitude: War and Democracy in the Age of Empire**. New York: Penguin, 2004. (NEGRI, HARDT; MUL[2004])
- OMID, Homa. **Islam and the Post-Revolutionary State in Iran**. New York: St. Martin Press, 1994. (OMID; OMI[1994])
- RAMOND, Charles. *Traduction, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres V: Traité politique**. Paris: PUF, 2005 [1677]. (RAMOND; SO5-TP; A374[1677])
- _____. **Dictionnaire Spinoza**. Paris: Ellipses, 2007. (RAMOND; DCS[2007])
- REMAUD, Olivier. *Éthique et politique: Foucault et Spinoza*. In: SILVA, Emmanuel da (Org.). **Lectures de Michel Foucault**. Lyon: ENS, 2003. (REMAUD; LMF2; A37[2003])
- REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et une nuits, 2010. (REVEL; FPD[2010])
- RICOEUR, Paul. *Volonté*. In: **Dictionnaire de la Philosophie**. Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000. (RICOEUR; EUN; A363[2000])
- RODINSON, Maxime. *Chap. X: Introduction a «Réveil de l'intégrisme musulman?»*. In: **L' Islam politique et croyance**. Paris: Fayard, 1993. P. 261-266. (RODINSON; ROD; A323[1993])
- _____. *Chap. XII: Introduction à «Khomeini et la 'primauté du spirituel'»*. In: **L' Islam politique et croyance**. Paris: Fayard, 1993. P. 305-313. (RODINSON; ROD; A326 [1993])
- _____. *Réveil de l'intégrisme musulman?* [1978]. In: **L' Islam politique et croyance**. Paris: Fayard, 1993. P. 267-295. (RODINSON; ROD; A325[1978])
- RORTY, Richard. *Identité morale et autonomie privée*. Trad. Fabienne Durant-Bogaert. In: **Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988**. Paris: Seuil, 1989. P. 385-393. (RORTY; MFF; A392[1989])
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. (ROSA; SER[2006])
- ROVERE, Maxime. *Présentation et notes*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Correspondance**. Paris: GF Flammarion, 2010. (ROVERE; SCO; A337[2010])

- ROY, Olivier. «L'énigme du soulèvement»: Foucault et l'Iran. **Vacarme**, Paris, no 29, 2004. Disponível em: <http://www.vacarme.org/article1366.html>. Acessado em: 19.03.2011. (ROY; **A147** [2004])
- SAID, Edward W.. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978]. (SAID; **ORI**[1978])
- SANTOS CAMPOS, André dos. Spinoza e Espinosa: excursão antroponímica. **Revista Conatus**, Fortaleza, vol. 1, nº 1, julho, 2007, p. 19-26. (SANTOS CAMPOS; **CON1-1**; **A402**[2007])
- SARDINHA, Diogo. *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética*. **Trans/Form/Ação**, Marília, vol. 33, no 2, 2010, p. 33-55. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732010000200011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acessado em: 15.03.2011. (SARDINHA; **A356**[2010])
- SÉVÉRAC, Pascal; PFAUWADEL, Aurélie. *Connaissance du politique par les gouffres: Spinoza et Foucault* [2009]. P. 307-344. (SÉVÉRAC, PFAUWADEL; ; **A394**[2009])
- SHAIKH, Moin. *Preface by the Publisher* [1981]. In: SHARI'ATI, Ali. **Man and Islam**. North Halendon: Islamic Publications International, 1981 [?]. P. vii-xviii. (SHAIKH; **MEI**; **A144**[1981])
- SHARI'ATI, Ali. *Modern man and his prisons*. In: **Man and Islam**. North Halendon: Islamic Publications International, 1981 [?]. P. 46-62. (SHARI'ATI; **MEI**; **A117**[?])
- _____. *A Discussion of Shahid*. Trad. Mehdi Abedi. In: **Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam**. North Haledon: Islamic Publications International, 1986. P. 230-243. (SHARI'ATI; **JHD**; **A241**[1986])
- _____. *World-Vision*. In: **Man and Islam**. North Halendon: Islamic Publications International, 1981[?]. P.10-28. (SHARI'ATI; **MEI**; **A351**[?])
- _____. *Man and Islam*. In: **Man and Islam**. North Halendon: Islamic Publications International, 1981[?]. P.1-9. (SHARI'ATI; **MEI**; **A352**[?])
- _____. *The Mission of the Free-Thinker for Building up the Society*. In: **Man and Islam**. North Halendon: Islamic Publications International, 1981 [?]. P. 102-119. (SHARI'ATI; **MEI**; **A353** [?])
- _____. *Shahadat* [1970]. Trad. Mehdi Abedi. In: **Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam**. North Haledon: Islamic Publications International, 1986. P. 153-229. (SHARI'ATI; **JHD**; **A237**[1970])
- _____. *On humanism* [1977]. Trad. R. Campbell. In: **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. P. 15-31. (SHARI'ATI; **MOF**; **A244** [1977])

- _____. *Humanity between Marxism and Religion* [1977]. Trad. R. Campbell. In: **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. P. 49-96. (SHARI'ATI; MOF; **A349**[1977])
- _____. *Modern Calamities* [1977]. Trad. R. Campbell. In: **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. P. 32-48. (SHARI'ATI; MOF; **A148** [1977])
- _____. *Mysticism, Equality, and Freedom* [1978]. In: **Marxism and Other Western Fallacies: an Islamic Critique**. Berkley: Mizan Press, 1980. P. 97-122. (SHARI'ATI; MOF; **A350** [1978])
- SOMBART, Werner. **Le socialisme allemand**. Trad. G. Welter. Paris: Payot, 1938 [1934]. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/sombart_werner/sombart_werner.html>. Acesso em: 28.09.2006. (SOMBART; **SOM**[1934])
- SPINOZA, Benedictus de. *Traité de la réforme de l'entendement* [1661]. Trad. Michelle Beyssade. In: **Oeuvres 1: Premiers écrits**. Paris: PUF, 2009. (SPINOZA; SO1; **ATIE**[1661])
- _____. *Court Traité* [1662]. Trad. Joël Ganault. In: **Oeuvres 1: Premiers écrits**. Paris: PUF, 2009. (SPINOZA; SO1; **AKV**[1662])
- SPINOZA, Benedictus de. *Appendix continens COGITATA METAPHYSICA* [1663]. Disponível em: <http://www.spinozaetnous.org>. Acessado em: 09.04.2012. (SPINOZA; **ACOG**[1663])
- _____. **Oeuvres III: Traité théologico-politique**. Trad. Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2009 [1670]. (SPINOZA; **SO3-TTP**[1670])
- _____. **Tractatus theologico-politicus**. Hamburgi: apud Henricum Künraht, 1670. Disponível em: <https://gair.media.gunma-u.ac.jp/dspace/simple-search?query=spinoza&sort_by=0&order=DESC&rpp=10&etal=0&start=10>. Acesso em: 22.02.2012. (SPINOZA; **TTPL**[1670])
- _____. **Ethica-Ética: edição bilingüe latim-português**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1675]. (SPINOZA; **ETH**[1675])
- _____. **Éthique: Bilingue latin-français**. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 2010 [1675]. (SPINOZA; **ETHF**[1675])
- _____. **Oeuvres V: Traité politique**. Trad. Charles Ramond. Paris: PUF, 2005 [1677]. (SPINOZA; **SO5-TP**[1677])
- _____. **Opera Posthuma**. -: -, 1677. Disponível em: <https://gair.media.gunma-u.ac.jp/dspace/simple-search?query=spinoza&sort_by=0&order=DESC&rpp=10&etal=0&start=10>. Acesso em: 22.02.2012. (SPINOZA; **OPP**[1677])

- _____. **Correspondance**. Trad. Maxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010. (SPINOZA; SCO[2010])
- STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Trad. E. M. Sinclair. Chicago: University of Chicago, 1997 [1930]. (STRAUSS; SCR[1930])
- _____. **La persécution et l'art d'écrire**. Trad. Olivier Sedeyen. Paris: Gallimard, 2003. (STRAUSS; PAE[2003])
- TADEU, Tomaz. *A tradução*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ethica-Ética: edição bilingüe latim-português**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1675]. P. 413-423. (TADEU; ETH; A399[1675])
- TALEQANI, Mahmud. *Jihad and Shahadat* [1962]. Trad. Mehdi Abedi. In: **Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam**. North Haledon: Islamic Publications International, 1986. P. 47-80. (TALEQANI; JHD; A256[1962])
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. São Paulo: Loyola, 2002 [1996]. (THEISSEN, MERZ; JES[1996])
- TRICOT, J.. *Commentaires*. In: ARISTÓTELES, -. **Métaphysique. Tome I. Livres A-Z**. Paris: J. Vrin, 1953 [1933]. (TRICOT; MVI; A364[1933])
- VATTIMO, Gianni (Org.). **Encyclopédie de la philosophie**. Garzanti, 2002 [1981]. (VATTIMO; ENC[1981])
- VEYNE, Paul. **Foucault: Sa pensée, sa personne**. Paris: Albin Michel, 2008. (VEYNE; VEYF[2008])
- VIEILLE, Paul; KHOSROKHAVAR, Farhad. **Le discours populaire de la révolution iranienne. Vol I – Commentaire**. Paris: Contemporanéité, 1990. (VIEILLE, KHOSROKHAVAR; DPII [1990])
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904–1905, 1920]. (WEBER; ETP[1904–1905, 1920])
- WISMANN, Heinz. *Notes à Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?*. Trad. Heinz Wissman. In: KANT, Immanuel. **Oeuvres philosophiques. Vol 2**. Paris: Gallimard, 1985. (WISMANN; OK2; A292[1985])
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003 [1941]. (WITTGENSTEIN; PU[1941])
- YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza et autres hérétiques**. Trad. Éric Beaumatin e Jacqueline Lagrée. Paris: Seuil, 1991 [1989]. (YOVEL; YOY[1989])
- ZWEIG, Stefan. **Conscience contre violence: ou Castellion contre Calvin**. Trad. Alzir Hella. : Le Livre de Poche, 2004 [1936]. (ZWEIG; ZW2[1936])