

DOI:
<http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2017.1.27029>

Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.



SPINOZA E AS CIÊNCIAS SOCIAIS: A PROPOSTA DE FRÉDÉRIC LORDON

Spinoza and Social Sciences: The proposal of Frédéric Lordon

Diogo da Luz *

Resumo: O objetivo do presente artigo é expor os motivos porque Frédéric Lordon assinala a necessidade de as ciências sociais precisarem de uma fundamentação filosófica spinozista. Para isso, inicialmente, explicitamos as carências que o filósofo encontra nos estudos sociais, e, logo depois, analisamos a forma como a filosofia de Spinoza se encaixa como base teórica de fundamentação. Demonstramos o modo como Lordon se apropria dos termos spinozistas para justificar seu insight, pois, dessa maneira, podemos esclarecer como elementos da ética de Spinoza encontram lugar em seu estudo sociológico. Ao final, concluímos que a proposta, apesar de relevante, carece de uma abordagem satisfatória acerca da liberdade.

Palavras-chave: Spinoza, Ética, Lordon, Sociais.

Abstract: The article explains the reasons why Frédéric Lordon points out the need for the social sciences to have a Spinozist philosophical foundation. In order to do this, we initially explained the philosopher's view of deficiencies in social studies, and soon after, we analyze how Spinoza's philosophy fits as a theoretical basis for reasoning. We demonstrate how Lordon appropriates the Spinozist terms to justify his insight, because thus we can clarify how elements of Spinoza's ethics find room in his sociological study. In the end, we conclude that the proposal, while relevant, lacks a satisfactory approach to freedom.

Keywords: Spinoza, Ethics, Lordon, Social.

* Mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: diogoftcons@hotmail.com. Fone: (51) 98176-0613.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.10 – Nº.1	Julho 2017	p. 135-149
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

Introdução

O francês Frédéric Lordon oferece uma fundamentação filosófica para as questões sociais. Segundo ele, a filosofia de Spinoza tem muito a contribuir para uma análise da sociedade, uma vez que sua terminologia consegue explicar os fenômenos sociais em suas dinâmicas inter-relacionais. Ao contrário das visões de mundo que distanciam os indivíduos de seu contexto, a teoria de Spinoza pode oferecer subsídios para que possamos compreender que os seres humanos não são entes isolados, muito pelo contrário, são partes de um todo relacionado. Esse todo, no contexto humano, envolve a sociedade, as instituições, os governos, as relações de trabalho, etc. Dessa forma, todas as ações dos indivíduos se relacionam, inexoravelmente, com o âmbito social dado. As determinações sociais também são determinações sobre os indivíduos, atingindo suas escolhas, seus projetos de vida, seus desejos e afetos. Sendo assim, não é sem motivo o fato de se conseguir identificar similaridades entre os membros de um mesmo âmbito social, pois as particularidades desses membros são, com efeito, o reflexo de seus afetos comuns. A sociedade é um ambiente movido a paixões e desejos que se entrelaçam, um lugar onde as pessoas se determinam mutuamente, onde comportamentos e aspirações devem ser explicados dentro de sua própria estrutura. Qualquer apelo a causas transcendentais para o comportamento humano é considerado uma fuga das reais implicações afetivas experimentadas. Para Lordon, por inspiração spinozista, explicações transcendentais e/ou escolásticas para as causas do comportamento humano são criações imaginárias que não dão conta da objetividade pretendida pelas ciências sociais. Sendo assim, o presente texto visa esclarecer porque esses elementos spinozistas fizeram com que o filósofo francês os entendesse como uma alternativa viável para a compreensão das estruturas sociais.

1. Filosofia e ciências sociais: uma interação necessária.

De acordo com Lordon, as ciências sociais¹ necessitam de uma base mais firme para sustentar suas teses. Uma vez que elas não tratam de questões teóricas fundacionais – como faz a filosofia – faz-se necessário evidenciar essa insuficiência. De acordo com o pensador francês, essa carência é justamente o eixo que pode sustentar nova abordagem nas sociais, de modo que encontre seu viés fundamentado em elementos que a justifiquem de forma mais convincente. Nesse sentido, sua proposta é evidenciar que a interface entre ciências sociais e filosofia foi abandonada² e que isso é prejudicial para um estudo que se

¹ Aparentemente, Lordon toma “ciências sociais” e “sociologia” como sinônimos em seus textos.

² LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 26.

pretenda ser sério. Em contrapartida, a filosofia também teria muito a ganhar com as ciências sociais através do fornecimento de uma base positiva para as suas especulações. Nesse sentido, Lordon afirma:

Enquanto isso, as ciências sociais se privam da potência conceitual da filosofia e se perdem em problemas teóricos que fariam rir esta última, quando a filosofia se reaventura no mundo histórico-social, mas geralmente sem a garantia de uma base positiva e mais frequentemente no modo da abstração distante da terra firme.³

O objetivo, ao realizar o estreitamento entre ciências sociais e filosofia, é poder enriquecer o estudo sobre a sociedade. Cabe ressaltar que isso não é um movimento isolado ou inovador, mas antes um movimento que parece ter grande potencial, uma vez que tal fato já está ocorrendo nas ciências chamadas “humanas”. Pela alcunha de “Humanidades”, a filosofia está estreitando relações com o mundo histórico-social. O problema é que essa relação é ainda assimétrica, segundo Lordon, pois os filósofos estão mais ativos que os cientistas sociais⁴. Não foi só Hegel e Marx que buscaram o âmbito social, mas também Foucault, Deleuze e outros filósofos contemporâneos – como Axel Honneth – mostram a preocupação da filosofia nesse sentido. Existem diversos outros pensadores nesse caminho, mas ele é ainda superficial pelo lado das sociais. É por isso que não é sem motivo que Bourdieu tem um lugar de destaque no pensamento de Lordon, pois foi um cientista que se ateuve “à autoridade intelectual e, com isso, necessariamente, àqueles que dão corpo a sua mais bem-realizada encarnação, os filósofos”⁵.

Por outro lado, como foi dito acima, a filosofia também tem a ganhar com essa aproximação, visto que, dessa forma, pode se livrar do “demônio da especulação sem objeto” causado pela ruptura entre ciências sociais e filosofia – quando tal acontecimento permitiu que aquelas adquirissem o status de ciência⁶. Esse “litígio” histórico pode agora ser resolvido, contribuindo para o enriquecimento de ambas as áreas.

2. O problema da diferença linguística nas ciências sociais

Segundo Lordon, uma linguagem própria – que consiga estabelecer um critério interpretativo perante qualquer obscurantismo – é entendida como um desafio para qualquer estudo contemporâneo em ciências sociais. Com o advento da internet (que propiciou, nos periódicos, um canal de interação entre os

³ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 21.

⁴ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 46.

⁵ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 43.

⁶ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 41.

teóricos e seus leitores), muitos ditos intelectuais puderam ser questionados sobre a elaboração de significações ocultas e obtusas que pareciam dizer alguma coisa significativa, mas que, na verdade, não diziam coisa muito relevante ou contributiva. As partes destinadas aos comentários dos internautas retiraram os intelectuais das posições confortáveis de seus âmbitos privados e os colocaram em encontro com um público muito maior. Os incômodos teóricos, antes invisíveis, tornam-se agora explícitos, exigindo uma resposta convincente perante as mais diversas críticas. Se antes os jornais impressos permitiam um sentimento de unilateralidade magistral, através de colunas em jornais de grande expressão, agora esse sentimento parece ter sido posto à prova. Lordon afirma imaginar “que certos intelectuais, acreditando se entregar à pura alegria da publicação midiática, levaram um tombo ao descobrir o que ‘seus leitores’ pensavam realmente deles”⁷. Como os leitores também vivem na sociedade, sentem-se capazes de discutir as questões a ela pertinentes, pois não se sentem menos informados que os especialistas. Tal fato mostra o “duplo defeito de diferenciação legitimadora da ciência social: ela fala de coisas comuns com a língua comum”⁸.

Apesar do tom ácido usado pelo pensador francês, seu objetivo não é diminuir nem desqualificar as ciências sociais, pelo contrário, sua ideia é eliminar do debate tanto os estereótipos midiáticos, com suas elucubrações imbricadas, quanto os simplistas que profanam conceitos importantes através de jargões. Por causa disso, Lordon afirma que as sociais se deparam com duas alternativas para se diferenciar das opiniões no âmbito das meras aparências sociais: (1) adotar a linguagem matemática, como fizeram as ciências da natureza, ou (2) usar a linguagem teórica, a linguagem dos conceitos⁹.

Lordon afirma que a linguagem matemática foi adotada pela economia. Contudo, esta já colhe os frutos de sua pretensão equivocada. A formalização nas ciências econômicas, na pretensão de torna-la “ciência dura”, foi o meio buscado para “escapar da cientificidade diminuída da ciência mole, da ciência falastrona, a ciência social”¹⁰. O problema é que a economia ficou presa à fantasmagoria de que poderia ser resolvida através de fórmulas matemáticas totalmente descontextualizadas de seus elementos históricos e sociais, ficando à mercê de “engenheiros sem cultura histórica nem social”¹¹.

⁷ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 27.

⁸ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 28.

⁹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 32.

¹⁰ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 33.

¹¹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 34.

Em alternativa, a língua dos conceitos parece ser a alternativa das ciências sociais “para fugir da infernal antinomia matemática ou conversa fiada”¹². A linguagem conceitual permite que não se caia na inadequação matemática e, por outro lado, também permite que não se estabeleça em divagações poéticas. Porém, a linguagem conceitual é, propriamente falando, a linguagem da filosofia. Como os conceitos são do âmbito filosófico por excelência, as ciências sociais não só têm muito a ganhar com essa aproximação mas também parecem precisar dela para se diferenciar do discurso superficial. Para isso, as sociais precisam se reconhecer em sua potência efetiva, ou seja, na positividade de seus métodos empíricos particulares, de forma a garantir a “autoestima” necessária para não temer essa retomada filosófica¹³.

3. A fundamentação spinozista como proposta

A base conceitual filosófica a ser implementada precisa poder corresponder de forma suficiente às necessidades das ciências sociais. Uma filosofia que não consiga abranger satisfatoriamente as mais diversas relações que ocorrem na sociedade não pode servir para a fundamentação social. Um exemplo que incorre nesse problema são as teorias monistas e atomísticas de sujeito, que pretendem isolar o indivíduo das relações sociais. Teorias filosóficas que invocam questões morais de origem obscura ou até mesmo metafísicas, que eliminam o âmbito social de suas explicações, são igualmente insuficientes. Segundo Lordon, uma base sólida que parece levar em consideração a demanda das ciências sociais, que não prejudica o seu campo de ação e que, ao mesmo tempo, consegue se encaixar em seu viés científico, é a teoria de Spinoza.

A filosofia spinozista tem como ponto importante a seguinte proposição: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”¹⁴. Dessa forma, invocando um princípio naturalizado, sem elementos transcendentais, Spinoza acaba elaborando uma ontologia imanente, ou seja, que não depende de elementos que estejam além da natureza. Segundo Lordon, a base da filosofia spinozista torna-se importante para reestabelecer um ponto de partida explícito para as ciências sociais, uma vez que elas o negaram no momento de sua ruptura com a filosofia. Dessa forma será possível evitar confusões sobre os pressupostos envolvidos nas pesquisas sociais. A questão fundamental da ação, por exemplo, que envolve

¹² LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 40.

¹³ As ciências sociais, para garantir identificação própria, afastaram-se de discursos filosóficos. Como o objetivo de se estabelecer como ciência, seu conteúdo foi cada vez mais sendo fundamentado por dados de pesquisas empíricas, principalmente após as décadas de 1960 e 1970. Contudo, apesar de necessárias, as pesquisas empíricas não são suficientes para dar conta das pretensões em teoria social (LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 37-41). A própria interpretação desses dados está condicionada a uma malha conceitual, a um background que fornece ferramentas hermenêuticas para lidar com as informações obtidas.

¹⁴ SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. III, 6.

postulados comportamentais tão caros às relações sociais, deixariam de envolver elementos confusos, que, não raramente, apela a pressupostos metafísicos de sujeito de forma inconsciente.

O núcleo central da motivação de Lordon para a teoria spinozista passa, inevitavelmente, pela questão da ação. Assim sendo, com o que vimos até aqui, fica mais fácil agora entender como a fundamentação spinozista se encaixa no segundo argumento em defesa da necessidade de proposta filosófica:

O primeiro argumento em favor de tal revisão [filosófica] foi há pouco mencionado: a unificação teórica pelos conceitos – e o reconhecimento que advém do fato de a filosofia se colocar como produtora em primeira linha de conceitos. O segundo argumento surge do fato de que as ciências sociais não param de fazer metafísica, mas, na maior parte do tempo, sem saber. Elas tipicamente fazem metafísica diante do problema da ação, ao redor do qual formulam suas hipóteses mais fundamentais. Todas as ciências sociais, com efeito, mobilizam uma hipótese comportamental fundamental, ou, às vezes, várias e, no extremo, contraditórias, cujos planos de fundo metafísicos são evidentes, ainda que permaneçam implícitos ou impensados.¹⁵

O presente trecho deixa claro o problema que Lordon quer combater. Para ele, metafísicas de origem escolástica, ou até mesmo as kantianas, influenciam por demais as ciências sociais, mesmo sem os *social scientist* se darem conta. Esse é o grande problema, pois, como diz o pensador francês, isso faz com que as ciências sociais lidem com metafísica sem mesmo se dar conta. A fundamentação das mais diversas críticas às pesquisas sociais sucedem de visões de mundo que pressupõem um sujeito que, de certa forma, consegue se eximir das questões sociais – e esse é justamente o cerne da questão a ser combatido. E esses problemas são eliminados por aquilo que Spinoza chamou de *conatus*.

O *conatus* e a sociedade

Spinoza chama de *conatus* o esforço de cada coisa para perseverar em seu ser. Além disso, ele afirma que esse esforço nada mais é do que a essência atual da coisa¹⁶. O *conatus*, levando em consideração a condição humana, é o que chamamos de desejo. Segundo a *Ética* de Spinoza, o desejo é identificado como a essência do homem, sendo determinado a agir de alguma maneira em função de uma afecção¹⁷. Como diz Lordon, Spinoza entende o desejo como uma potência intransitiva (sem objeto) que se move em função de afecções, necessitando ser afetado para buscar determinados objeto particulares. Dessa forma, a maneira como o *conatus* vai perseverar em seu ser depende das relações travadas com o que lhe é externo. “São as afecções pelas coisas exteriores e os afetos que se seguem que colocam os

¹⁵ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 54.

¹⁶ SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. III, 6 e 7.

¹⁷ SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. III, Definição dos afetos 1, p. 140.

corpos em movimento, fazendo deles corpos desejanter, assim determinados a realizar coisas particulares”¹⁸. O *conatus* é, portanto, desejo genérico que necessita da afecção para se orientar. À vista disso, as causas que determinam o sujeito a agir de uma maneira particular se relacionam sempre com o que é externo, ou seja, as causas dos anseios particulares são condicionadas pelo que vem de fora. É nesse sentido que Lordon diz que o *conatus* é amorfo, tomando forma somente nas relações sociais.

O *conatus* é condicionado por afecções, sendo os afetos os elementos que se seguem das afecções. As causas externas das afecções¹⁹ fazem o *conatus* agir de uma forma *determinada*, proporcionando certos afetos. Assim sendo, os elementos que mobilizam os esforços de um indivíduo estão relacionados com uma exterioridade que é social. Os afetos produzidos nessas relações são, portanto, reações influenciadas por questões sociais.

É desse modo que Lordon quer justificar aquilo que dá nome ao título de seu livro: a sociedade dos afetos. O que Lordon quer é transportar a filosofia de Spinoza para o campo social. Dessa maneira, ele coloca o âmbito dos afetos em escala social, demonstrando como as relações desse tipo afetam os indivíduos em seus desejos e determinam suas ações. Até mesmo as ideias dos indivíduos não são dissociadas de suas paixões, sendo que o que existem, na verdade, são “complexos ideais-passionais, em que o suporte passional dos conteúdos ideais é aquilo mesmo que determina esses movimentos de corpos, individuais e coletivos”²⁰. Contudo, cabe notar que essa relação afetiva não tem como se reduzir a meros fatos psíquicos, pois esses afetos são ocasionados por questões externas, que, no caso, estão condicionadas pelo meio social.

O desejo, a alegria e a tristeza são os três afetos primários de onde todos os demais podem ser derivados por especificação e combinação. “A alegria e a tristeza são, respectivamente, variações para cima ou para baixo da minha potência de agir ou de meu poder de afetar, de produzir efeitos”²¹. Essas variações estão diretamente ligadas às estruturas sociais, uma vez que é nelas que as relações humanas ocorrem. No caso da sociedade capitalista, onde as relações salariais se institucionalizaram, torna-se plenamente possível, por exemplo, falar em relações afetivas salariais. Nesse caso, numa situação onde os não-proprietários carecem de outro meio de sobrevivência que não seja através da venda de sua força de trabalho, o dinheiro recebido e o seu respectivo poder de compra se imbricam nessas relações passionais:

¹⁸ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 64.

¹⁹ Apesar das afecções serem ocasionadas no corpo, Lordon fala de *causas externas das afecções* para ressaltar a importância do meio social nos desejos dos indivíduos. Agradeço à colega Elaine Farias pelas contribuições que me ajudaram a notar como Lordon atribui uma ênfase a essa exterioridade nas causas.

²⁰ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 96.

²¹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 66.

É o conjunto desses elementos estruturais, geradores do que podemos nomear como situação salarial, que afeta concretamente os indivíduos, envolvendo, aliás, os requisitos mais fundamentais do conatus como esforço de perseverança no ser, o que significa aqui esforço de perseverança no ser material e biológico, esforço de conservação da própria vida. Acessar o dinheiro para poder entrar na troca comercial e, assim, atender aos dados elementares da reprodução material é, na verdade, um grande desejo!²²

Afetos bem relacionados com a relação salarial acrescentam alegria ao consumo e à necessidade de bens materiais a ponto de facilitar e sustentar a estrutura social que lhe dá suporte. Contudo, quando esses afetos não se relacionam de forma satisfatória com a estrutura capitalista, ou seja, com a perspectiva de consumo, o que temos como resultado é um acréscimo de paixões tristes que minam as estruturas e que podem levar as pessoas não se engajarem mais nessas relações institucionalizadas.

Os *ingenia* e as relações sociais

Cada indivíduo, segundo Spinoza, tem uma complexão afetiva a partir da qual as afecções são refratadas, formando os afetos. Essa complexão afetiva, chamada também de *ingenium*, são “como traços sedimentados das experiências afetivas passadas”²³ que, em contato com novas afecções, produzem novos afetos. Como diz Lordon, “o *ingenium* é, em certa medida, minha constituição afetiva, o conjunto de minhas maneiras de ser afetado”²⁴. Os afetos são, portanto, condicionados por afetos anteriores, constituindo, então, uma relação de afetos. Essa relação indica que o *ingenium* tanto condiciona os afetos como é condicionado por eles. Percebe-se, portanto, que os *ingenia* dos indivíduos se constituem dinamicamente, com o desenrolar das experiências, e vão se transformando, nunca permanecendo os mesmos. Como diz Spinoza: “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”²⁵. Lordon afirma, também, que o *ingenium* é uma complexão imaginativa e disposicional do indivíduo, que, a partir de afecções, é condicionado pelo meio social. Nesse sentido, o pensador francês destaca que podemos encontrar consonâncias desse conceito spinozista com o conceito de *habitus* de Bourdieu:

Tais afecções [afecções de corpos], por sua vez, são produtoras de afetos que determinam a recepção, a significação que ela opera, mas por meio da

²² LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigris. Campinas: Papyrus, 2015. p. 65.

²³ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigris. Campinas: Papyrus, 2015. p. 97.

²⁴ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigris. Campinas: Papyrus, 2015. p. 112.

²⁵ SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. III, 51.

complexão imaginativa adquirida, de modo que ela mesma remobilize todo seu repertório de esquemas e de ideias. Vale dizer que esse repertório é de natureza eminentemente social. Se as complexões imaginativas e disposicionais dos indivíduos (o que Espinosa chama de *ingenium*, e no qual é possível ver consonâncias como o *habitus* de Bourdieu²⁶) foram formadas na sucessão das afecções de cada um, isto é, de suas experiências, essas afecções não são em parte menos semelhantes por “classes de equivalência”, por indexação a posições sociais comuns dos indivíduos, tanto que elas fazem viver experiências semelhantes, e concatenar, desse modo, suas afecções e suas ideias seguindo esquemas semelhantes. Assim, as maneiras de pensar escapam da pura dispersão idiossincrática e encontram-se (parcialmente) homogeneizadas por esses efeitos de equivalência por proximidade social. E as complexões imaginativas, são, de ponta a ponta, socialmente constituídas.²⁷

A partir do momento em que os afetos ganham uma dimensão social, os grupos sociais, distinguidos por suas características próprias, compartilham de afetos semelhantes. Esses afetos compartilhados tanto refletem quanto condicionam os *ingenia* de seus membros, criando formas comuns de afetos. Nesse sentido, o meio social aparece como um elemento determinante nas perspectivas individuais, de onde Lordon extrairá o seu conceito de “estruturalismo das paixões”.

4. Estruturalismo das paixões

O estruturalismo foi uma teoria muito combatida na segunda metade do século XX pela acusação de ser incapaz de pensar as transformações sociais. As mudanças na história serviram de argumento contra o imobilismo do pensamento estruturalista. Além disso, a afirmação do livre-arbítrio teria evidenciado a dinamicidade que está latente em toda estrutura “estável”, proporcionando, conseqüentemente, subsídios para as rupturas que fazem a história. Ciente dessa crítica, Lordon afirma que sua proposta de um estruturalismo spinozista dá conta das mais diversas modificações nas estruturas:

O antissubjetivismo passional de Espinosa oferece talvez o único meio de sair radicalmente dessa antinomia infernal, e de vislumbrar um mundo de estruturas mais povoado por indivíduos pensados como polos de potência desejante, cujo desejo, precisamente, pode por vezes aspirar a escapar das normalizações institucionais e, em determinadas condições, pode se juntar a elas.²⁸

²⁶ “As paixões do *habitus* dominado (do ponto de vista do gênero, da etnia, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se podem sustar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora. Se é totalmente ilusório crer que a violência simbólica pode ser vencida apenas com as armas da consciência e da vontade, é porque os efeitos e as condições de sua eficácia estão duradouramente inscritas no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (aptidões, inclinações).” (BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 104).

²⁷ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 167.

²⁸ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e

As determinações a que os indivíduos estão sujeitos não se estabelecem por elementos rígidos, mas pela própria dinâmica das paixões socialmente envolvidas nas estruturas. O objetivo do estruturalismo das paixões é mostrar que há um jogo de afetos e desejos por toda parte na sociedade²⁹. A percepção desse jogo de afetos relaciona as estruturas ao modo de uma “‘física das paixões’, que pretende alinhar os estados da subjetividade a suas necessidades objetivas”³⁰. Nesse contexto, as paixões são produzidas, mas também são produtoras. As estruturas e as instituições “são *elas próprias* produções passionais coletivas, cristalizações dessa composição de afetos individuais que Spinoza nomeia ‘potência de multidão’”³¹.

O Indivíduo

Como as instituições são compostas de indivíduos determinados por seus respectivos afetos, a ideia de um estruturalismo das paixões é “propor uma imagem não subjetiva de indivíduo”. Segundo Lordon, a ideia de subjetividade é parte do imaginário metafísico liberal que entende o ser humano como um ser capaz de escapar às determinações externas. Lordon leva em consideração o que afirma Spinoza:

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem as causas de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. Pois, ignoram, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo. Os que se vangloriam do contrário, e forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso ou a náusea.³²

Dessa forma, Lordon quer mostrar como é possível se desvencilhar daquilo que ele chama de metafísica liberal ou, até mesmo, de ilusão escolástica, cuja fundamentação evoca elementos que transcendem a realidade para assegurar a liberdade do arbítrio. Segundo ele, Spinoza fornece subsídios para que se combata o neoliberalismo em sua raiz, ou seja, em sua concepção de indivíduo. Spinoza, ao contrário de Hobbes, por exemplo, não abre mão do direito natural nas relações da sociedade, pois considera as potências individuadas na forma como elas se dispõem naturalmente. A ação de uma pessoa de julgar se sua situação social é boa ou má, como num caso que envolva desobediência civil (ou uma

Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 11.

²⁹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 20.

³⁰ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 189.

³¹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 87.

³² SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. II, prop. 35, Escólio.

greve de trabalhadores), não provém de uma “consciência” individual, mas antes dos automatismos do *conatus*. Sendo assim, o ser humano é uma espécie de autômato interpretativo³³ que avalia as coisas em função da perseverança de seu ser, rechaçando aquilo que lhe causa tristeza³⁴.

Ao pensar o ser humano como modo, e não como substância (como o fez Descartes), Spinoza assinala a incompletude substancial humana, evidenciando sua condição de insuficiência. Influenciado por essa crítica ao pensamento metafísico de sujeito, Lordon quer poder eliminar a ideia de “mônada epistêmica perfeitamente autossuficiente” das teorias que se pretendem sociais, visto que, dessa forma, entende que o mal neoliberal pode ser extirpado em sua raiz. O sujeito, portanto, não existe, ele é somente um palco de relações afetivas, estando “em meio a forças de que ele é a presa – e certamente não o senhor”³⁵. A subjetividade livre é uma ilusão³⁶. Até mesmo a criatividade e a esteticidade no *self* é uma questão de engano: nós somos “o todo de nossos encontros de situações e coisas exteriores que fizeram de nós o que somos – e não ‘nós mesmos’, como pensam os estetas que reivindicam ‘fazer de suas vidas uma obra de arte’”³⁷. A noção que deve ser eliminada é a de *self-made*, onde moram todas as ilusões que minam o pensamento social:

³³ A remissão é clara ao autômato espiritual de Spinoza: “Bento Espinosa revoluciona o conceito de liberdade e autonomia com a metáfora do autômato espiritual. Um homem não é livre senão quando escravo necessário dos eternos decretos divinos que tudo ordenam. Sendo homem é o *automaton spirituel*, o intelecto é o *automa spirituel*. O intelecto é a espontaneidade de formar pensamentos verdadeiros por sua própria natureza e suas leis. Portanto, a ideia adequada e verdadeira não é determinada por nenhum fator externo ao próprio intelecto, mas por sua própria natureza, por suas leis intrínsecas (vis natura).” (LEITE, W.W. *O Homem Livre em Deus por Bento Espinosa*. 2016. 178 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2016. p. 136.)

³⁴ Cabe notar que Lordon não procurou analisar a questão da liberdade intelectual em Spinoza, muito menos a relação desta com os afetos ativos, direcionando-se mais à questão da servidão passional e de seus elementos determinantes. Nesse caso, como ele mesmo reconhece, a questão do desenvolvimento humano perante às paixões está fora de seu âmbito de análise, pois afirma que são raras as pessoas que conseguem um admirável progresso no enriquecimento de sua vida afetiva (LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 114, nota 4).

³⁵ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 123.

³⁶ Spinoza, no início da sua *Ética*, afirma: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que, por si só, é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” (SPINOZA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. I, def. 7). Ao comentar sobre esse trecho, Scruton se afasta da rigidez de Lordon. Scruton diz: “A liberdade absoluta, definida na Parte 1, Definição 7, somente existe em Deus. Mas existe uma outra idéia de liberdade, uma idéia mais relativa, sugerida pela teoria do *conatus*. Embora somente Deus exista pela necessidade de sua própria natureza e tudo o mais dependa dele como sendo a causa que tudo abrange, os modos finitos podem conter, em maior ou menor grau, as causas de sua atividade e persistência em si mesmos. Embora toda causação deva ser reconduzida à essência divina, as cadeias que nos prendem podem ser ou externas, operando sobre nós desde o lado de fora, tal como as causas que afetam uma pedra, ou internas, operando dentro e através de nós, como as operações do desejo. E quanto maior o *conatus*, mais internas são as cadeias. Ao juntarmos as nossas cadeias em nós mesmos, tornando-nos conscientes de sua força sobre nós, também nos livramos delas, obtendo a única liberdade que nós podemos e devemos desejar.” (SCRUTON, R. *Espinosa*. Coleção Grandes Filósofos. Trad. de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000. p. 30).

³⁷ LORDON, F. *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015. p. 220.

Ora, nós não somos *self-made*. Somos o produto de nossas experiências, de nossos encontros, portanto, produto, de uma só vez, de nossa sociedade, de nossa classe social, de nosso grupo profissional, de nosso ambiente familiar – de nossas aventuras mais idiossincráticas também. Isso não indica um eu soberano, mas, em termos espinosistas, uma trajetória de afecções que traçou nossa complexão afetiva e, por exemplo, determinou nosso engajamento em práticas “cidadãs” – o que é uma coisa boa! Mas uma coisa boa que não deve impedir de ver que o *ingenium* virtuoso não é, como se acredita muito frequentemente, o produto de uma admirável autoconstrução, universalmente replicável, mas um produto de circunstâncias sociais particulares.

A questão da virtude não é só produto de certos pertencimentos sociais, mas também do próprio imaginário neoliberal, uma vez que depende da ideia de livre-arbítrio dos indivíduos, desconsiderando as próprias condições que os possibilitaram pensar dessa forma. O pensamento humanista também se encontra nessa perspectiva, pois atribui mérito àquele que mobiliza a sua vontade livre em função de bens morais.

O pensamento spinozista rejeita essa concepção atomística de indivíduo a ponto de Lordon duvidar, inclusive, que a teoria spinozista “seja suscetível a desembocar em um prolongamento jurídico que tomaria a forma dos ‘direitos do homem’”³⁸. Dessa forma, a fundamentação kantiana para a dignidade humana, que serve de alicerce para muitos direitos subjetivos, seria posta em xeque. A própria sociedade, compreendida como uma sociedade de afetos, passa a ser tomada por seu viés objetivo, pela objetividade das relações afetivas, e não pelas subjetividades metafísicas. As relações concretas na sociedade partem de corpos desejantes, sendo determinadas por causas externas, por afecções.

Capitalismo e Desejo

O regime de desejos no capitalismo está atrelado à mercadoria, ao consumo e ao trabalho. No capitalismo primitivo, o trabalho estava condicionado a afetos tristes de padecimento, penúria e fome. O capitalismo posterior, por seguir o modelo fordista, condicionou a alegria à possibilidade de possuir um emprego que garantisse mais que a subsistência. Dessa forma, ter um emprego era uma alegria, pois, seguido dele, adicionava-se a ideia agradável de aquisição de produtos para consumo de massa³⁹. A fruição das mercadorias, que possibilitaram o incremento e a variedade do consumo, permitiu ao capitalismo fordista a estabilidade necessária para sua consolidação. Porém, cabe notar que a alegria aqui opera num sentido implícito, movimentando-se nas bases do imaginário capitalista. Esse sentido está implicado na ordem habitual em que o afeto da alegria está inscrito, uma vez que, na ordem sequencial do

³⁸ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 116.

³⁹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 65.

pensamento do assalariado, o trabalho está ligado à ideia de consumo, e o consumo está ligado à ideia de satisfação dos desejos. Contudo, hoje, sob o prisma do capitalismo neoliberal, a proposta de garantir a alegria sob o pretexto do consumo já não tem mais o mesmo apelo da época do “boom” salarial do período fordista. Agora, o apelo se direciona à questão da “realização de si”:

A inovação histórica do neoliberalismo consiste, então, no projeto de fazer a mobilização salarial entrar em um regime de afetos alegres intrínsecos: produzir a alegria intransitiva do engajamento no trabalho, eis sua nova fronteira. O trabalho já não deve ser a maldição do depauperamento a afastar nem mesmo o meio simplesmente instrumental de satisfações mercantis que lhe permanecem externas: ele deve se tornar uma ocasião de “realização”, de “realização de si” e, no limite, de coincidência na felicidade da vida profissional e da vida como um todo. A particularidade do regime de desejos e de afetos do capitalismo neoliberal é, portanto, que ele aposta na verdade subjetiva do trabalho como qualquer um de seus predecessores.⁴⁰

Essas propostas, segundo o pensador francês, se escondem sob o estratagema do consentimento. Por esse viés, os assalariados consentiriam com as condições exigidas e serviriam (até mesmo alegremente) aos desejos dos capitalistas. E se essa servidão aos capitalistas não for alegre, ela será, ao menos, voluntária. Essa voluntariedade (já descrita anteriormente como falsa) seria o componente subjetivo que fundamentaria a condição do trabalho assalariado. Porém, não sendo mais satisfatória a mera voluntariedade, o capitalismo contemporâneo incorporou elementos caros ao pensamento subjetivista, como a questão da alienação. Dado que a metafísica subjetivista não sabe o que fazer com a ideia de “consentimento livre”, a alienação pode muito bem ser apropriada à questão capitalista. Através do mote da “realização no trabalho”, o discurso neoliberal tenta até mesmo transformar a otimização dos estoques de uma fábrica em uma questão existencial⁴¹.

Imperium e Obsequium

Segundo Lordon, qualquer instituição, inclusive as do mundo capitalista, são estabilizações temporárias de uma certa relação de potências. Essa relação produz um afeto comum, que Spinoza chamou de *imperium* (potência da multidão), capaz de submeter os indivíduos a determinadas normas. Essa aceitação às normas, chamada de *obsequium* pelo filósofo judeu, é o “comportamento ajustado aos requisitos da norma dominante”⁴². Contudo, essa aceitação não é algo que está disseminado na sociedade

⁴⁰ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 193-194.

⁴¹ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 195-196.

⁴² LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papyrus, 2015. p. 189.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.10 – Nº.1	Julho 2017	p. 135-149
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

de forma uniformizada: existem alguns *ingenia* mais inclinados ao *obsequium* e outros menos. Nesse sentido, poderíamos acreditar que os *ingenia* menos dispostos ao *obsequium* fossem capazes de alegar que sua não aceitação às normas está condicionada à falta de legitimidade do discurso dominante do *imperium* – porém essa interpretação é falsa. A legitimidade não é o verdadeiro motivo das sedições, pois, na verdade, o que move os indivíduos são seus afetos, e não suas considerações morais. O problema de fato reside no acréscimo de afetos tristes “a ponto de submeter a balança afetiva ao limite do intolerável, levando o indivíduo a um movimento de escape”⁴³. Se esse movimento de escape alcançar uma maior dimensão, acometendo outros indivíduos, aquilo que antes era considerado raro e pontual pode tomar a forma de um movimento coletivo. Por isso, Lordon afirma que as instituições não são capazes de estabilização definitiva, elas não são para sempre. Por outro lado, apesar da instabilidade, as instituições não são facilmente destruídas, dado que o movimento de sedição necessário para tal feito precisa alcançar um alto grau de adesão, necessitando vencer os *obsequia* individuais que ainda restam.

Conclusão

Ao criticar as implicações ocasionadas pelas teorias subjetivistas, Lordon quer demonstrar que elas, justamente por colocarem fundamentos subjetivos às relações objetivas, não conseguem dar conta das relações sociais. Ou seja, as questões que envolvem moralidade ou voluntariedade, por serem subjetivas, não podem ter a pretensão de se tornarem fundamentos para as questões socialmente objetivas. Inspirado por Spinoza, sua teoria acaba por eximir as relações sociais de qualquer responsabilidade moral, uma vez que as determinações individuais ocorrem por questões sempre objetivas. Os humanos, considerados autômatos interpretativos, não possuem valor por si mesmos, pois não são nem “si mesmos especificamente”, mas complexões afetivas derivadas (*ingenium*).

Ao optar por essa via, embora seja muito relevante considerar o contexto social nas relações intersubjetivas, a teoria de Lordon, assim como a de Spinoza, parece não conseguir dar conta de explicar o porquê de não haver um determinismo total nas ações humanas – dado que Spinoza realmente considera uma dimensão da liberdade humana e que Lordon, mesmo admitindo sua raridade, também admite essa dimensão. Dessa forma, não obstante Lordon apresente uma provocação importante para o debate das questões sociais, ele adentra no mesmo labirinto que Spinoza entrou ao relacionar a liberdade com a autodeterminação⁴⁴ da própria potência, visto que tal potência individual, no final das contas, nada mais

⁴³ LORDON, F. *A sociedade dos afetos*: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigris. Campinas: Papyrus, 2015. p. 80.

⁴⁴ PEDRO, A. A ética como *conatus* de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.29, p.26-36, jul-dez 2013. p. 31.

seria do que o produto de determinações outras, que, por sua vez, estariam vinculadas⁴⁵ a elementos extra-subjetivos.

Referências

- BOURDIEU, P. A dominação masculina. Trad. Maria Helena Kühner. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- LEITE, W.W. O Homem Livre em Deus por Bento Espinosa. 2016. 178 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2016.
- LORDON, F. A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões. Trad. Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015.
- PEDRO, A. A ética como conatus de Espinosa. Cadernos Espinosanos, São Paulo, n.29, p.26-36, jul-dez 2013.
- SCRUTON, R. Espinosa. Coleção Grandes Filósofos. Trad. de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: UNESP, 2000.
- SPINOZA. Ética. Trad. Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Recebido em: 11/04/2017

Aprovado para a publicação em: 11/07/2017

⁴⁵ O problema de tal vinculação é que ela sempre coloca a presença da causa no efeito. Os estoicos, por sua vez, diferenciaram o âmbito das causas do âmbito dos efeitos (uma diferenciação que não os eximiram de algumas dificuldades). Por causa dessa separação, eles sustentaram a liberdade sem precisar defender a realidade de transcendentais, pois, assim como Spinoza, identificaram Deus com a Natureza. Como podemos perceber, esse problema é muito mais complexo e exigiria a elaboração de outro texto para explorá-lo.