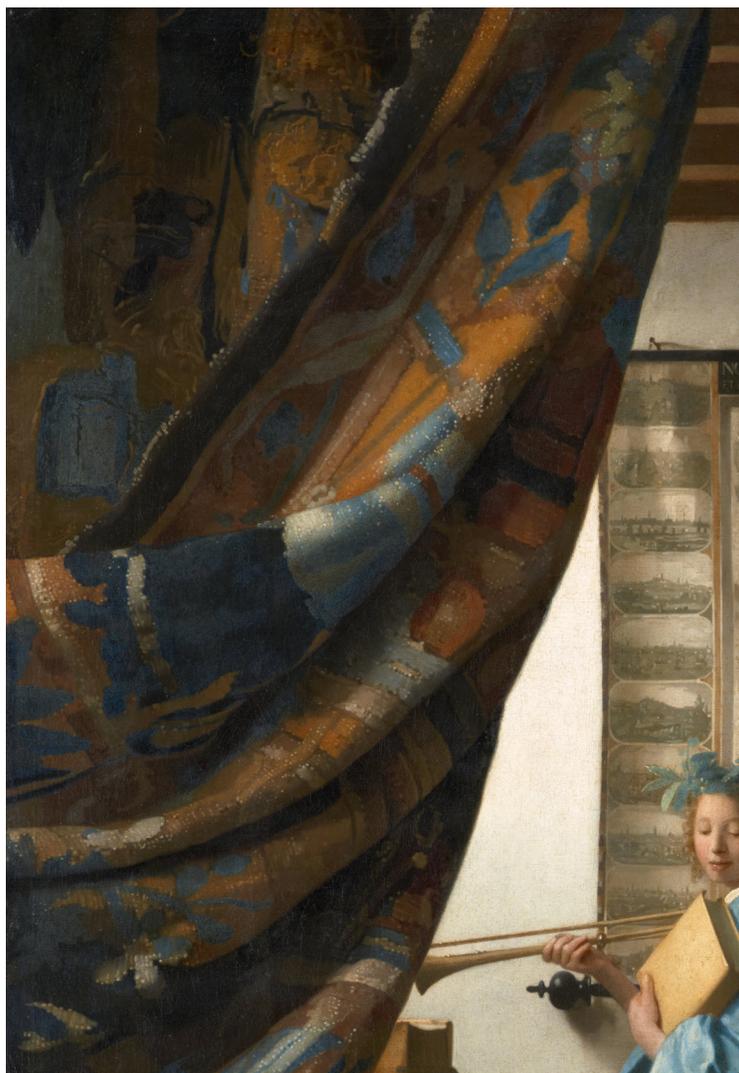


# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Arte da pintura*, 1666, óleo sobre tela de Johannes Vermeer.

É ISTO UM HOMEM? – UM ENCONTRO  
ENTRE PRIMO LEVI E SPINOZA

Maurício Rocha  
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,  
Rio de Janeiro, Brasil  
cawaipe@gmail.com

RESUMO: A fortuna crítica spinozana registra que a partir da proposição 27 da Parte III da *Ética*<sup>1</sup> surge algo completamente original no exame da vida afetiva: a *imitação* dos afetos. A novidade spinozana em comparação com os seus contemporâneos é descrever a produção dos afetos não mais a partir de um objeto externo, mas da conduta de “alguma coisa”, ou “alguém”, a respeito de um objeto – considerando que essa produção se enraíza no fato de *imaginarmos* que esse “alguém” ou essa “alguma coisa” é *semelhante* a nós. A proposição encadeia uma longa sequência dedutiva que atravessa o restante da Parte III, sustenta as proposições cruciais da Parte IV sobre a política e o direito e alcança o *Tratado Político* [I, v]<sup>2</sup>.

1 E, III, 27: *Ex eo quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur* [Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante].

2 E, III, 27 [E, III, 27 (escólio), 29, 30, 31, 32, 40, 41, 47, 49 (escólio), 52 (escólio), 53 (corolário), 55 (corolário), Apêndice – definições 33 e 44; E, IV, 50 (escólio), 68 (escólio)]; E, III, 27 (escólio) [III, Apêndice – definições 18, 33, 35]; E, III, 27 (corolário 1) [E, III, 32, Apêndice – definições 19, 20]; E, III, 27 (corolário 3) [E, IV, 50]; No *Tratado Político*, I, v, aparece o resumo da teoria das relações inter-humanas passionais e os afetos piedade, ambição de glória e de dominação,

Nosso intento é avaliar os *sentidos* dessa proposição no pensamento político spinozano, a partir de uma revisão dessa problemática na fortuna crítica – levando em consideração algumas passagens das obras de Primo Levi (1919-1987). Em particular, o capítulo “Prova de química” de *É isto um homem?*

**PALAVRAS-CHAVE:** Afetos, Imitação, Semelhança, Humano, Socialidade

inveja etc. – “É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se *compadem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão*; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos, contudo, que esta persuasão pouco pode perante os afetos” (ESPINOSA, 2009, p.8) – cuja dedução decorre de E, III, 27: “Quando vemos sofrer...” [E, III, 27, escólio – *Piedade*]; “desejamos aliviar...” [E, III, 27, corolário 3 – *Benevolência*]; “se conseguimos, regozijamos...” [E, III, 30 e escólio – *Glória*]; “e continuamos querendo ajudar...” [E, III, 29 e escólio – *Ambição da glória*]; “Mas se queremos fazer a felicidade de outrem, no entanto não queremos sacrificar nossos desejos – nos esforçamos em converter esse outrem aos nossos desejos, obrigando-o a amar o que amamos e odiar o que odiamos...” [E, III, 31 e corolário]; “a ambição de glória se torna ambição de dominação” [E, III, 31, ESCÓLIO]; “e se esse outrem possui algo que o alegra – e essa coisa só pode ser possuída por um só, decorre daí a inveja e o desejo de possuir a coisa – com o eventual retorno da piedade pela tristeza causada” [E, III, 32 e escólio]. Na Parte IV, a série que vai de E, IV, 18-28 (que tratam da conduta individual e da busca do “útil”) a E, IV 29-31 (sobre a *convenientia*) e chega a E, IV, 32-35 (sobre as relações entre os homens), se desdobra em E, IV, 32, demonstração (que remete a E, III, 32) e seu escólio (que remete a E, III, 31), e alcança E, IV, 37 – a qual, por sua vez, remete a E, III, 27 por meio de E, III, 31. Já o segundo escólio de E, IV, 37 remete a E, III, 28 e ao segundo corolário de E, III, 40.

Para Renato Lessa

*Não é dado aos homens desfrutar  
alegrias incontaminadas*

(LEVI, [1963], 1997, p. 304)

HIER IST KEIN WARUM (AQUI NÃO EXISTE “POR QUE”)

Primo Levi nasceu em Turim, Itália, na comunidade judaica mais antiga da Europa, ponto de encontro entre os mundos askenaze e sefardita, local de refúgio dos perseguidos na Espanha e em seus domínios. Em 1919, após séculos de alternância entre os expurgos e a participação na vida civil, os judeus do Piemonte compunham um grupo populacional integrado na vida urbana da região – e eram liberais e seculares, como a família Levi. Recém-formado com brilhantismo, mas não sem obstáculos causados pelas leis raciais do governo fascista, o jovem químico se engaja em um grupo de resistentes. Preso em 1943, em 11 de fevereiro do ano seguinte foi deportado para Auschwitz-Monowitz, até o campo ser libertado pelo Exército Vermelho em janeiro de 1945. A partir de então começa a odisseia do regresso (relatado em *A Trégua*) e a obra literária – de enorme diversidade, que além dos textos sobre a experiência no *Lager* contém ensaios jornalísticos, ficção literária (e científica), contos, poesia e obras com estilo híbrido, que conjugam a veia “humanista” letrada com o conhecimento da natureza dos elementos (*A tabela periódica*).

Ele chega a Auschwitz em 26 de fevereiro de 1944, em um trem fretado pelo *RSHA*<sup>3</sup> que partira de Fossoli, onde havia um campo de triagem dos prisioneiros para deportação. Dentre os que chegaram, 536 foram “selecionados” para a câmara de gás, e os restantes marcados com a tatuagem e internados no *Lager*. Primo Levi recebe o número 174517. Então, quase duas centenas de homens são conduzidos em um caminhão que atravessará o portão iluminado sobre o qual se lia *Arbeit macht frei* (ANISSIMOV, 1996, p. 165). Aos poucos ele entrará na rotina do *Lager*: as surras por qualquer motivo, e a qualquer momento, a ameaça constante da “seleção”, o eclipse da palavra, o trabalho sem fim; a ausência do “por quê?”, a fome e a sede...

Com toda aquela sede, vi, do lado de fora da janela, ao alcance da mão, um bonito caramelo de gelo. Abro a janela, quebro o caramelo, mas logo adianta-se um grandalhão que está dando voltas lá fora e o arranca brutalmente da minha mão. *Warum?* pergunto, em meu pobre alemão. *Hier ist kein Warum* (aqui não existe “por quê”), responde, empurrando-me para trás. A explicação é repugnante, porém simples: neste lugar tudo é proibido, não por motivos inexplicáveis e sim porque o Campo foi criado para isso. Se quisermos viver aqui, teremos de aprendê-lo, bem e depressa. (PRIMO LEVI, [1947], 1997, p. 27).

3 *Reichsicherheitshauptamt*, o Escritório Central de Segurança do *Reich*. Criada por Heinrich Himmler 1939, o órgão unificou o *Sicherheitsdienst* (o *SD*, Serviço de Segurança e de inteligência do NSDAP e das *SS*), a *Gestapo* e a *Kriminalpolizei*. O *RSHA* era responsável pelas operações dos serviços de inteligência na Alemanha e no exterior. Seu comando foi atribuído a Reinhard Heydrich, morto em 1942 em Praga, em um atentado da Resistência Checa, e logo substituído por Ernst Kaltenbrunner até o fim da guerra.

## VERNICHTUNG

A destruição dos judeus europeus não foi um evento indivisível, monolítico e impenetrável, mas um processo com um padrão definido, ainda que não fosse previsível, nem tenha obedecido a um plano básico preliminar. Foi um processo que seguiu vários passos, conforme as decisões e ações dos perpetradores e o ritmo das máquinas burocráticas postas a seu serviço. O que dá a ver uma continuidade estruturada, uma lógica e um conjunto de mecanismos de organização cotidiana da administração do extermínio a cada momento do processo, conforme Raul Hilberg: “primeiro foi definido o conceito de judeu; depois foram inauguradas as operações expropriatórias; em terceiro lugar, os judeus foram concentrados em guetos; finalmente foi tomada a decisão de aniquilar o povo judeu da Europa” (HILBERG, [1961], 2016, vol. I, pp. 52-62).

Esse processo reuniu as políticas de emigração (entre 1933-1940) e aniquilação (1941-1945) e ambas se articulam com os passos anteriores (definição, expropriação, aniquilação), que não apenas estimularam, mas lhe serviram de etapas prévias e condicionantes. Porém, das operações secretas iniciais às leis públicas que assinalavam a desinibição crescente do antissemitismo nacional-socialista, esse processo foi igualmente determinado por “uma questão de espírito, de compreensão compartilhada, de consonância e sincronização”, isto é, uma “divisão do compromisso” na máquina de aniquilação. Esse aparato envolveu as estruturas estatais (a burocracia ministerial da *Wilhelmstrasse*), as forças armadas (a *Wehrmacht*), o NSDAP (com as SS cumprindo a função de braço militar)<sup>4</sup> e os industriais alemães (que foram atores e beneficiários das

4 *Schutzstaffel* (“Tropa de proteção”).

políticas de expropriação, do sistema de trabalho forçado e da produção e uso do gás como instrumento da aniquilação programada). De fato, cada componente dessa estrutura cumpria suas funções específicas com seus próprios meios, com cada nível hierárquico contribuindo a seu modo – e assim o planejamento, a burocracia, a contabilidade, a demanda de eficiência, a logística ferroviária se reuniram ao “senso de missão” *völkisch*.

Nesse contexto “as operações dos centros de extermínio assemelham-se em vários aspectos aos complexos métodos de produção em massa de uma fábrica moderna” (HILBERG, [1961], 2016, volume 2, p. 1065). Pois bem, quando perguntado se os *Lager* eram a “encarnação do mal”, cujas regras seriam o “exato contrário do que, para nós, representa a civilização”, Primo Levi dirá em uma entrevista:

O *Lager* era uma radicalização da sociedade (de classes) e não o inverso, pois, no último período sobretudo, a maior parte dos campos de extermínio eram campos de trabalho (a exploração existia e a morte do explorado não era útil). Era um compromisso entre extermínio e exploração, no qual, aos poucos, a exploração tomava a dianteira do extermínio, até o fim. Certamente, nessas condições, além da radicalização da exploração imposta de cima, numerosos traços da sociedade na qual vivemos se constituíam a partir de baixo, sob uma forma caricatural. Por exemplo, a divisão em classes e sua estratificação, proletariado, sub-proletariado, burguesia e elites... E isso se reproduzia sem que os nazis o buscassem precisamente... O homem e a mulher que chegavam ao campo pertenciam de direito ao “sub-proletariado”, eram deixados à margem, realizavam trabalhos inúteis. Desde que encontravam um trabalho fixo, eles entravam no “proletariado” – evidentemente todas essas palavras estão com aspas. No campo onde eu estava [...] houve esse fenômeno da aparição do comércio – era um elemento característico, como se fizesse parte de toda sociedade humana, e era caricatural, havia uma “burguesia” do pão, dos sapatos, do pente e assim por diante... Uma rede de

relações comerciais se teceu. Podemos concluir que o campo era a radicalização da sociedade, não digo industrial, mas da sociedade *tout court*... De início, os privilégios se estabeleciam, e não eram corrigidos por leis... Os privilégios eram a força, a astúcia, a proteção, e assim por diante, não havia corretivo para os privilégios, ao contrário... (LEVI, [1979], 2005, p. 910).

#### MÁQUINAS DE CALCULAR NAS PORTAS DO INFERNO

*Vernichtung durch arbeit*, “aniquilação pelo trabalho”. Auschwitz-Birkenau foi o protótipo de um novo tipo de *Lager*, que combinava eliminação física e exploração da mão de obra, e se tornou o centro de seleção das vítimas destinadas à morte e à morte pelo trabalho. Por volta de 1943 era o maior de todos os que existiam nos territórios ocupados, contava com um terço da população de internos e as maiores estatísticas de mortes. Os primeiros campos adjacentes a Auschwitz diretamente ligados à indústria foram criados em 1942 (Buna-Monowitz, também conhecido como Auschwitz III, Chelmek, Jawischowitz), assim como outros tantos criados depois, que forneciam prisioneiros/trabalhadores para firmas privadas e estatais alemãs. Esses internos fabricavam peças, mineravam carvão e operavam com atividades ligadas à química – que eram as maiores plantas industriais do complexo, com estimativas de até 18 mil internos trabalhando nessas instalações. Seu maior “empregador” era a IG Faberindustrie, que pretendia produzir borracha e gasolina sintética. *Arbeit macht frei*, a frase que encimava os portões do *Lager*, era conhecida pelos trabalhadores da IG Farben, que a usava em suas fábricas como lembrete à esquerda sindicalista (que os administradores da empresa preferiam ver “eliminada”, a começar pelos Spartakistas e os bolcheviques, como diziam). Prosperando com o nacional-socialismo, desde o início da guerra a IG Farben expandiu seus negócios

pelos territórios ocupados e se tornou a maior empresa transnacional europeia. Em 1941 recebeu a autorização para implantar fábricas (a de borracha sintética em Buna e outra de produtos químicos) na cidade de Auschwitz, que foi evacuada para esse fim – apenas os poloneses necessários para o desenvolvimento do projeto permaneceram na região. O acordo previa que todos os prisioneiros seriam postos à disposição da empresa, segundo sua competência. Com o desenrolar do esforço de guerra, e a carência de recursos humanos entre os alemães, que estavam no *front*, a partir de um certo momento a empresa começará a buscar especialistas entre os internos – o que lhes confere um “estado civil” segundo seus ofícios, nível de estudos etc. (GUTMAN, BERENBAUN, 1998, pp. 34-59; ANISSIMOV, 1996, pp. 168-171).

A cooperação entre a IG Farben e as SS, que comandavam os *Lager* foi ampla e irrestrita: a empresa construía os galpões e fornecia os beliches, as SS, os guardas que se somavam à “polícia de fábrica” (*Werkshutz*) da própria empresa. Esta pedia punições contra prisioneiros que não respeitavam as regras, que as SS aplicavam. E à “dieta” do *Lager* preparada pelas SS se acrescentava o suprimento alimentar oferecido pela empresa – “a sopa Buna”, para garantir maior rendimento no trabalho (HILBERG, [1961], 2016, volume 2, pp. 1145-1153). E assim se instalaram as “máquinas de calcular nas portas do Inferno” (VUILLARD, 2019, p. 25).

Sobre o trabalho no *Lager* se escreveu muito; eu mesmo o descrevi a seu tempo. O trabalho não pago, isto é, escravista, era um dos três objetivos do sistema concentracionário; os outros dois eram a eliminação dos adversários políticos e o extermínio das chamadas raças inferiores [...]. Nos primeiros *Lager*, quase contemporâneos da conquista do poder pelos nazistas, o trabalho era puramente persecutório, praticamente inútil para fins produtivos: mandar gente desnutrida quebrar pedra só servia como objetivo terro-

rista. De resto, para a retórica nazista e fascista, herdeira nisto da retórica burguesa, “o trabalho enobrece”, e, portanto, os ignóbeis adversários do regime não são dignos de trabalhar no sentido usual do termo. Seu trabalho deve ser aflitivo: não deve abrir espaço para a competência profissional, deve ser aquele dos animais de carga [...]. Também esta, uma violência inútil: talvez útil apenas para quebrar as resistências atuais e punir as resistências passadas. (LEVI, [1986], 1990, p. 73).

#### CONHECER, COMPREENDER

Primo Levi nos oferece uma leitura explícita e confessadamente desapaixorada de certos aspectos da alma humana – mas sua obra não se encaixa na forma daquela literatura “cujo valor residiria tanto na capacidade de dar a ver a escala de sofrimento vivida por seus autores quanto o quadro de vitimização maior que a proporcionou” (LESSA, 2019). E se o *Lager* pode ser evocado por muitos como aquilo que impede o pensamento, como fonte de um conhecimento “inútil”, como marca do fracasso civilizacional da modernidade, ou mesmo como “paradigma” da política contemporânea – seja por esteticismo ficcional ou por formulas metafísicas –, Primo Levi, por sua vez, nos diz que para ele o *Lager* foi uma “universidade”. Pois lá ele aprendeu a defender-se da espécie humana tal como ela se revelou no processo de aniquilação que assinala a originalidade do nacional-socialismo alemão do século xx. E ele procederá um exame da “condição humana” que se manifesta nas condições extremas, com seus “marcadores de impossibilidade existencial”, recorrendo a uma forma literária que vai além da transmissão de um “testemunho” como obrigação moral – na figura do químico de ofício alheado em outro ofício, o de escritor – dotado de fina percepção

antropológica e etológica, que dá à literatura as tonalidades de uma “filosofia natural”<sup>5</sup>:

Com meu ofício, contraí o hábito que pode ser julgado de modos diferentes e definido à vontade como humano ou desumano, o de não permanecer jamais indiferente aos personagens que o acaso me apresenta. São seres humanos, mas também “amostras”, exemplares de um catálogo, a serem reconhecidos, analisados e sopesados. Ora, a amostragem que Auschwitz me descortinara era abundante, variada e estranha; composta de amigos, de neutros e de inimigos, ou seja, alimento para minha curiosidade, que alguns, então e depois, julgaram distanciada. Um alimento que certamente contribuiu para manter viva uma parte de mim e que, posteriormente, me forneceu matéria para pensar e para construir livros [...]. Esta atitude “naturalista”, eu o sei, não provém só necessariamente da química, mas para mim proveio da química. (LEVI, [1986], 1990, pp. 85-86).<sup>6</sup>

Um “naturalismo” que guarda a ideia de dar sentido às coisas, em favor de uma vida melhor. E que reúne a aspiração ao conhecimento

5 A fórmula é de Renato Lessa.

6 Como nota Renato Lessa, no artigo supracitado: “Em reiteradas oportunidades, atribuiu àquela ciência papel central em sua própria composição pessoal como observador do mundo/escritor. Ela teria sido estruturante de uma “forma mentis” singular, calcada no “hábito mental da consistência e da concisão”, proporcionado pela “arte de separar, pesar e distinguir”. De modo mais pungente, Primo Levi disse dever à química o fato de ter sobrevivido a Auschwitz, embora sempre tenha atribuído tal contingência ao acaso. A “prova” está também relatada em seu primeiro livro, no registro precioso do “exame de química” ao qual se submeteu, diante do dr. Panwitz, para ser admitido como analista no laboratório da fábrica de borracha sintética instalada em Monowitz, parte integrante do campo de extermínio. Tendo ali chegado em fevereiro de 1944, o acesso ao laboratório, de fato, o protegeu dos rigores de um segundo inverno, em fins daquele mesmo ano, que provavelmente lhe teria sido fatal. Em um outro laboratório, seis anos antes, Primo Levi fizera uma descoberta filosófica essencial, a do caráter “inerentemente antifascista” da química, pela valorização da impureza das combinações de elementos, em aberto contraste com a obsessão fascista de pureza. É bem provável que esse antifascismo o tenha conduzido a uma concepção da química como reserva de resistência”.

com uma necessidade infinita de compreender – pois “não compreender constitui um vazio doloroso, uma irritação permanente”. O *Lager* multiplica essa necessidade na mesma medida em que impõe limites a ela, contrariando os que presumem ser possível *tudo compreender*: a visita ao “buraco negro” e a meditação sobre uma civilização marcada pela *hybris* o conduz a um “humanismo” prático, sem transcendências, já que não há “alguma coisa dentro” a descobrir – pois trata-se de *conhecer*, ainda que não se possa, ou não se deva *compreender*...

Explico: “compreender” uma intenção ou um comportamento humano significa (inclusive etimologicamente) contê-lo em nós, conter em nós seu autor, pôr-nos em seu lugar, identificar-nos com ele [...] nunca conseguiremos, nenhum ser humano normal conseguirá identificar-se, nem que por um único momento, com asquerosos exemplares humanos (Himmler, Goebbels, Goering, Eichman, Höss e muitos outros) aqui citados. Ficamos consternados e, ao mesmo tempo, aliviados: porque é bom, é desejável, que as palavras destes últimos e, infelizmente, também suas obras, não sejam compreensíveis. Não devem ser compreendidas: são palavras e obras extra-humanas, aliás, anti-humanas, sem precedentes históricos, mal e mal comparáveis aos episódios mais cruéis da luta biológica pela existência. A esta pode ser comparada a guerra: mas Auschwitz não tem nada a ver com a guerra, não é um episódio dela, não é uma das suas formas mais extremas. A guerra é um fato perverso e deplorável, mas está em nós, é um arquétipo, está em germe no crime de Caim, em todo conflito entre indivíduos. E o prolongamento da raiva [...]. Mas em Auschwitz não há raiva: Auschwitz não está em nós, não é um arquétipo, está fora do homem. Os autores de Auschwitz [...] são diligentes, tranquilos, comuns e banais [...]. Não podemos entendê-los: o esforço em entendê-los, de remontar a sua fonte, parece inútil e estéril [...]. No entanto, todo ser civilizado é obrigado a saber que Auschwitz existiu e o que foi ali perpetrado: se compreender é impossível, conhecer é preciso [...]. Auschwitz está fora de nós, mas em torno de nós, está no ar. A peste acabou, mas a infecção grassa: seria tolo negar. (LEVI, [2002], 2016, pp. 46-47).

E como ele mesmo diz no prefácio de *É isto um homem?*: “acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto da imaginação”. De fato, “dizer a verdade nunca é simples, mesmo quando se tem as melhores intenções. Dizer toda a verdade é, portanto, impossível por princípio [...]. Inclusive, dizer nada além da verdade é menos fácil do que parece, mesmo quando não se está imbuído com a intenção de mentir” (BARENGHI, 2015). O que põe um problema vital, que se desdobra quando o autor enfrenta a análise da “zona cinzenta”: que coisa é mais “humana”? Encontrar o modo de adaptar-se à realidade do *Lager*, ou recusá-la e combatê-la com o custo da própria vida?

#### A ZONA CINZENTA

Fomos capazes, nós sobreviventes, de compreender e fazer compreender nossa experiência? Aquilo que comumente entendemos por “compreender” coincide com “simplificar” [...]. Tendemos a simplificar inclusive a história; mas nem sempre o esquema no qual se ordenam os fatos se pode determinar de modo unívoco, e pode ocorrer, pois, que historiadores diferentes compreendam e construam a história de modos incompatíveis entre si; todavia, é tão forte em nós – talvez por razões que remontam a nossa origem de animais sociais – a exigência de dividir o campo entre “nós” e “eles”, que este esquema, a bipartição amigo-inimigo, prevalece sobre todos os outros [...]. Esse *desejo* de simplificação é justificado, a simplificação nem sempre o é [...]. Ora, não era simples a rede de relações humanas no interior dos *Lager*: não se podia reduzi-lo a dois blocos, o das vítimas e o dos opressores [...]. Ao contrário, o ingresso no *Lager* constituía um choque em razão da surpresa que implicava. O mundo no qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável [...]. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua [...]. É preciso recordar que o sistema concen-

tracionário, desde suas origens (que coincidem com a subida do nazismo ao poder na Alemanha), tinha o objetivo primário de romper a capacidade de resistência dos adversários: para a direção do campo, o recém-chegado era um adversário por definição, qualquer que fosse a etiqueta que lhe tivesse sido afixada, e devia ser demolido imediatamente para que não se tornasse um exemplo ou um germe de resistência organizada. Neste ponto os SS tinham ideias claras [...]. É ingênuo, absurdo e historicamente falso julgar que um sistema infernal, como o nacional-socialismo, santifique suas vítimas: ao contrário, ele as degrada, assimila-as a si, e isto tanto mais quanto elas sejam disponíveis, ingênuas, carentes de uma estrutura política e moral. Muitos sinais indicam que parece ter chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos *Lager* nazistas!) as vítimas dos opressores [...]. Só uma retórica esquemática pode sustentar que aquele espaço seja vazio: jamais o é, está coalhado de figuras torpes ou patéticas (às vezes possuem as duas qualidades ao mesmo tempo), que é indispensável conhecer se quisermos conhecer a espécie humana, se quisermos saber defender nossas almas quando uma prova análoga se apresentar novamente, ou se somente quisermos nos dar conta daquilo que ocorre num grande estabelecimento industrial. Os prisioneiros privilegiados eram minoritários na população dos *Lager*, mas representam, ao contrário, uma forte maioria entre os sobreviventes [...]. O privilégio, por definição, defende e protege o privilégio [...]. A ascensão dos privilegiados, não só no *Lager* mas em todas as situações humanas, é um fenômeno angustiante mas inevitável e eles só não existem nas utopias [...]. A zona cinzenta da *protekcja* (termo ídiche/polonês para os “privilégios”) e da colaboração nasce de múltiplas raízes. Em primeiro lugar, a área do poder, quanto mais estreita, tanto mais precisa de auxiliares externos [...]. Mas os colaboradores que provêm do campo adversário, os ex-inimigos, são indignos de confiança por essência. Não basta relegá-los às tarefas marginais; o modo melhor de comprometê-los é carregá-los de crimes, manchá-los de sangue, expô-los tanto quanto possível: assim contraem com os mandantes o vínculo da cumplicidade e não podem mais voltar atrás [...]. Em segundo lugar, e em contraste com certa estilização hagiográfica e retórica, quanto mais feroz a opressão, tanto mais se difunde entre os oprimidos a disponibilidade de colaboração com o poder. Também essa disponibilidade é matizada por nuances e diferenciações infinitas: terror, engodo ideológico, imitação

barata do vencedor, ânsia míope por um poder qualquer, mesmo que ridiculamente circunscrito no espaço e no tempo, covardia, até o lúcido cálculo dirigido para escapar das regras e da ordem imposta. Todos esses motivos, singularmente ou em combinação, foram operantes na origem da faixa cinzenta, cujos componentes, em relação aos não-privilegiados, eram unidos pela vontade de conservar e consolidar seu privilégio [...] é preciso, contudo, afirmar com vigor que, diante de casos humanos como esses, é imprudente precipitar-se emitindo um juízo moral. Deve estar claro que a máxima culpa recai sobre o sistema, sobre a estrutura mesma do Estado totalitário [...]. A condição de vítima não exclui a culpa, e esta com frequência é objetivamente grave, mas não conheço tribunal humano ao qual atribuir sua avaliação. (LEVI, [1986], 1990, pp. 17-38).

Assim, o jovem químico, privilegiado por seu conhecimento, encontrará uma saída, desde que as doenças não o afetassem, nem fosse “selecionado” para o gás. No laboratório, ele sentia a terra tremer sob os seus pés, ouvindo a artilharia soviética cada vez mais próxima, assim como o fim da guerra. (ANISSIMOV, 1996, p. 284). Mas antes dos soviéticos chegarem ao *Lager*, ocorre o episódio que definiu o destino do *Häftling* 174.517 – pois ele foi salvo, entre outras coisas, por uma prova de química:

Para os próximos dias estava marcada uma prova, sim senhores, uma prova de Química, na frente do triunvirato do Setor Polimerização: o *Doktor* Hagen, o *Doktor* Probst, o *Doktor* Ingenieur Pannwitz [...]. Bem sabemos que vamos acabar “em seleção”, em gás, embora a gente quase não pense nisso, a não ser umas poucas vezes por dia e, ainda assim, de uma estranha maneira distante, como se não se tratasse de nós. Bem sei que não sou do estofado que aguentam, sou civilizado demais, ainda penso demais, esgotado-me trabalhando. Agora sei também que vou me salvar se me tornar Especialista, e que me tornarei Especialista só se passar na prova de Química. Hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo –, hoje eu mesmo não

estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido [...]. *Kohlenwasserstoffe, Massenwirkungsgesetz* (Hidrocarbonetos, Lei de Ação de Massa) – vêm à tona os nomes alemães dos compostos e das leis químicas; sou grato ao meu cérebro, descuidei bastante dele, mas ainda me serve bem [...]. Abre-se a porta. Os três doutores decidiram examinar, na parte da manhã, seis candidatos. O sétimo, não. O sétimo sou eu: tenho o número de matrícula mais alto, devo voltar ao trabalho. Só à tarde Alex (o *kapo*) vem me buscar; que azar, nem poderei falar com os outros para saber “que perguntas fazem”. Desta vez, é a hora. Subindo a escadaria, Alex olha carrancudo para mim, sente-se de alguma maneira responsável por minha aparência mesquinha. Ele me quer mal porque sou italiano, judeu e porque, entre todos, sou o que mais se afasta de seu militaresco modelo viril. Analogamente, embora sem saber nada de Química e orgulhando-se de não saber nada, ostenta profunda desconfiança quanto às minhas chances de ser aprovado. Entramos. Só está o Doktor Pannwitz. Alex, de boné na mão, segreda-lhe: “um italiano, no Campo há três meses apenas, porém já meio *kaputt* (acabado) ... Diz ser químico, mas...”. Em breve, Alex é dispensado e confinado a um canto; sinto-me como Édipo na frente da Esfinge. Minhas ideias são claras, me dou conta de que o jogo é sério, mas experimento um impulso maluco de sumir, de evitar a prova. Pannwitz é alto, magro, loiro; tem olhos, cabelos, nariz como todos os alemães hão de tê-los, e está sentado, formidável, atrás de uma escrivaninha cheia de papéis. Eu, *Häftling* 174.517, estou de pé em seu escritório, que é realmente um escritório, reluzente, limpo, bem arrumado; tenho a sensação de que, se tocasse em qualquer coisa, deixaria uma marca de sujeira. O Dr. Pannwitz termina de escrever e olha para mim. Desde aquele dia, pensei no Doktor Pannwitz muitas vezes e de muitas maneiras. Eu me perguntava qual seria sua íntima substância de homem; como preencheria seu tempo, fora a polimerização e a consciência indo-germânica; principalmente, quando tornei a ser um homem livre, desejei encontrá-lo outra vez, não por vingança, só por uma curiosidade minha quanto à alma humana. Porque esse olhar não foi cruzado entre dois homens. Se eu soubesse explicar a fundo a natureza desse olhar, trocado como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam dois meios diferentes, conseguiria explicar a essência da grande loucura do *Terceiro Reich*. Deu para perceber, naquele instante e imediatamente, o que todos nós pensávamos e dizíamos dos alemães. O cérebro que dirigia esses

olhos azuis, essas mãos bem cuidadas, dizia: “Esse algo que está na minha frente pertence a um gênero que, obviamente, convém eliminar. Neste caso específico, deve-se, antes, examinar se ele não contém ainda algum elemento aproveitável”. E na minha cabeça, como sementes numa cuia vazia: “Os olhos azuis e o cabelo loiro são, essencialmente, maus. Nenhuma possibilidade de comunicação. Sou especializado em Química Mineral. Sou especializado em sínteses orgânicas. Sou especializado...”. E o interrogatório começa. Em seu canto boceja e resmunga Alex, terceiro espécime zoológico. – *Wo sind Sie geboren?* (Onde o senhor nasceu?) Ele me trata de *Sie*, de “senhor”: o *Doktor Ingenieur* Pannwitz não tem senso de humor. Maldito seja, ele não faz o menor esforço para falar um alemão mais compreensível. – Eu me formei em Turim em 1941, *summa cum laude* – e, ao dizer isso, tenho a clara sensação de que ele não vai acreditar. Realmente, nem eu estou acreditando. Basta olhar minhas mãos sujas e lanhadas, minhas calças de prisioneiro, incrustadas de barro. Sou eu, porém, eu, o bacharel de Turim, aliás, principalmente neste instante, não há dúvida quanto à minha identificação com ele, já que o reservatório das minhas lembranças de Química Orgânica, apesar de longa inatividade, inesperadamente atende dócil ao pedido. E, ainda, bem reconheço esta lúcida exaltação que me aquece as veias: é a febre das provas, minha febre das minhas provas, essa espontânea mobilização de todos os recursos lógicos e de todas as noções, que os companheiros de escola invejavam. A prova vai indo bem. Na medida em que me dou conta disso, parece-me crescerem tamanho. Agora ele me pergunta qual foi o argumento da minha tese. Devo fazer um esforço violento para despertar estas sequências de lembranças tão profundamente longínquas: é como se procurasse recordar os acontecimentos de uma encarnação anterior. Algo me protege. Minhas pobres velhas “medidas de constantes dielétricas” interessam particularmente a este loiro ariano de sólida existência; pergunta-me se falo inglês, mostra-me o livro de Gattermann<sup>7</sup> – e isso também é absurdo, inverossímil, que aqui, aquém da cerca de arame farpado, existe um livro de

7 Ludwig Gattermann (1860-1920), químico germânico com contribuições para a química orgânica e inorgânica. Seu livro *Die Praxis des organischen Chemikers* (1894) sobre o trabalho prático em laboratórios tornou-se referência nas universidades alemãs.

Gattermann absolutamente idêntico ao livro no qual eu estudava na Itália, no quarto ano da faculdade, em minha casa. Acabou-se. A exaltação que me sustentou ao longo de toda a prova afrouxa de repente; olho apatetado e silencioso essa mão de pele rosada que, em signos incompreensíveis, escreve minha sorte na página branca. (LEVI, [1947], 1997, pp. 103-109).

Portanto, as memórias da experiência extrema podem aparecer como irrealis para o próprio autor do texto, que “tocou o fundo” e que só tinha a seu favor o exercício da inteligência e a amizade como eventual exceção virtuosa na luta de todos contra todos. No limiar viver-morrer, ele encontra um remédio nas ideias claras, no esforço involuntário da sua “lúcida exaltação”, ele recupera sua condição de diplomado (*summa cum laude*), e revivendo a “febre das provas” recupera as categorias técnicas que o salvam. Enfim, diante da “esfinge” Panwitz, ele ainda formula questões metafísicas, não por diletantismo, mas por necessário – afinal, olhado como um peixe no aquário, ele ainda tinha algo em comum com o seu interrogador, que lhe demandava alguma utilidade: o livro de Gattermann.

O senhor talvez terá percebido que para mim o *Lager*, e o fato de ter escrito sobre o *Lager*, foi uma importante aventura que me modificou profundamente, me deu maturidade e uma razão de vida. Talvez seja presunção: mas hoje eu, o prisioneiro número 174517, por seu intermédio, posso falar aos alemães, recordar-lhes o que fizeram e dizer-lhes: “Estou vivo, e gostaria de compreendê-los para julgá-los”. Não creio que a vida do homem tenha necessariamente um objetivo definido; mas, se penso em minha vida e nos objetivos que até aqui me propus, um só deles eu reconheço bem preciso e consciente, e é justamente este, prestar testemunho, fazer o povo alemão ouvir minha voz, “responder” ao *Kapo* que limpou sua mão em meu ombro, ao doutor Panwitz,

aos que enforcaram o Último<sup>8</sup>, e a seus herdeiros. Estou certo que de que o senhor não me entendeu mal. Jamais nutri ódio em relação ao povo alemão, e, se tivesse nutrido, teria me recuperado disso agora, depois de tê-lo conhecido. Não entendo, não suporto que se julgue um homem não por aquilo que é, mas pelo grupo ao qual lhe acontece pertencer [...]. Mas não posso dizer que compreendo os alemães: ora, algo que não se pode compreender

8 Segue aqui o relato sobre o “Último”: “Desde que entrei no Campo, tive que assistir a treze enforcamentos públicos. As outras vezes, porém, tratava-se de crimes comuns, roubos na cozinha, sabotagens, tentativas de fuga. Hoje é outra coisa. No mês passado, explodiu um dos fornos crematórios de Birkenau. Nenhum de nós sabe (e talvez ninguém saiba nunca) como é que foi realizada a façanha; fala-se do *Sonderkommando*, do *Kommando* especial encarregado das câmaras de gás e dos fornos, *Kommando* que por sua vez é periodicamente exterminado e que é mantido em absoluta segregação do resto do Campo. Resta o fato de que, em Birkenau, umas poucas centenas de homens, de escravos inermes e esgotados como nós, encontraram em si mesmos a força de agir, de fazer vingar os frutos de seu ódio. O homem que vai morrer hoje participou, de alguma maneira, da revolta. Parece que tinha ligações com os amotinados de Birkenau, que introduziu armas em nosso Campo, que maquinou um motim simultâneo entre nós. Ele morrerá hoje na nossa frente, e talvez os alemães não compreendam que essa morte solitária, essa morte de homem que lhe foi reservada, lhe valerá glória, não infâmia. Acabado o discurso do alemão, que ninguém conseguiu entender, retumbou mais uma vez a voz rouca de antes: *Habt ihr verstanden?* (Compreenderam?). Quem respondeu *Jawohl?* Todos e ninguém: foi como se essa nossa maldita resignação tomasse corpo por si, tornando-se voz coletiva por cima das nossas cabeças. Todos, porém, ouviram o grito do homem que ia morrer; esse grito transpôs as velhas, grossas barreiras de inércia e remissão, atingiu, em cada um de nós, o âmago de nossa essência de homens: *Kamaraden, ich bin der Letzte!* (Companheiros, eu sou o último!). Eu desejaria poder contar que entre nós, vil rebanho, levantou-se uma voz, um sussurro, um sinal de assentimento. Não, não houve nada. Continuamos de pé, encurvados e cinzentos, cabisbaixos, não nos descobrimos a não ser quando o alemão mandou. Abriu-se o alçapão, o corpo estrebuchou, atroz; a banda de música recomeçou a tocar, e nós, novamente formados em coluna, desfilamos à frente dos últimos estremecimentos do moribundo. Aos pés da forca, os SS nos olham passar, indiferentes. A sua obra foi concluída, e bem concluída. Os russos já podem vir: já não há homens fortes entre nós, o último pende por cima das nossas cabeças e, para os outros, poucas laçadas de corda bastaram. Os russos podem vir: só encontrarão a nós, domados, apagados, já merecedores da morte inerte que nos espera. Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não têm mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento” (LEVI, [1947], 1997, p. 151).

constitui um vazio doloroso, um aguilhão, um estímulo permanente que exige ser satisfeito. Espero que este livro obtenha alguma repercussão na Alemanha: não só por ambição, mas também porque a natureza desta repercussão talvez me permita compreender melhor os alemães, responder àquele estímulo. (LEVI, [1986], 1990, p. 107).

## INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE

Como recorda Balibar, os problemas filosóficos declinados nos termos “Natureza”, “natureza humana” e “sociabilidade” sempre estiveram entrelaçados. De acordo com o modo como se entende a ideia de “ordem” e seus opostos – violência, artifício, nova ordem jurídica ou espiritual – o que os filósofos dizem sobre a “Natureza” condiciona as formas de pensar os indivíduos e suas coletividades. Além disso, as teses sobre a sociabilidade “natural” sofreram, ao longo do tempo, mutações conforme a “ordem” concebida e podem servir de álibi para a expulsão da liberdade para fora do mundo, e para os governos perfeitamente tirânicos que obtêm obediência interior e adesão voluntária dos súditos. A esta tese se opõe a que considera a sociedade como instituição que contraria o movimento “natural” da sociabilidade, incapaz de se realizar por si próprio. E ainda que o sentido e a função dessas concepções variem conforme os contextos, as duas matrizes atravessam o tempo, ao menos até o período moderno, o que sugere que talvez se trate de um “fato” – a determinar como real ou como apenas imaginado, ou representado.

O que há em comum entre a ideia de uma sociabilidade natural e a ideia de uma sociabilidade de instituição, para além da sua orientação antropológica divergente? Talvez a sociabilidade seja sempre pensada como um laço que deve “unir” os homens,

expressar sua necessidade recíproca ou sua “amizade” (a *philia* dos Gregos, a paz ou a concórdia dos cristãos e dos clássicos), e a sociedade figure a ordem na qual eles vivem a realização desse laço. Spinoza embaralha essas pistas clássicas e abre uma outra, na qual a alternativa da “natureza” e da “instituição” encontra-se deslocada, o que obriga a formular de outro modo o problema da relação social. Mas nossa cultura histórica, que nos habitua a perceber essa alternativa como incontornável, torna difícil ler essas teses de Spinoza sobre a sociabilidade. (BALIBAR, 2018, p. 141).

E Balibar conclui que é preciso “testar isso indo direto para as formulações que resumem essas teses, tais como encontramos em um texto central: E, IV, 37, com suas duas demonstrações e seus dois escólios”. Essa proposição, de fato crucial para a filosofia política spinozana, por sua vez é um dos pontos mais avançados do caminho percorrido desde a Parte III – e a demonstração de E, IV, 37 termina por devolver o leitor justamente para a proposição 27, por vias indiretas (E, III, 31).<sup>9</sup>

Pois o processo que predispõe à socialidade não garante a sociabilidade, nem assegura o caráter pacífico da relação que comanda tal processo. Sabemos o quanto Spinoza permanece distante da teoria do pacto social de seus contemporâneos – e aqui encontramos um fio da meada dessa dissidência spinozana diante da mistificação do “contrato”: se a sociedade não se constitui pelo simples jogo das vontades, tal como o pacto teria podido permitir, então será preciso: “sem retornar a Aristóteles, descobrir na natureza do homem um motor tal que os homens tenham necessidade de, ou tendência a, ou interesse em, viver em conjunto, se se quer dar conta ao mesmo tempo do funcionamento da sociedade e de sua legitimidade” (MOREAU, 1998, p.59).

9 O segundo escólio remete a E, III, 28 e ao segundo corolário de E, III, 40 – cf. a rede descrita na nota 2, *supra*.

Era uma vida hobbesiana, uma guerra contínua de todos contra todos – insisto, trata-se de Auschwitz, capital concentracionária, em 1944. Em outros lugares, ou outras épocas, a situação podia ser melhor, ou até muito pior... (LEVI, [1986], 1990, p. 81).

Esse problema da “insociável sociabilidade” recorda os passos de Hobbes, que também derivava as paixões humanas desde as mais simples e formulava a questão de como passar dos sentimentos relativos a um objeto qualquer aos sentimentos *propriamente humanos* (MOREAU, 1998). A solução é conhecida, ela soma o cálculo racional do porvir; o propósito de viver o máximo possível; de usufruir dos objetos vitalmente úteis que se oferecem de imediato e sobretudo procurar aqueles que precisaremos e poderemos precisar; e seja para satisfazer o desejo presente, e garantir o desejo futuro, usar o conjunto dos meios disponíveis, para obter algum bem aparentemente futuro. Daí a ideia de “querer ser o mais potente possível”, aspiração ilimitada, pois como nada está garantido, só podemos assegurar a potência atual nos tornando ainda mais potentes em uma acumulação de poder sobre poder para alargar a margem precária de segurança. *Mas a melhor segurança depende da relação com os semelhantes.*

Daí a aspiração de dominar os outros, para uso futuro e daí também a exigência de signos de respeito que nos honram, que manifestam com signos não equívocos a alta opinião dos outros sobre a nossa potência e o acúmulo desses signos [Leviatã, I, 10 e 13]. Nascida da necessidade de segurança, a corrida pelo poder é fundamento das relações inter-humanas (considerada em sua realidade efetiva, em sua repercussão na opinião alheia e em suas aparências externas – e todas as paixões complexas são modalidades dela). Essa “consciência lúgubre” não se dá sem mitologias, evidentemente:

Mito original do pensamento capitalista, que dá primazia a um desejo perpétuo que cada um tem de preservar o seu bem e seus bens, do qual se segue necessariamente uma certa raridade nos meios de subsistência, que dá lugar aos ataques mútuos em que *o poder de um homem opõe resistência e entrava o poder de um outro* – fonte do pior, que designa a passagem do estado de natureza no qual reina a competição, a uma exploração capitalista sem misericórdia, na qual cada um compreende que só pode assumir seu bem e seus bens submetendo outrem e explorando seus recursos para chegar a esse fim. (SAHLINS, 2009, p. 17).

Para Spinoza, ainda que do ponto de vista descritivo esteja próximo desse “realismo áspero”, isso não basta. Pois assim a separação entre os homens seria insuperável, só havendo acordo sob coerção, mas um acordo externo e superficial [*Leviatã*, I, 13]. No melhor dos casos, esse estado de unificação externa não seria ultrapassável, ainda que garantido por uma boa organização da sociedade política – e o homem, Deus ou lobo, permaneceria um simples meio. Como lembra Matheron, Spinoza “*busca um princípio que, ainda que faça justiça a Hobbes, reserva a possibilidade de outros efeitos. Esse princípio é a imitação dos sentimentos de outro(...)*. Não se trata aqui (...) de um *altruísmo espontâneo* que derivaria da atração exercida pelo semelhante sobre o semelhante” (MATHERON, 1969, pp. 150-154). Assim, desfeita a oposição entre egoísmo e altruísmo (afinal uma representação inadequada engendrada pela vida passional, baseada nas formas da ambição, na *emulatio*), será necessário ir além do dualismo conceitual no que concerne à socialidade.

A filosofia spinozana é irreduzível aos dualismos habituais da história das ideias, em particular o dualismo entre “individualismo” e “organicismo” (ou *holismo*), mas também das relações sociais concebidas sob a lógica da exterioridade e interioridade (segundo o modelo da *Gesellschaft*, ou “sociedade civil”, tal como se compreende de Locke até Hegel, a partir de uma problemática

essencialmente jurídica – e da *Gemeinschaft* ou intersubjetividade constituinte) (BALIBAR, 2018, p. 199).

Pois a individualidade é central em Spinoza – no sentido forte da expressão *só existem indivíduos*: a substância como multiplicidade de indivíduos, como processo infinito de produção, infinidade de conexões causais entre eles. Além disso, toda individualidade real é composta de partes – nem “sujeito”, nem forma a organizar a matéria segundo um modelo ou finalidade. A individualidade é efeito de um processo de individuação (complicação). Enfim, o indivíduo é relação – o *conatus* implica resistência e coalisão: a alteridade como ameaça, ou convertida em conveniência. Nenhum indivíduo se basta ou é autossuficiente. Se cada indivíduo devém e permanece por certo tempo uma unidade singular, o mesmo ocorre com outros, pois são recíprocos e interdependentes os processos que autonomizam ou separam relativamente cada um deles. Essa interdependência vai além da distinção entre indivíduo e meio, interior-exterior, ou reformula os termos da ação recíproca entre indivíduos reais. Nenhuma individualidade pode ser ligada a outra somente *a posteriori* ou do exterior. A ideia de processos de individuação isolados é impensável (BALIBAR, 2018, p. 200). O que nos leva à problemática da *similitude* desenvolvida a partir da E, III, 27.

#### VIDA AFETIVA, VIDA IMAGINATIVA

A Parte III da *Ética* apresenta uma classificação dos afetos segundo a ordem racional da sua produção. Antes de tratar de tal ou tal paixão, os mecanismos de engendramento são evidenciados, a partir dos afetos primários (o desejo, a alegria e a tristeza), para em seguida indicar quais fenômenos os *diversificam*, *associam* e *transformam*. Essas três paixões

primitivas modificadas ou são fundadas sobre os encadeamentos objetais, ou são fundadas sobre a similitude, domínio em que se desenvolverá a *imitação dos afetos* – em E, III, 27, que desenvolve a trama da vida passional e imaginativa e deduzirá as condutas determinadas por uma propriedade que nada tem a ver com objetos externos, mas a partir da conduta de “alguma coisa”, de “algum outro” com relação a um objeto qualquer.<sup>10</sup>

Em E, III, 27 a razão dessa produção decorre desse “qualquer/algum um” ou dessa “qualquer/alguma coisa” se “assemelharem” a nós, segundo a fórmula “coisa semelhante a nós” presente na proposição e que cumpre função de um princípio constituinte da esfera da *similitude* – mas note-se que em tudo o que precede essa proposição não há referência ao “homem”, pois os objetos das paixões eram citados sob um registro geral, sem menção a essa condição, podendo ser coisas inanimadas, poder, glória etc. Mas nessa altura entramos em outro domínio, ainda que Spinoza, que não define nunca o que é um homem, aparente avaliar que reconhecemos espontaneamente o que é esta “coisa semelhante a nós” – ainda que o acréscimo “...e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto” complique esse “reconhecimento espontâneo”. Complicação que acompanha a lógica da *similitude* e sua eficácia que enlaça a imaginação e o dinamismo afetivo.

10 Antes de E, III, 27 o encadeamento proposicional explica como se produz o mecanismo de “objetivação” (E, III, 12, 13 e esc.: passamos da alegria e tristeza para o amor e ódio: daí em diante as paixões fundamentais são dadas a partir de objetos), depois são analisados os mecanismos de “associação” (E, III, 14, 17), de “temporalização” (E, III, 18, sobre a esperança e do temor, que atinge E, III, 50, sobre os presságios), e enfim os mecanismos de “identificação” (E, II, 19-24: amamos aqueles que amam as coisas que amamos, odiamos aqueles que as odeiam; a partir de E, III, 22 o raciocínio introduz um terceiro não determinado).

Uma originalidade da teoria da imaginação de Spinoza é sua distância das imagens do espírito que enumeram “faculdades” (memória, percepção, vontade, imaginação). Outra originalidade é desfazer a imagem do pensamento senhor de si sob a forma da autoconsciência do sujeito. Pois a primeira condição do indivíduo existente é a passividade e a espontaneidade de sua consciência na qual determinadas ideias se afirmam – logo, a consciência não é soberana, e a mente, como idéia de um corpo singular atualmente existente, é passiva ou ativa em concomitância com esse corpo. As ideias confusas e parciais que se afirmam nessa condição opõem resistência à presença do verdadeiro, no regime de funcionamento espontâneo da mente (como dirá E, IV, I, “*Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro*” (ESPINOSA, 2015, p. 383)). Tudo o que os indivíduos percebem decorre de seus corpos serem incessantemente afetados pelos encontros com outros corpos, que efetuam modificações das quais os indivíduos não conhecem a natureza e os mecanismos de produção. Resulta daí que, espontaneamente, eles não têm nenhum conhecimento adequado nem do próprio corpo, nem dos corpos exteriores, nem mesmo de sua consciência — pois esta opera com representações ou imagens ligadas àquilo que ocorre ao corpo. A consciência lida com efeitos, não com causas, e funciona imersa em sensações confusas, percepções falsas, lembranças parciais, sendo regida pela associação e pelo hábito. É na imaginação que se constituem e religam essas representações que o indivíduo forma de seu corpo, de sua mente e dos outros indivíduos. No entanto, essa privação de conhecimento que envolve as ideias confusas não é ausência absoluta de conhecimento. A imaginação exprime um poder e um limite corporal: o poder de afetar e de ser afetado, pois existir é ser afetado de inúmeras maneiras. E ela só se opõe ao conhecimento racional quando

substitui o real (o encadeamento das coisas segundo a ordem comum da Natureza) pelo imaginado (o efeito separado da causa, ou o signo).

Daí, na exposição do primeiro gênero se dizer que a mente não tem conhecimento adequado das partes componentes do corpo do qual ela é ideia e do corpo, que ela só conhece por meio das ideias de suas afecções (E, II, 24 a 27); não tem o conhecimento adequado dos corpos exteriores, que ela só conhece por meio das ideias das afecções do corpo do qual ela é ideia (E, II, 25-26), não tem o conhecimento adequado dela própria, visto que ela só se conhece a partir das ideias que ela tem das ideias das afecções do corpo (E, II, 29). Essas limitações se explicam pelo fato de que as ideias nas quais ela apoia todos os seus outros conhecimentos são ideias confusas, privadas do caráter de clareza e distinção etc. (E, II, 28). Daí decorre que o seu conhecimento da duração do corpo ao qual está unida, das outras coisas singulares etc., é necessariamente inadequado (E, II, 30 e 31) – e será nessas condições que a similitude será *imaginada*.

Outra originalidade dessa teoria da imaginação é que ela propõe uma concepção *estrutural* de constituição e diferenciação do “eu” individual: como consciência de si e identificação ou reconhecimento de si. Essa *estrutura* é descrita em termos de relações originariamente transindividuais, mas não se contenta em propor uma concepção da consciência na qual toda relação que “eu” posso estabelecer “comigo mesmo” passaria pela mediação do “outro” – ou de sua imagem, pois a vida imaginativa-passional é apresentada como um processo circular de identificações sucessivas. E, III, 15-17 mostram a gênese de um conflito interior no qual os afetos opostos/contrários derivam no mesmo sujeito da sua relação com os mesmos objetos (*flutuação da alma*). Essas proposições se referem a uma individualidade composta de múltiplas partes que

podem ser associadas a outras por causas parciais, e que possa ser afetada simultaneamente de muitas maneiras.

O conceito chave é *aliquid simile* – ou o *traço de identificação* parcial pelo qual um indivíduo associa a alegria ou tristeza às imagens de outros indivíduos com os consequentes sentimentos derivados (de amor, ódio etc.); *o que faz com que a imaginação inteira apareça como um processo de natureza mimética*. A seguir vem o tema da *imitação dos afetos*: a relação com o outro consiste em *duplo processo de identificação* – nos identificamos a outros indivíduos por percebermos entre eles e nós uma semelhança “parcial” (de partes do corpo ou da mente que se tornam objetos de desejo positivo ou não) e projetamos sobre eles nossas próprias afecções, ao mesmo tempo em que eles sobre nós... *Daí a imaginação ser uma realidade transindividual feita de processos miméticos de transferência parcial de ideias e afetos*. Daí também a contínua circulação dos afetos e comunicação dos afetos, que é ao mesmo tempo o processo de reforço das afecções de cada indivíduo – as “identidades” coletivas se constituem ao mesmo tempo que as individuais: tentamos imitar os outros e agir conforme a imagem que fazemos deles. E tentamos obter deles que eles nos imitem e ajam em função da imagem que nós projetamos sobre nós mesmos. Trata-se de uma “tradução”, na linguagem mental ou do psiquismo, do processo como recomposição ou decomposição – indicando níveis infraindividuais e supraindividuais (BALIBAR, 2018).

Pois em E, III, 31 aparecem os efeitos de reforço ou enfraquecimento dos afetos sob a regra da *semelhança*: se imaginamos que alguém ama o que amamos, ou odeia o que odiamos, então por esse fato mesmo nosso amor ou ódio serão reforçados – mas não por “cálculo racional”, nem de um efeito de associação de ideias/afetos como as que aparecem na sequência proposicional anterior. O que é dito é que o simples fato

de “uma coisa semelhante a nós” experimentar um afeto, ou ainda, pelo fato de representarmos que ela experimenta, basta para engendrar esse afeto em nós – e, se o afeto já existia, esse processo aumentará sua força, pois sua potência originária se soma à potência da *similitude*. Ao contrário, se imaginamos que alguém tem aversão pelo que amamos, então a potência originária entra em contradição com a potência saída da similitude; nenhum dos dois afetos basta, sendo todas as coisas iguais, para suprimir o outro; encontramos-nos, portanto, sob a *fluctuatio animi*.

A semelhança com outrem não significa necessariamente compartilhar o mesmo afeto. Tudo seria simples se estivéssemos sempre diante de duas equações: a alegria de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos; a tristeza de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos. Mas a teia afetiva não possui essa simplicidade: a alegria de quem odiamos diminui a nossa e nos entristece, a tristeza de quem odiamos diminui a nossa e nos alegra; a alegria causada em quem amamos por outro que odiamos nos força a amá-lo e odiá-lo simultaneamente; e, por fim, podemos amar ou odiar quem nos era completamente indiferente pelo simples fato de ser nosso semelhante, por alegrar ou entristecer a quem amamos ou alegrar ou entristecer quem odiamos (CHAUI, 2016, p. 345).

## OUTREM

A afetividade se desenvolve em referência a outrem, não apenas nossos afetos são orientados por outrem (*coisa*), mas a consideração de outrem intervém na formação de todos os afetos que podem ser deslocados pela transferência de um indivíduo para outro, de nós para outro, de outro sobre nós. Assim, há uma circulação constante de afetos que cada um compartilha com outros, sem que seja possível saber o que cabe

a cada um nessas trocas afetivas, por contágio e sugestão (MACHEREY, 1995, p. 214). O caso da E, III, 27 se distingue por dizer respeito a *coisas* que são afetivamente indiferentes para nós – e não às quais estamos *ainda* ligados por laços de amor e ódio. Spinoza escolhe indicar isso pondo a indiferença no passado – o que leva à questão de saber se estamos, no presente, em uma relação “afetivamente neutra” com relação às coisas pelas quais, no passado, não havia afeto nenhum, ou pelas quais não tínhamos tido, *ainda*, motivo (imaginativo) de amar ou odiar. Não tendo tido ocasião de associar alegria ou tristeza à representação dessas *coisas*, devemos ser sensíveis ao fato de que elas são *semelhantes a nós* (*res nobis similes*). Ou seja, *coisas como nós*, igualmente suscetíveis de serem afetadas como nós. Essa similaridade não é só formal ou ideal, mas desencadeia um processo de reação afetiva que faz com que sintamos em parte os afetos experimentados por ela. E a fórmula *ex eo quod... eo ipso* sublinha o caráter involuntário, irrefletido e automático dessa reação, na qual se efetuam permanentemente os mecanismos da imaginação – como dirá a demonstração da E, III, 27 que explora E, II, 16–17. Essa a identificação é tendencialmente universal: *a coisa semelhante a nós* é um homem como nós, ao menos porque assim pensamos, em um processo inteiramente devedor da imaginação que opera por associação e transferência, sem que haja conhecimento racional efetivo dessas *coisas* unidas por tais laços de associação. Mas os limites dessa assimilação são móveis – como mostra E, IV, 68, escólio, com a referência a Adão imitando os afetos dos animais e daí perdendo seu direito de dispor de uma *liberdade humana*. Assim, o “modelo exemplar de humanidade” não é eficaz o bastante para que se evite a deriva afetiva, que pode levar a identificar não importa o quê a não importa o quê, sem um limite nítido entre o que é ou não assimilável (MACHEREY, 1995).

Matheron notava que, em um sentido, tudo se assemelha a tudo (ao menos um pouco), em outro, nada se assemelha a nada. E que poderíamos perguntar a partir de que momento uma semelhança parcial se torna forte o bastante para que as encarnações de outrem sejam concernentes a nós do ponto de vista dos afetos. O limiar em questão se define pelo pertencimento a nossa natureza comum. Daí, na sequência só se falará dos homens (MATHERON, 1969, p. 155). Pois todos os indivíduos, membros de um indivíduo mais vasto, possuem propriedades comuns – e o que é essência singular no nível do todo se torna lei geral ao nível das partes que o compõem. “Desejo de universalidade” que só é alienação ou alienante na medida em que os sentimentos imitados são eles próprios alienados. Resta ainda que esse *conatus* inter-humano é ignorado pela ação das causas externas – e é então que ele se contradiz, torna-se estranho a si próprio, assim como o *conatus* individual, pelas mesmas razões (MATHERON, 1969).

O único modo de interromper esse processo contagioso de transmissão é imposto pela representação imaginativa de uma existência que para nós é odiosa – o que leva a dissociar seus sentimentos dos nossos. E, III, 45 e 46, que não tem nenhuma ocorrência no restante da *Ética* – exploram certos aspectos extremos dos laços afetivos geradores de conflitos potenciais e os estendem à vida associativa em seu conjunto – por simples sugestão mimética (“os amigos de nossos amigos são nossos amigos, os amigos de nossos inimigos...”), como um mecanismo de todas as alianças que apenas pelo jogo afetivo tecem redes associativas e comunicam a uns e outros, em um encadeamento alucinatório de incitações afetivas involuntárias por simples sugestão. E, III, 46 vai ainda mais longe, com os complexos afetivos se fixando sobre grupos de indivíduos (classes, populações) (MACHEREY, 1995). E como lembra o relato

de Primo Levi, o problema é aquele que aparecerá no escólio de E, IV, 50: quando esse mecanismo de assimilação cessa de funcionar, a respeito daquele que disso carece pode-se dizer que ele parece ter perdido toda semelhança com um homem: *quem não é movido pela razão, nem pela comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado desumano, visto que parece não ter semelhança com o homem* – e lá está a remissão a E, III, 27. Ao que cabe acrescentar que a “humanidade” para o filósofo holandês também é um dos 48 afetos listados na Parte III...

Este meu livro, portanto, nada acrescenta, quanto a detalhes atrozes, ao que já é bem conhecido dos leitores de todo o mundo com referência ao tema doloroso dos campos de extermínio. Ele não foi escrito para fazer novas denúncias; poderá, antes, fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana. Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo”. Em geral, essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o Campo de Extermínio. Este é o produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinistro sinal de perigo (LEVI, [1947], 1997, p. 7)

## HÁBITO E IMITAÇÃO

Portanto, é “naturalmente” que participamos dos afetos dos que consideramos semelhantes, no nível coletivo de constituição da humanidade como corpo relacionado a outros corpos – no qual a imitação

desempenha uma função equivalente à do hábito no corpo individual. Mas essa imediatidade da imitação é só aparente, pois há um lapso entre o modelo e a imitação: sem um traço mnésico do modelo a partir do qual ele pode se determinar a agir, o corpo do imitador nada poderia fazer, pois *o corpo é uma memória* – é no hábito que a aptidão de ser afetado do corpo constitui a ligação das afecções-imagens, seus conteúdos particulares (E, II, 17, demonstração – “a mente terá a ideia de um modo existente em ato que envolve a natureza do corpo externo” (ESPINOSA, 2012, p. 165)). Assim, imitar é recordar, mesmo que essa lembrança e a imitação a ela associada não sejam reconhecidas como tal, já que essa atividade do esforço em perseverar/hábito está “aquém da representação”, da reconhecimento de objeto (ela seria a *condição* da reconhecimento) e é anterior à memória (entendida como consciência refletida do tempo).

Esse dinamismo da vida afetiva/imaginativa é parte da lógica do esforço em perseverar, por impor uma ordem, pois imaginar é imaginar uma ordem, um encadeamento de afecções e afetos – por sua vez imaginada por nós enquanto ligações do hábito, que são as que reconhecemos. Identificar-se com algo, ou alguém, não é identificar-se à natureza desse algo ou alguém, mas envolve um estado do corpo (com sua ordem própria de afecções) correlativo do nosso encontro com outro corpo (coisa, algo, alguém). Daí o dinamismo da vida afetiva/imaginativa ser capaz de engendrar um *novo indivíduo*: a humanidade, que está no fundamento da constituição do corpo social (BOVE, 1996, p. 78).

Mesmo na submissão ao desejo do outro, ou aos seus sentimentos, a imitação é uma atividade do corpo que tende a fazer concordar uns e outros quando eles se imaginam semelhantes. Essa dinâmica é independente do princípio do prazer. Todo afeto, mesmo de tristeza, é imediatamente imitado – quando envolve uma queda na potência de agir então é combatido pelo mesmo princípio.

Porém, E, III, 29 introduz a mediação do olhar alheio (de nossos semelhantes) aos quais nos esforçamos em agradar quando agimos – e que vem estruturar o desejo em uma figura triangular: o sujeito desejante, o objeto de satisfação para os outros, o olhar dos outros. Essa proposição introduz um novo parâmetro para a compreensão da economia do desejo humano sobre a base da imitação do semelhante. É porque imagino que uma coisa é semelhante a mim que experimento o que imagino que ela experimenta (mesmo se essa coisa *não é um ser humano*). É porque imagino uma coisa realmente semelhante a mim (outro homem) experimentando um afeto, que experimento o que imagino (enquanto homem) que ele experimenta. *A imaginação é sempre imaginação humana* – que eu imagine a alegria de um animal a de um outro homem; quando se trata *realmente* de outro homem minha imaginação se ajusta à natureza do que imagina. Por imitação é imediatamente que nos conformamos aos comportamentos que provocam alegria em outros e nos abtemos do inverso. Mesmo se essa “imediatez” supõe um esforço de reinvestimento da imagem do objeto que oferece satisfação aos nossos semelhantes – a constituição de uma *memória coletiva* (BOVE, 1996, p. 79).

O corolário e o escólio de E, III, 31 indicam os modos e os esforços de preservação da constância dos nossos afetos: se somos a tal ponto influenciáveis pelos sentimentos de outrem, ou pela opinião que dele temos, o melhor então seria uma situação onde outrem teria de início os mesmos sentimentos que nós; e se esse não é o caso, fazemos o possível para que seja assim; daí essa característica tão crucial para a política e a moral spinozanas (notadamente em matéria de religião): os homens têm sempre o desejo de ver os outros vivendo sob seu próprio *ingenium*, característica que se enraíza nesta “propriedade da natureza humana” que é a *imitatio affectum*. E como já se disse, não se trata de “egoísmo” – não há julgamento condenatório do esforço contra o bem do outro, pois isto está presente em todos e não decorre de um exercício da vontade (livre, boa ou má) e daí não ser objeto de julgamento moral, pois o princípio de *similitudo* é uma regra geral de funcionamento da

“natureza humana” e das formas das relações interindividuais (CHAUI, 2016, p. 349).<sup>11</sup>

E em E, III, 32 é extraída da proposição 27 uma consequência que mostra os efeitos por vezes nefastos da psicologia da *similitude*: se imaginamos que qualquer um (semelhante a nós) extrai alegria de uma coisa, imediatamente, por imitação de seu afeto, amaremos esta coisa mesmo se nós não a amassemos anteriormente; mas se se trata de uma coisa que só um pode possuir... Donde o escólio: pela mesma propriedade da natureza humana, somos conduzidos à comisseração em face dos infelizes (pois espontaneamente partilhamos sua tristeza) e à inveja em face dos felizes (pois não podemos partilhar completamente sua alegria enquanto eles possuem um objeto com exclusividade).

Daí uma primeira lei da operação desejanter (enquanto relação de cada um consigo mesmo): nos esforçamos para imaginar ou manter presente tudo quanto imaginamos conduzir à alegria e para afastar e nos opor a tudo quanto imaginamos poder contrariar esse esforço e conduzir à tristeza. E nos esforçamos absolutamente, de modo incondicionado e sempre. Ao acrescentar a imitação, uma segunda lei pode ser deduzida: nós nos esforçaremos para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e teremos aversão a fazer tudo aquilo que imaginamos dar aversão aos homens (CHAUI, 216, p. 347).

11 Essa passagem acrescenta mais um elemento para o “dossiê Spinoza-Nietzsche”, se levarmos em consideração os ataques do poeta sem morada aos “psicólogos ingleses” (ABM, GM) e suas concepções “antropológicas” e “psicológicas” que giram em torno do “egoísmo” e do “altruísmo” como fundamento da socialidade – enfim é Nietzsche, após Marx, enfrentando a mitologia de Robinson.

A ideia de uma “antropologia” em Spinoza tem algo de paradoxal. O filósofo não evita a questão da *essência humana* – mas a desloca, a descentra do lugar habitual no qual se espera que ela esteja. Essa questão é legítima, mas também problemática, na medida em que os indivíduos fazem de si próprios uma ideia falsa, e se tomam pelo que não são. Daí a “antropologia” spinozana ser crítica e negativa por razões propriamente “antropológicas”, na medida em que essa disciplina é uma “filosofia com gente dentro” (VINCIGUERRA, 2009). Pois o homem não é uma exceção na ordem da Natureza (*o homem não é um império...*). Por outro lado, o homem *tem uma essência*: ele é uma *coisa singular* e uma *essência particular*, como será dito depois – e que também é dito de saída na *Ética*, não sem humor – indicando que a “natureza humana” não é abstrata, nem é um “possível a realizar”, nem se reduz a uma perspectiva numérica, ou estatística:

Segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, por exemplo, na natureza das coisas existem vinte homens (os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza), não bastará (para dar a razão por que vinte homens existem) mostrar a causa da natureza humana como tal” (ESPINOSA, 2012, pp. 55-57, E, I, 8, escólio).

Mais adiante, na *Ética* II, o axioma 2 se apresenta sob a fórmula *homo cogitat* – e se é axioma é por ser evidente e não carecer de demonstração. A sequência da Parte II levará o leitor a perceber que esse axioma é o ponto de partida para o problema que importa: “homem pensa” nada diz sobre como pensa, sob quais formas, de que maneiras, em que

circunstâncias, sob quais condições etc. A brevidade do axioma suprime a figura de *sujeito* do pensamento, pois o homem não é detentor de um pensamento que lhe pertenceria como se dele fosse sujeito exclusivo, espécie de mundo no interior do mundo (*um império em um império...*). Pois “nada mais decisivo que o pensamento, nada menos fundador que ele. Ainda mais um pensamento (como disse Deleuze) que ultrapassa a consciência. Há pensamento, antes que o sujeito dele se dê conta” (MOREAU, 2003, pp. 76-77). E, se há sujeito, ele é local, parcial, lacunar (RABOUIN, 2010, pp. 11-30). O que agrava essa problemática é o fato de que todas as teologias são governadas por preconceitos antropológicos: a projeção nos deuses daquilo que os homens acreditam ser signo de sua própria natureza e potência (elevadas à perfeição “eminente”). Os homens forjam deuses à sua imagem – tão falsos quanto a imagem é falsa. Daí a reforma teológica ser solidária de uma antropologia *descentrada* (CUZZANI, 2002) – “o homem não é uma substância”; “o homem não é um império...”. No entanto, a relação entre “antropologia” e teologia não é descartada, nem abolida, pois não há homens sem deuses – sinal do modo como os homens “se imaginam”. A questão fundamental é o logro de todas as “egologias” e da crença na existência de um “eu”, de um “fundo do eu” – essa ilha deserta habitada apenas pelo “ego”, espécie de teologia do “eu substancial” que o solipsismo exprime (questão que é, ao mesmo tempo, existencial, epistemológica, metodológica, econômica, política, jurídica etc. – como demonstra o caso de Robinson Crusóé...).

O primeiro efeito da não substancialidade do homem é o caráter ilusório da liberdade que ele se atribui (algo que é “natural” e “necessário” – *se uma pedra pudesse pensar...*). A liberdade não é um dom, nem condição da ação (do agir determinado por causas externas). A

dependência e a servidão face à natureza (suas constantes) e aos homens (seus afetos e paixões) caracterizam uma condição que é ilusório querer ultrapassar – essa, aliás, a condição humana: estar entre o inadequado e o adequado, a ação da qual se é causa e ação da qual não se é causa etc. Pois o “eu” indica apenas uma *afecção* – o homem é o que existe *em outro*, por meio do qual é concebido.

O desejo não é um *estado*, mas uma ação – um *esforço de ser* que se declina segundo o agir e o padecer, um ato sem outro fim além dele mesmo. Só há desejo que na sua essência é sempre e somente *modificado*. O desejo é essência do homem *enquanto...* ele é concebido como determinado a fazer alguma coisa por uma *afecção* dada nele – e o “ser modificado” faz parte da natureza do desejo, pois *supõe uma relação* (MORFINO, 2010). O homem é desejante enquanto afetado – marcado (*vestigia*), disposto (constituído) por uma outra coisa que o singulariza e lhe faz desejar de certo modo. A *afecção* é marca interna de uma exterioridade que faz (o desejo) afirmar-se indefinidamente e como que inesgotável (não há como não querer, daí ser possível querer o nada...), mas sempre de modo preciso e determinado. É sempre uma *relação* (de que outro modo poderia ser?), pois o *conatus* é resistência a qualquer coisa que nos diminui o esforço em perseverar... Daí sua ambiguidade, aquém e além do bem e mal... (VINCIGUERRA, 2009).

Desejaríamos, agora, convidar o leitor a meditar sobre o significado que podiam ter para nós, dentro do *Lager*, as velhas palavras “bem” e “mal”, “certo” e “errado”. Que cada qual julgue, na base do quadro que retratamos e dos exemplos que relatamos, o quanto, de nosso mundo moral comum, poderia subsistir aquém dos arames farpados (LEVI, [1947], 1997, p. 78).

Alexandre Matheron já se perguntava se era possível uma antropologia spinozana ao avaliar os Postulados de E, II, 13, que tratam das propriedades dos corpos, e que nada permitem concluir sobre uma *naturaleza humana* e que permanece na generalidade no que diz respeito ao *homem* – pois a edificação de seu sistema filosófico prescinde dessa definição (MATHERON, 2011). E mesmo a noção de *homem racional*, presente aqui e ali na *Ética*, seria apenas uma definição nominal, de segundo gênero, não dizendo respeito à essência e sim às propriedades. Noção que fica sem demonstração, e que envolve a determinação de *quem* pode verificá-la – o que é, aliás, um problema *prático* e não só teórico, desde E, III, 27, a parte da *Ética* que já anunciava no Prefácio “considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos”; mas sob a regra constante (e já pressuposta, desde a Parte II) da opacidade dos processos desencadeados nas experiências afetivas, mesmo quando acreditamos dominar nossas ações. Daí ser lícito arguir qual seria o mais semelhante e o mais útil no que concerne ao “humano racional” e ao “não humano racional”,

Podemos concluir por uma imensa fraternidade cósmica entre todas as espécies de seres racionais (ainda que possamos tratar de outro modo os animais e mesmo certos homens que não dispõem de racionalidade – e em certos casos necessários até mesmo exterminá-los)? Ou consideraremos os homens como semelhantes por definição (e ainda que ocorra uma luta mortal entre eles, não é impossível um compromisso efetivo, como exigência racional)? Ou poderíamos estender ao máximo essa figura da *semelhança*, integrando também aqueles que não dispõem da “razão” além de outras espécies racionais? Esta terceira saída parece indicar o motivo pelo qual Spinoza não define o “homem” (MATHERON, 2011, p. 23).

Pois se admitimos que a figura da *semelhança* vai além dos limites

da nossa espécie (por critérios de anatomia ou pela razão), compreenderemos que é mais conveniente estender do que não estender esses limites – daí o nível de generalidade no qual Spinoza permanece. E nesse passo, a leitura dos Postulados que se seguem à E, II, 13 pode nos levar a estender o sentido da “pequena física”, que afinal envolveria os não-humanos dotados de razão, os humanos não dotados de razão, além dos humanos dotados de razão – pois o problema é justamente a definição muito ampla, ou muito estreita, do “humano”. Questão prática, como se vê – pois é preciso *verificar* a semelhança (MATHERON, 2011, p. 23).

#### ÚTIL?

Spinoza cita apenas a primeira parte da fórmula latina de Caecilius Statius<sup>12</sup>, proverbial na antiguidade, cuja história dos usos atravessa o tempo e se consagrou como o exato reverso do adágio *homo homini lupus: homo homini Deus si suum officium sciat* (o homem é um Deus para o homem, se ele sabe qual é o seu dever) (TOSI, 2010, p. 343).

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente

12 Poeta e dramaturgo latino (230-168 a. C.). De fato, de Plauto a Cícero, de Erasmo de Roterdã a Hobbes, de Ludwig Feuerbach a Schopenhauer e Freud, essa fórmula serve como um *marcador*, conforme seus usos e contextos, dos temas aqui apresentados. Exemplar é a versão de Cícero em seu *De finibus*, III, 63-65, carregada de pressupostos “romanos”: “Os homens confiam por natureza uns nos outros, por ser um homem, pelo fato de ser um homem, um homem não deve ser estranho a outro homem”.

podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos (ESPINOSA, 2012, 429, E, IV, 35, escólio do corolário 2)

A restrição (*contudo é raro...*) acompanha o que “está na boca de todo mundo” e relativiza a fórmula. Pois o homem só é um Deus para o homem quando ele é racional – no sentido spinozano da racionalidade: não em razão da utilidade do indivíduo por ele mesmo, mas em função da utilidade recíproca dos homens entre eles na vida comum. Portanto, essa “divindade” é parcial e restrita, pois depende do laço social. Tal relativização nos leva à afirmação do homem e de sua utilidade própria contra tudo que supõe a destruição das relações recíprocas – em favor desse “bem” que só pode ser um “bem” se compartilhado, como já dizia o *Emendatione*. Pois, como lembra Bernard Rousset “um humanismo spinozista não pode invocar uma base ontológica ou raízes metafísicas”, ou ainda “o humanismo spinozista não pode se apoiar em uma antropologia que invocaria o ser próprio do homem” (ROUSSET, 2000, pp. 31-36).

A filosofia de Spinoza não é apenas a recusa e a refutação de todo anti-humanismo: ele é ao mesmo tempo a rejeição dos humanismos fáceis e alienantes; ela nos obriga a nos interrogarmos sobre a justiça da antropologia metafísica que se apresenta como humanismo... Pois a grandeza do homem é obra estritamente humana” (ROUSSET, 2000, p.36).

“Humanismo prático” da vida comum, que considera o homem como parte complexa da Natureza, complexidade que constitui uma unidade relativa e transitória dotada de uma atividade relativa e parcial, como a experiência ensina e também a ciência – pois o que faz a utilidade superior dos outros humanos *não é o que eles têm, o que fazem ou*

*produzem – mas o que eles são* (sua potência de agir e causar, enquanto indivíduos, de onde deriva o que eles têm, fazem, produzem). É pela mesma razão que minha utilidade *para eles* está imediatamente implicada na minha percepção de sua utilidade para mim – *essa é a base do conceito de amizade*. E, IV, 35, nos leva a opor a tudo isso as fórmulas *homo homini lupus, homo homini Deus*, que ainda são representações ambivalentes da imaginação – um caminho para alcançar a fórmula soberana que há tempos assombra os tiranos: *a amizade é recusa em servir*.

## IS THIS A MAN? - A MEETING BETWEEN PRIMO LEVI AND SPINOZA

ABSTRACT: The spinozian critical fortune records that, starting with proposition 27 of Ethics Part III, something completely original appears in the examination of affective life: the imitation of affections. Spinoza's novelty, in comparison with his contemporaries, is to describe the production of affections no longer from an external object, but from the conduct of "something", or "someone", on an object - considering that this production is rooted in the fact that we imagine that this "someone" or that "something" is similar to us. The proposition links a long deductive sequence that runs through the rest of Part III, supports the crucial Part IV propositions on politics and law and reaches the Political Treaty [I, v]. Our intention is to evaluate the meanings of this proposition in Spinoza's political thought, based on a review of this problem in critical fortune - taking into account some passages in the works of Primo Levi (1919-1987). In particular the "Chemistry Test", chapter of this book *If This Is a Man?* [*Se questo è un uomo?*].

KEYWORDS: Affects, Imitation, Resemblance, Human, Sociability

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANISSIMOV, M. (1996). *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste – biographie*. Paris : Ed. Jean-Claude Lattès.

BALIBAR, E. (2018). "Individualité et transindividualité" in *Spinoza politique – Le transindividuel*. Paris: PUF.

BARENGHI, M. (2015). "Por que acreditamos em Primo Levi", *Revista do NIEJ/UFRJ*, Ano 5, n. 9.

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus*. Paris:Vrin.

- CHAUÍ, M. (2016). *A Nervura do Real*, volume 2. S. Paulo: Companhia das Letras.
- CUZZANI, P. (2002). “Une anthropologie de l’homme décentré”. *Philosophiques* 29/1.
- GUTMAN, Y E BERENBAUN, M. (1998), *Anatomy of the Auschwitz death camp*. Indiana UP.
- HILBERG (2016). *A destruição dos judeus europeus* (2 volumes). Barueri, Amarilys.
- HOBBS, *Léviathan* [trad. F. Tricaud]. Paris, Sirey: 1983.
- LESSA, R. (2019). “Primo Levi transformou em arte relato sobre horror de Auschwitz”, *Folha de S. Paulo* [27/07/2019].
- LEVI, P. (1997). *É isto um homem?* [1947]. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_ (1997). *A trégua* [1963]. S. Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Os afogados e os sobreviventes* [1986]. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Primo Levi - Oeuvres*, ed. Catherine Coquio, R. Laffont.
- \_\_\_\_\_ (2016). *A assimetria e a vida, artigos e ensaios 1955-1987* [2002]. S. Paulo: Unesp.
- MACHEREY, P. (1995). *Introduction à l’Éthique de Spinoza, la troisième partie – la vie affective*. Paris : PUF.
- MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit.
- \_\_\_\_\_ (2011), “L’anthropologie spinoziste?” in *Études sur Spinoza et les philosophes de l’âge classique*. Lyon: ENS.
- MOREAU, P.-F. (1998). “Affects et politique une difficulté du spinozisme”. Groupe de Recherches Spinozistes/Travaux n° 7, Presses de l’Université Paris Sorbonne.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Spinoza et le spinozisme*. Paris : PUF.
- MORFINO, V. (2010). *Le Temps de la multitude*. Paris : Amsterdam.
- RABOUIN, D. (2010). *Vivre ici – Spinoza, éthique locale*. Paris : PUF.

- ROUSSET, B. (2000). *Homo homini Deus*, anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être» in *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- SAHLINS, M. (2009). *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- SPINOZA (2015). *Ética* [tradução: Grupo de Estudos Espinosanos/USP; coordenação: Marilena Chaui]. S. Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Tratado Político* [tradução Diogo Pires Aurélio]. S. Paulo: Martins Fontes.
- TOSI, R. (2010). *Dictionnaire des sentences latines et grecques*. Paris: Jérôme Millon.
- VINCIGUERRA, L. (2009). “Les trois liens anthropologiques...”. *L'Homme* 2009/3 (n° 191).
- VUILLARD, E (2019). *A ordem do dia*. S. Paulo: Planeta.