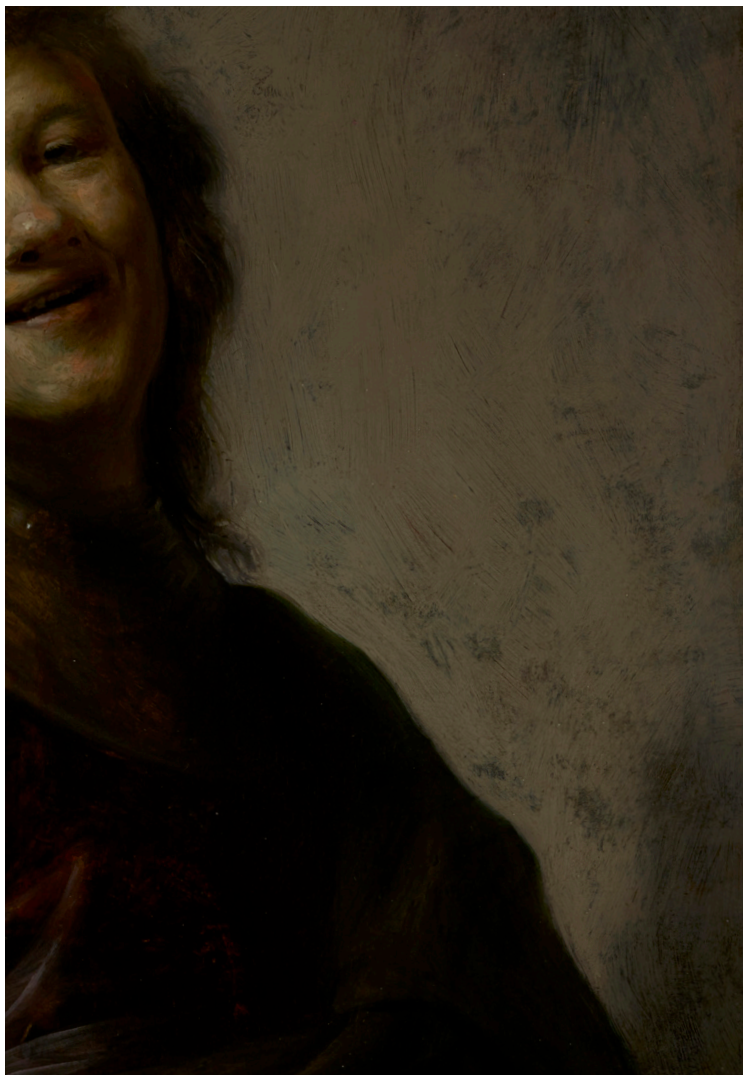


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de *Rembrandt rindo* (1628). Na qual Rembrandt van Rijn, residente de Amsterdã e contemporâneo de Espinosa, retrata a si mesmo. A pintura também é conhecida por *O jovem Rembrandt como Demócrito, o filósofo que ri*.

*LABOR E LIBIDO: PROCESSOS IMPERIAIS DE
VALORAÇÃO EM UMA PAISAGEM SPINOZISTA*

Leon Farhi Neto
Professor, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, Brasil
leon@uft.edu.br

RESUMO: Neste artigo, operamos metodologicamente dentro de uma paisagem mental spinozista, isto é, a partir das ideias de Spinoza, mas provocadas por ideias de outros pensadores. Nossa reflexão parte do questionamento da fórmula latina, retomada por Spinoza, segundo a qual os humanos tendem a fugir do *labor* para se entregar à *libido*. Nossa intenção é mostrar que essa tendência não é absoluta, mas relativa aos processos de valoração que, a partir do desejo, se estabelecem como experiência coletiva. Para tanto, investigamos os conceitos de império e de *libido*. E, com base nisso, buscamos compreender a oposição entre vida laboriosa e vida libidinosa, existente nos impérios capitalistas de tipo clássico-comercial e moderno-industrial, e sua surpreendente composição no império capitalista de tipo contemporâneo-neoliberal.

PALAVRAS-CHAVE: Prazer; trabalho; desejo; valor; império; superstição.

(i) Nosso ponto de partida é a afirmação de Spinoza (2009, *TTP* XVII, §4, p. 540): “*homines sunt ex labore scilicet proclives ad libidinem*”. Em tradução livre: “os humanos tendem a fugir do trabalho (*labor*) para se entregar ao prazer (*libido*)”. Neste artigo, questionamos os processos de valoração do *labor* e da *libido* no contexto de diferentes tipos de impérios ou formas de organização da vida social. O que vale mais, por que, como, a vida laboriosa ou a vida libidinosa?

(ii) Nossa reflexão opera dentro de uma paisagem spinozista, isto é, a partir de um modo do pensamento recortado e aberto por ideias spinozanas, mas instigadas por ideias de outros pensadores. Nessa paisagem mental, sem nos incomodar com anacronismos ou com falhas de sistematicidade, as ideias ganham novos contornos e dinâmicas. Evitar anacronismos nos impediria de pensar retrospectivamente o que nos acontece no presente. Exigir sistematicidade perfeita nos confinaria em uma única filosofia.

(iii) Os termos ‘*labor*’ e ‘*libido*’ pertencem aos léxicos do latim e também do português contemporâneo. Tomamos, respectivamente, ‘trabalho’ e ‘prazer’ como equivalentes destes termos no português. Essas equivalências podem ser contestadas.

Fuchs (2015, p. 23 ss.), por exemplo, apresenta um interessante apinhado da distinção, feita por diversos autores, entre labor e trabalho (no inglês, entre *labour* e *work*; no alemão, entre *Arbeit* e *Werk*), em que o labor é a atividade produtiva determinada por uma relação de sujeição a fins alheios ao produtor; e o trabalho, a atividade produtiva livre, expressão das finalidades do próprio trabalhador. Neste artigo, não fazemos essa distinção, por um lado, porque, no português, ela é pouco usual, por outro, porque, no contexto de impérios hierárquicos – que são historicamente os mais frequentes –, a atividade produtiva humana verdadeiramente livre é marginal.

No *Gaffiot* (2001), encontramos três acepções para o termo latim ‘*libido*’: desejo (*désir*); desejo desregrado (*désir dérégulé*); desejo sensual (*sensualité, désir amoureux*). No *Georges* (1913), encontramos um equivalente

alemão para ‘*libido*’, ‘*Lust*’, que significa tanto desejo quanto prazer. Adotamos, inicialmente, o termo ‘prazer’ para designar o afeto que acompanha qualquer atividade não produtiva, ociosa, à qual o indivíduo se dedica sem coerção, em contraste com o penar e a dor geralmente associados ao trabalho. Na seção 4, que trata da questão da *libido*, apresentamos os diferentes usos que Spinoza faz desse termo para significar, como o alemão ‘*Lust*’, prazer e desejo.

(iv) *Labor* e *libido* são noções às quais, em geral, é atribuído um valor moral, positivo ou negativo. Servem de guia para as existências humanas, mesmo quando são noções epistemicamente vagas, mal definidas. Não raramente essas noções são tomadas como critérios para modos de vida exemplar, como valores em si, amados por si mesmos – “*di’ hauta gar agapatai*”, como diria Aristóteles (2012, 1096a9, p. 48) – e não como meios para outros fins. Entre essas duas orientações do viver ocorre uma tensão axiológica: ou *labor* e *libido* se opõem, ou se compõem.

Enquanto moralmente divergentes, *labor* e *libido* qualificam modos de vida alternativos e incompatíveis: a vida laboriosa ou a vida libidinosa – quem valoriza e se dedica a um desses modos de vida só pode desprezar o outro. Essa divergência aparece, por exemplo, em Aristóteles (2012, 1095b15-1096a10, p. 45ss), na oposição radical entre um modo de vida que ele considera estar entre os naturais, a vida de gozo (*bios apolaustikos*), e a vida crematológica (*khrematistes*), orientada para a riqueza, que, para ele, é uma vida violentada (*biaios*), antinatural. Essa vida de gozo corresponde ao que aqui chamamos de vida libidinosa, enquanto a vida crematológica é uma espécie do que chamamos de vida laboriosa.

Enquanto moralmente convergentes, *labor* e *libido* qualificam um único modo de vida: a vida laboriosa é igualada à libidinosa; quem valoriza o trabalho, encontra nele também o prazer. Essa convergência incomum de trabalho e prazer ocorre na experiência histórica do neoliberalismo, um modo imperial contemporâneo.

I. OSCILAÇÕES HISTÓRICAS DA RELAÇÃO DE VALOR ENTRE *LABOR* E *LIBIDO*

Spinoza, na Holanda do século XVII, vive em meio a uma nova e pujante experiência, em que prevalece, enquanto exemplar, um tipo determinado de vida laboriosa: a vida ascética comercial, uma vida religiosa absolutamente devotada ao trabalho e ao lucro, e que se nega absolutamente o prazer. A ascese laboral é o “trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático” (Weber, 2004, p. 156). Essa ascese laboral se acompanha de ascese sexual. Para quem vive assim, o desejo de copular só não é totalmente reprimido por estrita necessidade de reprodução da espécie. Essa valoração moral do trabalho e do lucro é uma novidade histórica.

Na Antiguidade, ao menos nos seus ambientes mais tradicionais, o trabalho é moralmente desprezado, como esforço dolorido e subserviente. Não há, no léxico do grego antigo, segundo Kanelopoulos (2010), um termo equivalente a ‘trabalho’, enquanto atividade humana produtiva a que se possa atribuir um valor positivo. Há *ponos* e *ergon*. Mas *ponos* se diz de qualquer atividade ligada a um esforço penoso, que enfraquece o corpo, e assim o desabilita para a guerra – algo que para o grego é humanamente desprezível. E *ergon* é a obra do artesão-demiurgo, cuja potência de agir é limitada pela sua própria habilidade; ele precisa penar para satisfazer o desejo dos seus clientes, e assim não é livre. Quanto à atividade agrícola, ela é percebida no âmbito de uma relação teológica, portanto, pelo menos em parte, supra-humana.

Na Idade Média, apesar do preceito paulino “quem não quer trabalhar, que também não coma” (2Ts, 3:10), o trabalho permanece depreciado. Para Tomás de Aquino, segundo Weber (2004, p. 15): “o trabalho é necessário apenas por razão natural, para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito. [...] Não se aplica a quem pode viver de suas posses sem trabalhar, e assim também à contemplação [...]”. Ou seja, o trabalho não tem valor como atividade final, mas apenas como meio para suprir as necessidades do corpo. Quanto ao desejo de lucro, mesmo que no catolicismo medieval tardio já houves-

se alguma “condescendência” com ele, “a doutrina dominante repudiava o ‘espírito’ do lucro capitalista como *turpitude* ou pelo menos não conseguia valorá-lo como eticamente positivo” (Weber, 2004, p. 65).

Para Weber, a mudança nas ideias, ocorrida no século XVII, sobre o valor moral da vida laboriosa, centrada no trabalho e no lucro, é um dos fatores que contribuíram para a mudança da organização material da vida e para a emergência do capitalismo. Weber (2004, p. 48) contesta a “concepção do materialismo histórico segundo a qual ‘ideias’ como essa [o labor como dever] são geradas como ‘reflexo’ ou ‘superestrutura’ de situações econômicas. [...] o ‘espírito do capitalismo’ [...] existiu incontestavelmente *antes* do ‘desenvolvimento do capitalismo.’” Não que, para Weber, o espírito seja causa da matéria. Não se trata propriamente de uma relação de causalidade, mas de uma “afinidade eletiva” (Weber, 2004, p. 126) entre certas orientações e valores espirituais e certas transformações econômicas.

Marx, por sua vez, não desconsidera a potência transformadora das ideias, no entanto, essa potência das ideias, como ensina Balibar (2001, p. 43, n.t.¹): “não lhes vem delas mesmas, mas unicamente das forças e circunstâncias das quais elas podem *se apropriar*”.

A interessante polêmica entre Weber e o materialismo histórico nos indica que a transfiguração religiosa do valor do trabalho profissional e do lucro, no século XVII, está conectada, de uma maneira ou de outra, à emergência do capitalismo comercial.

A dedicação ascética ao trabalho e o sucesso econômico individual são, no puritanismo clássico, a comprovação visível da salvação predestinada do indivíduo. O trabalho e o lucro produzem riqueza, que é sinal de bênção divina, e essa riqueza não pode ser despendida com prazeres. Desejo de riqueza e devoção religiosa ascética convergem necessariamente na poupança, parte do processo de acúmulo de capital. Weber (2004, p. 157): “E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobs-

1 ‘n.t.’ indica que se trata de nossa tradução.

trução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: acumulação de capital mediante coerção ascética à poupança.”²

Para Marx (2014, cap. 24, p. 785ss), essa acumulação comercial do capital, marcada pelo trabalho e por relações contratuais, é parte de um processo de acumulação primitiva que já estava em curso: “a pré-história do capital”, isto é, “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção”, pelo qual o produtor deixa de dispor plenamente dos meios, a terra e os instrumentos, que usa para produzir. Marx entende que esse processo de acúmulo de capital, necessário para que o capitalismo se torne o modo efetivo de organização e controle da vida social na modernidade, na verdade, resulta de apropriação, violência, astúcia, “sangue e fogo”, mais que de “direito e trabalho”. Nessa direção, podemos inferir que a vocação comercial puritana, determinada pela ascese laboral e pela negação do prazer, não só é fruto da interiorização da causa do trabalho dolorido, como também depende da exploração do trabalho alheio disciplinado, salariado nas oficinas ou escravizado nas colônias.

Com a formação do império capitalista comercial, sob uma nova interpretação religiosa da existência, ocorre, portanto, uma inversão no valor do trabalho, que de negativo ou neutro até a Idade Média, passa a positivo. Ao menos para os comerciantes puritanos, a vida laboriosa passa a valer infinitamente mais que a vida libidinosa. Na sequência histórica, com a emergência moderna da forma imperial do capitalismo industrial, as elites dominantes se esforçam por manter a primazia do valor do trabalho, sobretudo na moral das classes trabalhadoras, sem que tenham em geral muito sucesso. Para essas classes, o valor do prazer está à frente daquele do trabalho. Só no império neoliberal de nossos tempos os trabalhadores individualizados

2 Agradeço ao filósofo Gregorio Demarchi a observação de que, de acordo com Weber, não é apenas o patriciado comercial que porta consigo o espírito do capitalismo, mas sobretudo a pequena burguesia. Os membros do patriciado comercial, em geral adeptos do arminianismo, não creem na predestinação e, menos rigorosos em seu ascetismo, gastavam parte de sua fortuna com artigos de luxo, na decoração das suas casas ou com vestimentas, para se distinguirem dos demais.

e precarizados voltam a atribuir valor supremo ao trabalho, mas porque o assimilam a uma expressão da sua própria liberdade; vida laboriosa e vida libidinosa podem enfim coincidir.

2. EX LABORE AD LIBIDINEM

Quando Spinoza escreve, no *Tratado teológico-político*, que “*homines sunt ex labore scilicet proclives ad libidinem*”, ele assinala uma relação de oposição entre *labor* e *libido*, e parece convir com a experiência efetiva do seu tempo, a vida laboriosa comercial. Spinoza parece afirmar, com viés depreciativo, que haveria, nos humanos, uma inclinação natural, apesar de imoral, para o prazer, que nos desviaria do valor supremo do trabalho. No entanto, Spinoza não é afeito à sátira ou à moral. Ele desaprova os satíricos – “Riam, o quanto queiram, das coisas humanas [...]” (Spinoza, 2010a, EIV, P35, Esc., p. 410, n.t.) – e os moralistas – pois o verdadeiro virtuoso não se vale do “contemplar os vícios humanos para denegri-los” (2010a, EV, P10, Esc., p. 520, n.t.). Para Spinoza (2005, TP I, §4, p. 90, n.t.), não se trata de “ridicularizar, nem deplorar, nem maldizer as ações humanas, mas compreendê-las”.

Em diversos outros momentos, Spinoza retoma máximas de conteúdo moralista e elitista, mas em sentido amoral e democrático. Por exemplo: “O populacho é capaz de coisas terríveis, se não teme (*Terret vulgus, nisi metuat*)” (2010a, EIV, P54, Esc., p. 442, n.t.). Soa elitista, mas indica a potência insurrecional dos dominados-explorados. Ou: “Assim vai, em geral, com a natureza dos humanos: sentem pena daqueles para quem as coisas vão mal; e invejam aqueles que vão bem (*hominum natura plerumque ita comparatum esse, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invideant*)” (2010a, EIII, P32, Esc., p. 266, n.t.). Soa moralista, mas indica uma dinâmica afetiva igualitária, um desejo de igualdade.

Sob o escrutínio de uma interpretação spinozana, portanto, a sentença “*ex labore ad libidinem*” não é a denúncia de um vício moral da humanidade. Essa fórmula apenas explicita um mecanismo do comportamento

humano, mas que deve ser considerado em relação com o seu contexto imperial. Não podemos tomá-la como uma verdade absoluta ou eterna. Precisamos considerar as formas de império nas quais essa máxima se torna verdadeira, e as contraformas nas quais ela se torna falsa.

3. PROCESSOS DE VALORAÇÃO: O DESEJO E O IMPÉRIO

O que constitui o valor de qualquer coisa, para Spinoza, é o desejo nela investido. Só vale o que é efetivamente desejado. Nada possui valor intrínseco. “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que [...] a desejamos, mas, ao contrário, é [...] por desejá-la, que a julgamos boa” (2010a, EIII, P9, Esc., p. 230, n.t.). Nada é bom ou desejável em si mesmo. O desejo é anterior ao valor. O valor não existe por si, é produzido pelo investimento de desejo.

Nem os valores nem as valorações são absolutos, mas relativos a práticas interpretativas coletivas, “transindividuais”, diria Balibar (2018). Os processos individuais de valoração dependem de experiências coletivas e vice-versa. Varia a “experiência, ou seja, a prática” (Spinoza, 2005, *TP I*, §3, p. 90, n.t.), variam os valores, sua composição e sua oposição. É dentro de uma experiência coletiva do desejo que algo vale ou não vale.

Por imitação afetiva, amamos ou odiamos, basicamente, aquilo que os outros amam ou odeiam, e desejamos o que os outros desejam. E assim alinhamos os nossos valores pelos valores dos outros; e os outros, os seus pelos nossos. O mesmo mecanismo que nos faz imitar os afetos dos outros (2010a, EIII, P27, p. 255) – por exemplo: amor ou ódio – nos faz imitar seus desejos (2010a, EIII, P27, Esc., p. 255). Assim, “nós somos igualmente levados a adotar as normas de comportamento dos outros” (Macherey, 1998, p. 221, n.t.). Essa convergência dos desejos, que produz os valores comuns à multidão, não se enreda em uma aliança perfeita, pelo contrário, ela também é produtora de competição e conflitos (2010a, EIII, P27, Esc., p. 255; EIII, P31, Esc.; EIII, P32, p. 267).

Compreender uma experiência coletiva como uma prática interpretativa nos faz reconhecer a necessidade de destrinchar os processos de valoração pelos quais os desejos individuais se ordenam reciprocamente na constituição de valores coletivos, isto é, a maneira como o desejo coletivamente ordenado produz os valores comuns. Se interpretar um valor é compreender a experiência de desejo envolvida nesse valor, a questão do valor atribuído ao *labor* e à *libido*, então, toma a seguinte forma: que dinamismo nos leva a desejar *labor* ou *libido*?

O dinamismo de uma experiência histórica se ordena em um complexo de relações de potências humanas, acomodadas em práticas mais ou menos estabilizadas. Spinoza chama esse complexo de desejo coletivo articulado, no qual os desejos individuais são dirigidos, modulados, coibidos ou favorecidos uns pelos outros, de império (*imperium*). Formas imperiais distintas se acompanham de processos de valoração específicos. A cada império corresponde seu conjunto de valores. Certamente os valores mudam, mas essas mudanças só se estabilizam por meio de práticas duradouras que acostumem os desejos – nisso reside, aliás, a dificuldade das revoluções imediatistas e abstratas (Spinoza, 2009, *TTP XVIII*, §8, p. 601).

Império é a rede de relações de produção, poder e sentido que dá estrutura à existência, ao desejo, à potência em ato de uma multidão de humanos que levam uma vida em comum, enquanto sujeitos-cidadãos. São sujeitos (*subditus*), ao se submeterem às leis imperiais jurídicas e morais; são cidadãos (*cives*), ao se beneficiarem delas (Spinoza, 2005, *TP III*, §1, p. 112). A dor do indivíduo ou grupo de indivíduos com a vida civil indica sua sujeição; o prazer, sua cidadania. Todos os membros da multidão são ao mesmo tempo sujeitos e cidadãos, mas em proporções diferentes de dor e prazer. Uns estão mais para sujeitos, outros mais para cidadãos.

Spinoza entende o sujeito-cidadão como produto correlato do império. Poderíamos dizer, com os termos de Foucault, que o império é um dispositivo, isto é, o “enredamento (*le réseau*)” de um “conjunto heterogêneo” (Foucault, 2001a, p. 299, n.t.) de materialidades e imaterialidades, por meio do qual “um ser humano se transforma em sujeito” (Foucault, 2001b,

p. 1042, n.t.). Para Foucault (*Ibidem*): “[...] o sujeito humano é enredado (*est pris*) em relações de produção e relações de sentido, ele é igualmente enredado em relações de poder de grande complexidade”. O sujeito é produto dessa rede de relações materiais, políticas e significativas que, numa escala microfísica, o constitui e, numa escala macrofísica, se chama dispositivo ou império. Para produzir o sujeito-cidadão, o império envolve todo um maquinário.

O império é uma *máquina material*; organiza, em um grupo de humanos que levam uma vida em comum, as relações de produção, isto é, a força e os meios de trabalho para a fabricação e comércio de bens-mercadorias e a partilha do seu usufruto. Separados uns dos outros e desarticulados, em uma forma de vida incomum, não social, faltariam aos humanos “forças e tempo” (Spinoza, 2009, *TTP V*, §7, p. 218, n.t.) para produzir o mínimo necessário à conservação da vida. Mesmo no contemporâneo “capitalismo da informação” (Fuchs, 2010), em que as mercadorias imateriais possuem mais valor que as materiais, a exploração imaterial tem como base a dominação da materialidade dos fios e suas fiações, dos minérios e suas minas, dos computadores e suas fábricas, da energia e suas fontes etc. que perfazem a “geologia” (Citton, 2017, p. 218) quase inaparente dessa rede planetária que é a Internet.

Para Spinoza (2009, *TTP V*, §8, p. 220, n.t.), “nenhuma sociedade pode subsistir sem império e, conseqüentemente, força e leis, que modulem e coíbam (*moderentur et cohibeant*) a *libido* e o ímpeto desenfreado dos humanos”. O império é, portanto, uma *máquina política*; por meio de imagens e da imaginação, transfigura relações de potência (*potentia*) em relações de poder (*potestas*). Se Hardt (1991, p. xiii, n.t.) nos mostra, a partir de Negri, a distinção spinozana entre poder e potência: “[...] o poder denota a força centralizada, mediadora e transcendente de comando, enquanto a potência é a força de constituição local, imediata e efetiva”, é Foucault (2001b) quem nos faz pensar o poder e, por analogia, a potência, em termos de relação.

O império, quando hierarquiza a multidão, opera, no corpo social, o recorte notável de dois subgrupos: um superior ou soberano, que comanda;

outro inferior, que obedece. Mas o “direito de comandar o que se quer só compete ao poder soberano na medida em que ele, de fato, detém o poder soberano” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §9, p. 516, n.t.), isto é, enquanto ele dispõe efetivamente dos meios, preferencialmente não violentos, para governar, isto é, modular e coibir, a potência da multidão. Por isso, além de relações de produção material e de poder, o império envolve também relações de saber. O império é um regime de enunciação da verdade, um certo modo de produção, entrelaçamento, circulação, e recepção de saberes, tanto tecno-científicos quanto morais. Para Foucault (2001c, p. 158, n.t.), “cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: quer dizer, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros [...]”. É por meio desses saberes, na medida em que são aceitos como verdadeiros, que os valores são incorporados, ou melhor, investidos pelos sujeitos desejantes, e que o império se exerce ao máximo. Não é só a violência exercida sobre os corpos que sustenta o poder soberano, mas sobretudo o regime de verdade que dociliza as almas, lhes dá forma e as persuade. Pois quem detém o império ao máximo, é aquele que reina sobre as almas dos sujeitos: “*eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat*” (Spinoza, 2009, *TTP XVII*, §2, p. 538).

Na *Poética*, Aristóteles (2017, 1450b15-20, p. 86) atribui ao espetáculo visual (*opsis*) efeitos psicagógicos. O visual seduz e, assim, governa as almas. No entanto, o efeito psicagógico mais potente, para Aristóteles (2017, 1450a30-35, p. 82), resulta da intriga mítica (*muthos*), da maneira espetacular, cativante, pela qual a narrativa entrelaça, enreda, segundo o verossímil ou a necessidade, as ações das personagens umas às outras, e assim lhes confere sentido (Ricoeur, 1983). Enquanto dispõe dos meios visuais e intrigantes para governar as almas, o espetáculo é uma espécie de império ou de dispositivo.

E todo império, enquanto dispõe desses meios (entre os quais: a pompa teatral; a distribuição dos lugares de fala e de escuta; o jogo de luzes e de sombras sobre o aparente e o inaparente, sobre o visível e o invisível; o controle do sentido por meio do controle da intriga narrativa), é uma espécie de

espetáculo. É enquanto espetáculo que o império dirige a atenção (Citton, 2021) e, finalmente, os desejos dos espectadores, uns através dos outros, no sentido dos valores que devem ser cultuados para que o império se mantenha. Enquanto regime do verossímil e do necessário, o império produz, seleciona e controla os saberes que os sujeitos cultivam e que cultivam os sujeitos, de maneira que a sua experiência coletiva ganhe sentido. O caráter espetacular dos saberes imperiais lhes confere seu efeito mítico, cativante e sedutor. É essa psicagogia espetacular que governa os desejos e dá sentido ao maquinário imperial, permitindo, em certos casos, até mesmo que a servidão seja cultuada como liberdade, como ocorreu entre os sujeitos-cidadãos do primeiro império hebraico: “suas vidas eram um contínuo culto à obediência [...], eles eram a tal ponto acostumados à obediência, que não a consideravam servidão, mas liberdade” (Spinoza, 2005, *TTP XVII*, §25, p. 572, n.t.). Por isso, ao império importa mais o sentido que a verdade. O império é sobretudo uma *máquina de sentido*.

Spinoza (2005, *TTP VII*, §5, p. 285) distingue a verdade e o sentido de uma sentença. O sentido de uma sentença tem a ver com os seus aspectos formais, com a facilidade com que se pode compreendê-la a partir do seu contexto. A verdade de uma sentença, por sua vez, tem a ver com o conteúdo ideativo da sentença, com a adequação “intrínseca” desse conteúdo ao próprio pensamento (Spinoza, 2010, *EII*, Def. 4, p. 99). No contexto de um império, o sentido se impõe sobre a verdade e como verdade. Certas sentenças são ditas verdadeiras apenas porque dão sentido ao império e, assim, o justificam. Máximas morais, como “*ex labore proclives ad libidinem*”, podem fazer sentido no contexto de certos impérios, mas isso não quer dizer que sejam absolutamente verdadeiras.

O império, sua duração e seu poder, é definido e, portanto, limitado pela potência da multidão (Spinoza, 2005, *TP II*, §17, p. 106). Se a obediência da multidão às leis é o que assegura o poder do império, é a força de trabalho dos sujeitos que assegura a sua pujança material e imaterial. O império depende, então, da disposição afetiva dos sujeitos para o trabalho. Mas o amor ao trabalho, o prazer no *labor*, não é facilmente produzido nas

formas imperiais em que a maior parte do produto do trabalho é subtraída aos sujeitos-trabalhadores. Só é possível amar o trabalho, ter uma imagem do trabalho como causa de alegria, quando se trabalha livremente, enquanto cidadão.

A liberdade individual, em Spinoza, envolve uma tríplice dinâmica (novamente um embate acerca do poder, das condições materiais e da verdade): afirmação da sua própria potência de agir; produção da sua própria e verdadeira utilidade; pensamento adequado. Em sua manifestação negativa, essa dinâmica da liberdade se expressa como: não-obediência política, não-servidão econômica e conhecimento sem superstições. Toda obediência suprime algo da liberdade: “*obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit*” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §10; p. 518). A produção da utilidade de um outro é o que caracteriza o servo: “*Si finis actionis non est ipsius agentis, sed imperantis utilitas, tum agens servus est, et sibi inutilis*” (Spinoza, 2009, *TTP XVI*, §10; p. 518). E a superstição é o segredo mágico que dá sustentação e sentido aos impérios hierárquicos; Spinoza (2009, *TTP* Prefácio, §7; p. 60) trata a superstição religiosa como o “*summum arcanum*” de um poder monocrático, isto é, sumamente hierarquizado.

Em contextos de dominação e exploração, só a superstição pode fazer com que os sujeitos trabalhem por sua servidão como se fosse por sua liberdade. Numa acepção ampla, não apenas religiosa, podemos considerar superstição toda crença mítica, fantasmática, que, junto com práticas reguladoras e repetitivas, impede a livre adequação de um pensamento com a sua própria realidade. Segundo Bove (1996, p. 179, n.t.), a superstição não é só “uma instância teórica: a crença, os mitos”, mas envolve também “uma instância prática: o culto, os ritos”. Essas duas instâncias se entretêm mutuamente. A superstição é o espetáculo que logra seduzir os ânimos por meio do visual atraente, da intriga persuasiva e dos ritos que estabelecem o costume e sedimentam as práticas.

Império e liberdade de toda a multidão – quando toda a multidão é cidadã – só podem coexistir numa forma imperial em que todos comandam e ninguém obedece, e em que os bens materiais e imateriais, coletivamente

produzidos, sejam socialmente distribuídos com justiça. Essa é forma imperial da democracia absoluta, radical. Em uma forma imperial hierárquica, os sujeitos tendem a considerar a obediência e o trabalho como causas de tristeza. Então, para a manutenção da hierarquia, a superstição precisa ser forte.

É justamente essa imagem do trabalho e da obediência como causas de tristeza que as supostas verdades morais, que o império hierárquico faz circular com sua *máquina de sentido*, procuram modificar e inverter. As elites econômicas dominantes dependem do amor ao trabalho dos sujeitos. E, por isso, é claro, consideram uma lástima moral que *labor* e *libido* sejam antagônicos. É deplorável e perigoso que os sujeitos vivenciem a civilização, obra do *labor*, mas também da opressão da *libido*, como um mal-estar.

Temos a confirmação dessa correlação entre *labor*, *libido* e liberdade também por Freud. Segundo ele, não há técnica de condução da vida mais eficaz para um indivíduo se conectar à realidade da vida em comum do que a dedicação ao *labor*. Além disso, “a atividade profissional traz particular satisfação quando é livremente escolhida [...]. A imensa maioria dos homens [no entanto] trabalha apenas forçada pela necessidade, e graves problemas sociais derivam dessa natural aversão humana ao trabalho” (Freud, 2010a, p. 37, nota 8). Esses “graves problemas sociais” resultam do vínculo estrutural entre *labor* forçado e opressão da *libido*.

Esse vínculo não é apenas característico da cultura do capitalismo, mas de qualquer processo cultural – e isso coloca em xeque a possibilidade de uma cultura radicalmente democrática. Algo que, segundo Matheron (2011, p. 229), também “se deduz do spinozismo”: “Dizer que há *imperium*, inclusive democrático, equivale a dizer que há repressão, mesmo que muito reduzida”.

Segundo Freud (2010a, p. 60), “a civilização é construída sobre a renúncia instintual”. O vínculo estrutural que opõe *libido* e *labor*, inevitavelmente, adoce a vida social, compromete a pujança do império, ao mesmo tempo em que a sustenta, e pode desencadear fortes reações anti-imperiais. “O medo da revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de precaução”

(Freud, 2010a, p. 68) que tensionam ainda mais a vida social. Freud, é certo, vê a possibilidade da composição entre *labor* e *libido* na atividade artística ou intelectual, em que a pulsão libidinal é sublimada, ou seja, deslocada para a produção de obras da cultura. Mas isso, ele reconhece, é para pouquíssimos.

Ao se conectar aos outros por meio do trabalho, o indivíduo ganha o sentido da realidade, mas também se torna sujeito. Sujeito, na medida em que ele não é um trabalhador livre, e não experimenta prazer na realidade imperial. Nessas condições, é só por meio da superstição espetacular ou, em última instância, por meio da violência física, que o processo civilizatório consegue inverter, na direção do trabalho, a vocação libidinoso do humano.

Em sua hipocrisia elitista, as elites chegam a afirmar que, mesmo na forma de império do capitalismo industrial e financeiro, o trabalho liberta. O exemplo, talvez o mais sórdido, dessa noção de liberdade é a máxima “O trabalho liberta (*Arbeit macht frei*)”, que figurou nos portais dos campos nazistas de concentração e extermínio.

Marx (2014, p. 787) fala de “trabalhadores livres”, mas, para ele, não é o trabalho que liberta o trabalhador moderno. Antes, é porque o trabalhador moderno é livre, quer dizer, livre das amarras feudais à terra e das regulamentações profissionais das corporações medievais, que ele pode vender ‘livremente’ sua força de trabalho por um salário. De fato, para Marx, no capitalismo, não são os trabalhadores que são livres. Livres são o “desenvolvimento da produção” e a “exploração do humano pelo humano”.

“*Arbeit macht frei*”? Os trabalhadores, quando a superstição não é forte o suficiente, experimentam essa associação de trabalho e liberdade como um paradoxo. Como nossa tristeza no trabalho pode produzir a alegria da nossa liberdade? As formas imperiais hierárquicas, com uma minoria de cidadãos e uma maioria de sujeitos, envolvem uma desigualdade acentuada na distribuição dos bens e, portanto, dos prazeres; são regimes de dor e tristeza, que envolvem, para a sua manutenção material, o *labor* dolorido.

Nessas situações, fugir do trabalho e se inclinar ao prazer – na preguiça ou na libertinagem – é, na realidade, expressão da resistência natural dos trabalhadores. Apesar dos ajustes que as elites buscam fazer à imagem do trabalho para equacioná-la moralmente à liberdade ou ao prazer, resta que a representação sensível que o trabalhador comum tem do trabalho é a de que o trabalho é causa de sofrimento. Para o trabalhador comum, a alegria e a liberdade estão em poder não trabalhar, em poder dedicar-se à vida libidinoso: comer, beber, amar e viver em paz, sem que ninguém lhe diga o que tem de fazer.

4. A QUESTÃO DA *LIBIDO*

Naquela máxima, “*ex labore ad libidinem*”, qual é a acepção de *libido*? De que tipo prazer se trata? De qualquer sensação prazerosa ou de um tipo específico de prazer? Uma pequena pesquisa das fontes parece indicar que, na maioria das vezes, mas não sempre, o termo *libido* significa desejo e prazer especificamente sexuais.

Segundo Lagrée e Moreau (2009, p. 769, nota 7), Spinoza toma essa máxima de um texto de Terêncio, *Andria*. Nessa comédia, o personagem Simo afirma: “O engenho de todo humano se inclina do trabalho para o prazer”, “*Ita ut ingenium est omnium hominum ab labore proclive ad libidinem*” (Terêncio, s.d., n.t.). A andriana Chrysis é uma bela jovem que, deixada às próprias custas devido à miséria de sua família, num primeiro momento, ganha sua vida de maneira pudica e esforçada, com seus trabalhos de tecelagem. Logo, porém, sua beleza atrai jovens ricos e – como os humanos, segundo Simo, por sua natureza, abandonam o trabalho para se entregar ao prazer – ela se torna uma requisitada cortesã. Para Simo, *libido* significa estritamente prazer sexual, e a atividade de uma cortesã não é *labor* ou, pelo menos, como diz Marx, não é *labor* produtivo.

Esse significado de *libido* é confirmado na *Ethica*, ao final da terceira parte. *Libido* é o último afeto definido, o que não quer dizer que seja o

menos importante. Spinoza o define como “desejo e amor também na mistura dos corpos (*Libido est etiam Cupiditas, & Amor in commiscendis corporibus*)” (2010a, EIII, def. dos afetos 48, p. 344, n.t.). Esse “*etiam*” parece fazer referência aos quatro afetos listados logo antes, que “também” são tipos de desejo: *avaritia*, *ebrietas*, *luxuria* e *ambitio*. Na explicação da definição 48, fica estabelecido o que *libido* tem em comum com os outros quatro afetos anteriormente definidos: não possuir paixão contrária. Disso vem sua intensidade não modulável (*immoderatus*) senão por uma ação da alma, o que os torna facilmente excessivos (*immodicos*).

No entanto, em alguns outros textos de Spinoza, o termo *libido*, mas acompanhado de um complemento verbal, significa algo como vontade de poder. Por exemplo: desejo de oprimir (*libido opprimendi*), em (2010, EIV, P58, Esc., p. 450, n.t.); desejo de dominar (*libido dominandi*), no *Tratado Político* (2005, TP, V, §7, p. 138, n.t.); desejo de reinar (*libido regnandi*), no *Tratado teológico-político* (2009a, TTP XX, §15, p. 650, n.t.); desejo de decretar (*libido decretandi*), no *Tratado teológico-político* (2009a, TTP XVIII, §4, p. 588, n.t.). Lembramos também da fórmula do *Tratado teológico-político*, citada na seção anterior, sobre a necessidade das leis e da força imperiais para modular e coibir a *libido* disruptiva dos sujeitos.

Em outros textos, *libido* significa desejo ou prazer de qualquer tipo. Por exemplo: no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, (Spinoza, 2009b, TIE §3, p. 66), onde o prazer (*libido*) aparece, ao lado das riquezas (*divitias*) e da honra (*honor*), como um dos três bens ou valores supremos geralmente almeçados pelos humanos em suas vidas; na *Ética*, aparece a fórmula “ceder a todo tipo de desejo”, “*omni libidinis generi cedere*” (Spinoza, 2010a, EIV, P17, Esc., p. 382, n.t.); ainda na *Ética* (Spinoza, 2010a, EV, P42, p. 558), é dito que a beatitude do sábio é a potência da mente que permite cercar os desejos (*libidines*), que de outro modo governam o ignorante.

Parece-nos, então, interessante não nos ater ao significado estritamente sexual da *libido*, mas deixar seu significado oscilar também entre desejos e prazeres de outros tipos, como o desejo e prazer com a comida (*luxuria*), com a bebida (*ebrietas*), com o dinheiro (*avaritia*) e com o

poder (*ambitio*). Spinoza destaca a importância desses cinco afetos, entre os inúmeros tipos de afeto. Os cinco envolvem igualmente desejo e prazer e se diferenciam apenas pelo tipo de objeto. O que torna esses afetos notáveis (“*insignes*”) (Spinoza, 2010a, EIII, P56, Esc., p. 310, n.t.), pois relevantes para a ética e a política, é seu traço não modulável (“*immoderatus*”) (Spinoza, 2010a, EIII, P56, Esc., p. 310, n.t.) e, por isso, facilmente desmedido e ingovernável. Copular, comer, beber, enriquecer e comandar são experiências de prazer intenso que o indivíduo naturalmente deseja repetir compulsivamente, mesmo contra sua consciência. Esses cinco afetos, porque não possuem afetos contrários, só podem ser modulados, com muita dificuldade, pela potência da mente (*Ética*) ou pela força da lei (*TTP*).

Um objeto pode, em princípio, substituir o outro, um afeto, o outro; o dinheiro, por exemplo, pode substituir a comida; a avareza, a gula; permanece o traço intensivo, obstinado e apegado do desejo e do amor. Assim, podemos nomear com um só termo, *libido*, o desejo e o amor fixados em um ou outro desses cinco tipos de objeto. Spinoza fala da fixação como aderência afetiva: “não faltam aqueles aos quais adere de modo pertinaz um e mesmo afeto (*non desunt, tamen, quibus unum idemque affectus pertinaciter adhaerat*)” (2010a, EIV, P44, Esc., p. 428, n.t.). A fixação do desejo é nociva, porque reduz drasticamente a capacidade de ser afetado e de afetar do indivíduo, limitando sua potência de agir e lidar com a complexidade do mundo (Spinoza, 2010a, EIV, P38, p. 420 e EII, P14, p. 134). Mas é justamente essa dinâmica libidinosa que constitui a vida em comum da multidão, cujos membros são conduzidos “só pela *libido* (*ex sola libidine*)” (2009, *TTP* V, §8, p. 218) na direção do que lhes parece útil, e nulamente por uma conduta racional para isso que é verdadeiramente útil: a liberdade.

Vimos que, para Spinoza, nenhum objeto é desejável ou amável por si mesmo; o que torna um objeto desejável ou amável é o desejo nele investido. Tampouco o desejo é em si mesmo determinado, por exemplo, como desejo sexual ou interesse econômico. A determinação do desejo, como desejo disso ou daquilo, é secundária, e depende das circunstâncias. A essência do

humano é o desejo (Spinoza, 2010a, EIII, Def. dos afetos 1, p. 319), não o desejo sexual, a gula, a ebriedade, a avareza ou a ambição.

No entanto, uma distinção pode ser feita dentro dessa compreensão da *libido* como fixação do desejo independente do objeto. Em impérios hierárquicos, dos cinco objetos notáveis na fixação do desejo, três estão ao alcance de muitos – o sexo, a comida e a bebida; enquanto dois – o dinheiro e o poder – são só para poucos. Assim, se diferenciam uma *libido* de objetos vulgares e uma *libido* somente de elite.

Spinoza considera toda fixação do desejo, não importa sobre qual objeto, como uma espécie de delírio e doença (2010a, EIV, P44, Esc., p. 428). Mas ele observa uma diferenciação nos costumes. Costuma-se chamar de loucos e delirantes, e provocar risadas, os que sonham obstinadamente com um amante. Já os avarentos e os ambiciosos são considerados molestos. Segundo o costume, então, a *libido* vulgar é cômica; a *libido* de elite, odiosa. Não que o pobre nunca seja avaro e o súdito nunca seja ambicioso, mas, para eles, a frustração transforma facilmente avareza e ambição em ressentimento: “aqueles que mais desejam a glória [e conseqüentemente o poder], são os que mais vociferam contra o seu abuso e a vaidade do mundo. [...] também o avaro pobre não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios da riqueza” (Spinoza, 2010a, EV, P10, Esc., p. 518, n.t.).

Essa diferença entre *libido* vulgar e *libido* de elite nos ajuda a compreender melhor o movimento do desejo na ascense laboral da elite comercial holandesa. Religiosamente dedicada à vida laboriosa, a burguesia goza de dinheiro e poder. Portanto, sua renúncia à *libido* não é completa, ela se aplica somente à *libido* vulgar, como renúncia ao prazer com o sexo, a bebida e a comida. Por superstição, porém, a elite comercial não interpreta essa sua dedicação ao dinheiro e ao lucro como fixação libidinosa e, sim, como resposta à sua inquietação a respeito da sua salvação. Para Spinoza, o prazer, a alegria, de qualquer tipo – se não são excessivos – e o bem-estar (*hilaritas*) são diretamente bons; a dor, a tristeza e a melancolia são diretamente más (2010a, EIV, P41, P42 e P43, p. 424 e 425). Só uma “superstição maliciosa e triste (*torva, & tristis superstitio*)” (2010a, EIV, P45, Esc., n.t., p. 430), como

no caso da vida laboriosa da burguesia comercial holandesa, pode conduzir o desejo a considerar o *labor* como um valor e o prazer como um sinal de perdição.

Nossa interpretação da fórmula latina, “*ex labore proclives ad libidinem*”, revela que os humanos, de fato, tendem ao prazer e a se afastar do *labor*, mas apenas na medida em que o *labor* e o que dele resulta, a conservação do império, se acompanham de dor. Ou seja, a fórmula latina não é uma verdade eterna ou absoluta, mas temporal e relativa. Ela é verdadeira num império hierárquico. Mas torna-se falsa à medida que o império se aproxima de uma democracia radical, em que os cidadãos são livres e colaboram uns com os outros com prazer, em que o comando político e o usufruto das mercadorias são compartilhados com justiça, sob um afeto comum de bem-estar. Pode-se pensar esse bem-estar (*hilaritas*) como “afeto de prazer de existir e de existir em conjunto, desejo ou amor de viver em comum” (Bove, 2002, p. 62, n.t.).

5. LABOR E LIBIDO EM IMPÉRIOS COMERCIAIS E INDUSTRIAIS-FINANCEIROS

No delírio comercial do *século de ouro* holandês, o dinheiro é o valor ou bem supremo. Mesmo o poder só é almejado como meio para garantir o acúmulo de riquezas. É claro que só tem valor o dinheiro ganho por meio do trabalho. Mas o trabalho só vale, de fato, se leva à riqueza.

Para Spinoza, a valorização do dinheiro caracteriza a mente dos humanos do seu tempo, e não apenas a da elite comercial. Ninguém consegue imaginar qualquer tipo de realização de desejo, sem imaginar junto o dinheiro que dá acesso a isso. O dinheiro é “a abreviatura de todas as coisas”, e “sua imagem costuma ocupar ao máximo a mente do vulgo, já que quase nenhuma espécie de alegria podem imaginar, senão concomitante com a ideia de dinheiro enquanto causa” (Spinoza, 2010a, EIV, Capítulo 28, p. 492, n.t.). Numa sociedade de mercado, em que tudo se torna mercadoria,

a imagem do dinheiro ocupa a mente de todos, ricos e pobres. A diferença é que o pobre gasta todo o dinheiro que ganha, e o comerciante capitaliza. Para o pobre, o dinheiro é meio. Para o comerciante, meio e fim. Gasto pelo pobre no consumo de comodidades, o dinheiro é “causa transitiva” da alegria que ele gera. A alegria surge com a comodidade adquirida e consumida, e o dinheiro desaparece. Já o comerciante, em sua ascensão, consome o mínimo, quase só compra para vender. Seu dinheiro é então capital. Não desaparece. Existe virtualmente na mercadoria à venda, envolvido no seu valor de troca como uma espécie de “causa imanente” (Spinoza, 2010a, EI, P18, p. 52). É talvez desse caráter imanente que advêm as eventuais associações, conscientes ou não, entre capital e divindade, a teocracia do capital. A venda da mercadoria atualiza a existência virtual do dinheiro, o dinheiro retoma sua aparência de antes e, de preferência, em maior quantidade.

A Jarig Jelles, Spinoza (2010b, Carta XLIV, p. 274) escreve que a ideia de buscar a riqueza por todos os meios, inclusive os mais imprudentes, depreciando todos os outros valores, é a mais perniciosa das ideias que se pode conceber; que a vida dedicada à riqueza é uma vida inquieta, repleta de inconstância e ansiedade; que o insaciável desejo dos cidadãos em acumular riquezas condena o império à ruína, a vidas humanas arruinadas.

É claro que, para o trabalhador assalariado do comércio e das oficinas artesanais, não se trata de produzir riqueza com seu trabalho. Seus ganhos mal bastam para garantir a conservação da sua vida. A riqueza provém da arte do lucro e da avaréza (Spinoza, 2010a, EIV, Capítulo 29, p. 492). O assalariado não tem condições de se tornar rico nem avaro, porque sua atividade econômica não é lucrativa, como pode ser a do empreendedor. Pobre, ele se crê excluído da salvação religiosa, e se inclina, quando pode, e não necessariamente com obstinação, aos objetos de prazer ao seu alcance: comida, bebida e sexo – ou o simples estar bem com outros.

Esses dois tipos de agentes econômicos, o trabalhador assalariado e o empreendedor comercial e, mais tarde, industrial-financeiro, fazem funcionar o maquinário de um império capitalista. Ambos sofrem.

O assalariado sofre porque – em um modo de produção em que a divisão do trabalho só se acentua – não se identifica com seu trabalho, porque desconhece a função do que é obrigado a fazer por necessidade de sobrevivência, porque é despossuído daquilo que produz, porque sua existência aponta sempre mais para o desenraizamento cultural e para o nomadismo forçado. Esse desenraizamento se intensificou ainda mais com a globalização do final do século XX e a experiência digital do XXI, na qual todos os habitantes da Terra são levados a assumir o modo de vida típico de uma “população nômade” (Marx, 2014, p. 738).

O empreendedor, por sua vez, também sofre porque, ao contemplar com alegria a sua riqueza, sente, ao mesmo tempo, o medo de perdê-la e a tristeza por não ser ainda mais rico. Ele nunca está seguro do sucesso futuro de suas empreitadas. Seu gozo é solitário, assombrado pela mortalidade e pelo desejo de imortalidade. Sua vida é esvaziada de todo valor além daquele do dinheiro. O capitalista visa apenas à “troca de dinheiro por dinheiro” (Marx, 2014, p. 224), e relega à indiferença todo processo e vida envolvidos nessa troca. O bem supremo da ética capital é “ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro” (Weber, 2004, p. 56). Em busca desse bem incerto, o capitalista é presa fácil para a superstição entristecedora. “Os mais adictos à superstição são os que desejam sem moderação os bens incertos (*eos omni superstitionis addictissimos esse qui incerta sine modo cupiunt*)” (Spinoza, 2009, *TTP* Prefácio, §3, p. 58). Dominado pela avareza, o empreendedor leva uma vida inquieta e mísera.

Nessas condições, para o trabalhador e para o empreendedor, *labor* e *libido* se opõem. O trabalhador, assim que pode, larga o trabalho para dedicar sua potência aos prazeres ao seu alcance e nisso alcançar alguma compensação. O prazer do empreendedor tampouco está no trabalho, mas no capital. Ele fixa sua *libido* como *avaritia*, dedica a maior parte da sua potência de pensar à arte do lucro, única maneira de gerar aquilo que seu desejo cego valoriza como sumo bem: uma quantidade ilimitada de dinheiro.

A psicanálise acrescenta algumas notas a essa desvairada melodia do avaro. Na vida laboriosa do empreendedor, percebe-se um deslocamento do

investimento libidinal, do gozo sexual para o gozo do capital. E isso não é uma sublimação do desejo libidinal, mas uma regressão a um estágio infantil. Para Freud (2010b), a avareza é uma fixação na fase anal do desenvolvimento da *libido*.

6. LABOR E LIBIDO EM IMPÉRIOS NEOLIBERAIS

O neoliberalismo é o modo mais recente do capital, e se sobrepõe aos modos comercial e industrial-financeiro. Spinoza, claro, não conheceu o neoliberalismo. Resta-nos pensá-lo dentro de uma paisagem spinozista.

Nos impérios comerciais da época clássica e nos industriais-financeiros da modernidade, todos sofrem, mas isso não iguala trabalhador e empreendedor, a diferença entre eles é nítida. Já nas mais recentes formas imperiais do capital, desenvolveu-se uma superstição em que as imagens do trabalhador e do empreendedor tendem a se confundir.

O mais surpreendente no neoliberalismo talvez não seja tanto que o trabalho seja considerado prazeroso, mas que ele seja considerado expressão da liberdade. É espantoso que *labor, libido* e viver como bem se entende formem, no neoliberalismo, uma estreita conjunção, e que esse modo de vida se imponha a um número cada vez maior de sujeitos, sem que nos demos conta dessa imposição. Para Spinoza, viver “como bem se entende (*ex suo ingenio*)” (2010a, EIV, P37, Esc. 2, p. 416, n.t.), como se a vida do indivíduo estivesse desarticulada da vida em comum, como se o indivíduo fosse um império autárquico dentro outro império, é uma representação confusa da liberdade, segundo a qual os sujeitos buscam a sua utilidade própria, mas não a sua verdadeira utilidade (2010a, EV, P10, Esc., p. 518, n.t.). Os sujeitos se creem livres para buscar o que julgam ser bom, conforme o que lhes apetece, apenas porque desconhecem os mecanismos espetaculares que seduzem, capturam e determinam seus desejos (E1, Apêndice).

O neoliberalismo, ao colocar o sumo bem na liberdade individual, se diz anti-imperial – em certas formulações, chega a se rotular de anar-

coliberal, anarcocapitalista. Mascara assim seu poder imperial. A arte de governar mais eficaz envolve a arte de se dissimular. Imerso no império da liberdade individual, o sujeito é incapaz de percebê-lo. Quanto mais os sujeitos investem seus desejos nesse império, menos ele se parece com um império.

O império neoliberal acentua exponencialmente as desigualdades econômicas e políticas entre a infinitesimal elite dominante e as massivas classes trabalhadoras precarizadas. Em termos ecológicos: “1% mais rico do planeta emite tanto carbono quanto os dois terços mais pobres” (1% [...], 2023). Apesar disso, surpreendentemente, sem se revoltar, uma boa parte dos sujeitos trabalha com prazer, voluntariamente, intensamente, como se se tratasse da sua liberdade e não da sua servidão. Nessas circunstâncias, aquela máxima latina, “*ex labore ad libidinem*”, perde a sua validade. Como isso pode se dar? Que maliciosa superstição logra transformar a imagem do trabalho, produtor do capital alheio, para associá-lo à liberdade e ao prazer, não mais à servidão e à dor?

Antes de ser uma mutação na forma material e política do maquinário do império capital – globalização da forma de vida do capitalismo ocidental e dos seus valores, desregulamentação do fluxo de capital, privatização dos serviços públicos e dos bens comuns, desmonte das políticas públicas de bem-estar social, desmoralização da atividade sindical, dissolução do sentimento de classe social, precarização do estatuto do trabalho, atomização das subjetividades, reforço do individualismo, operacionalização do microcrédito e do endividamento individual, uberização, digitalização da vida e controle digital etc. –, o neoliberalismo foi, segundo Foucault (2004, p. 228, n.t.) uma “mutação epistemológica essencial”, uma mudança do regime de verdade. A ciência econômica deixa de ser análise da produção, distribuição, troca e consumo de mercadorias, e se torna “análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano” (2004, p. 229, n.t.). A doutrina econômica neoliberal não é mais economia política (como foi para Marx) ou análise das riquezas (como foi para Adam Smith). Para um economista neoliberal, como Robbins (*apud* Foucault, 2004, p.

228, n.t.): “A economia é a ciência do comportamento humano, a ciência do comportamento humano como uma relação entre fins e meios, meios raros que têm usos mutuamente exclusivos.”

O objeto da ideia econômica neoliberal é o comportamento individual enquanto tipo estatístico, provável, condicionado pela manipulação das variáveis econômicas de mercado (índices de inflação, nível dos impostos, incentivos fiscais, dívida pública, produtividade, taxa de juros, de câmbio, de desemprego etc.). Buscam-se respostas a questões desse tipo: que flexão no comportamento consumidor ocorre com o aumento de 0,5% na taxa de juros básica? O ambiente de inflação dos preços favorece a disposição dos indivíduos para o consumo ou para a poupança? Como o aumento da produtividade do trabalho influencia o fluxo migratório?

Foucault (2004, p. 229, n.t.) fala da ciência econômica neoliberal em termos de “programação estratégica da atividade dos indivíduos”. A arte de governar neoliberal consiste em atuar, diretamente ou por meio dos Estados nacionais, sobre as variáveis econômicas condicionantes do mercado, para programar o comportamento padrão ou normal do indivíduo. Para que isso se torne efetivo, é preciso que os sujeitos incorporem e tornem efetiva a ideia de um novo *homo œconomicus*.

Tanto a análise das riquezas da época clássica quanto a economia neoliberal tomam o indivíduo como princípio explicativo da realidade econômica. Mas há uma diferença fundamental – política e comportamental – entre a concepção clássica, liberal, do *homo œconomicus* e a neoliberal.

Politicamente, o sujeito de interesse clássico é “um átomo de liberdade frente a todas as condições, todas as artimanhas, todas as legislações, todos os interditos de um governo possível” (Foucault, 2004, p. 275, n.t.). Ele dá um limite ao exercício do poder soberano clássico. Por isso, o econômico não pode ser objeto da política. Já o *homo œconomicus* neoliberal é “eminentemente governável” (Foucault, 2004, p. 274, n.t.), pois a própria arte de governar se torna econômica. A política não pode ser outra coisa que objeto do econômico.

O comportamento do *homo œconomicus* do império comercial clássico ganha sentido a partir da compreensão do seu interesse particular. Ele é um sujeito egoísta, que busca, em todas as suas relações, a maior vantagem econômica possível para si. E a análise clássica da produção da riqueza das nações não vê nada de mal nisso, muito pelo contrário; porque, por um processo automático reverso, uma mão invisível, mas providencial, articula e conserta esse egoísmo generalizado em direção ao bem comum.

Para Spinoza, no entanto, essa obsessão do *homo œconomicus* clássico com o seu próprio interesse é expressão da determinação econômica do desejo como avareza. A busca da utilidade própria, mas mesquinha, é socialmente nociva, e não tem nenhum conserto providencial, pois é definida por paixões desagregadoras da potência coletiva (Spinoza, 2010a, EIV, P32, P33 e P34, p. 402 e 404). Conforme Lord (2017), ao final da quarta parte da *Ethica* (Spinoza, 2010a, EIV, P66, Esc., p. 464 – EIV, P73, p. 472), Spinoza propõe, com o desenho da figura do *homo liber*, uma forma de vida alternativa à vida laboriosa e sempre inquieta do *homo œconomicus* do seu tempo.

Já o comportamento do *homo œconomicus* neoliberal ganha sentido, para a nova ciência econômica, a partir do critério do aperfeiçoamento pessoal. O sujeito econômico neoliberal se orienta de maneira a aumentar suas capacidades físicas e mentais de acordo com as possibilidades e exigências do mercado. Ele conjectura acerca das vantagens que pode obter dessas suas capacidades. Calcula o âmbito, o local, a intensidade ideais do investimento de si mesmo para obter o maior retorno, a maior renda possível. Todo sujeito econômico se pensa e age como um empreendedor. E o que esse sujeito empreende é a si mesmo, inclusive quando trabalha para outros. Todo trabalho, assalariado, autônomo ou informal, é imaginado não só como meio de geração de renda, mas também como empreendimento de si, como meio para se aperfeiçoar.

Isso vai de encontro à teoria moderna do trabalho alienado. Para a ciência econômica neoliberal, o trabalho não é visto como alienação, mas analisado como o investimento que o indivíduo faz, em toda liberdade, como bem entende, em vista dos maiores rendimentos, dos recursos acu-

mulados em seu corpo e em sua mente. O trabalho é entendido como “conduta econômica praticada, racionalizada, calculada por aquele que trabalha” (Foucault, 2004, p. 229, n.t.). Assim, o trabalhador não é considerado enquanto força de trabalho assujeitada, objeto passivo de oferta e procura, mas enquanto sujeito econômico ativo, dotado de racionalidade econômica, que calcula suas ações de acordo com a situação de mercado em que se encontra.

O tempo de trabalho, para o neoliberal, não é uma mercadoria que se vende por um salário. O salário é uma renda, um rendimento do capital investido pelo trabalhador. O trabalhador é um capitalista, vive da renda proveniente do seu investimento de capital. E seu capital é um “capital humano”, seu capital é ele mesmo, “um capital que é praticamente indissociável daquele que o detém” (Foucault, 2004, p. 230, n.t.). A frase de Schulz (*apud* Senellart, 2004, p. 243, nota 33, n.t.) é esclarecedora: “A marca distintiva do capital humano é ser parte do humano. É *humano*, porque incorporado no ente humano, e é *capital*, porque é uma fonte de satisfações futuras, ou de futuros ganhos, ou de ambos.”

Pensar o capital humano como fonte de satisfação modifica a concepção moderna da oposição entre o *labor* da produção do valor econômico e a *libido* do consumo desse valor. E contradiz, segundo Foucault, as análises sociológicas da sociedade de consumo, em que a passividade política da classe trabalhadora, a desativação da sua força revolucionária, é considerada como efeito do seu entorpecimento pelo consumo absurdo de mercadorias de que ela não necessita. Para o economista neoliberal, o consumidor é produtor, ele é produtor da sua própria satisfação: “é preciso considerar o consumo como uma atividade de empresa pela qual o indivíduo, a partir precisamente de um certo capital de que dispõe, vai produzir algo que será a sua própria satisfação” (Foucault, 2004, p. 232).

Como tudo a que ele se aplica com afincos – os exercícios físicos, a formação técnica e intelectual, as relações de amizade –, o trabalho é, para o *homo oeconomicus* neoliberal, meio para aumentar o seu capital humano. É aplicação de capital para gerar mais capital.

O capital acumulado no próprio sujeito pelo seu trabalho é fonte de prazer presente e futuro que ele mesmo produz por meio do consumo. Assim, o trabalho perde aquela conotação de tristeza e sofrimento própria à interpretação clássica-comercial e moderna-industrial do *labor*. O trabalho é experimentado, imaginado, associado ao prazer e à liberdade. Há desejo e amor no trabalho, como em tudo o que aumenta o capital humano, que é fonte de prazer.

A consideração do narcisismo pela psicanálise nos oferece um subsídio extra, para pensarmos o que pode estar em jogo, em termos libidinais, nessa interpretação teórica que a ciência econômica neoliberal faz da relação entre o novo *homo œconomicus*, empreendedor de si, e o capital. Como o capital do sujeito é ele mesmo, a *libido* de capital, o desejo e o amor de capital, não é *libido* de objeto, não é investimento de desejo em algo que está fora do sujeito. A *libido* de capital é “*libido* do Eu”, narcísica (Freud, 2011, p. 17). O desejo está no Eu, dá valor ao Eu, e no próprio Eu experimenta prazer. O trabalho é valorizado como atividade e expressão autêntica do Eu. O trabalho é, para o Eu capital, trabalho sobre si mesmo, pois não há mundo para o narcísico. A energia do *labor* é percebida como investimento de capital humano, é também *libido*, gozo desse capital. *Labor* e *libido* convergem.

Há também convergência de trabalho e liberdade. Para o *homo œconomicus* neoliberal, como no primeiro império hebraico, a obediência não é sentida como tristeza (no caso hebreu, porque uma série de apetrechos espetaculares auxiliavam a repressão desse afeto por afetos contrários: múltiplos festejos e feriados religiosos, dia semanal reservado ao repouso coletivo etc.). Para o neoliberal, o que se aplica no trabalho não é a obediência, mas a liberdade de um desejo concebido como livre empreendedor de si. Disso é composta a superstição neoliberal.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto dos impérios capitalistas comerciais ou industriais, hierárquicos e economicamente desiguais, não nos surpreende a fórmula “*ex labore ad libidinem*”. O valor atribuído ao *labor*, entendido como atividade obediente e penosa, produtora da utilidade alheia, só pode ser menor que o valor atribuído às atividades prazerosas não produtivas. O que produz valor é o desejo, e o desejo vai sempre no sentido do prazer, salvo quando é desviado dele pela força de uma superstição maliciosa. Surpreendente é a composição de *labor* e *libido* no império neoliberal, também hierárquico e economicamente desigual. Isso só pode ocorrer por efeito de uma poderosa superstição. O desejo individual, na sua articulação coletiva e espetacular, é fixado no Eu-capital. Toda a *libido* está no Eu, narcisicamente. E o *labor*, porque é considerado investimento desse capital para aumentá-lo, é experimentado como prazer.

Estudamos, na seção 6, a intriga mítica dessa superstição, mas não explicitamos as práticas espetaculares que a tornam efetiva. Aquela “mutação epistemológica essencial”, que foi a nova ciência econômica neoliberal, tornou-se, de alguma maneira, a experiência contemporânea efetiva, material, política e significativa. O que foi inicialmente uma interpretação apenas teórica tornou-se prática interpretativa, uma experiência coletiva que interpreta o Eu como capital, e o seu *labor* como exercício da *libido* narcísica.

Para a compreensão de como isso se efetivou podemos, nesse momento, apenas apresentar uma hipótese, sem aprofundá-la, e muito menos demonstrá-la. A superstição neoliberal não teria se tornado, nos últimos 20 ou 30 anos, uma máquina de sujeitos tão eficaz e aparentemente irresistível, sem o acabamento da revolução digital. Na efetivação do império neoliberal, há uma espécie de “afinidade eletiva” (Löwy, 1999), entre a ética do *homo aeconomicus* neoliberal e o aparelho digital – tal como o pensou Flusser (1985; 2008) –, assim como houve, segundo Weber, afinidade eletiva entre a ética protestante e o capitalismo comercial dos tempos de Spinoza. O aparelho (essa revolução tecnológica que, desde a câmera fotográfica até

o telefone celular esperto, conectado à Internet, colocou a imagem técnica digital no centro da experiência humana) tornou efetivas, por programação, as práticas de individualização e de relacionamento interindividual *afins* aos postulados e crenças da ciência econômica neoliberal.

LABOR AND LIBIDO: IMPERIAL PROCESSES OF VALUATION IN A SPINOZIST LANDSCAPE

ABSTRACT: In this article, we operate methodologically within a Spinozist mental landscape, that is, starting with Spinoza's ideas, but instigated by the ideas of other thinkers. Our reflection begins by questioning the Latin formula, taken up by Spinoza, according to which humans have a tendency to avoid *labor* in favor of indulging in *libido*. Our intention is to show that this tendency is not absolute, but relative to the processes of valorisation that, based on desire, are established as a collective experience. To do this, we investigate the concepts of *imperium* and *libido*. On this basis, we seek to understand the opposition between labor and libidinous life that exists in the classical-commercial and modern-industrial capitalist *imperia*, and its surprising composition in the contemporary-neoliberal capitalist *imperium*.

KEYWORDS: Pleasure; labor; desire; value; empire; superstition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1% mais rico do planeta emite tanto carbono quanto os dois terços mais pobres. Consumo dos super-ricos é o equivalente ao de 5 bilhões de pessoas, segundo análise da Oxfam. Folha de São Paulo, 20/11/2023. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2023/11/1-mais-rico-do-planeta-emite-tanto-carbono-quanto-os-dois-tercos-mais-pobres.shtml>>. Acesso em: 20/11/2023.
- Aristóteles (2012). *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin. O texto grego, editado por J. Bywater, está disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0053>>. Acesso em: 08/11/2023.
- _____. (2017). *Poética*. 2 ed. Trad. P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34.
- Balibar, É. (2001). *La philosophie de Marx*. 2 ed. Paris: La Découverte.

- _____. (2018). *Spinoza politique: Le transindividuel*. Paris: PUF.
- Bove, L. (1996). *La stratégie du Conatus*. Paris: J. Vrin.
- _____. (2002). Introduction. In: Spinoza, B. *Traité politique*. Paris: Le Livre de Poche.
- Citton, Y. (2017). *Médiarchie*. Paris: Seuil.
- _____. (2021). *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil.
- Flusser, V. (1985). *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec.
- _____. (2008). *O universo das imagens técnicas*. São Paulo: Annablume.
- Foucault, M. (2001a). “Le jeu de Michel Foucault”. In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard. P. 299.
- _____. (2001b). “Le sujet et le pouvoir”. In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2001c). “Entretien avec Michel Foucault”. In: Defert, D.; Ewald, F.; Lagrange, J. (Orgs.). *Dits et écrits*. Vol. II. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard.
- _____. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Freud, S. (2010a). O mal-estar na civilização. Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2010b). Prefácio a “Ritos escatológicos do mundo inteiro”. Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 10 (1911-1913). São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2011). “Introdução ao narcisismo”. Trad. P. C. Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 12 (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.
- Fuchs, C. (2010). “Labor in informational capitalism and on the Internet”. *The Information Society*, 26(3), p. 179-196.
- _____. (2015). *Culture and Economy in the Age of Social Media*. New York: Routledge.
- Gaffiot, F. (2001). *Le Gaffiot de poche*. Paris: Hachette. Versão Web disponível em: <<https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php>>. Acesso: 06/02/2024.
- George, K. E. (1913). *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*.

- Hannover: Hahnsche Buchhandlung. Versão Web disponível em: <<http://www.zeno.org/Georges-1913>>. Acesso: 06/02/2024.
- Hardt, M. (1991). “Translator’s Foreword: The Anatomy of Power”. In: Negri, A. *The savage anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Kanelopoulos, C. (2010). “Travail et technique chez les grecs. L’approche de J.-P. Vernant”. *Techniques & Culture*, n. 54-55. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/tc/5006>>. Acesso: 11/10/2023.
- Lagrée, J.; Moreau, P.-F. (2009). “Notes des traducteurs”. In: Spinoza, B. *Oeuvres III – Traité théologico-politique*. Paris: PUF.
- Lord, B. (2017). Chapter 14 - “The Free Man and the Free Market: Ethics, Politics, and Economics in Spinoza’s Ethics IV”. 2017. In: Melamed, Y. *Spinoza’s Ethics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwy, M. (1999). “Le concept d’affinité élective en sciences sociales”. *Critique internationale*, Paris, vol. 2, p. 42-50. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_1999_num_2_1_1539>. Acessado em: 03/11/2023.
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l’Ethique de Spinoza*. La troisième partie: la vie affective. 2 ed. Paris: PUF.
- Marx, K. (2014). *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Matheron, A. (2011). “L’indignation et le conatus de l’État spinoziste”. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS.
- Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit I: L’intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- Senellart, M. (2004). “Situation du cours et notes”. In: Foucault, M. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris, Seuil/Gallimard.
- Spinoza, B. (2005). *Œuvres V – Traité politique*. Trad. C. Ramond. Paris: PUF.
- _____. (2009a). *Œuvres I – Premiers écrits*. Paris: PUF.
- _____. (2009b). *Œuvres III – Traité théologico-politique*. Bilingue latin-français. Trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris: PUF.

_____. (2010a). *Éthique*. Bilingue latin-français. Trad. B. Pautrat. Paris: Seuil.

_____. (2010b). *Correspondance*. Trad. M. Rovere. Paris: GF Flammarion.

Terêncio. *Andria*. O texto integral em latim da comédia está disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/comediens/Terence/andrienne.htm#05>>. Acessado em: 5/10/2023.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras.