

Vauvenargues: um “moralista” sedicioso

Bernardo BIANCHI

Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

RESUMO

O artigo discute conjuntamente (i) as afinidades entre Vauvenargues e Spinoza, além de (ii) a forma como Laurent Bove examina a relação. Apesar de todos os esforços realizados por Vauvenargues para despistar seus leitores e, especialmente, a censura, o propósito de Bove consiste em reconstruir as premissas metafísicas ocultadas por Vauvenargues. Conforme se explora a filosofia de Vauvenargues, na qual Pascal desempenha um papel central, tornam-se claras as torções conceituais realizadas pelo autor provençal em benefício de um tipo de filosofia em que o *finito*, a condição ontológica do homem, é valorizada – e isso é uma espécie de spinozismo.

PALAVRAS-CHAVE: *Spinozismo, segunda natureza, finito, necessidade, liberdade*

ABSTRACT

The article discusses both (i) the affinities between Vauvenargues and Spinoza, and (ii) the way Laurent Bove examines the relation. Despite all the efforts made by Vauvenargues to mislead his readers and, especially, the censorship, Bove's endeavor consists in reconstructing Vauvenargues' concealed metaphysical premises. As we explore Vauvenargues' philosophy, in which Pascal plays a major role, it becomes clear the conceptual twists made by the provençal writer in favor of a kind of philosophy where the *finite*, man's ontological condition, is valued – and that is a sort of spinozism.

KEYWORDS: *Spinozism, second nature, finite, necessity, liberty*

Vauvenargues permanece sendo um enigma, ainda hoje longe de ser plenamente assimilado e compreendido na França. Seja pelo vigor da sua filosofia, seja pela representatividade de um momento crucial da história da filosofia e das letras francesas, Vauvenargues mereceria um destino menos obscuro do que aquele que lhe fora destinado. Na contramão desse esquecimento, Bréhier consagrara, em sua *Histoire de la Philosophie*¹, uma seção ao filósofo provençal. Recentemente, todavia, cabe referência à obra de Jonathan Israel, que cita Vauvenargues entre os autores do XVII influenciados pelo spinozismo². Eis, então, que o recente livro de Laurent Bove, *Vauvenargues ou le séditieux*³ constitui um dos maiores esforços no sentido de resgatar a obra de Vauvenargues, dotando-a, ao mesmo tempo, de clareza. Neste ano de 2015, completa-se

¹ BREHIER, Émile. *Histoire de la philosophie* – tome II – La philosophie moderne. Paris: PUF, 1968, 377-381.

² ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press, 2001, 67-71.

³ BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*. Paris: Honoré Champion, 2015.

o tricentenário do nascimento de Vauvenargues, e podemos, então, nos regozijar com o fato de que não apenas Vauvenargues foi tirado do ostracismo como também foram criadas as condições de possibilidade para que sua obra seja o objeto de estudos sistemáticos.

O mérito de Bove, todavia, não se resume a tornar, talvez pela primeira vez, a filosofia de Vauvenargues clara e acessível; consiste também em demonstrar a forte afinidade da sua obra – fragmentada e, como veremos, bastante camuflada – com uma corrente de pensamento que Bove chamará de *veia histórica do humanismo real*; de um humanismo destituído de qualquer otimismo, bem como de qualquer pretensão utópica (Bove, 2010: 163). Assim é que, ao lado das influências diretas, isto é, dos filósofos aos quais Vauvenargues – tal como o sabemos – teve acesso, é possível entrever afinidades com autores tais como Spinoza e Maquiavel. Ao longo deste artigo, procuraremos acompanhar o texto de Bove, sumariando e comentando seus argumentos para, ao final, justificarmos que as afinidades que Bove entrevê entre Vauvenargues e Spinoza, embora não decorram de uma influência direta entre os autores, não pode ser simplesmente imputada a um expediente interpretativo. Yves Citton, em uma inspirada resenha sobre o livro de Bove, afirma que o spinozismo constitui, na obra de Bove, um “princípio de inteligibilidade” e um “horizonte de coerência” para interpretação de Vauvenargues. Defenderemos que embora verdadeiras, as palavras de Citton não são completamente justas, pois o que Bove empreende, tanto com relação a Vauvenargues quanto com relação à tradição interpretativa deste autor, é algo mais ambicioso. Com relação a um autor tão frequentemente mal interpretado, ele intenciona fazer, na verdade, um *segundo gênero de leitura*.

Tal leitura, aprendemos com Althusser (2008: 17), não implica simplesmente uma concepção de conhecimento pautada pela mera *visão*, em que a natureza dos objetos do conhecimento se reduziria à mera condição de *dado*, daquilo que se encontra naturalmente disponível – e permanentemente visível – à descoberta daquele que vê. Tal perspectiva nos manteria presos a uma concepção voluntarista do ato de conhecer, sempre cativos do “mito especular do conhecimento como visão de um objeto dado”. Uma boa leitura dependeria, neste caso, de uma espécie de virtude, que, enquanto ente moral, estaria sempre sujeita ao pecado da miopia ou da cegueira. Não é deste tipo de leitura que estamos falando, mas de uma leitura que envolva, além das conclusões,

também as premissas daquilo que se conhece, compreendendo-se que o invisível não é exterior ao visível, mas sim interior. Ou, como o diz Althusser – algo hermeticamente: trata-se de “compreender a identidade necessária e paradoxal do não-ver e do ver no próprio ver” (Ibid.: 20).

O contrário do *segundo gênero de leitura*, tal como o denomina, à spinozana⁴, Althusser, não é o mero não-ver, cuja cura diria respeito a uma admoestação moral, em que se chamaria a atenção de alguém para algo que sempre esteve presente, mas que, talvez por falta de uma visão suficientemente aguçada ou disciplinada, este alguém não tenha sido capaz de percebê-lo. A leitura que nos concerne não problematiza aquilo que, antes dela – por meio de outra leitura –, se deixou de ver – como se o índice de adequação de uma leitura consistisse simplesmente em ver aquilo que se *deve* ver, como se tudo se reduzisse ao cômputo dos objetos vistos e não vistos. O segundo gênero de leitura questiona não uma falta, uma carência de ser, de que sofre o primeiro gênero de leitura; critica, sim, aquilo que esta leitura viu e como ela viu; não o que lhe escapou, mas o que a preencheu, sem que ela o percebesse. O invisível não está fora, mas dentro. Uma leitura de segundo gênero, no confronto com uma leitura do primeiro, diz em voz alta aquilo que esta sussurra; não lhe impõe uma exterioridade, mas revela-lhe a interioridade, descortina as premissas das suas conclusões. Ou seja, para lembrarmos de Foucault (1984: 14): trata-se de mostrar, de dotar de clareza, aquilo que se pensa silenciosamente.

A leitura feita por Bove, animada pelo trabalho de preparação, juntamente com Daniel Acke, Jean Dagen e Jerom Vercruyse, de uma edição das *Œuvres Complètes de Vauvenargues*, não é simplesmente uma leitura mais completa que as demais leituras já empreendidas de Vauvenargues. Certamente, a abrangência do trabalho de preparação de uma edição das obras completas do autor lhe permitiu, comparativamente com outros especialistas dedicados ao assunto, ter acesso a um conjunto mais vasto das obras de Vauvenargues. O que importa, todavia, é a elaboração de uma cartografia das premissas implícitas do pensamento vauvenargueano; é a sistematização dos seus pressupostos teóricos, os quais, por questões biográficas que serão apresentadas na primeira seção deste artigo, foram, ou bem camufladas, ou simplesmente suprimidas. E, voltando ao Althusser, a percepção dos pressupostos não depende do brilho de um olhar aguçado – nem, muito menos, da descoberta dos motivos biográficos que justificassem sua

⁴ Cf. ALTHUSSER, Louis. *Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx*. In: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 2008, 14.

camuflagem ou supressão –, mas, sobretudo, de uma investigação exaustiva capaz de descobrir as leis internas ao texto, capaz, portanto, de revelar sua ordem intrínseca, de tal modo que “o próprio texto nos diga que ele se cala” e sobre o que ele se cala.

Bove procurará mostrar, conseqüentemente, que os textos de Vauvenargues calam um Spinoza, ou melhor, calam um spinozismo. Pois não se trata – como bem o percebera Yves Citton, e como, aliás, o próprio autor faz questão de anunciar –, de demonstrar a filiação de Vauvenargues a um filósofo que ele praticamente não menciona, mas sim de demonstrar que o conjunto das suas premissas exprime um spinozismo; spinozismo este que, irreduzível à expressão autêntica do pensamento de Spinoza, concerne, mais precisamente, certa sensibilidade presente no chamado *Iluminismo Radical*, tal como delimitado por Jonathan Israel. Trata-se, portanto de uma perspectiva heterogênea, que abrange sistemas de pensamento deístas, naturalistas e ateus, que recusam a providência divina, a revelação, os milagres, bem como qualquer crença no chamado *Paraíso*. As premissas de Vauvenargues, seus silêncios que se tornam eloquentes quando se lhe revela a ordem dos textos, expressam, eles próprios, certo *spinozismo*. O que Bove parece visar não é, portanto, o mero estabelecimento de afinidades entre Vauvenargues e Spinoza, mas, sobretudo, a demonstração de relações subterrâneas entre os autores. Veremos, mais adiante, quando da análise do texto de Bove, em que consiste este *spinozismo* para, ao final, avaliarmos se a pretensão do autor é bem-sucedida.

Sobre Vauvenargues e seu lugar na história da filosofia

Vauvenargues nasceu três anos depois de J-J Rousseau, a 5 de agosto de 1715. Era amigo próximo de Victor de Mirabeau, pai de Honoré Mirabeau – revolucionário de primeira hora. Em 1743, mediante uma carta em que dava conta das diferenças entre Corneille e Racine, Vauvenargues trava contato com Voltaire, de quem se torna a tal ponto achegado que, em 9 de maio de 1746, é honrado com as seguintes palavras do amigo – proferidas no seu discurso de recepção junto à Academia Francesa: “um homem eloquente e profundo se formou no tumulto das armas” (Voltaire, 1789: 22). Vauvenargues, cuja saúde foi seriamente debilitada pelos longos anos dedicados à vida militar – de 1733 a 1745 –, morreu muito jovem, aos 31 anos de idade, a 28 de maio de 1747.

Na sua *introdução*, Bove dá conta da genealogia das leituras feitas da obra de Vauvenargues, grande parte das quais restou enredada pela literalidade de suas palavras. Este filósofo-das-armas escreve num momento de transição situado entre uma era já evanescente, de colorido aristocrático, marcada por grande liberdade de pensamento, e o despontar de um novo tempo, de compartilhamento coletivo do conhecimento, que implica, diferentemente do período anterior, a necessidade de escrever para um grande público (Bove, 2010: 61). Para evitar a polêmica que a publicação de suas teses certamente suscitaria e também para melhor ajustar a eficácia e utilidade do seu discurso (Ibid.: 63), Vauvenargues deliberadamente suprimiu as premissas metafísicas de suas elaborações filosóficas, e cuidou, ainda, de desviar dos seus vestígios a atenção dos leitores.

A estratégia de dissimulação teve tamanho êxito que a obra de Vauvenargues permaneceu frequentemente mal compreendida, de sorte que ludibriou mesmo os jesuítas do *Journal de Trévoux* (Bove, 2010: 34), que, a partir da leitura da sua *Introdução ao conhecimento do espírito humano (ICEH)* – obra na qual prevalece, sobre a lógica da estrita necessidade, uma forte teoria da ação, aparentemente compatível com a ideia de livre arbítrio –, afirmaram que Vauvenargues era um autor perfeitamente pio, que honrava a religião e a virtude. Quando admoestados pelos censores por conta do teor de uma passagem que consta do artigo *Amor das Ciências e das Artes*, que fazia parte da primeira edição *Encyclopédie*, os editores – presumivelmente d’Alembert, segundo Bove – afirmaram, em sua defesa, que a passagem fora retirada da obra *ICEH*, o que, no juízo dos enciclopedistas, garantia o texto contra qualquer acusação de heterodoxia.

De acordo com Gerard Bras, que escreveu uma bela resenha sobre o livro de Bove, “o mérito de sua [de Bove] leitura é duplo: estabelecer, pela frequência dos manuscritos, o fato da encriptação e torná-los claros pelo conhecimento do contexto” (Bras, 2011). Afinal, Bove adverte que quando preparava a primeira edição da *ICEH*, em 1746, Vauvenargues teria querido fazer preceder sua *Introdução* pelo fragmento *Sobre a liberdade*, onde ele formula a tese de uma estrita necessidade; ou seja, o filósofo teria pretendido fazer ver como as duas questões – a questão da liberdade e a da necessidade – estão interligadas. Neste fragmento, Vauvenargues afirma que “a vontade não é jamais o princípio de nossas ações, mas, antes, o seu último esforço (*ressort*)” (Vauvenargues, 2007: 215). Foi, segundo Bove, por julgar que tal publicação poderia ser perigosa que o filósofo

provençal desistiu da publicação do seu fragmento junto com a *ICEH*. A *Introdução* foi o único texto publicado em vida por Vauvenargues.

Em 1857, no momento da republicação de alguns textos mais marcadamente afeitos à teoria da estrita necessidade⁵, D-L Gilbert denunciou a contradição entre tais textos e aquela que Gilbert considerava a autêntica filosofia de Vauvenargues. Tal como Gilbert, muitos foram aqueles que insistiram na suposta contradição entre a teoria da ação vauvenargueana, presente na *ICEH*, e a defesa da necessidade, dentre os quais se incluem Fernand Vial, em 1938, Giacomo Cavallucci, em 1939, e Michel Mohrt, em 1957. Poucos foram aqueles que, como Prévost-Paradol, em meados do século XIX, conseguiram compreender o esforço de conciliação entre necessidade e liberdade empreendido por Vauvenargues, o que revelava certa afinidade com Spinoza. Prévost-Paradol foi, como indica Bove, o primeiro a apontar o parentesco do *Tratado sobre o livre arbítrio*, de Vauvenargues, com a *Ética* e a *Carta a Oldenburg*, de Spinoza.

É a partir da pista de Prévost-Paradol que Bove desenvolve sua leitura de Vauvenargues, e recusa, de pronto, toda concepção que ao modo de Maurice Paléologue, pretenda ler Vauvenargues sem atentar para sua metafísica (Bove, 2010: 64). Segundo Bove, portanto, o sentido verdadeiro do pensamento de Vauvenargues não pode ser desvelado senão a partir da frequência conjunta de seus tratados de metafísica e de moral. E é uma filiação spinozista *traficada*, nebulosa e segmentada, que nos permite compreender adequadamente como uma filosofia da atividade pode ser também e sem qualquer contradição uma filosofia da estrita necessidade. A relação com Spinoza está, pois, longe de ser direta. Ela se dá através da leitura realizada por Vauvenargues das obras de Malebranche, Locke e, notadamente, Boulainvilliers. Pascal, cuja leitura se dá por via direta é, todavia, assimilado completamente às avessas, de modo a se extrair dele não, à maneira teológica, uma filosofia da *queda*, mas uma valorização do finito enquanto potência.

O “spinozista” insuspeito

⁵ Estes textos são aqueles que constam da edição de Suard, publicada em 1806, e que tinha por título *Œuvres complètes de Vauvenargues, nouvelle édition augmentée de plusieurs ouvrages inédits, et de notes critiques et grammaticales*. Os textos referidos são: *Traité sur le libre arbitre*, seguido por uma *Réponse à quelques objections*, o *Discours sur la liberté*, seguido pela *Réponse aux conséquences de la nécessité*, além dos fragmentos *Sur la justice*, *Sur la Providence*, *Sur l'économie de l'univers* e a *Imitation de Pascal*. A edição de D-L Gilbert, de 1857, é intitulada *Œuvres de Vauvenargues (édition nouvelle précédée de l'éloge de Vauvenargues, et accompagnée de notes et commentaires)*.

A primeira parte do livro de Bove *Le « spinozisme » de Vauvenargues* trata, por óbvio, mais diretamente da relação de Vauvenargues com o spinozismo, sendo que o spinozismo, tal como advertimos no começo deste artigo, não diz respeito à expressão bem acabada do pensamento do filósofo holandês, mas, sobretudo, concerne à refutação de uma concepção teleológica e moral da ordem do universo, fundada numa concepção ontológica necessitarista e dinâmica, que concilia liberdade com necessidade.

Bove (2010: 76-78) distingue o tipo de animismo próprio à filosofia de Vauvenargues – e de Spinoza – dos animismos que quer se fundamentam numa rígida distinção entre os seres vivos e as coisas inanimadas, quer recusam a individualidade das coisas existentes. O animismo vauvenargueano se fundamenta em quatro eixos. *Em primeiro lugar*, a atividade de cada ser se encontra num registro de “dependência total e contínua” com relação a Deus, ou seja, à natureza. *Em segundo lugar*, agir significa produzir, ou seja, a ação não deve ser compreendida como mero acidente do sujeito agente, mas, sobretudo, como algo que faz parte da sua própria potência de agir, como efeito necessário da sua essência. *Em terceiro lugar*, as essências são sempre singulares, o que significa que é preciso destacar que não se trata de um panteísmo. Nem Vauvenargues nem Spinoza defendem a existência de uma *alma do mundo*, o que implica dizer que as essências são sempre singulares. *Em quarto lugar*, não há uma oposição entre liberdade de ação e necessidade universal. Vauvenargues – assim como Spinoza, e ao contrário de Descartes e de Hobbes – distingue entre causalidade intrínseca e causalidade extrínseca. Este filósofo-das-armas defende, pois, a tese da “livre necessidade” (Spinoza, 1988: 337); isto é,

a violência que nossos desejos sofrem de fora é inteiramente distinta da necessidade de nossas ações. Uma ação involuntária não é de modo algum livre; mas uma ação necessária pode ser voluntária, e livre, conseqüentemente. Assim, a necessidade não exclui de modo algum a liberdade (Vauvenargues, 1997: 231).

Vauvenargues, tal como Spinoza – e, dessa vez, também como Hobbes (1974: 41; Hobbes, 1999: 37) –, coloca-se em posição contrária à do estoicismo no que diz respeito à liberdade da vontade; preconiza, portanto, que a vontade nada mais é do que o último dos desejos, aquele que, por fim, prevaleceu em meio ao renhido combate de inclinações

contraditórias. Vitorioso, este desejo cabal poderá produzir uma ação. E é porque temos consciência dos nossos desejos, mas não das conexões causais que os engendram e reorganizam a grande velocidade e em espirais infinitas⁶, que nos julgamos livres; livres possuidores de vontades independentes. Segundo Vauvenargues, a vontade jamais pode ser tomada por um princípio primeiro ou independente (Vauvenargues, 1997: 227). Emancipada da imagem da vontade, a liberdade deve ser identificada, enfim, ao esforço ativo de investigação das determinações naturais das quais dependem os desejos por meio dos quais nós agimos.

Contrariando toda uma série de formulações que, tributárias de uma concepção de razão própria ao cartesianismo, distinguem o pensamento do desejo, Vauvenargues sustenta que pensar implica, necessariamente, querer. As ideias não são, portanto, elementos estéreis, desprovidos de um valor volitivo. Em si mesmo, portanto, o conhecimento da verdade não tem nenhuma força; não é, pois, “senão segundo a maneira pela qual nós somos por ele afetados que ele pode triunfar” (Ibidem: 87)⁷. Nesse ponto, há, entretanto, como verifica Bove, uma importante divergência de Vauvenargues com relação a Spinoza, pois enquanto este sustentava a necessidade da mediação demonstrativa do conceito no acesso à verdade, Vauvenargues defendia a possibilidade de um acesso imediato, franqueado pelo *sentimento* – “conhecer pelo sentimento é, então, o mais alto grau de conhecimento; não há que se indagar uma razão daquilo que nós conhecemos pelo sentimento” (Ibidem: 153) –, o que, segundo a filosofia de Spinoza, representaria uma confusão entre o primeiro e o terceiro gênero de conhecimentos. É possível, assim, com alguma cautela, colocarmos Vauvenargues diante de Spinoza, como a geração romântica se colocava diante de Hegel (1969: 8). Há ainda, por essa via, uma valorização do instinto, cuja aptidão para a verdade implica mesmo, na filosofia de Vauvenargues, a defesa da existência de uma racionalidade prática imanente às práticas sociais. Trata-se de um motivo que remonta à máxima 268 de La Rochefoucauld, mas que também repercutirá, mais tarde, na obra de Burke⁸.

⁶ Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, 145 (E II, prop. 48).

⁷ Cf. *Ibidem*, 226. A propósito da impotência da razão, Bove nos lembra da pertinência da Ética IV, proposições 15 e 16 escólio, bem como o escólio 2 da proposição 37.

⁸ Burke mobilizará este argumento para, inclusive, criticar o iluminismo revolucionário francês, quando da Revolução Francesa. BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Ed. UNB, 1997, 108.

Se as ideias são inseparáveis de certa dimensão volitiva, isso significa que Vauvenargues se aproxima de Spinoza também com relação a uma questão fundamental: o monismo entre corpo e alma. Bove (2010: 88-94) distingue, pois quatro aspectos cruciais a respeito do monismo de Vauvenargues. *Em primeiro lugar* – e isso coloca Vauvenargues em relação direta com Montaigne⁹ –, há uma ligação necessária entre os estados do corpo e os afetos da alma. *Em segundo lugar*, existe uma íntima relação entre a pobreza de ideias e a limitação ou estreiteza das relações que formam tanto o corpo individual quanto coletivo.

Em terceiro lugar, as afecções do corpo, as ideias que lhe correspondem na mente e os sentimentos que lhes seguem devem ser compreendidos sob uma só e mesma concepção, a saber, a unidade viva da mente e do corpo. A mente não é, como bem o diz Bove, senão o corpo afetado. O caminho está, então, aberto para a entrada em cena de certo epicurismo: “a maior perfeição da alma é de ser capaz de prazer” (*máxima 546*). A diminuição da potência de agir e de pensar da mente deverá, portanto, ser relacionada à redução da capacidade de afetar e de ser afetado de um corpo. O corpo não pode ser concebido como inimigo da mente, mas é a mente mesma que é inimiga de si própria na medida em que “se destaca artificialmente do corpo e se afirma como razão opressiva dele” (BOVE, 2010: 91) – “a mente (*ame*) se endurece com o corpo” (*máxima 621*). *Em quarto lugar*, uma vez que o corpo é expressão direta da natureza, ele deve servir como modelo da natureza humana. Contra as lamentações tipicamente moralistas que condenam a realidade em benefício de uma suposta natureza humana, que existiria sobranceiramente às afecções do corpo – o que é o mesmo que imaginar o homem como elemento à parte da natureza –, Vauvenargues afirma que “tudo que a natureza faz está no seu lugar, tal como deve ser, e é tão tolo rir dela quanto lamentá-lo” (Vauvenargues, 1857¹⁰ apud Bove, 2010: 93).

Seguindo de perto a filosofia de Vauvenargues, Bove conclui que “a filosofia, separada da vida, não é mais do que uma longa ‘servidão’, na medida em que ela submete

⁹ Lembrar de Montaigne: “é certo que nossa compreensão, nosso julgamento e as faculdades de nossa alma sofrem de conformidade com o corpo e suas contínuas alterações. Não temos o espírito mais atilado, a memória mais viva, o raciocínio mais rápido, quando a saúde é boa?” (MONTAIGNE, Michel de. *Ensaïos*. In: *Os Pensadores*, vol. XI. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 265 (II, 12).

¹⁰ VAUVENARGUES, *Essai sur quelques caractères: Le rieur*. In: D-L Gilbert (org.), *Œuvres de Vauvenargues* (vol. I), Paris: Furne et Cie, 1857, 314. *Apud*: BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 93.

a existência à medida de uma regra utópica, transcendente e repressiva, da qual Spinoza já havia demonstrado, de uma só vez, a vacuidade teórica e a impotência prática” (Bove, 2010: 93-94). É bem de uma pedagogia vauvenargueana que se trata, em que cada coisa é medida de si mesma, da sua própria perfeição – “eu gostaria que cada um se medisse pelas suas próprias forças, que se consultasse seu temperamento, que se aplicassem em estendê-lo, orná-lo, embelezá-lo, ao invés de se aplicar a constrangê-lo e abandoná-lo” (Vauvenargues, 1857⁹ apud Bove, 2010: 93). A virtude não é, pois, identificada a uma regra extrínseca, a uma norma de conteúdo moral, mas, à maneira de Maquiavel, é elevada – ou, talvez, devêssemos dizer rebaixada – à condição de potência de agir. Quanto mais alguém é dotado de virtude tanto mais se esforçará por buscar aquilo que é útil para a afirmação do seu ser, da sua própria potência de agir.

O *conatus* vauvenargueano não é uma força inercial – como pode ser considerado o *conatus* concebido por Boulainvilliers, que o associa à preguiça (*paresse*) –, mas é, sobretudo, um instinto que nos incita a crescer (Vauvenargues, 1997: 67), um instinto, enfim, sobremodo patente na ambição. Por aí, já se vê que a teoria das paixões de Vauvenargues se funda na potência de agir, verdadeiro *conatus*-das-armas, de inspiração maquiaveliana. Mas o *conatus* é também um “amor do ser ou da perfeição do ser” (Ibidem: 63) ou ainda, para nos lembrarmos de Spinoza, o *conatus* é um “amor natural que existe em cada coisa” (Spinoza, 2009: 419).

Se, por um lado, o *conatus* é uma força dinâmica de afirmação, se “tudo vive pela ação” (*máxima 198*); por outro lado, o sentimento de impotência é inerente à existência. Uma vez que, tal como dizia Spinoza, o homem é apenas um modo finito, isto é, uma parte da Natureza, “a força por meio da qual o homem persevera na existência é limitada e ultrapassada infinitamente pela potência das causas exteriores” (Spinoza, 2007: 273). Entra em cena, pois, uma concepção que não apenas apreende a Natureza – e, portanto, o misto de dependência e de necessidade que ela encerra – enquanto princípio dinâmico da ação, mas também enquanto força coatora das potências singulares. Eis as linhas mestras de um verdadeiro drama da finitude, de inspiração pascaliana.

Mas Vauvenargues não se contenta com um drama da finitude – simplesmente correlativo à nossa experiência da imperfeição; afinal, semelhante drama vem associado à experiência do “vazio do coração” (*vide du cœur*). E não é senão do *ponto de vista do vazio* que podemos conceber uma vida humana totalmente entregue a si mesma, repristinando

uma vez mais a afirmação de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. A consciência do vazio nos liberta da prisão do bem e do mal moral, bem como de toda crença numa fundamente outro para o *valor* que não seja o desejo. A existência humana não obedece, por conseguinte, a nenhum preceito que lhe seja anterior, mas isso não implica, todavia, que ela não prescreva nada a si mesma, a partir de si mesma; afinal, o valor e o sentido derivam – e aos borbotões – da própria atividade humana. Se na Natureza, a potência é primeira, é fundadora; percebe-se, então, que o finito que animava o drama implica, também, uma experiência do vazio, que nos move, *a contrario sensu*, para longe do horizonte da falta. É graças ao finito que o vazio se faz eloquente (Ibid.: 112).

É a partir da segunda natureza, tomada na sua acepção positiva, que implica produtividade indefinida, que Vauvenargues desenvolve sua argumentação em torno das noções de amor-de-si e amor-próprio. A Vauvenargues coube o mérito de ter sido quem fixou a distinção entre amor-de-si e amor-próprio, que, remontando a Abbadie e a Mandeville, se popularizou através de Voltaire e Jean-Jacques Rousseau. Enquanto o amor-próprio procede por comparações, dando vazão a uma estratégia ensimesmada, regida pelo interesse, o amor-de-si é descentrado; envolve, então, certa abertura ao mundo, que nos leva a nos amar como que por sobre nós mesmos, fora de nós mesmos. Este estranho amor é, segundo Bove, o equivalente vauvenargueano da *acquiescentia in se ipso*, de que nos fala Spinoza (Ibid.: 393).

Ao amor-de-si, Vauvenargues associa a esperança (*esperance*), que envolve o gozo do tempo presente na sua plenitude, de modo a afirmar, pela ação do desejo enquanto *cupiditas*, enquanto afirmação que se coloca para além do horizonte da falta, a nossa própria potência de agir, nossa própria atividade, e a dotar a existência de sentido. Mas assim como o amor-de-si decai e se transforma em amor-próprio, a esperança torna-se espera (*espoir*), desejo enquanto *desiderium*, enquanto falta, o que interrompe a fruição do presente. E aquela mesma força que nos levava a olhar sobranceiramente para as coisas que constroem nossa potência de agir redundava ou bem num desespero ávido e frenético ou numa espécie de torpor e fadiga com relação à vida – que nada mais é do que outra forma de desespero.

A esperança, que, se associada à *espera*, poderia causar repulsa a um leitor familiarizado com Spinoza, é inseparável de certo gosto pela vida atual, o que, segundo Bove, nos permite associá-la à potência de agir do Hábito, cuja atividade é inseparável da

aptidão do corpo a operar a conexão de suas afecções, instaurando, na temporalidade vivida, o presente da duração – abreviação de “um passado retido e um futuro aguardado”¹¹ (Bove, 2010: 115). O Hábito é, nesses termos, a atividade fundamental do corpo que constitui a existência sob a forma de tempo presente. A esperança – sempre temperada pelo Hábito, portanto – envolve a fé das almas fortes na inscrição adequada da sua potência de agir na sucessão do tempo – é como a confiança na realização de um gol sentida por um bom atacante quando, num momento decisivo, sabe que está bem posicionado na defesa adversária. Tal esperança é avessa a qualquer absenteísmo; ela faz da ação o princípio fundamental da existência e do porvir, parte constitutiva do presente.

A glória e a virtude, por outro lado, são o próprio corolário da afirmação positiva da potência de ser e de agir, desembaraçada do horizonte da imperfeição e da falta – em suma, do horizonte da moral. Não são, portanto, nem ideias a realizar nem valores a seguir; elas exprimem, sobretudo, o fato da conquista do presente. A glória é, nesses termos, uma espécie de recompensa imanente – e social – da virtude, pois ela nutre e comprova a expansão do *conatus* sob a égide da interdependência, que é intrínseca à condição humana: “[os homens] são o fim único das minhas ações e o objeto de toda minha vida” (Vauvenargues, 1997: 40).

A glória está, pois, ligada ao amor-de-si, e não ao amor-próprio, como poderíamos supor inicialmente. Ela não se reduz à ambição de dominação, animada unicamente pelo orgulho e pela soberba, que visa à submissão pela submissão. Ao contrário, estimulada por uma grandeza d’alma, a glória reivindica o reconhecimento interior do nosso mérito junto aos nossos semelhantes, pois, para conquistar a estima dos homens, é necessário “fazê-los desejar a nossa [estima] por um mérito verdadeiro” (Ibidem: 79). O exemplo, a paciência, os conselhos tomam, com efeito, o lugar da violência, própria à ambição de dominação.

Bove (2010: 123-125) distingue quatro aspectos essenciais da concepção vauvenargueana da glória, que nos remetem, novamente, a Spinoza. *Em primeiro lugar*, há uma unidade essencial entre virtude e glória. *Em segundo lugar*, a glória é um elemento fundamental na constituição da vida coletiva. *Em terceiro lugar*, o desejo de glória não pode

¹¹ Bove nos lembra que na É IV, prop. 52, Spinoza reúne, excepcionalmente, o esforço de perseverar no seu ser, a esperança e a *acquiescentia in se ipso* (117).

ser reduzido à ambição de dominação que dela pode derivar. *Em quarto lugar*, a glória tem em vista a concórdia entre os homens sob a soberania da verdade e da Razão.

A análise da glória empreendida por Vauvenargues se inscreve na lógica spinozista da imitação dos afetos (Spinoza, 2007: 195), o que a afasta da noção de orgulho própria ao estoicismo, fundada numa concepção de liberdade enquanto independência. O *autopertencimento*, constantemente invocado por Vauvenargues enquanto imperativo ético – “não é preciso senão se pertencer” (Vauvenargues, 1997: 107), dizia ele –, é completamente estrangeiro à formulação estoica, e nos remete, pelo contrário, à própria lei de interdependência das coisas, que está na base da sua ontologia. Nós somente nos possuímos se esquecemos a lógica ilusória do amor-próprio, e se inserimos nossa potência de agir na dinâmica imanente da virtude e da glória. Mais afeito a um tratamento maquiaveliano do que propriamente spinozista, a abordagem de Vauvenargues do problema da glória se mantém no plano político e histórico, sem enveredar pela esfera metafísica, onde Spinoza descobre uma glória imanente, que não existe senão do ponto de vista da eternidade, além, portanto, da presença efetiva de outros homens, e que consiste na contemplação da própria potência de agir¹².

Um estranho pascaliano

Contra toda sorte de niilismo que implicasse absenteísmo, derrisão ou soberba frente ao mundo e ao povo, Vauvenargues repetia as palavras de Pascal – “todas as boas máximas estão no mundo; não é preciso senão aplicá-las” (Vauvenargues, 1997: 39) – e afirmava que aqueles que “combatem os preconceitos do povo, creem não ser povo” (*máxima* 325). Ambas as formulações são bastante sintomáticas do seu pensamento, e remontam a uma de suas maiores influências intelectuais: Pascal. Dele, Vauvenargues herdou a desconfiança com relação à problemática individualista, voluntarista e artificialista próprias ao contratualismo. Como Pascal, ele preferia explicar a união entre os homens exclusivamente pela força das paixões, dos hábitos, dos desejos e dos interesses. A razão não detem, desse modo, nenhum lugar privilegiado no processo de configuração da vida social.

¹² Cf., a esse propósito E V, prop. 36 (SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, 401), em que Spinoza emprega a noção de glória para designar a identificação do amor intelectual da mente em direção a Deus com o amor de Deus com relação aos homens – beatitude.

Vauvenargues negava, então, a existência de um direito natural ou de uma lei natural no sentido racional e moral. Não haveria, portanto, direito que não fosse positivo. Ora, isso implica que todo argumento de legitimidade perde seu aspecto sacrossanto; afinal, tudo se funda, em última instância, num ato de violência. Mas a desordem e o caos provocados pela violência não são, aliás, fenômenos completamente negativos, uma vez que podem suscitar o desejo de glória e de liberdade, que valem sempre mais do que a paz que decorre da servidão e da fraqueza.

Apesar das notáveis influências de Pascal, Vauvenargues apontava que “Pascal se enganou no seu sistema” (Vauvenargues, 1994¹³ apud Bove, 2010: 152). E o diz, porque, diferentemente de Pascal, ele acreditava numa solução para o problema da liberdade humana na sua relação com a potência divina, o que, segundo ele, permitiria que a Escritura concordasse consigo mesma, bem como com a razão. O “dogma da dependência”, sobre o qual Vauvenargues erige sua metafísica – esta “cadeia eterna do mundo” (Vauvenargues, 1997: 231) que enlaça todas as coisas – não exclui o exercício da liberdade humana. Diferentemente de Pascal, portanto, Vauvenargues defendia a potência constitutiva do finito (Ibid.: 157).

Bove distingue, nesse sentido, um aspecto quase agostiniano na argumentação de Vauvenargues, que ele divide em três pontos (Ibid.: 153-154). *Em primeiro lugar*, a necessidade não afasta a possibilidade da liberdade, somente a coação o faz – eis o tema da livre necessidade. *Em segundo lugar*, a livre necessidade é compatível tanto com o tema da graça eficaz quanto com o tema da predestinação gratuita; ambos desenvolvidos por Santo Agostinho. *Em terceiro lugar*, Vauvenargues afirma que Deus não deseja a salvação de todos os homens e que, portanto, nem todos recebem a graça.

Vauvenargues desenvolve uma metafísica monista e imanentista, em que a razão, que descortina a conciliação da Escritura consigo mesma, conduz o leitor a uma ética da salvação que se inscreve nesse mundo. Diferentemente de Pascal, portanto, a Escritura não é utilizada para revelar as contradições da natureza, mas é, pelo contrário, através da razão natural – enquanto faculdade inerente à própria natureza – que se pode resolver as contradições que impliquem contradições na leitura da Escritura, afastando-a de si mesma.

¹³ VAUVENARGUES. *Fragments sur Montaigne*. Paris : Honoré Champion, 1994, p. 109 (3[19]). *Apud*: BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 152.

Da necessidade de se ler a escritura conforme a razão, o que significa conciliá-la consigo mesma, deriva a crítica de vauvenargues ao antissemitismo, de inspiração teológica, presente em Pascal, corolário da sua apologética. Afinal, se, para Vauvenargues, a natureza humana é, em toda parte, a mesma, os judeus não estão, por uma questão de coerência, mais sujeitos ao vício ou à virtude do que qualquer outro povo. O surgimento de Cristo não marca a maldição dos judeus, que passariam, então, a ser perseguidos, como que punidos pelo pecado por eles praticado perante Jesus. Conforme argumenta Vauvenargues, a perseguição é anterior. E o que muda com o advento do cristianismo é, sobretudo, o fato de que esta opressão passa por um processo de organização.

Escorada pela sua perspectiva da natureza humana enquanto fato universal, a leitura que Vauvenargues empreende da Escritura – e da história do povo hebreu, que lhe é conexas – envolve a rejeição de todo e qualquer pressuposto teleológico, que embote a diversidade dos acontecimentos históricos. Isso consiste em colocar-se sob o ponto de vista exclusivo da positividade afirmativa do finito, segundo o qual, a força, as paixões, os desejos, em toda sua violência e desordem, são concebidos como os vetores da humanidade, da virtude e da liberdade (Ibid.: 163). É justamente essa valorização da segunda natureza que justifica a afinidade de Vauvenargues com relação a Boulainvilliers.

Vauvenargues pôde encontrar, nas obras de Boulainvilliers – notadamente em *État de la France* e em *Histoire de l'ancien gouvernement* –, as teses do *Tratado Teológico-Político* e do *Tratado Político*, de Spinoza. De Boulainvilliers, que lera fartamente o filósofo holandês, e a quem coube a elaboração da noção de feudalismo, Vauvenargues assimilou a argumentação antijurídica, sem, contudo, nada reter de sua questão fundamental, que, em se tratando de uma reação aristocrática ao absolutismo francês, concernia à determinação do momento constituinte da França, isto é, ou bem era o rei quem detinha uma soberania absoluta sobre todos os súditos ou bem era a nobreza, cuja autoridade suprema teria sido adquirida, de maneira definitiva, pela guerra da conquista travada contra os gauleses.

Para Boulainvilliers, de quem Vauvenargues disse ser “bom até a medula dos ossos” (Vauvenargues, 1857¹⁴ apud Bove, 2010: 93), a avaliação do temperamento e da consistência de um povo dependeria do conhecimento da sua história, das dinâmicas de força que configuraram, originalmente, o seu corpo social. O direito fundamental de um povo nada tem, portanto, de propriamente jurídico; não é a criação abstrata de um legislador, tampouco o resultado de um contrato. É, pelo contrário, o resultado de uma prática comum. A argumentação de Boulainvilliers segue, nesse sentido, dois eixos principais. *Em primeiro lugar*, ele realiza uma articulação entre a história das relações de força, por um lado, e o direito público, por outro. E é a partir desta interação que ele se arroga a capacidade de falar da validade e da justiça dos direitos atuais, assim como das pretensões de exercê-los. *Em segundo lugar*, Boulainvilliers trata da inalienabilidade dos direitos naturais, o que o coloca em colisão com a perspectiva contratualista.

Boulainvilliers defende uma teorização política baseada no direito de guerra, que, diferentemente da noção de direito de resistência, dispensa a pressuposição de um contrato jurídico-político, ou mesmo moral. O direito de guerra é, diferentemente, fundado numa concepção de sociabilidade enquanto jogo de força, coloca-nos no esteio de um *modelo da guerra*, irreduzível, portanto, a qualquer enquadramento axiológico predeterminado, como aquele próprio, por exemplo, do *modelo do contrato*¹⁵. O direito de guerra, que é o próprio direito natural, concebido, desta vez, para além da dicotomia *estado de natureza/estado civil*, é alçado à condição de elemento constitutivo do esforço de perseverança de uma sociedade; esforço este que funda todo o espectro de vivência coletiva de sentido e que, por esta via, jamais pode ser concebido sob o pálio da reprodução do mesmo ou da repriminção da origem. Afirmar o caráter inelutável do direito de guerra enquanto fundamento imanente da ordem civil não significa, porém, que nos colocamos, de imediato, num horizonte político libertário. Afinal, as relações imanentes de força e de desejo que estão na base desta concepção podem tanto levar a configurações políticas mais libertárias, quanto a ensejar situações de grande servidão.

¹⁴ *Idem*. *Lettre du 10 mai 1740 a Mirabeau*. In: D-L Gilbert (org.), *Œuvres de Vauvenargues* (vol. II), Paris: Furne et Cie, 1857, 206. *Apud*: BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 93.

¹⁵ Cf. BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 186, onde o autor menciona o *modelo da guerra*. Ver também, a esse respeito, do mesmo autor: “Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista”. In: *Conatus*, 2, n° 4, dez. 2008.

Num fragmento intitulado *Corneille et Racine*, que integra suas *Réflexions critiques sur quelques poètes*, Vauvenargues procura traçar, no âmbito da literatura, a diferença entre uma perspectiva que descreve os homens tal como eles deveriam ser (Corneille) e um ponto de vista mundano, que busca dar conta da realidade humana tal como esta se dá a ver (Racine). Contra o tipo quimérico, formulado a partir de Corneille, Vauvenargues propõe uma atenção à *ingênua verdade*, que, à maneira maquiaveliana *della verità effettuale della cosa*, e inspirada diretamente por Racine, descreve as coisas “na sua perfeição, livre, forte, fecunda, tranquila, plena de sublime e de graça”; deixa-se entrever, pois, uma concepção de *perfeição* que nada tem a ver com sua assimilação moral, ligada às ideias gêmeas de modelo e de falta, que redundam numa hierarquização da realidade. Para Vauvenargues, como para Spinoza – que afirmava que “por realidade e por perfeição eu entendo a mesma coisa” (Spinoza, 2007: 81) –, as coisas devem ser apreendidas na sua afirmação positiva, devendo-se sempre tomar o cuidado para não se escarnecer de sua singularidade.

A esse respeito, Bove se detém na análise que Vauvenargues empreende de dois personagens ficcionais, realizado no fragmento referido acima. Desta investigação, Bove depreende de Vauvenargues uma verdadeira lógica das paixões que coloca Vauvenargues novamente na vizinhança de Maquiavel – e isso apesar de o autor provençal jamais ter mencionado o secretário florentino nas suas obras. Vauvenargues afirma a plasticidade dos comportamentos humanos que jamais podem ser submetidos a uma regra transcendental que lhes determine a natureza – virtuosa ou viciosa –, ao arrepio das circunstâncias em que os mesmos se dão.

Se toda investigação sobre a sociedade deve debruçar-se sobre as coisas em sua plena afirmação e heterogeneidade e se, ao mesmo tempo, tudo depende da sua ocasião e das suas circunstâncias, Vauvenargues aponta, então, para uma filosofia política fortemente agonística, distante de qualquer modelo axiológico, que submeta a diversidade dos acontecimentos a uma regra predeterminada, e afim a um verdadeiro *modelo da guerra*, segundo o qual, invertendo-se a célebre frase de Clausewitz, “a política é a continuação da guerra por outros meios” (Bove, 2008). A explicação vauvenargueana para a origem da sociedade recai, assim, tanto sobre a fraqueza, o medo e a identificação recíproca entre os homens, quanto sobre a dinâmica de ambição e de glória, o jogo das paixões fortes.

O modelo da guerra implica a primazia de uma lógica das paixões. E Vauvenargues derivará daí uma concepção de bem comum e de interesse geral mais próxima do Trasímaco, do primeiro livro da *República*, de Platão, do que de seu contemporâneo imediato – J-J Rousseau. Definirá, por essa via, as instituições do Estado como sendo correlatas, no âmbito jurídico-político, às relações de força e à desigualdade social presente no mundo da vida. “As leis”, argumenta Bove, “como o Estado, são, assim, de fato, uma invenção dos mais fortes, isto é, dos mais ricos, a fim de assegurar, na duração, sua dominação e suas riquezas” (Bove, 2008: 192). Vauvenargues afirma, portanto, que não será nem por meio do Estado, nem por mera graça da natureza – que gerou, *ab initio*, uma situação de desigualdade –, que a equidade poderá ser alcançada, mas sim pela força do número dos mais fracos. É, novamente, pelo modelo da guerra que Vauvenargues procura dar uma resposta para o problema da justiça ou da injustiça, não tanto denunciando um crime histórico cometido contra a natureza, mas, pelo contrário, partindo do pressuposto de que o Estado social é uma continuação do Estado de natureza (*máxima 187*), admitindo que a reconfiguração da sociedade é sempre – e legitimamente – uma via aberta ao aríete popular. A paz social “não é senão uma trégua pela qual o mais fraco se submete, pela força, até o momento em que ele encontrar a ocasião para fazer valer, novamente, e pela força das armas, os seus direitos” (Ibid.: 194).

Em suma, muito embora a ordem social seja frequentemente produzida, segundo uma lógica das paixões, pelo hábito da sujeição e pela fraqueza de espírito, que fazem com que os homens se acostumem em tal medida com a servidão por que passam, inclusive, a adorá-la, há, em toda sociedade, um estado de guerra latente; estado este que não cancela o Estado social, e sim, pelo contrário, nutre-o, fazendo com que ele persevere pela via do antagonismo. Existiria, segundo Vauvenargues, nessa guerra latente, um desejo de liberdade que não apenas lhe é correspondente, mas que é o seu próprio fundamento. Deriva daí também certo entusiasmo de Vauvenargues com relação às experiências revolucionárias de seu tempo, como a Revolução Inglesa de 1648, a qual fora, pelo contrário, criticada por Spinoza – “depois de muito sangue derramado, acabou por saudar um novo monarca sob outro nome (como se toda a questão fosse apenas de nome)” (Spinoza 2004: 369). Mas Vauvenargues tampouco pode ser considerado um romântico político, pois contra o mero voluntarismo, dizia que “para combater um abuso é preciso avaliar se podemos destruir seus fundamentos” (*máxima 25*).

Através da filosofia de Vauvenargues, Bove desconstrói a visão hegemônica que associa o pensamento iluminista necessariamente à emergência de um “paradigma centrado na lei” – tal como denominado por Pocock (2003: 83). “Vauvenargues justifica a desobediência àquelas leis que, fraudulentamente, nomeiam ‘liberdade pública’, a ‘servidão de cada particular’, do mesmo modo que justifica a ousadia e a violência libertária de um empreendimento revolucionário” (Ibid.: 266). Ou seja, contrariamente ao que defende o iluminismo hegemônico em seu tempo, Vauvenargues se recusa a confundir a lei com a liberdade. Bove afirma, então, que Vauvenargues anteciparia uma crítica baseado no que escrevera Deleuze¹⁶, que Vauvenargues anteciparia a crítica libertina (Sade) e revolucionária (Saint-Just) ao paradigma jurídico, centrado num sistema de direitos e de deveres. Em seu lugar, seria possível pensarmos, a partir de Vauvenargues, um modelo dinâmico de ação, instituições reguladas segundo o menor número de leis concebível.

Assim como Maquiavel, que atribuía a grandeza da República Romana aos seus tumultos e desordens (Maquiavel, 1973: 390), Vauvenargues dizia que “os homens jamais fazem coisas grandiosas senão na medida em que podem fazer impunemente muitas tolices” (*máxima 675*). Errar torna-se imperativo para evitar um mal maior: a servidão, o amesquinamento da potência de agir. A superioridade da república sobre outras formas de governo decorre, então, precisamente do seu caráter intrinsecamente caótico, sujeito a vícios e avesso a todo sistema de controle mais rígido. A república é o governo do risco, do valor e da pluralidade, e é somente por meio destes valores que a liberdade pode se erigir em fundamento da vida comum. Bove (2008: 200) conclui, por fim, que, para Vauvenargues, a república é o regime mais natural que pode existir.

Vauvenargues não pode ser considerado quer um entusiasta da sociedade moderna, como o será, mais tarde, Benjamin Constant, quer, à maneira de Rousseau, um saudosista de uma suposta simplicidade natural, corrompida pelo advento e desenvolvimento vida social. Para ele, ao contrário, é preciso que haja (i) uma metafísica da ação e da necessidade, em que se inscreve a verdadeira virtude, segundo um *modelo de guerra*, com (ii) uma sensibilidade ao aspecto constitutivo do tempo. Afinal, Vauvenargues dirá peremptoriamente que “a natureza humana pôde receber do tempo sua maturidade e

¹⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher Masoch*, le froid et le cruel. Paris : Éditions de Minuit, 1967, 10-18 e 78-79.

sua perfeição”. O devir da liberdade deve ser inscrito na potência produtiva da natureza concebida enquanto processo. Bove sugere a esse respeito que há presente em Vauvenargues, tal como no epicurismo e no estoicismo antigos, uma reflexão acerca do *limite* singular, que implicaria, na inseparabilidade entre utilidade e necessidade própria, um ponto de conciliação entre viver e sentir, por um lado, e pensar e inventar, por outro.

Do ser como de vir

Enquanto Voltaire e Frederico escreviam “que o mundo das revoluções parece ter sido completamente banido de nossos dias” (Voltaire, 1789: iii), Vauvenargues pensava, a partir das contradições da sociedade francesa de sua época, precisamente o advento de um período revolucionário. Era preciso, afinal, superar a hegemonia do ser para a morte e refundar, contra uma fortuna mortífera e servil, a virtude, que não compreende as “qualidades imaginárias que não pertencem à natureza humana”, mas sim de certa força, de certa grandeza d’alma (Vauvenargues, 1997: 187). Vauvenargues falará, portanto, em nome de um racionalismo naturalista, segundo o qual a verdadeira razão não é algo que esteja colocado além dos limites da natureza. Mas, pelo contrário, enquanto produto da própria potência natural, semelhante razão se inscreve, lado a lado com as paixões e com os sentimentos, no âmbito da atividade imanente da natureza.

Se a razão não se encontra além do âmbito das determinações mundanas que nos acometem, ela não poderá nos subtrair do regime de necessidade que atravessa a realidade e que nos oprime. Ou seja, a razão não nos coloca, de imediato, na posse de nossa própria subjetividade, de todo o amálgama de preconceitos e paixões que a configura. A transformação depende, portanto, de um trabalho ativo realizado sobre a nossa própria materialidade: “não é fácil mudar seu próprio coração, mas (...) a verdadeira grandeza consiste neste trabalho” (Ibid.: 280). A verdadeira razão deve trabalhar no *continuum* natural e agir a partir dela, mesmo porque, de todo modo, não existe outro espaço em que ela possa se mover. “O contrário do homem sábio não é”, como nos diz Bove, “o homem passional, mas o espírito frívolo que, destituído de qualquer paixão séria, carece de ser e se encontra, por isso mesmo, anulado por toda virtude” (Ibid.: 233).

A verdadeira política deve ser regida pela experiência dos homens, sem procurar realizar senão todo o bem que ela puder empreender. E é por meio da noção de

familiaridade, que a experiência dos homens se torna constitutiva da prática política. A partir de tal conceito, Vauvenargues desenvolve uma concepção múltipla da soberania, que, contradizendo suas concepções unitaristas, tal como entrevemos em Bodin e em Hobbes, implica a exigência de se conceber a soberania como um espaço permeável à variedade, apto ao múltiplo (Ibid.: 225)¹⁷. A necessidade política de se fazer muitos se exprime, pois, numa concepção de vontade política que demanda, para se tornar adequada e verdadeiramente racional, a sua inscrição e distensão sobre as práticas e sobre as paixões da população. “Sem familiaridade com o múltiplo”, afirma Bove, “a ação política é vazia, impotente e cega” (Ibid.: 259).

Um sistema racional somente poderá ser ultimado através da experiência múltipla do conhecimento dos homens. A esse respeito, Vauvenargues dá um dos seus mais peremptórios julgamentos: “eu não creio que exista nada mais perigoso, e que restrinja mais o espírito, que viver sempre com as mesmas pessoas” (Ibid.: 268). Desta estratégia da multiplicidade, Vauvenargues deriva, por outro lado, que a verdade não pode ser concebida como uma experiência cabal, capaz de se dar por inteiro num momento específico. Pelo contrário, a verdade consiste, sobretudo, num trabalho de sistematização e de conciliação de um saber que é progressivamente ampliado, abrangendo cada vez mais verdades parciais. A sabedoria política consiste, portanto, numa certa plasticidade do corpo político, de tal modo que o príncipe forme um único ser com o corpo do seu reino.

Ainda que exista, segundo Vauvenargues, uma ordem nas coisas, tal ordem não pode ser identificada, por tudo que acabamos de ver, a uma racionalidade teleológica. Afinal, a ordem não resulta, segundo o filósofo provençal, de uma relação extrínseca às coisas, uma vez que

tudo aquilo que possui ser tem uma ordem; isto é, uma certa maneira de existir que lhe é tão essencial quanto o seu próprio ser: amasse, ao acaso, um pedaço de argila; qualquer que seja o estado em que você a deixar, esta argila terá certas relações, uma forma e determinadas proporções, isto é, uma ordem, e esta ordem subsistirá até que um agente superior se abstenha de a perturbar. Não é surpreendente, pois, que o universo tenha suas leis e uma certa economia (Ibid.: 241).

¹⁷ Cf., a esse respeito, VAUVENARGUES, *Dialogues: Philippe II et Comines*. In : D-L Gilbert (org.), *Œuvres de Vauvenargues* (vol. II), Paris: Furne et Cie, 1857, 27-29.

Vê-se, portanto, que a ordem resulta do próprio ser, o que implica, como já o verificara Bréhier, a recusa de todo postulado finalista, bem como de qualquer sentido ou de qualquer valor antecedente ou, simplesmente, externo. Trata-se, portanto, de uma ordem “vazia”.

É, nesse sentido, sob o pálio do vazio que deve ser compreendida a potência revolucionária do amor pela liberdade, bem como do próprio desejo de glória. Numa situação social em que a vontade política se encontrava completamente engessada pelas contradições inerentes à economia política, em que a desproporção de riquezas contrastava de forma inexorável os fundamentos mesmos de certa equidade exigida pelo equilíbrio do regime monárquico, as guerras civis emergiam como uma fatalidade inevitável. Afinal, neste contexto, “não se pode impedir os homens de inovar, uma vez que não se pode impedi-los de amar a glória e a mudança, nem de nutrir a esperança de melhorarem de vida” (Vauvenargues, 1994¹⁸ apud Bove, 2010: 246-247). É, então, como evoca *Clodius, ou o sedicioso*, “impossível que um Estado onde tudo varia, e que vê tudo variar ao seu redor, não mude, por sua vez, de governo” (Ibid.: 247). A sedição não contradiz, portanto, a ordem, mas a confronta com o seu “vazio”, que é o próprio índice da potência criativa e imparável da natureza.

Segundo Vauvenargues, o único meio de arrancar a filosofia do seu marasmo dogmático, que a mantém cativa do finalismo tanto quanto da elucubração de qualidades imaginárias, é o sentimento. Por meio dele, as justificações para o atual estado de coisas tornam-se intoleráveis e a indignação desponta, pois a razão, por si mesma, jamais ensinará uma ação ou um único desejo sequer. “Uma alma forte não poderia se submeter a explicar por meio de palavras e por rodeios cansativos” (Vauvenargues, 1857: 144) aquilo que ela pode conhecer através da apoteótica iluminação do sentimento.

Conhecer pelo sentimento é”, nos diz Bove, “conhecer ‘naturalmente’ a natureza, conhecê-la pela razão na ‘sua’ razão que é desmesura, conhecê-la ativamente na sua atividade que é inquietude. Conhecê-la, assim, com ‘força’ e na atividade da sua ‘força’ (Ibid.: 251).

¹⁸ VAUVENARGUES. *Fragments sur Montaigne*, Paris : Honoré Champion, 1994, 103 (n° 9 [16]). *Apud*: BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 246-247.

Fica, com efeito, bastante clara uma afinidade de Vauvenargues com aquilo que mais tarde se denominará “romantismo”, cuja notoriedade recairá justamente na sua crença num acesso imediato à verdade pela via estética e, portanto, sobranceira à razão. “Não se alcança”, afirma Vauvenargues, “nenhuma grande verdade sem entusiasmo: o sangue frio discute e nada inventa; é necessário, talvez, tanto fogo quanto precisão para fazer um verdadeiro filósofo” (*máxima 335*). Mas, ao contrário, dos românticos, este filósofo-das-armas jamais defenderá uma via mística de acesso à verdade. E Bove argumenta, nesse sentido, que Vauvenargues não fala propriamente de uma devoção ou de um fervor irracional, mas, sobretudo, da necessidade de se conceber a verdade como objeto de um grande amor, o que é incompatível com a banalidade dos pequenos desejos. O entusiasmo que está em questão confunde-se, portanto, com o próprio *conatus* do filósofo; é, como no poeta, uma verdadeira potência de invenção.

Conhecer por sentimento é o mesmo que colocar-se no mesmo regime ativo do real; regime este que é pura atividade, pura produtividade. Isto não significa, *a contrario sensu*, que se trate de conhecer a contrapelo da razão, mas sim de conhecer conforme a razão natural, cuja recursividade com o regime afetivo permite que as paixões sejam apreendidas na sua dimensão propriamente cognitiva, permite, assim, descortinar a razão das paixões, sua necessidade, sua *ordem*. Bove defende, por esses termos, que o conhecimento por sentimento de Vauvenargues seria uma forma de conhecimento eminentemente racional, cuja estrutura, no entanto, recusa qualquer pretensão de imposição de uma norma, de um modelo ou de uma medida ao real. Trata-se, em suma, de um conhecimento das singularidades.

É também pela via de um conhecimento das singularidades que Vauvenargues rejeita a formulação de novas ideologias privadas antepostas, do alto, ao movimento da multidão: “aqueles que combatem os preconceitos do povo creem não ser povo” (*máxima 325*). Mas aqui emergem cores fortemente conservadoras. E Bove procura dar uma resposta a estas possíveis acusações. Argumenta, portanto, que é necessário compreender o regime imaginativo humano para, enfim, (i) perceber que a produção de crenças e preconceitos é resultado da própria constituição imaginativa humana no seu esforço vital de afirmação, e que este esforço é o seu princípio; (ii) razão filosófica, que consiste em compreender as coisas na sua necessidade, possa se conciliar com a imaginação humana, que consiste em inventar; e (iii) seja posta em ação uma unidade

dinâmica de reflexão e imaginação, capaz de recriar uma dimensão antropológica do tempo.

A sedição depende, por óbvio, do desejo. E o campo que se encontra investido de maior inquietação, de maior desejo de inovação, é, segundo Vauvenargues, constituído pelos miseráveis. A partir deles, é possível pensar uma inovação que não signifique mera imaginação utópica, mas que encontre razão de ser no interior da própria realidade existente. Os miseráveis surgem, portanto, como os agentes privilegiados de uma inflexão política, em que a multiplicidade e a intensidade dos desejos tornam-se verdadeiramente capazes de uma subversão do corpo coletivo, subversão que é a própria condição de perseverança da coletividade. “É preciso”, afinal, como dizia Clodius, “que tudo mude, que nada permaneça estável” (Vauvenargues, 1857¹⁹ apud Bove, 2010: 247).

O conhecimento do povo é inseparável de certo amor pelo mesmo, de que somente pode dar mostras um grande rei. Através da sua eloquência, semelhante soberano é capaz de gerar uma prática comum, condensando o descontentamento dos espíritos intranquilos numa única força inquieta comum, capaz de eliminar o tempo moribundo em benefício de uma nova geração de vida, de uma nova criação de sentido. Mas o que está em jogo não é tanto a capacidade desta *grande alma* de condensar, por graça da sua decisão e da sua vontade, as vontades dispersas, mas antes uma permeabilidade, uma potência cuja atividade se define – também e na mesma medida – pela sua passividade, pela sua capacidade de ser afetada pela diversidade dos desejos de inovação que atravessam a coletividade, e de dotá-las de um ponto ontológico, de um espaço concreto de adensamento e cooperação das potências de agir. Trata-se, com efeito, não apenas de uma aptidão cognitiva do príncipe, mas, igualmente, de uma aptidão afetiva. Bove afirma, então, a esse respeito, que “o amor do príncipe pelo seu povo não é outra coisa senão a metáfora do amor de si do corpo coletivo” (Ibid.: 259). Este amor é a própria familiaridade.

Bove acredita, assim, que Vauvenargues oferece uma via de superação da contradição entre a potência e utilidade de cada um, por um lado, e a afirmação da soberania do Estado, por outro. No livro III da *Introduction à la connaissance de l'esprit*

¹⁹ *Essai sur quelques caractères: Clodius, ou le Séditieux*. In : D-L Gilbert (org.), *Œuvres de Vauvenargues* (vol. I), Paris: Furne et Cie, 1857, 345. *Apud*: BOVE, Laurent. *Vauvenargues ou le séditieux*. Paris: Honoré Champion, 2015, 247.

humain, Vauvenargues identifica a virtude com a primazia do interesse geral sobre o interesse pessoal, mas este privilégio, longe de remontar a uma escolha moral, que se inseriria numa lógica do sacrifício, indica, sobretudo, uma situação concreta, em que a virtude individual é permeada pela fruição da vida coletiva, sendo o desejo de glória justamente o índice desta permeabilidade. É precisamente este o sentido da identificação do *amor do príncipe pelo povo* com o *amor de si do corpo coletivo*, pois o amor individual, enunciável sob a forma de um *amor de ser é*, na sua própria estrutura, um *amor de ser com*.

A familiaridade é tanto o meio de conservação da potência de agir coletiva e de aprimoramento do exercício do poder do Estado quanto o veículo de transformação – o que é também uma forma de conservação, não da forma de governo, mas da vitalidade do corpo social – quando a distância entre o povo e o governo se tornou demasiadamente profunda. Neste caso, já não é a familiaridade de Luís XI que está em jogo, mas a familiaridade sediciosa de Catilina ou de Clodius. Em ambos os casos, no entanto, trata-se de uma crítica da razão política transcendental.

Considerações finais

Bove argumenta que a ontologia de Vauvenargues se exprime tanto através do modelo da potência produtiva do real, de matriz spinozista, quanto pela da “segunda natureza”, que remonta a Pascal. A relação com Pascal é, conforme argumentamos, bastante evidente e se deduz quer pelas referências expressas que Vauvenargues faz a sua obra, quer pelas alusões indiretas. A relação com Spinoza é, por sua vez, ou bem indireta – mediada por Boulainvilliers, Locke e Malebranche – ou subterrânea. A noção de “potência de agir”, nesse sentido, derivaria, segundo Bove, de uma leitura do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke. Diferentemente de Locke, porém, Vauvenargues inscreve sua argumentação dentro de uma lógica radicalmente necessitarista, de tal modo que dela emerge uma reflexão acerca da *livre necessidade*. Os contornos spinozistas são, a esse respeito, bastante flagrantes. Vauvenargues distingue entre (i) a força ativa determinada por uma ação externa e (ii) as ações que decorrem propriamente do princípio constitutivo de nosso ser.

A partir da doutrina da necessidade, Vauvenargues procura se distanciar da estratégia filosófica das pequenas bravatas sectárias, que menosprezam o movimento real da vida e sua capacidade de reinvenção comum. Bove distingue, pois, três eixos no

projeto filosófico vauvenargueano. *Em primeiro lugar*, trata-se de transformar a “segunda natureza” de Pascal no campo de operação de uma estratégia do finito, dotando-a de uma concepção positiva da atividade do ser finito. *Em segundo lugar*, Vauvenargues pretende eliminar a pecha de fatalismo que recai sobre sistemas necessitaristas. *Em terceiro lugar*, está em jogo a conciliação da reflexão privada sobre a sedição com as vias transformadoras existentes na sociedade.

Na medida mesma em que propõe uma unidade entre mente e corpo, Vauvenargues subverte seu legado pascaliano, uma vez que, para ele, nós somente estamos “fora de nosso lugar” quando pretendemos nos subtrair às leis universais da segunda natureza, recaindo na via ilusória, utópica, mística, que implica uma tomada em consideração dos homens não tal como eles são, mas tal como se gostaria que eles fossem. Para Vauvenargues, este mundo, circunscrito pela segunda natureza, é o único mundo existente. Não existe salvação além da “segunda natureza”, isto é, além do jogo interminável das relações variadas e múltiplas de força – e da heteronomia que semelhante jogo enseja.

Mas, novamente, é preciso destacar que esta perspectiva não envolve uma submissão completa às determinações circundantes. Afinal, o universo, apesar de destituído de qualquer sentido ou valor preestabelecido, possui determinada ordem, certa economia, que merecerá, de Vauvenargues, o nome de *providência*. É, todavia, uma estranha providência, pois, carente de qualquer sentido transcendental, ela coincide exatamente com uma ordem imutável e necessária. A via da salvação, da beatitude, será a mesma do exercício concreto da potência de agir, do incremento do esforço de perseverança através da compreensão desta ordem universal.

Se tudo deve ser inscrito numa chave ontológica, a imperfeição ou o caráter finito não podem ser concebidas como vícios da natureza humana, mas, conforme Bove, como “efeitos lógicos e, mesmo ontológicos, da individuação (p.284). Para uma filosofia necessitarista, a natureza não admite espaços vazios, as imperfeições são, enquanto efeitos da própria potência da natureza, plenos de ser e, por isso mesmo, plenos de perfeição. A própria inquietude, no lugar de ser apreendida negativamente, como a manifestação de uma falta, que ensejaria, pelo desespero e pela melancolia, o esgotamento de nossas forças, é concebida, sobretudo, positivamente, como atividade oposta à fortuna, ou seja, ao império das coisas que constroem nossa potência de agir,

como algo que nos instiga a perseverar. É pela inquietude que nós defendemos nossa existência.

As cores são, portanto, fortemente antipascalianas, antiteológicas. Não se trata de nostalgia de uma perfeição ou de uma infinitude perdidas, o que implicaria, no âmbito de uma lógica da queda, uma busca pela *primeira natureza*. O que está em jogo é uma inquietude enquanto amor pela vida, que, diferentemente da espera (*espoir*), que desloca o nosso desejo em direção a um futuro, à mercê da fortuna, inscreve-se no tempo presente da atividade produtiva e criativa do ser finito. A inquietude nada tem a ver com espera; mas sim – e conforme vimos –, com esperança. E, na medida em que se trata de uma acumulação indefinida de ser e de potência, irreduzível a qualquer predicado específico, ela é um verdadeiro *desejo sem objeto*. Em nenhuma situação, no entanto, a inquietude é mais nítida do que no desejo de glória.

O *conatus* vauvenargueano é, portanto, um esforço de incremento da potência de agir, sendo, portanto, e ao contrário do que defendia Boulainvilliers, refratário a qualquer concepção inercial. E, conquanto se inscreva no âmbito do finito – e exatamente por isso –, tal *conatus* é um esforço indeterminado de regeneração, de superação dos limites antepostos a sua natureza finita. Reencontra, assim, pela via do finito, uma experiência de infinitude. Vauvenargues nos oferece, cem anos antes de Hegel, uma concepção capaz de conciliar o finito com o infinito. A produção continuada de novas ações e de novos pensamentos é o efeito necessário da nossa natureza perecível, e é por causa desta acumulação continuada de ser que superamos o horizonte do ser para a morte, pois quanto mais nos entregamos ao repouso, mais nos avizinhamos de uma verdadeira morte. A referência a Spinoza, na obra de Bove, como o notou Yves Citton, não diz respeito tanto à influência que Spinoza pudesse ter tido diretamente sobre Vauvenargues, como se este tivesse os olhos pousados sobre a obra do filósofo holandês quando da composição das suas obras; afinal, Vauvenargues não falava latim e nem menciona Spinoza, salvo uma única vez. Trata-se, antes, da elaboração de um “horizonte de coerência” capaz de organizar a fragmentada e aparentemente contraditória obra de Vauvenargues. Defendemos que, além desse ponto, é preciso chamar a atenção para o fato de que a relação do pensamento vauvenargueano com o spinozismo é irreduzível à constatação de uma simples afinidade, como se a referência a Spinoza fosse completamente alheia ao texto, e se justificasse apenas pela consequência fortuita de

conferir maior inteligibilidade à obra de Vauvenargues, ultimando mesmo uma interpretação mais potente da obra do autor provençal, mais capaz de solucionar suas aparentes contradições.

A leitura realizada por Bove, que envolve a explicitação das premissas internas ao pensamento de Vauvenargues, satisfaz uma metodologia que é tanto althusseriana quanto spinozana. E permite que descubramos neste filósofo-das-armas um autor fortemente mobilizado por uma ontologia necessitarista e dinâmica, que, além de implicar a rejeição de toda concepção teleológica ou moral, seja da natureza, seja da sociedade, busca a conciliação da liberdade com a necessidade. A relação com o Spinoza tem, portanto, certamente algo de eletivo; afinal, como o demonstra Jonathan Israel (2002), depois do falecimento de Spinoza, o spinozismo como que se emancipa de seu primeiro formulador, gerando, por vezes, mesmo, derivações algo contraditórias entre si²⁰. Embora sistemas necessitaristas de inspiração spinozista passem a povoar a imaginação europeia a partir do final do século XVII, poucos, entretanto, mantêm-se tão provocativamente próximos a algumas das marcas mais fundamentais do *estilo*²¹ spinozista. A sistematização dos pressupostos metafísicos da filosofia de Vauvenargues descortina uma afinidade que não é meramente circunstancial, mas sim estrutural.

Bove encontrou em Vauvenargues um filósofo que, como Spinoza e também como Maquiavel, recusou-se a “escrever uma nova *Weltanschauung* política ‘privada’, contra o movimento real das ‘massas’”, mas, pelo contrário, preferiu “inscrever sua reflexão no próprio movimento da afirmação absoluta da existência da *multitudinis potentia*” (Bove, 1996: 17). Neles, Bove reconheceu não simplesmente uma apologia das massas, mas antes a tomada em consideração da multidão como elemento central da reflexão política, e não simplesmente como fundamento abstrato da ordem sócio-política²². As multidões e suas formas históricas de existência, sua economia afetiva, constituem, pois, a base de investigação da configuração e das condições de reconfiguração da realidade política. Isso põe em cena, à luz de uma metafísica da estrita necessidade que é antitética ao voluntarismo, o modo peculiar como estes autores concebem o advento da revolução ou

²⁰ O próprio Spinoza será ora criticado pelo seu ateísmo naturalista, ora pelo seu transcendentalismo místico.

²¹ Para uma análise da categoria *estilo* como eixo interpretativo das semelhanças e dessemelhanças existentes entre diferentes autores, ver MANHEIM, Karl. *Conservative Thought*. In: *Essays on Sociology and Social Psychology*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1953.

²² Tomamos, de forma circunstancial e meramente estilística, os termos *massa* e *multidão* como sinônimos.

– para nos mantermos no horizonte semântico vauvenargueano – da sedição. Em todos os casos, trata-se de pensar a transformação a partir do horizonte de uma “segunda natureza”²³, a partir do nosso elemento (Spinoza, 2009: 397), lembrando que “não é nem menos difícil nem menos perigoso libertar um povo que deseja viver escravizado do que agrilhoar um país que queira viver com liberdade” (Maquiavel, 1982: 179); trata-se de elaborar uma *estratégia do finito*, uma *estratégia do conatus*.

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Du ‘Capital’ à la philosophie de Marx*. In: *Lire le Capital*. Paris: PUF, 2008.
- BOVE, Laurent. *Direito de Guerra e Direito Comum na Política Spinozista*. In: *Conatus*, 2, nº 4, dez. 2008.
- _____. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Vauvenargues ou le séditieux. Entre Pascal et Spinoza. Une philosophie pour la seconde nature*. Paris: Honoré Champion, 2015.
- BRAS, Gérard Bras. *À la redécouverte de Vauvenargues*. In: *La Vie des idées*, 31 mars 2011. Disponível em: <http://www.laviedesidees.fr/A-la-redecouverte-de-Vauvenargues.html>.
- BREHIER, Émile. *Histoire de la philosophie – tome II – La philosophie moderne*. Paris: PUF, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade – vol. II (O Uso dos Prazeres)*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FREDERICO II (VOLTAIRE). *Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel*. Berlim: Voss, 1789.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l’Esprit*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1969.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: *Os Pensadores*, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Of liberty and necessity*. In: Vere Chappell (org.), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the making of modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press, 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 1982.

²³ É claro, por todas as razões aduzidas ao longo do texto, que não se trata da “segunda natureza” pascaliana, mas de uma segunda natureza revitalizada, colocada para além do horizonte teológico da queda.

_____. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. In Gian Franco Berardi (org.), *Opere Scelte*. Roma: Ed. Riuniti, 1973.

POCOCK, J. G. A. *Virtudes, Direitos e Maneiras*. In: *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Edusp, 2003.

SPINOZA, Benedictus de. *Carta 58*. In : DOMINGUEZ, Atilano. *Correspondencia*. Madrid : Alianza Editorial, 1988.

_____. *Court Traité*. In: MOREAU, Pierre-François. *Œuvres I (Premiers écrits)*. Paris: PUF, 2009 (K.V., ap. II, 6).

_____. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007 (E. IV, prop. 3).

_____. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

VAUVENARGUES, Luc de Clapiers, marqués de. *Discours sur le caractère des différents siècles*. In: Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.

_____. *Éloge de Paul-Hyppolyte-Emmanuel de Seytres*. In: D-L Gilbert (org.), *Œuvres de Vauvenargues* (vol. I), Paris: Furne et Cie, 1857.

_____. *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*. In: Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.

_____. *Lettre à Mirabeau, le 3 mars 1740*. In: Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.

_____. *Lettre à Mirabeau, le 22 septembre 1739*. In: Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.

_____. *Sur la dispute*. In : Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.

_____. *Traité sur le libre arbitre: sur l'économie de l'univers*. In : Jean Dagen (org.), *Vauvenargues : Des Lois de L'Esprit*. Paris: Les Éditions Desjonquères, 1997.