

**TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
CURSO DE PEDAGOGIA**



1290001135



FE

TCC/UNICAMP OL4e

**ESPINOSA E A EDUCAÇÃO: A FORMAÇÃO HUMANA DIANTE
DE OUTRA TEORIA DO CONHECIMENTO**

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

Trabalho de Conclusão de curso
realizado como exigência parcial
para a obtenção do título de
graduação em Pedagogia, sob
orientação do professor Dr. Silvo
Donizete de Oliveira Gallo.



FE

TCC - UNICAMP

OL4e

1135

117/2004

2

1100

23 01/04

208530

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecário: Gildenir Carolino Santos - CRB-8ª/5447

OL4e

Oliveira, Fernando Bonadia de.

Espinosa e a educação : a formação humana diante de outra teoria do conhecimento / Fernando Bonadia de Oliveira. -- Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador : Silvio Donizete de Oliveira Gallo.

Trabalho de conclusão de curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Teoria do conhecimento. 3. Educação. 4. Educação – Filosofia. I. Gallo, Silvio Donizete de Oliveira. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

02-267-BFE

ÍNDICE

Agradecimentos	3
Epígrafe	4
Abreviaturas e Edições	5
Apresentação	7
Introdução	8
<u>Capítulo 1</u>	
A Ontologia de Espinosa: considerações preliminares sobre as definições e a idéia de Deus	13
<u>Capítulo 2</u>	
A Teoria do Conhecimento em Espinosa: a reforma do entendimento cartesiano e a afirmação do método	37
<u>Capítulo 3</u>	
Pedagogia e Método: uma leitura a partir do referencial espinosano	65
<u>Capítulo 4</u>	
Espinosa e a Formação Humana: elementos filosóficos para uma educação racional e afetiva	81
Bibliografia	95

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à minha família: ao meu pai pela sabedoria e ternura; minha mãe pela paciência e ajuda; minha irmã pelo jeito de ser e pela amizade; à Fernanda, minha sobrinha, pela esperança. À minha querida e sábia avó. À Teinha, por toda ajuda e carinho.

Àquela que me acompanhou sempre: Marcela Bacic, minha companheira, por toda compreensão nos dias e nas noites de espinosismo, pelo amor e por ser este detalhe esquecido nas paredes que me ensinou a alegria a todo tempo... (você esteve sempre na frente do Espinosa). Minha graduação e todo o resto estão dedicados ao teu nome.

Aos melhores amigos, minhas grandes fortalezas: Ettore, Roberto, Yumi, Livia, Felipe, Hamilton, Dú, Wellington, Renata, Renata Soares dos Anjos, Priscila Capeli, Lavínia, Pup's, Carol, Fred, Nádia, Dini, Sérgio, Ramon, Diegão, Jéssica e Fábio (primo). Ao Dirceu e ao pessoal do Carpe Diem, pelo alcoolismo em geral. Os amigos do IEL: à Fernanda pelo desejo, à Taggidi, ao Julio, à Teresa e ao Marco. Aos colegas Tchelo, Rodolfo, Rodrigo, Tathi, Nice, Fabiana, "Sandy" e "São Tomás". Aos amigos que infelizmente conheceram a morte antes que eu: Gustavo, Daniel, Arthur e Fábio (a imensa dor me impede de esquece-los).

Aos docentes da Faculdade de Educação da UNICAMP: professor Sílvio Gallo, o único que se dispôs a zelar por este trabalho, meu orientador; pelo seu interesse e atenção. Ao professor Pedro Laudinor Göergen, por ser o excelente professor que é, pelas aulas sobre Educação, Ética e Valores e por ter aceitado ser meu segundo leitor: danke! Ao professor César Nunes, pela confiança e orientação nos dois projetos de iniciação científica. Ao Guilherme do Val Toledo Prado, pelo interesse, apoio e atenção que sempre demonstrou desde as primeiras aulas de Prática de Ensino. Aos professores Vicente Rodriguez e Anna Regina Lanner de Moura e aos docentes do DEFHE, em especial ao chefe de departamento, professor José Claudinei Lombardi. Ao professor Orlandi do IFCH/UNICAMP, por ter me apresentado Espinosa, Deleuze e CIA. À professora Isabela Cardoso e ao professor Marcos Pereira (IEL/UNICAMP), por me introduzirem à língua latina: uobis gratias ago!

Aos funcionários da FE/UNICAMP: seu Ivo, pelas risadas na portaria, Lavínia pelas ajudas na biblioteca, Ana do DEFHE e a minha amiga pontepretana a qual não sei como se chama.

Aos funcionários da cantina da dona Nete e da dona Fátima: Tião, Adriano, Celião, Leandro, Luiz, Caruncho e João (Sá Sá...). A todos por me guardarem no fundo do freezer as cervejas mais geladas.

Ao pessoal do zerox e da informática.

À minha classe, turma 99B, às 44 mulheres que dividiram as salas da FE comigo: prometo que sempre imitarei nossos professores quando vocês pedirem.

Ao CNPq por ter financiado meus projetos de pesquisa. À Cleonice Bassi.

In Memoriam Ricardo César Dini

Est profecto animi medicina, philosophia.

Cícero

ABREVIATURAS E EDIÇÕES

Sobre as siglas e abreviaturas nas citações das obras de Espinosa:

PFC – Princípios da Filosofia Cartesiana

PM – Pensamentos Metafísicos

BT – Breve Tratado sobre Deus, o Homem e sua Bem-aventurança

E – Ética Demonstrada Geometricamente

P - Proposição

A – Apêndice

DA – Definição das Afecções

Ax – Axiomas

Corol – Corolário

Dem – Demonstração

Def – Definições

Ex – Explicação

I – Introdução

L – Lema

Esc – Escólio

As citações da Ética aparecerão indicadas da seguinte forma: E III, PXXX, esc., dem, por exemplo. Lê-se: Ética, Livro III, Proposição XXX, escólio, demonstração.

TRE – Tratado da Reforma do Entendimento

As citações do TRE aparecerão indicadas pelos parágrafos aos quais corresponde o texto latino original. Por exemplo: "TRE, parágrafo 38".

C – Cartas

TP – Tratado Político (*Citação segue com capítulo e parágrafo, respectivamente*).

TTP – Tratado Teológico-Político

CAI – Cálculo Algébrico do Arco-Íris

CGH – Compêndio de Gramática Hebraica

CP – Cálculo de Probabilidades

Sobre as edições das obras de Espinosa utilizadas:

Com o intuito de não incorrer em problemas gerados a partir de um uso arbitrário das traduções existentes da obra de Espinosa, este trabalho transcreve as passagens originais escritas por Espinosa em latim ou em holandês (dependendo da obra), para eliminar qualquer possibilidade de distorção das palavras ou dos conceitos usados pelo filósofo. As considerações acerca de determinadas palavras cuja tradução é reconhecidamente mais polêmica são realizadas no interior do texto sem apelo ao recurso de notas de rodapé. Esta escolha se deve ao entendimento de que tais esclarecimentos constituem parte integrante das reflexões sobre o espinosismo e sua literatura, não podendo, portanto, estarem descolados do cerne das discussões.

As edições originais das obras de Espinosa utilizadas são:

☛ Spinoza Opera. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2: Auflage 1972, 4 vols.

☛ De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van't Verstant, Brieven enAntwoorden. *Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt*, s.1, s. n., 1677 [Amsterdã, J. Rieuwertsz].

Versões brasileiras, portuguesas e espanholas das obras espinosanas utilizadas:

ESPINOSA, B. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Diversos tradutores.

ESPINOSA, B. Tratado Teológico-Político. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988. Série Estudos Gerais. Notas, Tradução, introdução D. P. Aurélio.

ESPINOSA, B. Tratado da Reforma do Entendimento. Lisboa: Edição 70, s/d.

SPINOZA, B. Tratado Político. São Paulo: Ediouro, s/d. Trad. José Perez.

SPINOZA, B. Correspondencia. Madrid: Alianza, 1988.

SPINOZA, B. Tratado Breve. Madrid: Alianza, 1990.

APRESENTAÇÃO

“Todos os filósofos contemporâneos, talvez sem o saberem, estão olhando através das lentes que Baruch Espinosa poliu”.

(Heinrich Heine)

O presente trabalho, em sua primeira roupagem, consistia em uma investigação sobre a educação a partir dos conceitos de conhecimento, potência e liberdade em Espinosa (1632-1677). Ao constatar, porém, que empreender um tal projeto se converteria em anti-espinosismo, o trabalho foi obrigado a transformar suas primeiras ambições. O projeto, segundo este modelo inicial, resultaria na submissão da filosofia de Espinosa a um modelo pedagógico simplista e reducionista.

Uma avaliação atenta do projeto de pesquisa revelou que seria mais coerente e profícua uma abordagem sistemática do pensamento de Espinosa e através dela a colocação de um problema para a pedagogia e para a educação. Todavia, o pensamento de Espinosa é desconhecido de uma maneira sistemática na educação, uma vez que após extensa pesquisa não foi encontrada uma só referência a trabalhos de quaisquer naturezas que aproximassem o filósofo holandês do fenômeno educacional. Apesar do contato que mantive com vários pesquisadores que realizam atualmente no Brasil trabalhos aprofundados sobre o pensamento de Espinosa, não consegui uma única indicação bibliográfica sobre este problema.

Assim sendo, procurei configurar o trabalho não como uma receita espinosana de como se fazer e pensar a educação, mas como o lançamento de um problema para a educação, um problema difícil ao qual certamente não soube realizar perfeitamente, que resultou nesta pesquisa construída na solidão dos dias e noites de leitura e redação. Cabe-me, enquanto produtor solitário deste texto, advertir ao leitor que esta investigação não é comum entre as produções convencionais dos trabalhos de conclusão de curso de pedagogia, fato que não indica maior ou menor originalidade do seu autor, mas um alerta que procura precaver possíveis decepções.

INTRODUÇÃO

"A objeção cabível a Espinosa seria a de que para compreender esses textos ele nos obriga a lançar mão do que não foi ainda explicado, isto é, de noções que só aparecerão quando ele tratar do método. Mas a isso se poderia responder que não se trata de desprezo da ordem por parte do filósofo: é algo que vem do caráter compacto desta filosofia, em que cada coisa depende de todas as outras, não sendo possível explicá-las senão circularmente, isto é, pedindo que o leitor aceite provisoriamente o que só se evidenciará depois".

(Lívio Teixeira)

A primeira questão com a qual me vejo comprometido a responder nesta introdução é a seguinte: por que estudar Espinosa? Sinto-me dentro da necessidade de respondê-la para que o leitor que principia neste instante a leitura de meu Trabalho de Conclusão de Curso possa compreender meus propósitos e, sobretudo, a tarefa que me cabe neste texto.

Meus propósitos não podem ser muito extensos dados os limites bastante estreitos de uma monografia que me parece ter como finalidade proporcionar ao estudante de graduação em Pedagogia a oportunidade de realizar uma reflexão sistemática sobre um problema em relação ao qual existe alguma lacuna ou obscuridade. Contudo, se faz indispensável que este trabalho, conquanto tenha a necessidade de ser restrito a uma densidade pouco elevada de conteúdo e elementos formais, seja a contemplação de temas e elucubrações que dizem respeito a temas portadores de alguma essencialidade dissolvidos em uma tensão conceitual razoável.

Começamos pela reflexão com a qual Adorno e Horkheimer (1985) iniciam as elaborações primeiras de *Dialética do Esclarecimento*: "No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. (...) Contudo, a credulidade, a versão à dúvida, a temeridade no responder, o vangloriar-se com o saber, a timidez no contradizer, o agir por interesse, a preguiça nas investigações pessoais, o fetichismo verbal, o deter-se em conhecimentos parciais: isto e coisas semelhantes impediram um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos (p. 19)".

Este trecho extraído do livro dos pensadores frankfurtianos contém suficientes provocações ao estudo que levaremos a cabo neste trabalho. Obviamente, o texto não infere provocações apenas às conjecturas deste estudo, mas a todos aqueles que se prestam a pensar as condições existenciais, sociais e políticas de seu tempo. Todavia, o que nos interessa é perceber a centralidade das afirmações transcritas em relação ao problema que se procura apresentar.

Bento de Espinosa, filósofo da modernidade com toda certeza se atentaria àquelas asserções. Ele, o filósofo ateu ou panteísta que nas primeiras páginas de seu Tratado Teológico Político (TTP) aufere críticas duríssimas ao comportamento supersticioso e se revela na absoluta postura contra o medo (o medo do qual o esclarecimento deveria livrar os homens?) Ele, o filósofo da substância única, daquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa do qual deva ser formado, que se colocou avesso ao conhecimento promovido pelas imaginações por produzirem e constituírem-se idéias inadequadas e, assim, nada claras nem distintas (as imaginações que deveriam ser substituídas pelos saberes?) Ele, o filósofo das essências particulares afirmativas, que pensa a promoção da certeza e afirma que a dúvida só pode ocorrer àquele que não usa a verdade como norma de si mesma e do falso; (será a "dúvida" e a "temeridade ao responder" integrantes do texto sobre o esclarecimento?) Ele, o filósofo do Todo Uno, que em seu Tratado da Reforma do Entendimento (TRE) critica o processo de abstração enquanto todo e qualquer dedutivismo que se fizer a partir de elementos destacados do Todo e não relacionados a ele, e, mais ainda, afirma que parcialmente só nos é possível ter um conhecimento inadequado, estaria por acaso negando o "deter-se em conhecimento parciais" que conduziu-nos enquanto Ocidente e Humanidade a um "acasalamento" infeliz com "experimentos erráticos"?

Todas estas questões buscam firmar um elo que prende Espinosa e o mundo atual (naturalmente mundo ainda encantado). Questões que buscam, então, introduzir-nos ao "por que, Espinosa?".

Se as palavras de Adorno e Horkheimer descrevem os insucessos do esclarecimento (ou iluminismo) em sua insuficiência central, isto é, a não junção do entendimento humano com a natureza das coisas, é igualmente legítimo que se trata de uma descrição da Modernidade, tempo que na

proposta de Adorno e Horkheimer perdeu sua autoconsciência, e, portanto, destina-se à barbárie incontrolada. Assim sendo, isto é, sendo uma descrição da modernidade, e assumindo que esta modernidade incorporou sumariamente os paradigmas cartesianos em sua estruturação, cabe-nos refletir se estes insucessos não se devem à condução do pensamento de Descartes até as últimas “inconseqüências”.

Assim concebendo, vale tomar a alegação de Luis Machado de Abreu (1993): “Spinoza, conseqüência necessária de Descartes, significa, ao mesmo tempo que Spinoza é inteligível graças a Descartes e que Descartes sem Spinoza é inconseqüente (p. 16)”. Com esta breve explanação de Abreu, podemos considerar parcialmente compreensível o problema colocado: se Descartes se faz o sustentáculo central da modernidade, que resultou em uma perda de si mesma e Espinosa é aquele que redimensiona o pensamento cartesiano emendando-o ou mesmo corrigindo-o, se faz urgente discutir o filósofo judeu que viveu (conforme posiciona Antonio Negri) em uma *anômala* Holanda do século XVII.

Caso esta proposta se evidencie demasiado ofensiva e generalista com o pensamento cartesiano, podemos afirmar aqui que a necessidade de estudar Espinosa se deve simplesmente ao fato do espinosismo realizar a reforma do entendimento que ele tinha em mãos, isto é, os estados de consciência de seu tempo que inegavelmente é o tempo da gênese da nossa modernidade.

Entretanto, como foi acentuado, o problema desta forma permanece apenas parcialmente resolvido. Sua compreensão total dar-se-á na medida em que situarmos esta discussão no plano da Educação. A proposta do trabalho, isto é, lançar o problema da teoria do conhecimento de Espinosa na Educação torna a tarefa deste texto singular em relação ao que toda a bibliografia produzida pelos estudiosos da filosofia e especificamente ao que toda a bibliografia gerada por um vasto grupo de comentadores de Espinosa dizem e pensam do filósofo que aqui se problematiza.

Uso o termo “singular” em lugar de “diferente”, mas trata-se da mesma coisa. Este complemento torna diferente o trabalho em relação aos demais trabalhos que existem sobre Espinosa, uma vez que nesta reflexão não se tratará de cogitar a possibilidade de reformar por Espinosa o entendimento da modernidade tomada pelo universo cartesiano, mas de meditar

“espinosamente” sobre a *formação humana*, enquanto constituída mediante aos processos educativos e pedagógicos que a modernidade vem elegendo como os processos necessários para o pleno desenvolvimento de seus herdeiros.

Esta reflexão espinosana que se propõe tem, contudo, um centro: a teoria do conhecimento. Um leitor atento aos cuidados metodológicos pode já entender que isso significa um recorte ao meu problema. Mas, note-se a dificuldade: como pode este trabalho que se entende uma leitura espinosana ser recortado somente pela teoria do conhecimento de Espinosa, se o próprio Espinosa se manifesta contra todo e qualquer recorte que se desfaça da totalidade tornando-se uma mera abstração do real? E, ainda mais, como pode ser contrariamente abrangente e amplo se os limites deste trabalho (como ressaltado nas primeiras linhas) são estreitos e tênues?

Uma saída possivelmente cogitada seria a colocação de uma palavra resolvida em si mesma: a palavra “introdução”. Assim teríamos como título deste trabalho *A Teoria do Conhecimento em Espinosa: uma introdução do problema na educação*. Contudo, uma introdução dificilmente promove uma “tensão conceitual razoável” e “contem pouco conteúdo e poucos elementos formais”, tarefas que segundo as primeiras linhas que foram aqui escritas devem ser cumpridas.

Eliminada a possibilidade de embutir esta palavra, se faz urgente pensar no problema preliminar ao problema proposto. Este problema preliminar seria a questão estrutural da obra de Espinosa. Como bem diz Lívio Teixeira (2001) em belíssimo estudo lançado ao público em 1954, se há algum obstáculo na estrutura do espinosismo, deve-se ao “caráter compacto desta filosofia, em que cada coisa depende de todas as outras, não sendo possível explica-las senão circularmente, isto é, pedindo que o leitor aceite provisoriamente o que só se evidenciará depois (p. 35)”.

A estrutura do espinosismo é, no ponto de vista do autor que aqui escreve, de fato, circular. Circular como a geometria. Circular, perfeitamente circular. Circular em tal medida, que cada afirmação lança-se a anterior e se projeta à próxima sem transcender. Permite uma manência tal que conflui num só movimento ontologia - teoria do conhecimento - ética - teoria política. Quiçá isto se identifique àquilo que Alliez (1996) em seu livro *Deleuze filosofia virtual*

descreveu do pensamento de Espinosa: "a filosofia é uma onto-etologia à medida que seus conceitos formam mundos possíveis e acontecimentos presos no movimento de um infinito virtual-real (p. 27)".

Mediante ao caráter circular da filosofia que se fará tema neste espaço, resta-nos fazer aquele pedido ao leitor que nos propõe Teixeira: a aceitação provisória do que o futuro demonstrará. Assim, no início efetivo deste trabalho, isto é, na próxima seção, o trabalho procurará fazer com que o leitor compreenda em que nível a teoria do conhecimento se liga ao aspecto ontológico do espinosismo e ao aspecto político de tal teoria..

Este trajeto, porém, será levado ao sumo pelo eixo filosófico-educacional. Presume-se aqui um leitor envolvido nas investigações pedagógicas, isto é, um leitor que seja pedagogo ou que seja estudante de pedagogia como não poderia deixar de ser. Tal leitor, portanto, tem um conhecimento já estabelecido de textos que seguem a perspectiva da *Filosofia da Educação*.

Neste sentido, a tarefa que cabe ao trabalho se resume a aproximar Espinosa da Educação. Esta aproximação presumivelmente inédita (de forma sistemática) se dará no plano da avaliação do pensamento pedagógico contemporâneo, tendo em vista a instalação da lógica moderna em seus discursos educacionais. Esta, finalmente, é a proposta que começa a se concretizar.

CAPÍTULO 1

A Ontologia de Espinosa: considerações preliminares sobre as definições e a idéia de Deus

“O espinosismo é a filosofia do amorfo e do infinito, vendo o mundo dinamicamente, sendo Deus uma essência ativa e, o homem, o finito que se resolve no infinito e se dissolve na transcendência, realizando a divindade em si mesmo”.

(Luís Washington Vita)

Introdução

A idéia de Deus (*idea Dei*) em Espinosa é um ponto central para a colocação do problema de sua teoria do conhecimento. A ordem que a obra principal do filósofo sugere, revela sua intenção em realizar primeiramente as discussões de natureza ontológica para depois iniciar os prolegômenos ao conhecimento e as noções de idéia, verdade, falsidade e outras mais que serão adiante tratadas com mais especificidade. Assim, os dois primeiros livros ou partes da obra central do filósofo holandês Bento de Espinosa, isto é, a *Éthica Ordine Geométrico Demonstrata*, tem, respectivamente, os títulos de *De Deus* e *Da Natureza e Origem da Alma*.

Não se pode aqui desejar reduzir a ontologia espinosana à noção de Deus, nem afirmar que a temática do conhecimento se esgota no segundo livro da *Ética*. É preciso compreender que tanto o que este texto vai designar de “ontologia espinosana” quanto o que se chama de “teoria de conhecimento de Espinosa” são, na verdade, uma mesma totalidade que cria um encaixe perfeito com o real.

Por ontologia espinosana entende-se, com efeito, as questões de ordem fundamental e preliminar, na qual assenta-se os pressupostos prévios de toda a filosofia que perpassada pela teoria do conhecimento, pela teoria das emoções e da ética rumo no sentido da plenitude política. Em específico, compreende-se a “ontologia espinosana” pela projeção do enfoque de Espinosa para as definições da *Ética I*, isto é, o *De Deus*, que são: causa de si (*causa sui*), finitude, substância, atributo, modo, Deus, liberdade e eternidade; além dos axiomas engendrados na mesma parte.

A tradição filosófica presente nos primeiros passos da modernidade, fortemente guiados pelos signos colocados pela escolástica parece, em certa medida, evidenciar que a transformação da concepção teocêntrica da era medieval para a era moderna, não foi tão súbita quanto pretendem alguns. Descartes, considerado um dos grandes nomes desta transição permanece com a “definição categorial da substância como sujeito de atribuição de acidentes e, por conseguinte, a afirmação tradicional de que a substância não pode ser diretamente apreendida pelo intelecto e que seu conhecimento depende da percepção de seus predicados ou afecções ou atributos (CHAUI, 1999, p. 242)”.

Apesar de Descartes criar a noção de *coexistência da substância ao atributo principal* com a finalidade de negar a tradição que acreditava na impossibilidade do intelecto chegar ao entendimento da substância sem ser pela via dos *acidentes sensíveis*, o filósofo francês não apresentou um rompimento radical com a Escola.

Descartes, compactuando com a tradição ao deixar para a substância o caráter de *modus existendi* (um modo de existência), faz da necessidade de *coexistência da substância ao atributo principal* uma forma de não separar substância e atributo a fim de garantir que o segundo torne-se essência da primeira.

Deste modo podemos compreender de onde surge a noção de *causa sui* (causa de si) no pensamento cartesiano. A Escola definira Deus por sua incausalidade, ou seja, por não ser causado por nada (“aseidade”); Descartes, no entanto, em havendo criado a exigência de que tudo tenha uma causa viu-se obrigado a afirmar que Deus é causa de si mesmo. Desta maneira não há espaço no cartesianismo para um entendimento da substância como única, isto é, em Descartes é inaceitável a idéia de que só haja uma substância na natureza.

Todavia, isso não significa que Deus tenha uma substância que se equipare às dos seres humanos (por exemplo), pois por mais que eu me torne cada vez mais perfeito, Deus é perfeito já atualmente; e conforme explicita o seguinte trecho da Terceira Meditação, para Descartes, uma coisa é evidente: “que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário

para produzi-la de novo, caso não existisse ainda. De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito a nossa maneira de pensar, e não em efeito. Cumpre, pois, apenas que eu me interrogue a mim mesmo para saber se possuo algum poder ou alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou agora, seja ainda no futuro: pois já que sou coisa pensante (ou ao menos já que não se trata até aqui precisamente senão dessa parte de mim mesmo), se um tal poder residisse em mim, decerto eu deveria ao menos pensa-lo e ter conhecimento dele: mas não sinto nenhum poder em mim e por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim (DESCARTES, 1973, p. 154)".

Contra a noção de causa *sui exposita* por Descartes, Espinosa afirma na primeira definição da Ética (EI, def. 1): "por causa de si entendo (inteligo) aquilo cuja essência envolve (envolvit) existência".

"A alteração espinosana era mais grave do que isso. Em primeiro lugar, porque Espinosa recusa que haja *um* atributo principal coexistivo a *cada* substância, demonstrando o que seus contemporâneos chamam de 'monstro horrendo', isto é, a existência de uma única substância cuja essência absolutamente infinita é constituída por uma pluralidade infinita de atributos infinitos. Desfeita a simplicidade divina em seus termos tradicionais, porque o ser de Deus constituído por atributos distintos e reais, é absolutamente complexo, Espinosa, em segundo lugar, não recusa que o ser divino tenha modificações e, pior do que isso, demonstra que ele é causa eficiente imanente à suas modificações, arruinando a distinção real entre criador e criaturas. Com a filosofia espinosana, o conceito de substância volta a ser rigorosamente unívoco porque as criaturas não são substâncias. Por que "monstro horrendo"? Não só porque a simplicidade de Deus foi aniquilada, assim como foi aniquilada a distância entre Ele e o mundo, mas também porque a pluralidade infinita dos atributos não se deixa apanhar sobre a forma da predicação: os atributos não são propriedades do ser divino, mas seus constituintes reais. Completando a monstruosidade, a demonstração de que Deus é positivamente causa de si e que esta não é, como julgara Descartes um análogo eficiente da causa formal e sim que esta última é, imediata e necessariamente, causa eficiente – porque a essência e potencia divina são idênticas -, significa que, doravante, a causa

eficiente é causa interna inseparável da essência e, por conseguinte, não é uma propriedade da potência superabundante de Deus, mas a razão interna de Sua essência e existência (CHAUÍ, 1999, p. 243 e 244, grifos da autora)".

Espinosa propõe uma substância única na natureza: Deus, que jamais pode se expressar na transcendência frente à natureza como *criador*. Mas propõe uma substância única: Deus, mas *Deus sive Natura*, verbete que custou caro a Espinosa. Verbetes que o fez ser considerado por Pierre Bayle como "a cabeça mais louca de todas as que já foram lançadas num hospício", por More como "a mente perturbada e confusa desse que os mais incultos, temerários e néscios julgam o mais arguto dos filósofos" e por tantos outros filósofos como louco e ateu.

Como seria então possível adequar Espinosa? Como ateu ou como crente? Bayle desenvolve a idéia de que Espinosa é um "ateu de sistema", nesta esteira, Espinosa acreditaria em um Deus, mas não em um Deus criador-transcendente. Acredita sim em um Deus, mas este seria idêntico ao universo. Portanto o ateu especulativo que habita Espinosa seria a tentativa de transformar sistematicamente o ateísmo em tese geometricamente demonstrada.

Pode-se desde já supor os litígios que Espinosa confirmou com a intelectualidade cristã (no caso específico – o catolicismo) que o procedeu. Talvez o mais arguto de seus combatentes tenha sido o Reverendo Padre, o filósofo francês Nicolas Malebranche. Este, "compartilhou a forte inclinação dos padres do Oratório ao pensamento de Santo Agostinho e, em geral, a tradição platônica-augustiniana. Esta combinação do cartesianismo com a inspiração augustiniana é o que caracteriza sua filosofia (COPLESTON, 1991, p. 172)".

Na quarta carta a um jovem chamado Dortus de Mairan (que lhe pedia elementos para combater o espinosismo, uma vez que estes lhe faltavam) afirma Malebranche que dos sete axiomas da *Ética I* somente concorda com o terceiro que afirma "de uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito, e, ao contrário, se nenhuma causa determinada é dada, é impossível seguir-se um efeito". Os outros seis são definitivamente refutados. Nega que "tudo o que é, é em si (*in se*) ou em outra coisa (*in alio*)" (EI, ax.1); nega que "o que não pode ser concebido por meio de uma outra coisa, deve ser concebido por si mesmo" (EI, ax.2); nega também que "o conhecimento do efeito depende

do conhecimento da causa, e o envolve" (EI, ax.4); refuta ainda que "as coisas que nada tem em comum entre si não se podem conhecer uma por meio da outra; ou, o conceito de um não implica o conceito de outra" (EI, ax.5); além de negar que "uma idéia verdadeira deve concordar com ideato de que é idéia" (EI, ax.6) e que "a essência de uma coisa que pode ser concebida como não existente, não envolve existência" (EI, ax.7).

Entre os grandes combatentes do espinosismo destaca-se também Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), nascido em Leipzig na Alemanha. Este filósofo foi contemporâneo de Espinosa, ocorrência que os fez desfrutarem de um mesmo tempo e chegarem até a se encontrar certa vez em Haia, na Holanda.

Espinosa e Leibniz tinham amigos em comum com os quais se correspondiam. Pode-se afirmar que de modo geral, as críticas leibnizianas a Espinosa se sustentam em quatro dimensões da filosofia espinosana: (1) a existência de apenas uma substância no universo da qual tudo na natureza constitui modificações; (2) que a mente humana nada conhece além da vida; (3) que Deus pensa a si mesmo, mas não possui intelecto nem vontade; e (4) que tudo se faz por fatalidade. Vale ressaltar que tais afirmações sobre Espinosa expostas por Leibniz, não significam que o mesmo tenha realmente as afirmado.

Aliás, um dos grandes problemas das críticas de Leibniz a Espinosa se encontra no fato de o primeiro geralmente auferi-las segundo suas noções fundamentais e não segundo os conceitos espinosanos. Desta maneira, o espinosismo não seria (para Leibniz) paradoxal ou incoerente em si mesmo, mas falho e falso na perspectiva leibniziana.

Para compreendermos a assimetria entre a tese espinosana e a tese de Leibniz, temos que recorrer ao estudo das proposições do segundo e daí compreender suas diferenças fundamentais.

Ambas as filosofias podem ser confundidas em um ponto fundamental: a tese espinosana de que existe apenas uma substância no universo (pela proposição 16 da Ética I) e que todas as coisas da natureza nada mais são do que modos (modificações desta substância), com a tese leibniziana da monadologia.

Esta tese expressa a especificidade da metafísica da filosofia do pensador alemão. Segundo ela, o mundo se constituiria de mônadas (substâncias individuais como noções completas), as quais refletiriam em sua individualidade, todo o universo, portanto: Deus.

O que assemelha ambas as tese e que fez Bourguet, em carta a Leibniz de dezembro de 1714 chamá-lo de espinosano, é o fato do espinosismo afirmar que tudo na natureza expressa (a seu modo) Deus (que é substância) e Leibniz chamar cada coisa da natureza de um espelho de Deus.

Leiamos o que assenta uma proposição dos *Discursos de Metafísica* de Leibniz (1986): “Que cada substância singular expressa todo o universo a sua maneira, e que em sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos com todas as suas circunstâncias e toda a série de coisas exteriores. – Disto se seguem várias considerações paradoxais, como, entre outras, que não é certo que duas substâncias se assemelhem inteiramente e sejam diferentes apenas em número e que aquilo que São Tomás assegura acerca deste ponto a respeito dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit species infima*), é a verdade de todas as substâncias, sempre que se tome a diferença específica como fazem os geômetras a respeito de suas figuras; *item* que uma substância não poderia iniciar-se mais que pela criação nem parecer mais que pela aniquilação; que uma substância não se divida em duas, nem que de duas se faça uma e desta forma o número de substâncias não aumente nem diminua naturalmente, ainda que se transformem com freqüência. De resto, *toda substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, o bem de todo o universo*, que cada uma expressa a sua maneira, analogamente como a uma mesma cidade que é representada de um distinto modo segundo as diferentes situações pelas quais são vistas (p. 66, grifo meu)”.

Contudo, podemos constatar que há insistentemente a repetição de um termo que no texto transcrito aparece no plural, mas que em Espinosa só pode aparecer no singular, isto é, o termo substância.

Deste modo entende-se que apesar do conteúdo leibniziano se assemelhar ao discurso de Espinosa insurge um empecilho formal para esta identificação. Todavia, as diferenciações de concepções não se reduzem a uma questão nomenclatural ou conceitual-formal. A diferença de conteúdo que

recorta Leibniz e Espinosa é relevada na resposta que o primeiro oferece ao já citado correspondente Borguet, que o havia acusado de espinosismo. Escreve Leibniz (1714): "é preciso que as mônadas sejam dotadas disso (apetite e percepção), pois percepção é representação no simples e o apetite é a tendência de uma percepção a outra (p. 575)".

O filósofo afirma na seqüência que é justamente essas duas questões que diferem sua tese da tese de Espinosa, pois estabelece uma relação entre mônadas, coisa da qual carece a filosofia espinosista que resulta na afirmação de um Deus efêmero e numa não distinção *substancial* entre as coisas da natureza.

Marilena Chauí (1999), ainda n'*A Nervura do Real*, detecta com primor o problema central das críticas leibnizianas a Espinosa que foi anteriormente levantado, pois "é Leibniz quem julga os atributos [de Espinosa] subjetivos, quem identifica com a fatalidade a ação de Deus porque esta segue da necessidade de Sua natureza, quem recusa que as coisas singulares possam ser produzidas por séries causais infinitas e as reduz a acidentes efêmeros da substância, quem imputa a Espinosa a incomunicabilidade entre o intelecto infinito e finito (p. 255)".

Desta forma, aquelas quatro controvérsias que Leibniz afirma ver em Espinosa, não são incoerências do espinosismo, mas do espinosismo sobre as bases de sua (de Leibniz) metafísica.

Assim, o paradoxo 1, conflita não com o sistema de Espinosa, mas com a Monadologia de Leibniz que pensa a substância no plural. O paradoxo 2, não se choca com a ontologia espinosana, mas com o idealismo leibniziano que prega a imortalidade da alma (posto que como Descartes, Leibniz atribui substancialidade tanto a alma quanto ao corpo). O paradoxo 3, se embate com o Deus transcendente da filosofia do pensador alemão, não com a imanência de Espinosa, e o paradoxo 4 não passa de um desencontro de um (Leibniz) que chama de fatalidade ou acidente o que o outro chama de modificações ou *modus*.

É preciso começar o círculo, pois, de algum ponto. Círculo este que significa a auto-convergência de uma filosofia que exige do leitor a tranqüilidade necessária para esperar o que ele apenas terá adiante, de acordo com o que escreve Lívio Teixeira na epígrafe da Introdução deste trabalho.

Partir-se-á do concreto para explicar em termos breves o que nos ensina a ontologia de Espinosa. O concreto neste caso não é nada mais nem menos que as definições da *Ética I*, desta forma, o leitor poderá conhecer com um pouco mais de precisão as citações que já foram usadas neste início de texto. Antes, porém, trata-se de esclarecer a estrutura das obras de Espinosa. Por ela começaremos. Conhecendo previamente a estrutura do círculo poderemos com maior liberdade iniciá-lo.

As obras de Benedictus de Espinosa

As obras de Espinosa compreendem, em primeiro lugar, o texto escrito em 1660, o *Breve Tratado sobre Deus, o Homem e a sua Bem-aventurança* que é chamado apenas por *Breve Tratado* em algumas traduções, em outras por *Curto Tratado* e pela tradução espanhola da Alianza Editorial ganhou o nome de *Tratado Breve*. O título no original da obra (a única escrita em holandês, uma vez que todas as outras estão em latim) é ***Korte Verhandeling van God, de Mensch deszelvs Welstand***. Os historiadores da filosofia são quase unânimes em afirmar que esta obra é o rascunho da *Ética*, a obra central de Espinosa e que todos os seus erros foram nela reparados.

Escrito em 1663, a pedido de um discípulo que o filósofo introduziu no cartesianismo, surgiu o ***Renati Descartes Principiorum Philosophiae*** (*Princípios da Filosofia Cartesiana*). Do mesmo ano, temos o apêndice desta obra que ganhou por sua vez também o título de obra, chama-se ***Cogitata Metaphysica*** e foi traduzido por *Pensamentos Metafísicos*. Desta segunda obra podemos afirmar de modo bastante geral, que constitui uma releitura do pensamento cartesiano mediante os fundamentos espinosanos que só aparecerão claramente no futuro das obras do autor.

De 1661 data a escritura de ***Tractatus de Intellectus Emendatione***, obra que ficou incompleta e recebe no seu fim a inscrição "*Reliqua desiderantur*", ou seja, "Falta o resto", posta pelos primeiros editores que organizaram as *Obras Completas* de Espinosa. É polêmica esta questão. Dentre os estudiosos de Espinosa há alguns que defendem que era do interesse de seu autor concluí-la, mas a morte lhe impediu tal façanha; há outros que afirmam que o filósofo já a julgava conclusa e há ainda aqueles que

acreditam que o pensador holandês não tinha muito interesse em encerra-la, ocupando-se de outros afazeres que julgava mais importantes. Traduzem este texto de diversas formas: por *Tratado da Emenda do Intelecto*, *Tratado da Reforma do Entendimento*, ou por *Tratado da Reforma da Inteligência*. As duas primeiras parecem as mais fiéis.

Em seguida, de 1661 a 1675, Espinosa escreveu a ***Ethica Ordine Geométrico Demonstrata***. Esta obra demorou quinze anos para ficar pronta. Foi um trabalho cuidadoso e lento. Durante essa uma década e meia, Espinosa, através de suas correspondências mandava trechos de seu texto e conforme encontrava erros de interpretação por parte de seus interlocutores ia alterando-o com o intuito de torna-lo cada vez mais claro. O texto é, como o próprio título indica, elaborado geometricamente e por isso composto por definições, axiomas, postulados, proposições, lemas, demonstrações, corolários, escólios e etc. Há também diversas traduções desse título: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, *Ética geometricamente demonstrada* e, segundo boa parte das traduções castelhanas, *Ética según el orden geométrico*.

A *Ética* é, assim, composta por cinco partes ou livros:

Parte I: *De Deo* (De Deus);

Parte II: *De Natura, & Origine Mentis* (Da Natureza e Origem da Mente/Alma);

Parte III: *De Origine, & Natura Affectuum* (Da Origem e Da Natureza das Paixões); **Parte IV:** *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus* (Da Servidão Humana ou da Força das Paixões);

Parte V: *De Potentia Intellectus, seu De Libertate Humana* (Da Potência do Entendimento ou Da Liberdade Humana);

Em 1677, Espinosa escreveu o *Tratado Político*, isto é, ***Tractatus Politicus***. Neste texto, Espinosa dá uma amplitude política mais específica à sua filosofia, sem perder suas bases fundamentais. É neste livro que Espinosa conclui, finalmente, que o mais natural dos regimes políticos é a democracia e que, assim, são altamente questionáveis os sistemas de Maquiavel e Hobbes. De 1665 data a escrita e publicação do Tratado Teológico-Político ***Tractatus Theologico-Politicus***. Este livro foi proibido no ano seguinte e apesar de Espinosa não ter colocado seu nome como autor, foi rapidamente identificado. Além destas obras temos mais três que foram escritas pelo pensador holandês,

são elas: *Tratado do Cálculo Algébrico do Arco-Íris*, *Cálculo de Probabilidades* e *Compêndio de Gramática Hebraica*, este último tendo sido escrito como suporte para o trabalho sobre o *Tratado Teológico-Político*. Uma outra fonte de conhecimento dos estudos de Espinosa são suas *Cartas*. Em espanhol, o título é traduzido *Correspondencias* e na língua inglesa a tradução mais recorrente é *Letters*. O agrupamento destas conversas que Espinosa mantinha com críticos e adeptos foi intitulado, finalmente, no original, de *Epistulae*.

A Ética I: das definições às proposições

Para iniciar um estudo agora mais definido e concreto da ontologia de Espinosa, se faz necessário percorrer as definições que a obra central de Espinosa nos oferece em sua Parte I. Será feita aqui uma exposição breve, dividida em etapas, nas quais será procurado ligar as definições da Ética I com suas proposições, mostrando ao leitor como funciona o círculo da teoria espinosana. É preciso que o leitor lembre e compreenda que o "círculo" é um empecilho para o expositor que se coloca a discorrer sobre a Ética.

Na **primeira definição**, temos: "por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou por outra, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente" [*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*]. Espinosa, assim, inicia sobre obra máxima com uma grande contradição. Isto porque, como nos coloca CHAUÍ (1999), ele elabora uma definição que não é definição, mas propriedade. Levando em consideração que esta primeira parte da Ética se chama *De Deo*, o leitor pode imaginar que esta "definição" indica a Deus. Contudo, a idéia de que Deus é *causa sui*, ou seja, causa de si, não tem sua originalidade na filosofia espinosana, mas no pensamento cartesiano.

Se Espinosa cumprisse o que em seus escritos anteriores havia acertado, a Ética I não se iniciaria pela definição I, mas pela definição VI que define Deus. Todavia, é com isso que Espinosa modifica a tradição que estava acostumada a entender o princípio da filosofia pela definição da substância da qual tudo se poderia deduzir. O rompimento com a tradição efetuada por Espinosa "altera o sentido da idéia de princípio da filosofia: doravante o princípio não é mais aquilo do qual tudo será deduzido, e sim também isso que

determina que tudo pode e deve ser deduzido e como essa dedução deve ser efetuada (CHAUÍ, 1999, p.790)".

A **segunda definição** da Ética I (EI, def. 2) afirma: "Diz-se finita em seu gênero a coisa que pode ser limitada por uma outra da mesma natureza. Por exemplo, um corpo chama-se finito por que podemos sempre conceber um outro maior. Da mesma maneira, um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo". [*Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*].

Nesta definição, temos (entre tantos outros) o que sustentará as afirmações de Espinosa nas Proposições VII e VIII que se evidenciam na mesma parte da *Ética*. Tais proposições afirmam respectivamente que: "Não pode haver na Natureza duas ou mais substâncias da mesma natureza ou atributo" [*In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi*] e que "Toda substância é necessariamente infinita" [*Omnis substantia est necessario infinita*]. Estas proposições só podem ser compreendidas com a existência da definição II, senão, se pode perguntar: como poderia ser a substância infinita, se pudesse ser limitada por outra?

Lembrando que, pela definição II, a possibilidade de ser limitada por outra coisa do mesmo gênero é algo que concerne apenas às coisas finitas, logo entendemos o que pretende Espinosa. Assim, a substância, que é única, é também infinita, uma vez que é da natureza de coisas finitas serem limitadas por outras do mesmo gênero. Portanto, é impossível que haja mais de uma substância. Em síntese, a definição II é a plataforma pela qual desfila a Proposição V e a Proposição VIII da Ética I.

Pela **terceira definição**, constatamos, enfim qual é a definição de substância que Espinosa faz valer. Como afirmou Lívio Teixeira, em função do caráter circular da teoria de Espinosa, o leitor que leu a explicação anterior teve que subentender o conceito de substância antes mesmo que sua definição viesse às luzes.

Assim, na definição III, temos escrito: "Entendo por substancia o que é por si e se concebe por si: isto é, aquilo cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa do qual deva ser formado". [*Per substantiam intelligo id,*

quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.].

Esta definição é, por sua vez e prioritariamente, o que levará nosso filósofo a elaborar a Proposição VI que afirma: "uma substância não pode ser produzida por uma outra substância" [*Una substantia non potest produci ab alia substantia*]. Ora, como pode a substância ser formada por outra substância (*alia substantia*), se ela é em si e por si concebida? O texto que vem posteriormente à expressão "*hoc est*" (isto é) na definição III, indica-nos que a substância não precisa (*non indiget*) do conceito de outra para formá-lo.

Isto tudo, Espinosa explica na "Outra Demonstração" [*Aliter*] da mesma proposição, assentando: "esta proposição se demonstra ainda mais facilmente pelo absurdo da contraditória. Se, com efeito, uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, seu conhecimento deveria depender da sua causa (axioma VI); e assim (pela definição III) não seria uma substância" [*Demonstratur hoc etiam facilius ex absurdo contradictorio. Nam si substantia ab alio posset produci, ejus cognitio a cognitione suae causae deberet pendere (per Axiom. 4); adeoque (per Defin. 3) non esset substantia*].

Espinosa verifica assim que seria impossível para a definição III a afirmação que uma substância depende da outra para ser formada.

Na **definição quarta** tem-se: "Entendo por atributo aquilo que o intelecto percebe de uma substancia como constituindo a essência dela". [*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*].

Nesta definição pode ser colocado, quiçá, um problema de ordem semântica. Espinosa, no original, utiliza a palavra latina "*percipit*" para designar a ação do intelecto sobre a substância. Contudo, como o próprio Espinosa reconhece na Ética II, o termo *percipit* (percebe), não é o mais indicado para a tarefa que cabe na definição IV, o termo mais aprimorado seria "conceito". Sua ressalva justifica-se (segundo a E II, definição III, na sua explicação), porque a palavra "percepção" [*perceptionem*] pode indicar que a Alma é passiva [*pati*] a respeito do objeto [*ab objecto*], ao passo que o termo "conceito" indica uma ação da Alma.

Parece, portanto, que a intenção de Espinosa era afirmar a ação do intelecto sobre a substância como operação da qual resulta a constituição do

atributo. Seguindo adiante, vemos que a definição 4 se conecta à Proposição X da Ética I, quando escreve Espinosa que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si”.

Na definição de modos (**quinta definição**), o filósofo holandês escreve: “Entendo por modo as afecções da substância, ou por outra, o que existe em outra coisa, mediante a qual também é concebido”. [*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*].

Muitas das primeiras proposições da Ética I aparecem tendo como sustentáculos a definição 5 (que define modo) sempre aliada à definição 3 (que define substância). A definição 5 só aparecerá independente da definição 3 nas proposições medianas e finais da obra central. Isto se justifica pelo fato de ser sumária a importância da determinação da ordem pela qual se segue o conceito de um e de outra.

Tal questão torna-se clara na primeira proposição da Ética I, quando se encontra escrito que “a substância é por natureza anterior às suas afecções”. Isso evidencia, por assim dizer, o fato de que a substância precede seus modos, ou por outra, suas afecções.

Esta proposição é fundamental, posto que embasa a propositura espinosana que se estende à Proposição VII e desta à XI. Na primeira proposição, aquela que é demonstrada pelas definições 3 e 5, Espinosa escreve (como já foi transcrito), que “a substância é por natureza anterior às suas afecções”. [*Substantia prior est natura suis affectionibus*]. Deste modo, se cristaliza a anterioridade (pela palavra *prius*) da substância às suas afecções, já que (pela proposição VII) será afirmado que a primeira existe necessariamente uma vez que à sua natureza pertence (*pertinet*) o existir. Ora, isso é evidente uma vez que aquilo que existe necessariamente (pois é de sua natureza existir) não precisa de algo exterior que a faça existir.

Esta tese é reforçada no escólio da mesma sétima proposição, quando isso se justifica pelo princípio de *causa sui* (primeira definição) que assenta o envolvimento necessário da existência pela essência.

Para consumir a explicação desta quinta definição, pelas palavras mesmas de Espinosa, tem-se que em cima da primeira proposição da mesma parte, o fato de que “Deus, ou seja, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe

necessariamente (grifos meus)". [*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit, necessario existit*].

Isto já nos introduz a definição 6, mas antes dela valeria antecipar o que concluirá Espinosa no que se refere ao entendimento que se faz de *substância* e *Deus*. Como posiciona Chauí (1999), "se afecções produzem substância, o condicionado e dependente seria causa do incondicionado e independente, o que é ininteligível e, portanto, absurdo. Conclui-se assim, que uma substância não pode ser produzida por uma outra coisa. Além do corolário da Proposição [da *Ética*] I, P [proposição] 6 a demonstração da *Ética* I, P 7 funda-se na definição da *causa sui*, isto é, a essência de uma substância envolve necessariamente sua existência e, portanto, o existir pertence à sua natureza. Se fosse produzida por outra, não seria causa de si, e *a fortiori* não seria substância (p. 580)".

Na **sexta definição**, encontra-se "entendo por Deus, o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita". [*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*]. Juntamente com tal definição segue-se a seguinte explicação: "digo absolutamente infinito, e não infinito no seu gênero; porque daquilo que é infinito somente no seu gênero podemos negar uma infinidade de atributos; mas, quanto ao que é absolutamente infinito, tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve negação alguma, pertence à sua essência". [*Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit*].

Desta idéia partirá, na Proposição XXXIV, a tese: "a potencia de Deus é sua própria essência". [*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*].

Tal idéia, a qual também podemos (como informa Chauí) deduzir da proposição XI (Deus, ou seja, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe

necessariamente) faz da identidade entre potência e essência a conclusão que indica que Deus age necessariamente, isto é, que Deus é "pura atividade".

Se adaptarmos esta identidade à definição de *causa sui* (essência que envolve existência), ter-se-ia: Deus é potência que envolve existência, e assim, pode-se formar a seguinte sentença: *Deus é potência que é*.

Desta forma, o fato de que "a existência de Deus está envolvida por Sua essência (*causa sui*) significa que a potência de Deus está envolvida em sua essência e, simultaneamente, a potência de Deus está envolvida em essência significa que Sua ação não é senão necessidade desta essência (*causa omnium rerum, infita infinitis modis*). (...) Isso significa que os atributos que constituem a essência de Deus são forças inteligíveis ativas de autoposição e de produção de todas as coisas e que estas são as conseqüências lógicas da essência dos atributos (seguem-se) e seus efeitos reais (produzidos por ela) (CHAUI, 1999, p.916 e 917)".

Foi desta constatação que partiu Deleuze, ao tratar do conceito de *possest*, deduzido de Nicolas de Cusa.

Em relação a esta palavra, afirma Deleuze o seguinte em sua aula do dia 09 de Dezembro de 1980, dos Cursos de Terça feira sobre Espinosa: "é uma boa criação verbal, nesse momento se falava em latim, então [este termo] passa pelo latim. Dizia: o Ser das coisas é o *possest*. Isso não diz nada se você não entende latim, lhes explico. *Possest* não *existe* como palavra, é uma palavra inexistente. Ele [de Cusa] a cria, ele cria esta palavra: o *Possest*. É uma bela palavra, uma bonita palavra para o latim. É um horroso barbarismo, é um horror, porém filosoficamente é boa, é um acerto". "(...) *Possest* está feita de dois termos latinos, 'posse', que é infinitivo do verbo poder e 'est' que é a terceira pessoa do verbo ser no presente do indicativo, o 'est'. 'Posse' e 'est' contamina as duas e isso resulta em 'possest'. E o que é o 'possest'? O 'possest' é precisamente, a identidade da potência e do ato para o que eu definia. Então eu não definiria algo por sua essência, o que ela 'es', mas pelo que ela pode. Literalmente: o que ela pode em ato (www.imagnet.fr/deleuze, aula do dia 9 de dezembro de 1980 dos Cursos de Terça-feira sobre Espinosa, extraído em maio de 2001)" [No original: *C'est une bonne création verbale. A ce moment là on parlait latin alors il est passé par le latin, il disait: l'Etre des choses c'est le possest. ça fait rien si vous n'avez pas fait de latin, je vais*

expliquer. Possest: ça n'existe pas comme mot, c'est un mot inexistant, c'est lui qui le crée, ce mot, le possest. C'est un bien joli mot, c'est un joli mot pour le latin. C'est un affreux barbarisme, ce mot est affreux. Mais philosophiquement l est beau, c'est une réussite (...) Possest c'est fait de deux termes en latin, posse qui est l'infinitif du verbe pouvoir, et est qui est la troisième personne du verbe être à l'indicatif présent, il est. "Posse" et "est", il contamine les deux et ça donne "possest". Et qu'est ce que c'est le possest? Le possest c'est précisément l'identité de la puissance et de l'acte par quoi je définis. Donc je ne définirais pas quelque chose par son essence, ce qu'elle est, je la définirais par cette définition barbare, son possest: ce qu'elle peut. A la lettre: ce qu'elle peut en acte].

Apesar do tom oral e irreverente mediante o qual Deleuze conjectura em sua aula sobre esta identidade de potência e essência, podemos bem compreendê-lo. Deus seria então "potência que é", possest.

Na **definição sétima**, o texto da *Ética I*, assenta: "da coisa livre diz-se aquilo que existe unicamente pela necessidade da sua natureza e é determinada a agir por si só: necessária, ou antes, coagida, a coisa que é determinada por outra a existir e a produzir algum efeito segundo certa e determinada razão". [*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione*].

Esta definição é essencial para que haja a afirmação de Deus como única "causa livre". Esta causa seria então aquela que existe unicamente pela necessidade da sua natureza e que é determinada a agir unicamente por si. Disto resultará o corolário II da Proposição XVII: "Só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela única necessidade da sua natureza (pela proposição 11) e corolário I (da proposição 14) age somente necessidade da sua natureza (proposição precedente [P XVI]); pelo que (pela definição 7) só ele é causa livre" [*Solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per Prop. 11 & Coroll. 1 Prop. 14), & ex sola suae naturae necessitate agit (per Prop. praeced.). Adeoque (per Defin. 7) solus est causa libera*].

Na oitava e última definição lê-se: "por eternidade entendo a própria essência enquanto é concebida como seguindo-se necessariamente da mera definição de uma coisa eterna". [*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*]. Nesta definição cabe ainda uma explicação de Espinosa, a seguinte: "tal existência, com efeito, é concebida como uma verdade eterna, assim como a essência da coisa e por isso, não pode ser explicada mediante a duração ou tempo, ainda quando a duração seja concebida sem princípio nem fim". [*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea quae per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & fine carere concipiatur*]. Nesta definição Espinosa introduz seu conceito de eternidade que assume em sua obra e pensamento um caráter contrário à idéia de tempo e de duração (duração que, segundo Ell, def. 5 é "continuação indefinida de existência" - no original: "*indefinita existendi continuatio*").

Como nos comunica a definição de Deus (o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância constituída por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita), os atributos da substância - e por seu turno de Deus - expressam então uma essência que é a própria essência enquanto concebida seguida necessariamente *ex sola* (da mera) definição de uma coisa eterna. Ora, esta definição faz sentido porque, conforme envia a tese espinosana, é uma propriedade de Deus existir e uma necessidade da existência ser eterna. Assim prova-se que Deus é eterno.

Na Proposição XIX, ainda, a eternidade finda por se estender aos atributos de Deus. Esta proposição comunica: "Deus [é eterno], ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus são eternos". [*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*]. Tal ampliação da eternidade para os atributos justifica-se na demonstração da mesma proposição porque "com efeito, Deus (pela definição 6) é uma substância que (pela proposição 11) existe necessariamente, isto é, (pela proposição 7), a cuja natureza pertence o existir, ou (o que é o mesmo) de cuja definição se segue que ele existe, pelo que (pela definição 8) é eterno. Em seguida, cumpre que se estenda por atributos de Deus o que (pela definição 4) exprime a essência da substância divina, isto é, o que pertence à substância: é isto mesmo, digo, que os atributos devem envolver. Ora, a eternidade pertence à natureza da substância (como já

demonstrei pela proposição 7); logo, cada um dos atributos deve envolver a eternidade, pelo que todos são eternos (EI, P19, dem)". [*Deus enim (per Defin. 6) est substantia, quae (per Prop. 11) necessario existit, hoc est (per Prop. 7), ad cujus naturam pertinet existere, sive (quod idem est) ex cujus definitione sequitur ipsum existere, adeoque (per Defin. 8) est aeternus. Deinde per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin: 4) Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est, id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent. Atqui ad naturam substantiae (ut jam ex Prop. 7 demonstravi) pertinet aeternitas. Ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna*].

Ora, o que tudo isso significa? Significa, pois, que se são os atributos divinos que exprimem a essência (que é eterna) de Deus, logo esta expressão só pode ser, também ela, eterna. Do todo que foi escrito cabe somente que se compreenda: (1) que ser eterno é da natureza de Deus e (2) que aquilo que a exprime deve, por sua vez, ser igualmente eterno.

É importante ressaltar que a mesma ressalva que Espinosa faz sobre o conceito de eternidade, isto é, o fato dele não ter nem início nem fim é retomada também quando, na nota 26 de rodapé nos *Pensamentos Metafísicos* (Parte II, Cap. I da edição brasileira d'Os Pensadores, 1979), Marilena Chauí reflete sobre o "infinito" no sentido espinosano.

Afirma ela: "o infinito não é o ilimitado, não é o finito que cresce ao máximo ou diminui ao mínimo. Tomar o infinito como ilimitado é toma-lo negativamente (o que não tem início nem fim), mas os termos negativos são entes de Razão nascidos da fraqueza de nosso intelecto. O infinito é positividade absoluta: é a identidade da existência e da essência, e simultaneidade necessária de todas as leis do universo (p. 18)".

Desta maneira foram apresentadas as definições que compõe o princípio da primeira parte da *Ética*, a obra central de Espinosa. Ainda que de modo sintético, foram feitas também as principais relações que tais definições estabelecem com o interior deste primeiro livro, o *De Deo*. Para que seja possível, de forma cabal, concluir este capítulo, vale a pena fazer mais algumas abordagens das considerações espinosanas sobre Deus, de forma que seja viável a introdução deste texto em seu segundo capítulo, o qual versará sobre a teoria do conhecimento.

Escreve Espinosa no escólio da Proposição XVII da Ética I: "o intelecto de Deus é causa da essência e da existência do nosso intelecto" [*Dei intellectus est & essentiae, & existentiae nostri intellectus causa*]. Ora, obviamente apenas aquilo que é causa de si (*causa sui*) é essência que envolve existência. O nosso intelecto, não sendo substância, logo não pode ter uma essência que envolve existência e por si não pode existir nem ser concebido. Ao contrário do que muitos podem afirmar, Espinosa não estaria aqui definindo que todas as coisas acontecem pelo poder de Deus que cria e determina a "humanidade do homem" não deixando a ele qualquer autonomia.

Pelo contrário, Espinosa afirma que o homem realiza a divindade em si mesmo. Espinosa, discrepando da negação do homem luta pela sua afirmação, pois está objetivando a declaração de que a essência de Deus se expressa pelos seus atributos que por sua vez expressam as modificações da natureza, ou seja, todas as coisas singulares (*res singularis*).

Espinosa está, em verdade, dizendo que o homem é uma forma de expressar Deus. Deus se expressa pelo homem. A boca do homem é a boca pela qual Deus fala. Deus não é um criador transcendente, mas é realização na natureza. Deus acontece no ser humano (homens e mulheres) que é um modo divino entre tantas outras modificações existentes na natureza como a árvore do meu quintal, a bactéria em meu fermento, o asno no pasto, o esterco da vaca, o rio que passa por uma fazenda e etc. Deus se realiza tanto na obra de arte de Da Vinci quanto no latido de um cachorro de rua.

Esta terrível constatação na mente de More (1978) é o que o fez concluir que: "o Deus espinosista aqui habita como um ganso entre gansos, um asno entre asnos, um sapo entre sapos, um piolho entre piolhos, uma tartaruga entre tartarugas, um homem entre homens, um tolo entre tolos, um maníaco entre maníacos, um Espinosa entre Espinosa (p. 71)". E a mesma constatação que fez o iluminado Voltaire (remetendo-se a Bayle) se incomodar com o Deus de Espinosa "feito astro e rã, pensamento e estrume, vencedor e vencido (VOLTAIRE, 1978, 310)". Voltaire, a propósito, parece possuir uma noção bastante clara da obra de Espinosa, posto que apesar de concordar com Bayle (um dos maiores combatentes do espinosismo) reconhece a importância do método geométrico, ao afirmar (ainda que com algum desdém) o fato de Espinosa ser apenas re-escritor de algumas teorias divulgadas na Grécia

Antiga e de alguns pensadores judeus. Apresenta (refiro ao pouco que de Espinosa encontra-se no *O Filósofo Ignorante*) uma leitura muito coerente da obra do pensador holandês.

Voltaire entende, até que com muita benevolência, a questão da unicidade da substância admitindo com tranquilidade que, em Espinosa, “tudo o que chamamos de ‘substâncias diferentes’ é, na verdade, apenas a universalidade dos diferentes atributos do Ser Supremo, que pensa no cérebro dos homens, ilumina na luz, move-se nos ventos, explode no trovão, percorre o espaço em todos os astros e vive em toda a natureza (p. 311)”. Voltaire até afirma com certo tom de concordância, que o Deus de Espinosa “não está, com um vil rei da Terra, confinado em seu palácio, separado de seus súditos; está intimamente ligado a eles, são partes necessárias dele próprio (p. 311)”.

Deste modo, tanto o autor desta monografia quanto seu leitor está agora, por exemplo, realizando (aos nossos modos) a divindade de Deus em nós mesmos. Assim, “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas sua essência”. [*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*]. Por isso, é totalmente válido dizer que aquilo que parece afirmação de Deus e negação do homem, ou seja: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (EI, PXV)” [*Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*] nada mais é que a plena afirmação de Deus no homem e do homem em Deus.

Dois conceitos ainda são fundamentais para um entendimento razoável da *Ética I*, são eles: *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*.

O primeiro significa, segundo Espinosa, “o que existe em si e por si é concebido”, isto é, a substância (única e infinita, composta de infinitos atributos infinitos e eternos), portanto, Deus enquanto uma causa livre, imanente e não transitiva. Imanente porque tudo o que existe em Deus, existe nas coisas causadas por ele posto que ele é sua causa imanente e não-transitiva, já não existe nenhuma substância fora Deus – pela proposição XIV – e não há como algo que existe fora de Deus, nele existir.

O segundo conceito (*Natureza Naturada*) significa aquilo que resulta de Deus, isto é, resulta da necessidade da sua natureza e sem Ele não podem ser nem ser concebidas. Isto faz sentido uma vez que pela Proposição XXIV a

essência das coisas produzidas por Deus não pode ser essência que envolve existência, já que se a fosse seria causa de si mesma, o que é absurdo.

Mas o que, de fato, entende por intelecto? "Por intelecto, com efeito (como é de si manifesto), não entendemos o pensamento absoluto, mas somente um certo modo de pensar, que difere de outros, a saber, a apetição, o amor, etc., pelo que (pela definição 5) deve ser concebido pelo pensamento absoluto, convém saber (pela proposição 15 e pela definição 6), por algum atributo de Deus, que exprima a essência eterna e infinita do pensamento e deva ser concebido de tal modo que sem esse atributo não possa existir nem ser concebido; e por isso (pelo escólio da proposição 29) deve ser referido à natureza naturada e não à natureza naturante, assim como os demais modos de pensar (EI, PXXXI, dem.) [*Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, &c. differt, adeoque (per Defin. 5) per absolutam cogitationem concipi debet, nempe (per Prop. 15 & Defin. 6) per aliquod Dei attributum, quod aeternam, & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea (per Schol. Prop. 29) ad Naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi*].

A demonstração e o corolário I da Proposição XXXII evidenciam (tendo por base a proposição que acabamos de transcrever) a concepção de Deus em Espinosa pela sua veia que disseminou mais polêmica. Pois sendo então a vontade, assim como o intelecto, somente um modo de pensar (EI, PXXXII, dem), Deus não efetua coisa alguma por liberdade da sua vontade (EI, PXXXII, cor I). Isso é óbvio, porque a vontade não pertence à natureza de Deus mais do que o resto das coisas naturais. Além do mais, "as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que tem (EI, PXXXIII)" [*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*]. Isso se torna claro porque Deus existe segundo a necessidade de sua existência e não poderia ter existido de outra forma, pois se houvessem outras formas de fazer existir a natureza, haveria logicamente dois ou mais deuses, duas ou mais substância, o que o leitor a esta altura bem sabe que é impossível e absurdo no espinosismo.

A questão da liberdade humana é um outro campo polêmico do domínio espinosano. Como seria possível, tendo por base esta ontologia, edificar uma teoria política?

O leitor sabe que este não é o propósito deste texto, contudo, para finalizar o primeiro capítulo, se faz necessário chegar ao gancho que o ligará até o segundo capítulo (sobre a teoria do conhecimento). Usar-se-á aqui, para tal feito, o terreno das discussões políticas.

Sobre isso (a liberdade humana em Espinosa) escreve Marilena Chauí (1999) o seguinte: “Privar os cidadãos da liberdade, prossegue Espinosa, não só é impossível, pois ninguém renuncia ao direito natural de pensar, julgar e opinar livremente em todas as ocasiões (pois, ao constituir a vida política, os homens não decidiram pensar em comum acordo, fixando as leis), como ainda porque a tentativa de priva-los desse direito enfraquece o poder, torna-o violento, sujeito a rebeliões e condenado ao desaparecimento (p. 231)”.

Neste sentido, Espinosa opera algo totalmente diferente de seus contemporâneos (como Hobbes, Maquiavel, Locke e Leibniz). Ele propõe o que chama de democracia (ou poder democrático), isto é, a equivalência entre direito e poder. (há de se perceber como isso é inédito naquele momento histórico – século XVII) e que “o primeiro se estende até onde se estender o segundo (CHAUÍ, 1999, p.230)”.

Espinosa parece buscar o meio termo entre o totalitarismo e o individualismo (tomados enquanto princípio de pensamento político), uma vez que o primeiro é inviável quando a partir de alguns poucos homens pretende-se frear a liberdade de todos e, por outra, que o segundo prega liberdades individuais e não liberdades coletivas.

Espinosa escreve: “se a cidade concede a alguém o direito e por conseguinte o poder (pois que de outro modo, segundo o parágrafo 12 do capítulo precedente, apenas teria assumido compromissos verbais) de viver consoante a sua própria constituição, abdica do próprio direito e transfere-o para aquele a quem dá esse poder. Se dá esse poder a duas pessoas ou a várias, divide por isso o Estado, pois que cada um deles a quem foi dado o poder vive segundo seu próprio arbítrio. Se, enfim, dá esse poder a cada um dos cidadãos, destrói-se a si mesma; a cidade deixa de existir e retorna-se ao seus estado natural. Tudo isso é bastante manifesto através do que precede e

por conseguinte não se pode de maneira alguma conceber que a regra da cidade permita a cada um viver segundo seu arbítrio próprio; o direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece, portanto, necessariamente no estado civil (TP, Cap. III, parágrafo 3)". [*Si civitas alicui concedat ius, et consequenter potestatem (nam alias per art. 12. praeced. cap. verba tantum dedit) vivendi ex suo ingenio, eo ipso suo iure cedit et in eum transfert, cui talem potestatem dedit. Si autem duobus aut pluribus hanc potestatem dedit, ut scilicet unusquisque ex suo ingenio vivat, eo ipso imperium divisit, et si denique unicuique civium hanc eandem potestatem dedit, eo ipso sese destruxit, nec manet amplius civitas, sed redeunt omnia ad statum naturalem, quae omnia ex praecedentibus manifestissima fiunt. Atque adeo sequitur, nulla ratione posse concipi, quod unicuique civi ex civitatis instituto liceat ex suo ingenio vivere, et consequenter hoc ius naturale, quod scilicet unusquisque sui iudex est, in statu civili necessario cessat. Dico expresse ex civitatis instituto; nam ius naturae uniuscuiusque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat*].

Espinosa defende claramente a revolta, enquanto necessidade para o bem comum, ao afirmar no parágrafo 6 do capítulo III de seu *Tratado Político* que "não há dúvida que os contratos, ou as leis, pelos quais o conjunto de cidadãos transfere o seu direito para um conselho, ou para um homem, devem ser violados quando esta violação importa ao interesse comum". [*Contractus seu leges, quibus multitudo ius suum in unum concilium vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare. At iudicium de hac re, an scilicet communis salutis intersit, easdem violare, an secus, nemo privatus, sed is tantum, qui imperium tenet, iure ferre potest (per art. 3. huius cap.); ergo iure civili is solus, qui imperium tenet, earum legum interpretes manet. Ad quod accedit, quod nullus privatus easdem iure vindicare possit, ;atque adeo eum, qui imperium tenet, revera non obligant*].

Espinosa, mais uma vez, negando a tendência corrente expressa por seus contemporâneos, reconhece que há necessidade de formar os cidadãos, uma vez que ninguém nasce apto geneticamente para sê-lo.

Aqui entra a educação, enquanto processo de formação, de produção de existência, na qual o conhecimento projeta o indivíduo para a aceitação conformada do tirano ou para a indignação, isto é, para a contestação. Vemos,

portanto, em Espinosa que a educação tem um campo fundamental na constituição da vida existencial, intelectual, ética e política, campo que Espinosa não explorou em suas obras, a não ser de modo muito fortuito e passageiro.

Pois é o que será realizado aqui, ou seja, uma (ainda que breve) sistematização de seu pensamento para a reflexão do fenômeno educativo tomado pela sua teoria do conhecimento.

Em Espinosa, sem a formação para a prática da cidadania, os homens ou se constroem diante do medo do líder autoritário, ou agem segundo a própria compleição de modo que a guerra e a discórdia se antecipam à promoção de um Estado no qual se vive na concórdia, sobre “uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira (TP, Cap. V, parágrafo 2)”. *[Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur]*.

CAPÍTULO 2

A Teoria do Conhecimento em Espinosa: a reforma do entendimento cartesiano e a afirmação do método

"Eis, pois, o fim para que tendo, a saber, adquirir uma certa natureza e esforçar-me por que muitos a adquiram juntamente comigo; isto é, à minha felicidade pertence empenhar-se para que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o seu entendimento e os seus desejos coincidam perfeitamente com o meu entendimento e desejo"
[*Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et ut multi mecum eam acquirant conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant*]

(B. de Espinosa)

Introdução

O *De Natura, & Origine Mentis* é o Livro II da *Ética* no qual Espinosa trabalha sua teoria do conhecimento. Fica evidente a relação deste livro e seu tema com as demais regiões de sua filosofia. Isto é extremamente fácil de compreender uma vez que foi (como o texto passado tentou explicar) no Livro I da mesma *Ética* que Espinosa se dedicou ao desenvolvimento de sua concepção acerca da idéia de Deus.

É muito expressiva, também, a abordagem que Espinosa realiza sobre a teoria do conhecimento nos *Pensamentos Metafísicos* (principalmente na *Parte II*), no *Breve Tratado* e naquela obra dedicada inteiramente às discussões sobre o intelecto e seu método, isto é, o *Tratado da Reforma do Entendimento*.

Segundo Abreu (1993), a teoria do conhecimento assume em Espinosa uma responsabilidade fundamental para a totalidade de sua obra. Desta maneira, "seremos levados a pensar que a filosofia de Spinoza é, em certa medida, uma teoria do conhecimento e talvez não seja senão isto, enquanto racionalismo conseqüente (ABREU, 1993, p. 129)".

A questão do conhecimento além de percorrer toda obra intencional de Espinosa (reconhecidamente em menor grau no *Tratado Político* e no *Tratado Teológico-Político*) ainda pode ser encontrada em algumas de suas cartas.

Tendo em vista a diversidade entre as tantas fontes de dados sobre aquilo que Espinosa pensa acerca do conhecimento, este texto procurará se

guiar da *Ética I* para a *Ética II* e dela até o *TRE*, procurando utilizar o *Breve Tratado* e os *Pensamentos Metafísicos* quando for necessário.

Da *Ética I* à *Ética II*

O objeto central de toda teoria do conhecimento é, indubitavelmente, o intelecto. Seguindo e cumprindo as diretrizes daquilo que Espinosa estabelece como fundamental na EI, ax. IV, isto é, que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o [*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit*], se faz preciso averiguar qual seria, então, a causa do intelecto humano.

Ora, o que causa o intelecto humano é outro intelecto, isto é, o intelecto daquilo que é *omnium rerum causa immanens*, isto é: Deus. Como já foi escrito no capítulo anterior, para Espinosa (pelo escólio da proposição XVII), Deus é a causa da essência e da existência do nosso intelecto [*Dei intellectus est & essentiae, & existentiae nostri intellectus causa*], portanto, enquanto Deus constitui a essência divina, seu intelecto é diferente do nosso, já que existir, para o intelecto de Deus, não depende de causa, mas de sua própria natureza que existe necessariamente.

Esta questão é exemplificada por Espinosa um pouco antes do texto acima transcrito. Escreve ele: "um homem é causa da existência, mas não da essência de um outro homem (EI, PXVII, esc.)" [*homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis*].

Desta maneira, nosso intelecto tem como causa de sua essência o intelecto de Deus. Resta assim, compreender qual seria a definição de intelecto (finito no caso do homem e infinito no caso de Deus) que Espinosa nos oferece.

Esta definição, todavia, não aparece no campo das definições de nenhuma das partes da *Ética*, mas no meio das tantas proposições da *Ética I* (como já foi evidenciado no primeiro capítulo). Tal conceito, portanto se encontra na demonstração da proposição XXXI. Como seria possível, então, afirmar que se trata da definição de intelecto e não só da citação de uma de suas propriedades? Isto é evidente até mesmo pela estrutura formal de sua escrita. Espinosa, apesar de não estar no campo de definições, utiliza-se do

procedimento fraseológico comum em suas definições, isto é, usa a estrutura “per ... inteliço ...”.

Entretanto, se pode perguntar ainda por que então, o filósofo não teria colocado a definição de intelecto em um lugar compatível ao espaço dado às definições em geral. Vale salvar Espinosa de tal objeção remetendo ao texto em que se encontra o que é intelecto. Nele, Espinosa escreve que aquilo que vem a ser, de fato, intelecto é “em si manifesto” [*per se notum*].

Deste modo, tem-se: “por intelecto, com efeito (como é em si manifesto), não entendemos o pensamento absoluto, mas somente um certo modo do pensar, que difere de outros, a saber, a apetição, o amor, etc., pelo que (pela definição 5) deve ser concebido pelo pensamento absoluto, convém saber (pela proposição 15 e definição 6), por algum atributo de Deus, que exprima a essência eterna e infinita do pensamento e deva ser concebido de tal modo que sem esse atributo não possa ser nem ser concebido [*Per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore, &c. differt, adeoque (per Defin. 5) per absolutam cogitationem concipi debet, nempe (per Prop. 15 & Defin. 6) per aliquod Dei attributum, quod aeternam, & infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit*].

Vê-se, neste sentido, que a idéia de intelecto se configura como *certum tantum modum cogitandi*, isto é, um certo modo de pensar do pensamento absoluto. E o que seria o pensamento?

Nestes termos já é permitida a retirada da *Ética I* e a entrada na *Ética II*, ou seja, já nos é permitida a entrada na primeira proposição da *Ética II*, a qual afirma: “o pensamento é um atributo de Deus; ou, por outra, Deus é uma coisa pensante (E II, PI)” [*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*]. Esta proposição, que inaugura todas as outras da segunda parte da *Ética*, é para o olhar cartesiano uma afronta e um estranhamento. Uma afronta porque em Descartes o pensamento (como a extensão) é uma substância, e não atributo, mas também um estranhamento porque, no axioma II desta *Ética II* a afirmação de que o homem é um ser pensante não vem na primeira pessoa como fez Descartes em seu clássico “eu penso logo existo” [*ego cogito ergo*

sum]. Vem, em Espinosa, ao contrário, isto é, na terceira pessoa: “o homem pensa (EII, ax. II)”, no original, a sutil afirmação: “*Homo cogitat*”.

Segundo Lia Levy (1998) “a filosofia espinosista é essencialmente um discurso em terceira pessoa. A *Ética* não se apresenta como a obra de um sujeito que investiga a possibilidade da verdade, mas instala-se de imediato no discurso do ser, partindo do ponto de vista de Deus para explicar o ponto de vista do homem (p. 15 e 16)”.

A existência do *cogito* cartesiano, derivado da afirmação em primeira pessoa *cogito ergo sum* [eu penso, logo existo (ou logo sou)], não pode permitir que repitamos o mesmo procedimento a Espinosa, alegando sem maiores explanações que de sua afirmação *homo cogitat*, deriva seu *cogito*. Como lembra novamente Lia Levy (1998) em nota de seu texto, o axioma II da EII “não pode ser considerado rigorosamente como o ‘*cogito* espinosista’ sem uma longa, e talvez irrealizável, série de considerações (nota 3, da pagina 16)”.

A questão que envolve o problema do segundo axioma pode ser ainda mais extensa se entrarmos na polêmica que concerne à originalidade da *Ética* de Espinosa.

O texto original da *Ética* possui duas versões reproduzidas para o público interessado: uma exposta em *Espinosa – Opera Postuma* (em latim) e outra exposta em *Espinosa - Nagelate Schriftren* (em holandês).

Na edição holandesa, no axioma II da *Ética II*, consta a afirmação “o homem pensa” e em seguida o dizer “em outras palavras, nós sabemos que nós pensamos” [no texto holandês: *of anderswy weten dat wydenken* (referência: G II, 85, 25)].

Apesar de tudo o que foi colocado, é necessário considerar o que há de mais interessante para aquilo que estamos procurando desvendar, isto é, o que se encontra escrito na demonstração correspondente à proposição I da *Ética II*. “Os pensamentos singulares, isto é, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada (*pelo corolário da proposição 25 da Primeira Parte*) (EII, PI dem)”. [*Singulares cogitationes, sive haec, & illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo, & determinato modo exprimunt (per Coroll. Prop. 25 p. 1)*].

Ora, neste caso, se explicita bem a diferença entre a expressão do intelecto da Natureza Naturante e a expressão do intelecto da Natureza

Naturada. Vê-se, portanto, a distinção entre o denominar "substância" feito por Descartes e o denominar "atributo" feito por Espinosa em relação ao pensamento absoluto. Vê-se, também, que os pensamentos singulares (os pensamentos que os homens pensam), nada mais são que modos do atributo.

O grande significado da diferenciação entre o pensamento como substância e como modo, se expressa, pois, em admitir substancialidade aos pensamentos singulares, ou seja, admitir a condição de fundamento a cada um deles (Descartes), o que é diferente de admiti-lo como modo (Espinosa), isto é, algo que expressa o fundamento sem sê-lo (posto que só existe um fundamento de tudo, quer dizer, uma substância).

Esta concepção de substância deriva (como registra Chauí) da idéia de *ousía*, palavra grega. Relembrando a indignação de Sêneca frente ao fato do latim não ter uma palavra para designar *ousía* (isto é: coisa necessária, natureza contendo o fundamento de tudo [*res necessaria, natura continens fundamentum omnium*]), Chauí (1999) afirma que "Sêneca conferiu à *ousía* os signos do que, em latim, se diz *substantia* (p. 800)".

No caso do termo *modo* na filosofia de Espinosa, tem-se outro problema, o qual Marilena Chauí, no mesmo texto, procura resolver afirmando que "o modo não denota um aspecto da substância – não é uma disposição dela segundo a qualidade, nem uma medida dela, segundo a quantidade, nem é um termo de uma relação entre substâncias ou de uma substância com um de seus outros acidentes. O diálogo, aqui, não é de Espinosa com Descartes, mas com os metafísicos, e particularmente com Suárez. Ao desenvolver a teoria das três distinções (real, de razão e modal) na Disputa VII, Suárez oferece do modo um conceito novo que Descartes fará seu depois ele Espinosa. Um modo, escreve Suárez, pode ser compreendido à maneira de Agostinho como 'a perfeita comensuração de uma coisa criada com seus princípios', ou como escreve Tomás, 'modo é o que a medida fixa', isto é, toda determinação ou limitação fixada para cada coisa finita em conformidade com sua medida. Modo é, pois, toda qualidade/quantidade determinada de uma substância (p.402)". Desta forma para Espinosa "o modo não é, como imaginara Suárez, esse intermediário, mas é coisa criada. Ao mesmo tempo, porque acidente e modo não se confundem, o modo não é um aspecto da substância, nem um predicado inerente a ela, nem uma determinação intrínseca dela, mas uma das

divisões do ser, isto é, um ente real. Não é um modo na substância (Suárez), nem da substância (Descartes), no sentido da inerência, mas é simultaneamente modo na e da substância, como efeito real causado por ela no sentido da imanência (p.404)".

Retornando após esta explanação à proposição I da *Ética II*, percebemos desde cedo como se dá a inversão espinosana do cartesianismo. Tal empreitada em romper com a determinante maior da filosofia de seu tempo tem continuidade em Espinosa na proposição seguinte, na qual encontramos: "A extensão é um atributo de Deus; por outra, Deus é coisa extensa" [*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*].

Ora, eis aqui outro corte fundamental entre Espinosa e Descartes. Para Espinosa, corpo e alma estão unidos e são atributos, para Descartes corpo e alma estão separados e são substâncias. Neste último há uma distinção real entre pensamento e extensão, o que possibilita-o afirmar que Deus pode ser pensamento (*res cogitant*) sem ser corpóreo (*res extensa*). Em Espinosa, entretanto, como alma e corpo estão unidos, não se pode livrar Deus (enquanto coisa pensante) do fato de ser coisa extensa.

Logicamente pode-se objetar que o termo "extensão" não equivale a "corpo". A saída cartesiana para este impasse se resolve na afirmação de que Deus não possui corpo, mas a ele cabe a toda a perfeição da extensão. Esta saída foi traduzida fidedignamente por Espinosa em sua obra *Princípios da Filosofia Cartesiana* (I, P16). Espinosa afirma que de acordo com Descartes, Deus é incorpóreo pois a existência de corpo na divindade remeteria a dois absurdos: (1) o de que sendo todo corpo divisível fundamentalmente imperfeito, Deus seria por seu turno imperfeito, e (2) o de que sendo Deus partes, estas viveriam por sua livre vontade destruindo ao Deus mesmo.

Espinosa, negando esta propositura de Descartes, busca outra alternativa. "Em outras palavras, não se escolhe propriedades divinas, mas um atributo da essência de Deus e, mais do que isso, um atributo cartesianamente impensável. Com efeito, escreve ele [Espinosa], concebemos clara e distintamente a extensão, sabemos que não existe por si mesma e, portanto, que foi criada por Deus (CHAUÍ, 1999, p. 385)".

A relação extensão e corpo fica, em Espinosa, evidente na primeira definição da *Ética II*: "Por corpo entendo um modo que exprime, de uma

maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa (*ver o corolário à proposição 25 da parte I*). [*Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit; vide Coroll. Prop. 25 p. 1*].

Deste modo, torna-se claro que para Espinosa, a relação corpo-extensão é uma relação modo-atributo. Afirma ele: “por corpo entendo um modo” [*Per corpus intelligo modum*], modo que nada mais é do que a expressão do atributo extensão enquanto este evidencia a essência de Deus (*Dei essentiam*).

Descartes percebe que para formar seu conceito de pensamento não necessitou previamente da definição de corpo. Sua sequência para a formulação de *cogito ergo sum* é independente de qualquer idéia corpórea. Isso o faz entender que para que o homem seja coisa pensante não carece de que este deve ser coisa corpórea.

Esta distinção entre alma e corpo terá conseqüências na compreensão cartesiana da noção de idéia, de imaginação e principalmente daquilo que é a causa da falsidade. Ao analisar esta questão torna-nos possível estabelecer a ligação entre a terminologia e filosofia de René Descartes e os pensamentos de Platão. A leitura dos *Diálogos* de Platão sobre a causa do erro se identifica em certa medida com as preocupações que Descartes terá para que a verdade seja assegurada.

Para demonstrar como, ao contrário de Espinosa, Descartes não rompe com a Tradição, vale citar um trecho do diálogo de Sócrates com Símiias no *Fédon*, que apesar de longo é extremamente esclarecedor para que se situe de forma mais aprimorada o rompimento de Espinosa com Descartes nos fundamentos de seus conceitos básicos que determinarão propostas diferentes no campo da teoria do conhecimento:

- “Não é – prosseguiu Sócrates – a separação da alma e do corpo de modo que o corpo permaneça isolado em si mesmo de um lado e alma em si mesma isolada do outro? Não é isso, por ventura, que chamam morte?
- Isso mesmo – disse Símiias.

- Vê bem, meu caro, se pensas do mesmo modo que eu, porque disso obteremos grandes luzes para o que procuramos. Parece-te próprio de um filósofo procurar o prazer como comer e beber?
- Nada disso, Sócrates – respondeu Símiias.
- E os prazeres do amor?
- Tampouco.
- Ou os demais prazeres corporais? Acreditas que os procuram e que os têm em grande conta, como, por exemplo, roupas bonitas, calçado e demais adamanes corporais? Acreditas que não as estima e despreza sempre que a necessidade não o obriga a usa-las?
- Parece-me – disse Símiias – que um verdadeiro filósofo pode apenas despreza-las.
- Parece-te, portanto – replicou Sócrates – que os desejos de um filósofo não tem por objeto o corpo e que, pelo contrário, trabalha para afastar-se dele dentro do possível a fim de se ocupar apenas de sua alma?
- Certamente.
- Assim, de todas estas coisas que acabamos de falar – disse Sócrates -, é evidente que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo.
- Evidentemente.
- E, entretanto, ó Símiias, a maioria dos homens acredita que quem não procura o prazer e as comodidades corporais não sabe viver e quem não goza dessas voluptuosidades está mais próximo da morte que da vida.
- Dizes a pura verdade.
- Mas o que diremos das aquisições da inteligência? O corpo é ou não é um obstáculo quando se associa com esta investigação? Vou tornar a questão mais clara como um exemplo. Os olhos e os ouvidos transmitem alguma verdade, ou os poetas têm razão pelo menos em repetir incessantemente que nada ouvimos nem nada vemos em verdade? Posto que se estes dois sentidos são inseguros, então, outros o serão ainda mais, uma vez que são inferiores a estes. Não te parece ser assim?

- Sem dúvida – disse Símias.
- Quando, então, - prosseguiu Sócrates -, a alma encontra a verdade. Vimos que enquanto a procura com o corpo é enganada por este que a induz ao erro. (PLATÃO, 1996, p. 125 –127)".

Percebemos aqui uma exposição da idéia de alma e corpo, mas fundamentalmente daquilo que é a causa da falsidade na teoria platônica expressa através de Sócrates.

O excerto transcrito principia justamente com a pressuposição de que corpo e alma são coisas distintas e, sobretudo separáveis à medida que permanecem, cada um, "isolado em si mesmo". Depois, ao afirmar o desinteresse do filósofo aos prazeres corporais, Platão é enfático em assentar que um homem enquanto procura os prazeres do corpo ou as coisas relacionadas a ele, tem apenas um direito, o de errar.

O Livro VII da *República*, em que Platão dialoga com Gláucon acerca da alegoria da caverna parece claro ao supor um mundo de materialidade (mundo das trevas) e um mundo de clareza (mundo das idéias), sendo que ao primeiro pertenceriam apenas as sombras das imagens verdadeiras das quais só se é possível obter idéias confusas, as quais chama de opiniões (*doxa*) e ao segundo caberia as coisas reais (*episteme*) que conteriam as formas originais. Ora, Platão deixa evidente que ao corpo só resta enganar e induzir ao erro, uma vez que neste "mundo" é viável somente um conhecimento imperfeito e confuso das coisas, coisa que é impertinente a um filósofo, ou então, à verdade.

Descartes, por sua vez, não rompe com esta terminologia platônica (e por isso com a Tradição), seja em relação a seu conteúdo, seja em seu sentido literal. Ele mantém a noção de imagem fornecendo a ela um caráter de positividade. Afirmer, contudo, que este termo tem em Descartes uma conotação sempre positiva é um tanto arriscado, uma vez que este termo chega, em sua obra, a assumir papel de risco para a verdade.

No *Tratado sobre o Homem* e na *Ótica*, Descartes apresenta uma explicação bastante discutida entre seus estudiosos do conceito de imagem através do estudo da glândula pineal; trata-se de uma abordagem realizada em uma perspectiva mais biológica sobre este assunto. Obviamente há de se

reconhecer que na época de Descartes não havia uma tão acirrada cisão entre as áreas do conhecimento, o que permitia-lhe realizar uma discussão “biológica” sobre este tema, sem contudo, fugir de seu fim maior, isto é, formar um conceito de imaginação. Todavia, tal modo biológico de proceder, Descartes o repetirá (ainda que em menor grau e em menor profundidade) no final de sua sexta meditação. Nela, entretanto, Descartes afirma que a imaginação (o imaginar) se diferencia da concepção (o conceber) à medida que na imaginação a alma necessita realizar um esforço peculiar, ou melhor, uma particular contenção. Assim escreve ele: “... reconheço claramente que tenho necessidade de peculiar contenção de espírito para imaginar; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção, ou concepção pura (DESCARTES, 1973, p. 181). [... *manifeste hinc animadverto mihi peculiari quâdam animi contentione opus esse ad imaginandum, quâ non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem & intellectionem puram clare ostendit*].

Contudo o termo imaginação chega a assumir no cartesianismo uma definição muito restrita. Em uma de suas cartas a Mersenne chega a afirmar que a imaginação pode se traduzir como condicionante do erro e causa da falsidade. Neste ponto, deduz-se que a imaginação torna-se um perigo à verdade, pois está vinculada aos sentidos que são bastante confusos.

Ora, por uma ou outra via, Descartes parece de certo modo reafirmar o que se pode extrair do diálogo entre Platão e Símias, ou seja, que a alma é distinta do corpo e as imaginações são perigosas à medida que se ligam ao corpo e extrai deles coisas sensíveis e não inteligíveis.

Finalmente, Platão e Descartes coincidem na afirmação de que pelos sentidos corporais há o perigo de errar ao passo que, ao contrario disso, é o retorno ao “modelo original”, isto é, às coisas reais e verdadeiras que se garante a verdade.

A procura pela definição de idéia em Descartes indica, novamente, um encontro entre o idealismo platônico e o racionalismo cartesiano. Na terceira meditação Descartes chega a afirmar que apesar de uma idéia poder ser originada de outra, ela nunca poderá seguir-se de uma outra e assim ao infinito. Terá que em um momento determinado, atingir sua causa primeira, que

seria como um "arquétipo", um "padrão", ou o "original" autêntico de uma idéia; (tal assertiva encontra-se em DESCARTES, 1973, p. 146).

Esta noção de um original pode equivaler-se ao original que só existe no mundo das idéias da filosofia de Platão.

A questão aqui não é a de desejar que a teoria de Platão seja como a de Descartes, isto é, que uma seja idêntica à outra, mas é demonstrar que "o uso que Descartes faz da terminologia das idéias não é tão revolucionário como freqüentemente se supõe. Muitas vezes ele utiliza o termo remontando as tradições clássicas e medievais (COTTINGHAN, 1995, p. 77)".

Isto é de fundamental importância para que seja assentada a noção de idéia presente em Descartes e seja evidenciado o tamanho do rompimento que Espinosa fará.

Descartes utiliza a palavra idéia para designar "forma", tal qual a tradição greco-latina e medieval usam. Contudo, na terceira meditação ela atribui dois modos de existência para as idéias. Segundo ele, "entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e só aqueles convém propriamente o nome de idéia: como no momento em que eu represento um homem ou uma quimera, ou o céu, ou um asno, ou mesmo Deus. Outros além disso tem algumas outras formas: como no momento que eu quero, que eu temo, que eu afirmo ou que eu nego, então concebo efetivamente uma coisa como o sujeito da ação de meu espírito, mas acrescento também alguma outra coisa por esta ação à idéia que tenho daquela coisa; e deste gênero de pensamentos, uns são chamados vontades ou afecções, e outros juízos (DESCARTES, 1973, p. 139)". [*ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae verò alias quasdam practerea formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quàm istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur*].

A leitura do excerto das *Meditações* nos faz dividir as idéias "cartesianas" entre aquelas que *permitem conceber* determinada coisa (como o homem, ou Deus) e aquelas que *permitem julgar*. Vemos assim, que há uma distinção no pensamento cartesiano separando conceber e julgar. É, finalmente, explicito,

pelo trecho transcrito, a existência de dois momentos: aqueles em que *apreendemos* o objeto pura e simplesmente, e outro no qual o *julgamos*.

É inevitável não perceber que Descartes atribui ao momento que se concebe puramente o objeto um caráter de passividade da mente, em que ela funciona recebendo a impressão do objeto e outro momento no qual ela é ativa e é capaz de formar um juízo sobre este objeto apreendido. Esta percepção na qual há de se reconhecer a passividade da mente no simples conceber do objeto foi deixada pelo próprio Descartes ao afirmar, ainda na meditação terceira que “a luz natural me faz conhecer que as idéias são em mim como quadros, ou imagens que podem facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem ter algo de maior ou de mais perfeito (DESCARTES, 1973, p. 146)”. [*Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere*].

Esta determinação da alma como passiva, isto é, como algo que é determinado a conceber idéias moldadas pelo objeto, isto é, mediante a realidade que o objeto imprime (como um pintor que imprime uma imagem em um quadro) nos faz acreditar que aquilo que convém denominar de idéias, no pensamento cartesiano, nada mais são que imagens das coisas formadas na alma passiva diante do objeto que seria o ativo; e que toda atividade da alma se resguardaria somente quando esta se pusesse a criar juízos sobre as coisas.

Há, em Descartes, um “realismo epistêmico” o qual Espinosa se verá obrigado a negar. O que portanto pode-se entender por “realismo epistêmico” e por que Espinosa o nega? Segundo a explicação de Marcos Gleizer (1999), no texto *Verdade e Certeza em Espinosa*, o “realismo epistêmico” seria a noção na qual seriam os objetos os produtores das idéias (como *picturae in tabula*) e não o contrário. A recusa espinosana do realismo epistêmico não viria a ser, portanto, a negação da realidade exterior, mas a refutação do idéiário daquele que entende as idéias humanas como seres formados pelos objetos.

Vale agora um retorno ao texto de Espinosa e sua definição de idéia, já citada. “Por idéia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de

ser coisa pensante (EII, def. III)" [*Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans*].

Esta definição no capítulo anterior foi ressaltada em sua *explicatio* (na qual Espinosa fazia a ressalva do uso do termo "conceito" em preferência a "percepção" por achar que o segundo deixava subjacente uma noção errônea da idéia e da mente como passivas).

Deste modo, pode-se objetar que Espinosa continua fazendo um uso tradicional e clássico de idéia associando-a com "forma", pelo uso do verbo *formare* (uma vez que Espinosa escreve: "*conceptum quem Mens format*"). Contudo a explicação adjacente à definição torna mais claro o rompimento no qual a noção de idéia perde entre outras coisas sua passividade em relação ao objeto (*ab objecto pati*), passando ser a mente quem forma a idéia e não mais objeto.

Ora isso vai exigir de Espinosa a existência das proposições XLVIII e XLIX da Ética II.

Na Proposição XLVIII, encontra-se o seguinte: "Na alma não existe vontade absoluta ou livre; mas a alma é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa por outra, por sua vez, por outra, e assim até ao infinito" [*In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, & haec iterum ab alia, & sic in infinitum*].

Na Proposição XLIX, encontra-se: "Na alma não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a idéia, enquanto é uma idéia" [*In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, & negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit*].

Na primeira das duas proposições transcritas da Ética II, Espinosa deixa transparecer antes de mais nada que a idéia segue ao infinito (*sic in infinitum*), ao contrário do que Descartes afirma ao escrever que toda "regressão causal" deve chegar a um arquétipo e não pode seguir ao infinito (*non tamen hinc datur progressus in infinitum*). Ainda aí, Espinosa mostra que todo querer é determinado por uma idéia, ou seja, está imanente a ela, divergindo da noção cartesiana de que haveria dois momentos da idéia: um ativo (ao julgar o objeto) e outro passivo (ao apreender o objeto).

No escólio desta proposição vale enfatizar dois momentos: um no qual Espinosa afirma que por vontade se deve entender “a faculdade pela qual a alma afirma ou nega, o que é verdadeiro e o que é falso, e o desejo pelo qual a alma apetece as coisas ou as tem aversão” [*per voluntatem affirmandi, & negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, & non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur*]; e outro no qual reafirma sua definição de idéia, assentando que “com efeito, por idéia não entendo imagens, como as que se produzem no fundo dos olhos, ou se se quer, no meio do cérebro, mas concepções do pensamento” [*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, &, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo*].

Na segunda proposição aqui lembrada, Espinosa se faz intensamente objetivo e específico. Não existe volição alguma além daquela envolve a idéia (enquanto é uma idéia).

Qualificar a idéia e a mente como inteiramente ativas e criticar os pensamentos que as supõe passivas exigiu de Espinosa, como se viu, fazer do perceber, uma afirmação, isto é assentar que toda apreensão é uma afirmação. Isso fica evidente na seguinte passagem do escólio da proposição XLIX: “concedo que ninguém se engana enquanto percebe, isto é, que as imaginações da alma, consideradas em si mesmas, nada envolvem de erro (ver escólio da proposição 17 desta parte); mas nego que um homem nada afirme enquanto percebe. Na verdade que é perceber um cavalo alado senão afirmar que um cavalo tem asas?” [*Porro concedo neminem decipi, quatenus percipit, hoc est, Mentis imaginationes, in se consideratas, nihil erroris involvere concedo (vide Schol. Prop. 17 hujus); sed nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit. Nam quid aliud est equum alatum percipere, quam alas de equo affirmare?*]

A medida utilizada por Espinosa para negar a passividade da idéia e da mente não se restringe à definição do conceito de idéia. Espinosa assume plenamente as consequências desta pressuposição.

A partir daqui fica evidente o rompimento de Espinosa com a Tradição, isto é, com a filosofia cartesiana, platônica e medieval.

Ora, em relação ao conteúdo expresso pelo termo “imagens”, há mais nitidez sobre este rompimento, que a afirmação “*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi, & si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo*”, feita na *Ética* II? Ou em relação à separação do conceber do afirmar feita pelo racionalismo cartesiano, haveria algo mais resistente do que “*nego, hominem nihil affirmare, quatenus percipit*”, escrito no mesmo livro?

Mas a quem ainda se sinta pouco convencido, a seguinte passagem do TRE (escrito antes mesmo da *Ética* se ver concluída) indicará, terminantemente, a negação do conceito de imaginação com algo positivo. Nela espinosa escreve: “Ou, se assim agradar, entenda-se aqui por imaginação o que se queira. Contanto que seja algo diverso do entendimento e onde a alma se comporte de modo passivo. Seja como for o modo de a entender, admita-se que a imaginação é algo vago e que nela a alma se mantém passiva, e saiba-se como libertar-nos dela com a ajuda do entendimento (parágrafo 84)” [*Vel si placet, hic per imaginationem quicquid velis cape, modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habeat rationem patientis. Perinde enim est quicquid capias, postquam novimus eandem quid vagum esse, et a quo anima patitur, et simul etiam novimus, quomodo ope intellectus ab eadem liberamur*].

Adequação e Conveniência: a “idéia verdadeira” no TRE e na *Ética*

Seria o Tratado da Reforma do Entendimento (TRE) de Espinosa, um tratado da reforma do entendimento cartesiano? Esta pergunta vem sendo respondida pelos estudiosos de Espinosa através dos anos; não parece, contudo, muito questionada a resposta afirmativa. Admitir que o TRE seria reforma do entendimento cartesiano obriga qualquer estudioso de Espinosa admitir que este filósofo teria se proposto a “corrigir” Descartes. Isto significa, também por outro lado, negar o próprio Espinosa em sua carta 15, de agosto de 1663.

Nela Espinosa escreve a Meijer, sobre a obra *Principios da Filosofia Cartesiana*, na qual afirma que escreve não para corrigir Descartes (“*non ut Cartesius corrigam*”), mas para afirmar a sua própria ordem de compreensão.

Sobre isto, conclui Marilena Chauí (1999) que: “Ao modificar não só os conceitos cartesianos, mas sobretudo a ordem da exposição cartesiana - alteração que na carta a Meijer, o filósofo julga o que há de mais importante em seu comentário da obra – e com ela o campo lógico-metafísico em que opera Descartes, Espinosa arruína o cartesianismo, graças ao próprio cartesianismo de que é herdeiro (p. 349)”.

Isto parece ser plenamente aplicável ao TRE. Outro argumento para que se conclua definitivamente que Espinosa redige um tratado para corrigir [*corrigere*] Descartes é a afirmação que o próprio Espinosa faz no início do TRE, isto é, de que ele parte com o que tem “em mãos”, para chegar ao “nosso fim”. É muito provável que para Espinosa, “partir do que tem em mãos”, nada mais significa do que trabalhar com a forma do entendimento de sua época e buscar remedia-la de alguma maneira.

Todavia pode-se lembrar de apenas um indício sobre qual é a forma de entendimento que buscava-se reformar, isto é, o que haveria de ser descartado para que, efetivamente se pudesse chegar ao “nosso fim”.

Encontramos, desta forma, o seguinte trecho no parágrafo 18 do TER: “[antes de tudo se deve] reformar o entendimento e torná-lo apto a compreender todas as coisas do modo necessário à consecução de nosso fim. Para isso, a ordem natural exige que eu retome aqui os modos de percepção que, até ao momento, tenho para negar ou afirmar algo sem nenhuma dúvida, a fim de escolher o melhor deles e, ao mesmo tempo, começar a conhecer as minhas forças e a natureza (humana) que desejo levar a efeito” [*ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur. Quod ut fiat, exigit ordo, quem naturaliter habemus, ut hic resumam omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum vel negandum, quo omnium optimum eligam, et simul meas vires et naturam, quam perficere cupio, noscere incipiam*].

Negar e afirmar uma idéia sem dúvida alguma equivale a afirmar e negar certamente. Todavia, é prudente se falar antes da idéia verdadeira, para depois tratar da noção de certeza.

Para o início desta empreitada é importante saber o Espinosa afirma na *Ética* II: “aquele que tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa (Proposição XLIII). Uma idéia verdadeira em nós é a que existe adequada em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana (pelo corolário da proposição 11 desta parte). Suponhamos, portanto que existe em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana, uma idéia adequada A. Deve existir também em Deus uma idéia desta idéia que está em Deus na mesma relação que a idéia A (pela proposição 20 desta parte, cuja demonstração é universal) (Proposição XLIII, dem). [*Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare (Propositio XLIII). Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata (per Coroll. Prop. 11 hujus). Ponamus itaque, dari in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, ideam adaequatam A. Hujus ideae debet necessario dari etiam in Deo idea, quae ad Deum eodem modo refertur, ac idea A (per Prop. 20 hujus, cujus Demonstratio universalis est) (Propositio XLIII, dem.)*].

A abordagem de Gleizer (1999) para o entendimento da noção de idéia verdadeira é de grande valia para a compreensão das questões que cingem este ponto. Em seu livro encontra-se a seguinte afirmação: “Se nossa potência de pensar é capaz de nos fazer conhecer o mundo, é na medida em que ela é uma parte da potência infinita de pensar, na medida em que nossas idéias adequadas são idênticas às idéias adequadas de Deus ‘enquanto ele constitui a nossa mente’ (p. 253)”.

Mas o que seria efetivamente uma idéia verdadeira? Em nenhuma das partes da *Ética*, isto é, em nenhum de seus livros, o campo das definições recebe expressa e claramente a definição de idéia verdadeira. Contudo, o acompanhamento atento das obras espinosanas faz determinar uma noção de idéia verdadeira disposta, resumidamente, em duas modalidades de propriedade. Uma é a “conveniência” [*convenientia*], a outra é a “adequação” [*adequatio*].

A idéia verdadeira teria assim duas propriedades, uma chamada de “propriedade extrínseca”, a conveniência, determinada pelo acordo entre a idéia com o seu ideado; e outra chamada de “propriedade intrínseca” que se

encontra determinada intrinsecamente e não pela relação que estabelece com o seu ideado.

Estas colocações são postas por Espinosa em dois momentos diferentes, a noção de conveniência (propriedade extrínseca) encontra-se no axioma VI da *Ética I* e a noção de adequação, na definição IV da *Ética II*.

Encontra-se na *Ética I*, axioma VI, portanto, que “a idéia verdadeira deve convir ao seu ideado” [*Idea vera debet cum suo ideato convenire*]. Na *Ética II*, definição IV, lê-se: “Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira” [*Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet*].

Segundo Gleizer (1999) a conveniência possui um *aspecto representativo da idéia* enquanto a adequação tem um *aspecto lógico-expressivo*. O espinosismo ensina que a idéia adequada não envolve a idéia de conveniência, nem mesmo o contrário acontece. É necessário reconhecer que, como deduz Gleizer (1999), não há oposição ou controvérsia entre os dois aspectos da idéia verdadeira: convir e adequar são imperativos que se complementam para formar a verdade. Ambos se combinam e se conectam.

É altamente questionável afirmar que Espinosa sobreporia a noção de adequação frente a de conveniência: a própria assertiva que nega o envolvimento de uma por outra é bastante razoável neste sentido. Contudo, depois de definir *ideam adaequatam*, espinoza redige a seguinte explicação: “digo intrínsecas para excluir a que é extrínseca, a saber, a concordância da idéia com seu ideado, concordância esta que é extrínseca” [*Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*].

Ao leitor atento, esta passagem pode sugerir que Espinosa realiza a afirmação da idéia adequada (propriedade intrínseca) de tal modo que seja *excluída* toda e qualquer referência à idéia enquanto conveniência, isto é, convenção ao ideado. Ou ainda, que esta passagem poderia insinuar a irrelevância da propriedade extrínseca frente à qualidade da propriedade intrínseca.

Não parece ser exatamente isso que Espinosa deseja estabelecer, mas que há uma comunicação e uma complementaridade entre um tipo de propriedade e o outro.

É, em contrapartida, evidente que o filósofo holandês utiliza o verbo *secludere*, cuja tradução mais condizente seria excluir ou até mesmo “cortar as comunicações entre duas coisas”. Porém, cabe perguntar: o que faz então que alguns estudiosos compreendam mais uma complementaridade entre *convenientia* e *adequatio* do que uma cisão ou uma exclusão de uma pela outra?

A resposta é o axioma 6 da *Ética II*: “a idéia verdadeira deve (*debet*) convir ao seu ideado”.

Haveria então uma falha no método geométrico de Espinosa? É possível conjecturar que Espinosa tenha feito mal em escolher o verbo *secludere*, quando deveria optar por “distinguir”. Desta forma, o conceito de *adequatio* não excluiria o de *convenientia* (aquele no qual toda a idéia verdadeira *debet cum suo ideato convenire*), mas dele se distinguiria. Trata-se, então, de um problema etimológico, um problema de entendimento das palavras.

O próprio Espinosa, porém, adverte em certo ponto a este problema com a linguagem, de tal modo que alerta sobre seus perigos. No parágrafo 88 do TRE, Espinosa escreve a seguinte sentença: “Depois, como as palavras fazem parte da imaginação, isto é, concebemos muitas ficções segundo as composições que as palavras formam na memória de modo vago e decorrentes de certa disposição do corpo, torna-se indubitável que as palavras, da mesma maneira que a imaginação, podem ser causa de muitos e grandes erros, se com muito cuidado, não nos guardarmos deles” [*Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum, quin etiam verba, aequae ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus*].

Questionamentos sobre o *More Geometrico* à parte, Marcos Gleizer mostra-nos sua postura diante deste problema e ela demonstra-se com a seguinte coerência: “Assim, a exclusão da tese segundo a qual a idéia seria produzida pela ação do objeto sobre a mente não acarretaria a exclusão da natureza representativa da idéia. O que ela exclui é apenas a possibilidade de explicar o

valor objetivo da idéia a partir da aplicação do princípio de causalidade à relação existente entre essa e seu objeto (causalidade interatributiva) (p. 60)".

Segundo Gleizer (1999) não há uma negação, mas uma complementaridade. Parece, então, que quando Espinosa na explicação da definição 4 da *Ética* II, afirma a exclusão da propriedade extrínseca pela propriedade intrínseca, não deseja excluir o caráter representativo que toda idéia tem por estar subordinada estruturalmente ao seu objeto, mas *secludere*, isto é, excluir aquela noção cartesiana de que as idéias da mente são formadas (ou seja, causadas) pelo objeto. Na posição do mesmo autor, esta subordinação estrutural (que fornece à idéia um aspecto representativo) significa a anterioridade *lógica* do objeto em relação à idéia. Ora, uma idéia é idéia de algo, sempre. Assim, pode-se assentar que a idéia está subordinada estruturalmente ao objeto por ser este último anterior (em termos lógicos) a ela. Isto não significa que a idéia é causada pelo objeto na filosofia de Espinosa. É, pois, fundamental saber distinguir a passividade da idéia do que se chama de "subordinação estrutural".

Mas o que seria, afinal, a *adequatio*? Espinosa responde: é a idéia que é verdadeira sem relação com o objeto, isto é, a idéia verdadeira mesmo sem a concordância com seu ideado.

Assim, Espinosa sustenta que se *x* é causa de *y*, a idéia verdadeira de *x* não apenas deve representa-lo como causa de *y*, mas deve ser a causa da idéia de *y*, ou seja, a idéia que representa a causa de um certo efeito deve ser a causa ou a razão da idéia deste efeito. Isto mostra claramente, por um lado, que a idéia não se esgota no seu aspecto representativo (reenvio ao objeto), mas que ela possui também um aspecto lógico-expressivo ligado à sua derivação lógica com outras idéias (...) (GLIEZER, 1999, p. 71-72, grifos deste autor)".

A idéia da idéia : a certeza e o método em Espinosa

A questão que envolve a "idéia da idéia" é tratada, especialmente, no *Tratado da Reforma do Entendimento* e na *Ética* por Espinosa. Sua aparição evoca momentos diferentes da filosofia de Espinosa. No primeiro ela aparece como possibilidade, isto é, "pode-se" formar uma idéia de uma idéia, no

segundo momento ela surge como necessidade, ou seja, "deve-se" formar uma idéia da idéia".

Antes deste estudo vale uma elucidação maior do vem a significar o termo afecções; assim, importa recordar a EI P25, corolário, no qual aparece que "as coisas singulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou melhor, modos pelos quais os atributos de Deus são expressos de maneira certa e determinada" [*Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, & determinato modo exprimuntur*].

A existência da "idéia da idéia", por sua vez, necessita de outra recordação, mas agora da EII P22 na qual se lê: "a alma humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também, as idéias dessas afecções" [*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus Corporis affectionum ideas percipit*].

O que é perceber as "afecções" do corpo? Não é outra coisa senão perceber as coisas singulares e as afecções, isto é, "modos pelos quais os atributos de Deus são expressos de maneira certa e determinada". Estas afecções estão evidentemente ligadas ao substrato corporal, portanto, mais do que isto está se falando da percepção (pela mente) dos modos pelos quais os atributos de Deus, determinada e certamente, afetam (enquanto coisas singulares) o corpo humano.

Segundo Espinosa, ter idéia destas afecções é coisa que a alma humana reconhecidamente tem. Mas muito mais do que isso, a proposição 22 da Ética II tem a dizer que a mente percebe também as idéias destas afecções. Esta é, então, a idéia da idéia.

O que Espinosa incita seu leitor a compreender é que diferente de Descartes a idéia não é o objeto imediatamente percebido, mas um meio através do qual a mente percebe o objeto enquanto coisa mesma. É o que Gleizer (1999) afirma ao escrever que "a idéia também pode ser objeto de outra idéia. Mas esta contém objetivamente que a primeira contém formalmente, isto é, o objeto da reflexão é a idéia tomada na sua essência formal e não enquanto essência objetiva da coisa (p. 65)".

Isto se torna mais claro quando voltamos ao texto espinosano, lembrado em certa nota por Gleizer. "Sendo, portanto, a idéia de Pedro algo de real, com a sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, será objeto de

outra idéia a qual terá em si objetivamente tudo o que a idéia de Pedro tem formalmente e, por sua vez, a idéia, que é idéia de Pedro, tem igualmente a sua essência que pode ser também objeto de outra idéia. E assim indefinidamente”. [*Cum itaque idea Petri sit quid reale habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, obiectum alterius ideae, quae idea habebit in se obiective omne id, quod idea Petri habet formaliter, et rursus idea, quae est ideae Petri, habet iterum suam essentiam, quae etiam potest esse obiectum alterius ideae, et sic indefinite*].

Espinosa não pode afirmar como Descartes que a idéia é formada pelo objeto, pois assim estaria afirmando a passividade da idéia, ou então que a idéia de uma coisa é diferente da coisa mesma. Deste modo, um corpo não pode ser o causador de uma idéia, isto é, a idéia não pode “vítima” de uma coisa. Por isso a mente ativamente apreende a essência formal do objeto para formar, daí sim, uma idéia que apreenda a essência objetiva desta idéia. Desta vez sem relação com o objeto.

Deste modo, Espinosa compreende que a idéia que possui a essência objetiva de uma coisa, terá, nesta idéia, tudo o que a coisa possui realmente, pois a ordem e conexão das idéias deve ser a mesma ordem e conexão das coisas. Eis, apenas para aqui ilustrar a proposição VII da *Ética II*: “*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*”.

A idéia da idéia é tratada na *Ética II* de maneira diferenciada da maneira como é abordada no TRE, sem, contudo, ser afetada em seu sentido. O que Espinosa chama, no TRE, de método, é chamado na *Ética* de “a forma da idéia” [*forma ideae*].

Vale a pena, portanto, acompanhar o que Espinosa diz no escólio da P XXI da *Ética II*, na qual segundo ele mesmo, foi explicado o que é idéia da idéia.

“Esta proposição entende-se muito mais claramente pelo que foi dito no escólio da proposição 7 desta parte. Com efeito, lá mostramos que a idéia do corpo e o corpo, isto é (pela proposição 13 desta parte), a alma e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo pensamento, ora sob o da extensão. É por isso que a idéia da alma e a alma são uma e mesma coisa, que é concebido sob um só mesmo atributo, o pensamento. A existência da idéia da alma, digo eu, e a da própria alma, seguem-se em Deus com a mesma

necessidade da potência de pensar. Com efeito, na realidade, a idéia da alma, isto é, a idéia da idéia, não é senão a forma da idéia, enquanto é considerada como um modo de pensar sem relação com o objeto. Efetivamente, ao mesmo tempo que alguém sabe alguma coisa, sabe, por isso mesmo, que sabe, e, ao mesmo tempo, sabe que sabe, e assim até ao infinito. Mas destas coisas falaremos adiante" [*Haec Propositio longe clarius intelligitur ex dictis in Schol. Prop. 7 hujus; ibi enim ostendimus Corporis ideam, & Corpus, hoc est (per Prop. 13 hujus) Mentem, & Corpus unum, & idem esse Individuum, quod jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur; quare Mentis idea, & ipsa Mens una, eademque est res, quae sub uno, eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur. Mentis, inquam, idea, & ipsa Mens in Deo eadem necessitate ex eadem cogitandi potentia sequuntur dari. Nam revera idea Mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec, ut modus cogitandi, absque relatione ad objectum consideratur; simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se id scire, & simul scit, se scire, quod scit, & sic in infinitum. Sed de his postea*].

Deste escólio, retiramos cinco teses: (1) corpo e idéia do corpo (isto é, alma) são um e mesmo indivíduo, compreendido no primeiro caso pela extensão e noutro pelo pensamento; (2) alma e idéia da alma são a mesma coisa, pois estão compreendidas por um único atributo, o pensamento; (3) a idéia da idéia (idéia da alma) não é outra coisa que não "a forma da idéia", enquanto é um modo de pensar sem relação com o objeto; (4) aquele que sabe, sabe ao mesmo tempo que sabe; (5) ao mesmo tempo sabe que sabe o que sabe (ad infinitum).

No escólio da proposição XLIII da *Ética II*, Espinosa dá prosseguimento àquilo que afirma que seria visto "adiante", e desenvolve mais algumas teses: (6) ninguém tendo uma idéia verdadeira ignora que esta idéia envolve a mais alta certeza; (7) ter uma idéia verdadeira implica unicamente conhecer uma coisa perfeitamente ou o melhor possível; (8) a verdade é norma de si mesma e da falsidade (*veritas norma sui et falsi est*); (9) a idéia verdadeira não se diferencia de uma falsa por uma denominação extrínseca (conveniência com o objeto); (10) as idéias da alma devem ser tão verdadeiras quanto a idéia de Deus.

É importante lembrar que nesta segunda passagem (citada parcialmente) Espinosa afirma que ninguém que tem uma idéia verdadeira nega que aquilo que sabe envolve a extrema certeza, isto é, a mais alta certeza (*"nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere"*).

Ora, em que nível se encontra, portanto, esta certeza? No nível da idéia ou da idéia da idéia?

Esta é uma questão extremamente debatida entre os teóricos espinosanos. Pode-se saber que a perspectiva da certeza (*encontrada na Ética*) corresponde à perspectiva do método (*encontrado no TRE*), mas Espinosa afirma que não é função do método encontrar a certeza, mas a união da idéia com a natureza inteira, isto é, com o Ser Perfeito. É possível, porém, que a junção entre as duas perspectivas esteja elaborada na expressão: "o método nada mais é que conhecimento reflexivo, ou a idéia da idéia (TRE, parágrafo 38)" [*Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae*].

Gleizer (1999) afirma que a certeza se encontra em Espinosa sempre como indubitabilidade, ou seja, ausência total de dúvida, coisa que confere com o trecho da *Ética* que afirma que ter uma idéia verdadeira é conhecer a coisa perfeitamente ou o melhor possível.

Para Gleizer, portanto, existiriam níveis de certeza, uma vez que apesar de toda idéia verdadeira expressar sua verdade, nem toda idéia verdadeira possui a mesma força para destruir a multiplicidade de obstáculos (dúvidas) que se põem à frente do entendimento. O primeiro nível de certeza é, segundo Gleizer, a "certeza natural", nela a exclusão da dúvida se dá ao passo que as idéias verdadeiras de "p", excluem as dúvidas correspondentes ao domínio temático de "p". A "certeza reflexiva", o segundo nível, seria aquela que surge da idéia verdadeira da idéia verdadeira de "p" e distingue intrinsecamente idéias verdadeiras e não verdadeiras; trata-se aqui de excluir uma reflexão epistemológica inadequada repleta de dúvidas. E a "certeza metafísica", último nível, no qual são esclarecidas as dúvidas sobre a origem do homem, com a idéia adequada de Deus.

Gleizer (1999), afirma que a "perspectiva do método situa-se, portanto, no nível do que poderíamos chamar de, embora estas expressões não estejam

em Espinosa, certeza reflexiva, sem atingir a certeza metafísica (p. 95). Assim, o método estaria identificado ao "tipo" de certeza que corresponde à idéia verdadeira da idéia verdadeira, e assim, no nível da idéia da idéia.

Deste modo, se o método é idéia da idéia, para se ter uma idéia da idéia seria antes preciso ter uma idéia. Deste modo, o método depende da idéia que se tem, e, portanto, o método não pode ser buscado em um outro lugar que não seja a própria idéia em foco.

Por que o *TRE* fala apenas da "possibilidade" de se formar a idéia da idéia, e a *Ética* fala da "necessidade" de formá-la? Teríamos aí uma contradição entre as obras de Espinosa? Gleizer (1999) resolve o impasse com bastante clareza: "a primeira é obra de um espírito em busca do fundamento, lutando contra os preconceitos temporais que mascaram a manifestação da verdade eterna. A segunda obra é de um espírito que já venceu esses preconceitos e que está apto a deduzir da idéia de Deus o sistema da verdade *sub specie aeternitatis* (p. 256)".

O que importa saber é que aquilo que no *Tratado da Reforma do Entendimento* faz a "idéia" e a "idéia da idéia" serem modalmente distintas e a segunda apenas possível, e na *Ética* faz a "idéia" e a "idéia da idéia" modalmente idênticas e a segunda totalmente necessária, é a qualidade do empreendimento que cada uma das obras procurou engendrar.

Mas é importante, também, lembrar do axioma IV da *Ética I*: "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o" [*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, & eandem involvit*].

A partir daqui, podemos demonstrar o porquê da insistência fundamental de Espinosa em relação à boa definição, que persistirá no *TRE*. Segundo Lívio Teixeira (2001), "definir, pois, pelas propriedades e não compreender as propriedades como conseqüências da essência – e atribuir a elas uma realidade que não tem senão pela essência – é, em suma, cair necessariamente no abstrato. As regras que encontramos no texto [no *TRE*] para a definição quer das coisas criadas, quer das coisas incriadas não passam da aplicação desse princípio fundamental, o da definição, não pelas propriedades, mas pela essência. Basta a sua leitura para verificarmos como essa regra, que é um lugar comum da lógica tradicional, assume no

pensamento de Espinosa uma significação peculiar ao sistema, ligadas ao fundamento de sua metafísica (p. 63)".

A abstração, da qual escreve Teixeira (2001), é toda dedução mesmo lógica que por ventura se fizer a partir de elementos destacados do Todo e não relacionados a ele. Toda abstração é inadequada e errada, na medida em que abstrair é separar o pensamento do real ao invés de comunicá-lo com o Todo, pelo dado. Este Todo, enfim, nada é mais do que Deus.

Observa-se que em Espinosa, é inviável abstrair-se do real, do Todo e do conhecimento singular uma vez que estes "devem" se unir à natureza inteira, isto é, Deus. Mas um Deus *sive Natura*, que se expressa pelo homem.

Para concluir, o método é o "nosso fim" de Espinosa tão citado no *TRE*, que consiste em unir o conhecimento particular à natureza inteira e é ele mesmo o que propicia, sem relação com o objeto, a forma da idéia verdadeira, excluindo as dúvidas, tornando o conhecimento reflexivo, e, finalmente, certo.

A definição perfeita, portanto, fará a idéia verdadeira envolver a mais alta certeza, desde que não estenda uma proposição além do que o conceito da coisa implicada afirma. Se o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve, é preciso regredir às causas primeiras para ter um conhecimento não pela "vaga experiência", mas por uma "ciência intuitiva", que exclui qualquer possibilidade de um conhecimento parcial.

Os gêneros do conhecimento no *Breve Tratado* e na *Ética*

No *Breve Tratado sobre o Deus, o Homem e a sua Bem-aventurança* (BT) Espinosa faz um esboço do que será com mais profundidade e extensão exposto na *Ética*. Esta noção de que o BT seria um rascunho da *Ética* é quase consensual entre os estudiosos do espinosismo, como já foi dito. Percebe-se, assim, segundo sua ordem que a *Ética* está nele inspirada. Todavia, o texto do BT, em que Espinosa trata dos modos de percepção, escrito em holandês, revela não só a sua correspondência com a *Ética*, mas nos fornece elementos bastante ricos sobre a teoria do conhecimento em Espinosa em sua primeira explanação sistemática.

Espinosa chama, no BT, de primeiro modo do conhecimento, àquele que se define pela *enkelyk geloof*, expressão holandesa que significa "simples

crença". Este nada mais é que a simples opinião que formamos a partir das experiências e saberes dos outros, como que por "ouvir dizer". Esta última expressão, portanto, o "ouvir dizer", que equivale ao termo holandês *door hooren zeggen*, que nomeia este primeiro modo.

O segundo modo é chamado de *waar geloof*, isto é, "crença verdadeira", composto pela razão que demonstra porque uma coisa é verdadeira e não pode ser outra coisa senão verdadeira. Espinosa, segundo Abreu (1993) continua mantendo a denominação "*geloof*" (crença) para afirmar que este conhecimento ainda é adquirido por uma coisa exterior ao intelecto que investiga a idéia.

O terceiro modo, caracterizado pelo *klare em onderscheide bevatting*, ou seja, "conhecimento claro e distinto", envolve o conhecimento imediato e intuitivo. Este se distingue dos outros não só por ser conhecimento e não crença, mas por não derivar das convicções da razão, e sim de um sentir e gozar [*door gevoelen en genieten*] da própria coisa.

Na *Ética II*, Espinosa fará uma explanação sobre o que chama de *gêneros do conhecimento*.

O primeiro gênero do conhecimento [*cognitio primi generis*] é a única causa da falsidade segundo a proposição 41 da *Ética II*, isto é, "*unica est falsitatis causa*". Este primeiro gênero do conhecimento se caracteriza por ser "conhecimento pela vaga experiência" que parte das coisas singulares que os sentidos representam confusamente e mutiladamente, sem a ordem do intelecto. Este conhecimento provém de sinais ou palavras certas vezes lidas que nos fazem recordar de idéias semelhantes às quais imaginamos. "Para o futuro, chamarei essas duas maneiras de considerar as coisas: conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação (EII, PXL, esc. II)". [*Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo*].

O conhecimento do segundo gênero, Espinosa define como razão ou conhecimento do segundo gênero, que existe graças ao fato de termos noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas.

Há, além destes dois, mais um que procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da

essência das coisas. Este se chama de conhecimento do terceiro gênero, ciência intuitiva [*scientia intuitiva*] ou simplesmente intuição.

Para encerrar este segundo capítulo, é importante lembrar da proposição XXVI da Ética V: “quanto mais a alma é apta a compreender as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento, tanto mais deseja compreender as coisas por este mesmo terceiro gênero do conhecimento”. [*Quo Mens aptior est ad res tertio cognitionis genere intelligendum, eo magis cupit, res eodem hoc cognitionis genere intelligere*].

Esta assertiva de Espinosa revela como é de se esperar que aquele que descobre a melhor das formas de conhecer, isto é, pelo terceiro gênero do conhecimento, jamais sentirá-se satisfeito em obter um conhecimento inadequado ou que implique em erro.

Procuramos assim, deduzir, mediante a materialidade do texto espinosano, quais são suas abordagens naquilo que se refere à teoria do conhecimento e sua dependência dos pressupostos que envolvem a idéia de Deus.

Uma tal teoria do conhecimento é inviável sem o projeto ontológico que Espinosa desenvolve, no qual Deus se expressa pela Natureza e seu intelecto é determinado a pensar pelo homem, isto é, um engendramento do infinito no finito de tal modo que se é verdade que Ludwig Feuerbach é o autor de um “ateísmo antropológico” (que afirma o homem como o inventor de Deus e não contrário), Espinosa é um “ateísta teológico”, no entendimento literal da expressão, ou seja, um ateísmo que busca no estudo um Deus *sive Natura*, a expressão máxima de toda a humanidade do homem.

CAPÍTULO 3

Pedagogia e Método: uma leitura a partir do referencial espinosano

"A relação do atual com o virtual constitui sempre um circuito, mas de duas maneiras: ora o atual remete a virtuais como a outras coisas em vastos circuitos, onde o virtual se atualiza, ora o atual remete ao virtual como a seu próprio virtual, nos menores circuitos onde o virtual cristaliza com o atual. O plano de imanência contém a um só tempo a atualização como relação do virtual com os outros termos, e mesmo o atual como termo com o qual o virtual se intercambia".

(Gilles Deleuze)

Definição do campo de criação

O objetivo empreendido neste trabalho chega, neste momento, ao seu ponto médio. Ao mesmo tempo em que termina sua primeira fase, isto é, conclui suas considerações acerca do significado da teoria do conhecimento em Espinosa a partir da materialidade dos textos escritos por este autor e seus comentaristas também se inicia no âmbito de sua aplicabilidade à análise do fenômeno pedagógico e educacional.

Não foi parte da meta deste texto contemplar de forma cabal o pensamento espinosano, o que seria indubitavelmente impossível. Todavia, parece ter sido plenamente cumprido até aqui o itinerário que conduziu o leitor da ontologia à teoria do conhecimento em Espinosa. Resta, assim, engendrar as reflexões pedagógicas condizentes com aquilo que foi até este momento explicado; ao capítulo seguinte caberá não só estender a descrição do espinosismo, mas fazê-la de acordo com uma abordagem sobre o conteúdo e objeto da Pedagogia.

De tudo o que foi escrito nos capítulos anteriores, o que mais deve ser levado em consideração é justamente a percepção de que Espinosa em sua originalidade intensa foi um autor capaz de romper definitivamente com os conceitos, termos e idéias da Tradição. Obviamente, este rompimento não se limita às abordagens ontológicas e epistemológicas, mas se estende ao campo da teoria das afecções, da teoria política e da crítica à religião. Este outro lado, quicá o mais instigante e prazeroso dos espaços da filosofia de Espinosa, não será tratado com profundidade neste estudo.

Esta situação, entretanto, não deverá afastar o texto (que se circunscreve na teoria do conhecimento) do terreno daquilo que chamam de filosofia prática, ou seja, do pensamento ético, moral e político, mas simplesmente aproxima-lo destas temáticas com a devida precaução de não entrar com detalhes em um espaço que não compreende os objetivos deste trabalho.

Abordar espinosamente o tripé “pedagogia, método e epistemologia” é uma tarefa que merece não só cuidados muitos rígidos, mas principalmente o esclarecimento sobre quais são estes cuidados.

O grande cuidado é, pois, não exigir respostas de Espinosa a questões que ele nunca se fez e não cair na pura especulação teórica alienada da marca dos tempos que separam o mundo do homem Espinosa (século XVII) e o mundo contemporâneo, que possui outra configuração e problema.

Ora, as questões que se poderia fazer, as quais Espinosa nunca se fez são: como Espinosa explica o método em pedagogia? Qual é a epistemologia da pedagogia segundo Espinosa? Ou mesmo: o que é pedagogia segundo Espinosa? Estas perguntas jamais terão respostas nos textos de Espinosa, como têm respostas questões como: o que é Deus? O que é substância? E assim por diante.

O filósofo holandês jamais prestou-se sequer a proferir mais de um parágrafo sobre a palavra educação, quanto mais ao tema pedagogia. Isto, contudo, não tira deste estudo a responsabilidade de pensar, mas a aumenta. Este problema não retira deste texto sua legitimidade ou sua fidedignidade, apenas obriga o investigador a mudar seu modo de proceder.

A situação sem solução a princípio, força o investigador a transformações centrais no seu procedimento discursivo e nas suas formas de expressão. Entre aquelas que o leitor já percebe destacam-se o distanciamento mais intenso do texto espinosano e uma simultânea além de compensadora aproximação dos textos de seus críticos e estudiosos. Para isso este texto assumirá uma postura menos reprodutora das teses de Espinosa e mais criadora de contribuições e de conceitos para a pedagogia.

Como encontrar, pois, o termo exato entre o “não colocar nos livros de Espinosa aquilo que ele não escreveu” e o “não realizar meras especulações teóricas”?

A solução consiste justamente em fazer do investigador e dos olhos do leitor, um espírito espinosano suficientemente imbuído do ideário defendido na materialidade das idéias do nosso filósofo.

Os dois capítulos passados procuraram desenvolver plenamente este espírito tanto naquele que os escreveu, quanto naquele que a eles aplicou seu olhar. Não se pretende aqui, vale ressaltar, pressupor que o leitor tenha admitido plenamente todas as assertivas de Espinosa em seu espírito, mas rogar para que no processo de interação com as análises deste capítulo ambos coloquem às questões suscitadas as exigências espinosanas. Tais exigências são, portanto, as estruturas da filosofia de Espinosa.

O tempo de Espinosa: ciência e filosofia

Heidegger (1972) em seu texto *O Fim da Filosofia* publicado como *Zur Sachen des Denkens* em 1969, escreve sobre aquilo que chama de “acabamento” da filosofia enquanto metafísica. Em termos gerais e sintéticos, Heidegger deseja defender que desde a época dos gregos, a filosofia (que nem mesmo naquela época tinha tão determinadamente este rótulo) já era marcada por um traço decisivo: o desenvolvimento das ciências. Este fenômeno vem condicionando processual e gradativamente o acabamento da filosofia, uma vez que ela abrangia todo o conhecimento e no decorrer dos tempos foi se diluindo e desaparecendo dando lugar à autonomia das ciências.

Sendo ou não heideggeriano, é preciso admitir uma coisa que a história não nega: o fluir das eras foi cada vez produzindo ciências mais e mais separadas umas das outras, assumindo cada uma delas seu objeto e seus procedimentos singulares. Ora, esta constatação não significa a mesma coisa que afirmar que as ciências estão cada vez mais isoladas umas das outras. Afirmar que as ciências vieram no decorrer da história se separando não diz que cada ciência deixou de influir no destino das outras necessariamente, mas implica em atestar o que é empiricamente claro: as ciências estão mais específicas, dotadas cada uma de seus instrumentais próprios, procedimentos e metodologias singulares.

Dentro daquilo que pretendemos ilustrar, não importa *a priori* o julgamento desta situação como favorável ou desfavorável para o pleno

desenvolvimento do conhecimento humano, mas antes identificar que o grau de separação entre filosofia e ciência, uma vez que foi progressivamente aumentando no decorrer dos anos, não é no século XXI como era na época de Espinosa.

A matemática, a física, a biologia, a medicina e a filosofia, eram na época de Espinosa menos unificadas que na Antiguidade Clássica, mas, sem dúvida, em relação à situação da modernidade, são nitidamente mais conjuntas do que na contemporaneidade.

Espinosa mesmo, exímio polidor de lentes como era, escreveu um *Compêndio de Gramática Hebraica*, o *Tratado do Cálculo Algébrico de Arco-íris*, e *Cálculo de Probabilidades*. Tal fato indica, em certa medida, esta proximidade que na atualidade é praticamente inviável entre as ciências.

Assim, o intelectual do século XVII era um homem que continha o conhecimento de uma ampla diversidade através das áreas do saber, diferente, por exemplo do homem objetivo definido por Nietzsche (s/d) em *Além do Bem e do Mal* (*Jenseits von Gut und Böse*).

Para Nietzsche o homem objetivo, definido no princípio da sexta parte deste citado livro, é um homem de medida, um homem que tem que esperar o “advento de um conteúdo qualquer para sobre ele se amoldar e adequar”.

Disto tudo se conclui que a noção de ciência para Espinosa não pode ser a mesma disseminada pela modernidade, mas deve conter algumas exigências intrínsecas. Estas exigências existem na interioridade do discurso e do pensamento Espinosa; o que se fará aqui, não será nada mais do que aplicar estas exigências para a elaboração de uma definição de pedagogia e de sua forma de proceder frente ao seu objeto.

O método utilizado por Espinosa, é o método dos geômetras. Este seria, para Espinosa, o melhor dos métodos, isto é, aquele que apreenderia com perfeição (ou o melhor possível) a essência íntima das coisas. Mas vale fazer aqui uma questão que já foi posta inúmeras vezes pelos estudiosos de Espinosa: se o método geométrico é o melhor segundo Espinosa, por que ele mesmo não o aplicou em todas as suas obras, mas apenas em algumas? São muitas as respostas que vem sendo apresentadas pelos mesmos estudiosos; caberia até arriscar dizer que todos os destacados críticos de Espinosa passaram direta ou indiretamente sobre esta polêmica.

A resposta que este estudo apresentará, nada inédita, é a de que o método dos geômetras tem como grande valor a rigorosidade das definições e das deduções, apresentadas pelas próprias definições e pelos axiomas, postulados, lemas, corolários, escólios e etc. Isso justifica a escolha que Espinosa fez em parte de seus escritos como na *Ética*. Não quer dizer, porém, que este método seja o único capaz de promover a boa definição ou a excelência nas deduções. Pelo contrário, Espinosa manteve a mesma rigorosidade nestes quesitos, sem, contudo, fazer uso do *more geométrico* em todas suas obras.

O método como poder da razão: o discurso contra o “método” de Espinosa

A evolução das ciências, marcha que vem determinando a tomada de autonomia, e, em uma visão heideggeriana, o acabamento da filosofia como metafísica, vem também configurando, como já foi escrito, um quadro de especialização entre as mesmas ciências, fato que caracteriza cada uma de forma singular em relação à outra.

Uma das formas de singularização progressiva vem sendo a elaboração de métodos discrepantes para a busca do conhecimento em áreas diferentes de cada uma das ciências. A química, enquanto ciência se presta a criação de métodos novos de abordagem aos seus problemas no decorrer da história no sentido de garantir a excelência de seus resultados e conclusões. Não acontece de outro modo nas demais ciências: ou seja, cada uma delas procura aprimorar, no decorrer dos tempos, suas formas de abordagem sobre seus respectivos problemas. Isso, aqui chamado de aprimoramento, passa em alguns outros textos sobre ciência por “rompimento paradigmático”. Não cumpre ao trabalho, também, dialogar com tais autores, a menos que seja de modo ilustrativo.

Esta situação é plenamente aplicável a todas ciências, sejam elas humanas ou exatas. Todas, sem exceção, vêm se mergulhando nos mais diversos métodos à procura de resultados mais fidedignos e perfeitos. Obviamente, essa busca pela afinação dos métodos ocorre em maior grau em

algumas ciências e em menor grau em outras, contudo, uma coisa é clara: vem se formando todo um discurso de elogio do método.

O método, em certa medida, tornou-se o código genético de toda ciência. Sua legitimidade consiste fundamentalmente na apresentação de uma forma boa de busca por resultados e, sobretudo, na sua correta e perfectível execução. Os princípios defendidos pela modernidade nas ciências parece ter seguido à risca os mandamentos de Descartes. A releitura do *Discurso sobre o Método* e das *Regras para a Direção do Espírito* (principalmente as Regras IV e V) nos faz reconhecer que as ciências começaram, a partir de Descartes, a seguir tais predileções.

O método, pois, tornou-se o código genético das ciências e a fortaleza prática de seus estatutos epistemológicos.

A Pedagogia, por sua vez, não foge deste quadro. Apesar de muitos autores questionarem radicalmente sua situação como ciência e havendo principalmente os que afirmam-na como a ciência prática, é notória e empiricamente verificável que a Pedagogia se constitui na atualidade um campo do conhecimento dependente do método.

Este trabalho terá como perspectiva tanto a metodologia quanto a epistemologia. Obviamente, em termos espinosanos, estes termos ganham um especificidade singular daquela existente na atualidade. Isso é a condição essencial para a validade deste trabalho. O que importa dizer é que neste texto será usada uma definição específica de metodologia e epistemologia.

Será feita, pois, uma diferenciação entre a metodologia referencial e a metodologia de Espinosa. Por *metodologia referencial* será tomada aquela que se opõe à metodologia espinosista. Trata-se, pois daquela metodologia que se abate sobre as investigações e são criadas para promover uma teoria. Trata-se desta metodologia a partir da qual cria-se uma segunda metodologia para justificar a primeira e uma outra terceira ainda para explicar a segunda e assim ao infinito. O que este texto chama de *metodologia referencial* diz respeito a um tipo de método no qual é o próprio método o verdadeiro produtor de investigação, sendo o investigador um mero aplicador de instrumental de pesquisa.

Sendo, então, esta metodologia referencial, o método reconhecido em algumas áreas do conhecimento humano, pode-se afirmar que a teoria de Espinosa é um discurso contra o método.

A potência inata do intelecto e o *conatus*

Espinosa situa o método como conhecimento reflexivo, ou idéia da idéia. O método, pois, tem como função ou objetivo unir o entendimento com a Natureza inteira, isto é, Deus. Essa duas idéias decorrentes do pensamento de Espinosa conduzem-nos a compreender que para qualquer modo de pensar existem-lhe adjacentes estas duas exigências: ser idéia de uma idéia e buscar no aprofundamento deste processo a união do entendimento com a Natureza. O comprovante desta assertiva pode se encontrado pela mera leitura do famoso parágrafo 38 do TRE, neste trabalho já lembrado [*Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro cum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum, inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est, perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda*].

Como vimos, a idéia da idéia é um modo de se pensar as coisas sem necessária relação com o objeto. Essa relação com o objeto se localiza no plano das idéias “simplesmente”. Estender o intelecto da coisa em si, isto é, do seu objeto, não é para Espinosa uma abstração. O conceito de abstração, para Espinosa e como apresenta Lívio Teixeira (2001), não significa nada senão o afastamento do concreto. Pode, porém, o leitor se perguntar porque então o afastamento do intelecto da coisa em si não é, para o filósofo, uma abstração.

Ora, na filosofia de Espinosa o concreto é entendido como a Natureza. Desta maneira, todo conhecimento que não se une à Natureza está condenado a não ser, jamais, um conhecimento do terceiro gênero. Isto imputa ao “sujeito que conhece” o limite de alcançar, no máximo, o conhecimento do segundo

gênero, isto é o conhecimento pela Razão, pelas chamadas noções comuns. Tal fato, para Teixeira (2001), implica em imperfeição, uma vez que no nível das noções comuns ainda são possíveis abstrações.

Apesar do segundo gênero do conhecimento produzir idéias adequadas, elas nada revelam de essencial sobre Deus. É o que diz a seguinte passagem: "Como idéias de modos infinitos não podem deixar de ser adequadas; mas como são idéias de *modos*. Ainda que infinitos, não nos dão a visão da realidade Una e Total (TEIXEIRA, 2001, p. 169-170, grifos de Teixeira)".

Qual é, então, o conhecimento que permite possuir esta união com a Natureza? Não há outra resposta senão aquela que afirma a *ciência intuitiva*. A ciência intuitiva (ou terceiro gênero do conhecimento) é um conhecimento que procede da idéia adequada da essência formal de certos *atributos* de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Para Espinosa, neste ponto, não há possibilidade de abstração.

Percebe-se no conhecimento do terceiro gênero, uma necessidade da relação entre as idéias. Esta "relação" foi, no TRE, chamada por Espinosa de *comercio*. A respeito deste termo Espinosa adverte: "*commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis, aut alia producere*", isto é, "ter comércio com as outras coisas é ser produzido por ou produzir outras" (nota sobre o parágrafo 41)". Esta relação de produção estabelecida por Espinosa não serve apenas para afirmar a causalidade imanente que todo pensamento deve ter. Depois do entendimento daquilo que vem a ser o conhecimento do terceiro gênero, este comércio passa a ter, também, uma ordem: idéia adequada da essência formal (não a essência objetiva que envolve a relação com o objeto) de certos atributos de Deus *para*, isto é, em direção do conhecimento adequado da essência das coisas singulares. Ora, o ponto de partida do terceiro gênero de Espinosa é a Natureza, portanto, Deus.

Justamente por não termos a princípio idéias do terceiro gênero do conhecimento não seguimos esta ordem, mas sim aquela que se inicia na posse de uma idéia verdadeira qualquer para o conhecimento dedutivo e imanente das outras idéias todas. É isso o que Espinosa quer dizer ao afirmar que o intelecto tem uma "potência inata" de conhecer.

Essa "potência inata" não teria outro trabalho senão conhecer uma, somente uma idéia verdadeira. Essa idéia verdadeira seria, pois, o instrumento

que faria os homens possuírem em mente a diferença entre essa percepção e todas as outras. Estaria Espinosa no rol do inatistas, e, assim, toda reflexão pedagógica advinda de seu pensamento seria um inatismo? A resposta parece ser negativa se procurarmos uma explicação sobre qual seria este “instrumento inato”, esta idéia verdadeira. Encontramo-la, entre lugares, na P XVIII da Ética IV e seu escólio.

Espinosa afirma o seguinte na demonstração desta proposição: “O desejo é a própria essência do homem (pela definição 1 das afecções), isto é (pela proposição 7 da parte III) um esforço pelo qual o homem se esforça para preservar o seu ser”. [*Cupiditas est ipsa hominis essentia (per Defin. 1 Affect.), hoc est (per Prop. 7 p. 3), conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur*].

Nota-se, assim, a presença da palavra latina *conatus*, para designar “esforço”. O desejo [*cupiditas*] é a essência do homem, e por outras palavras, o esforço para conservar o seu ser. A palavra latina *conatus* é, etimologicamente, a união do prefixo “co-” e “natus”, palavra que em português equivale a “nascer”. Assim sendo, *conatus* significa literalmente (ou etimologicamente) “nascer junto”, por outros termos, o *conatus* expressa algo que nasce junto com o homem. Espinosa reafirma este significado etimológico ao defender que é da natureza do homem esforçar-se pela conservação de seu ser.

O *conatus* é, pois, um instrumento inato do homem. Todo homem, seja ele idoso ou recém-nascido, retira impulsivamente sua mão quando ela é colocada no fogo ou quando sente a pressão de uma tesoura sobre seus dedos. Neste ponto surge o conceito de *virtutis*. A virtude é, pois, o próprio esforço em conservar o próprio ser. E mais: a virtude deve ser desejada por si mesma e nada além dela deve se preferir com maior intensidade ou lhe ser mais útil.

Esta questão do que é “mais útil”, remonta um dos elos entre o parágrafo 39 e o parágrafo 40 do TRE, além da explicação de qual é o instrumento inato (*innatum instrumentum*) de Espinosa sobre o qual incide a primeira parte do método. Neste parágrafo 40 encontramos: “Além disso, quanto mais a mente conhecer tanto melhor compreenderá também as suas forças e a ordem da natureza; quanto melhor compreender as próprias forças, contanto maior facilidade poderá dirigir e propor regras a si mesmas; e quanto melhor compreender a ordem da Natureza tanto mais facilmente se poderá livrar das

coisas inúteis. Ora, nisto consiste, como dissemos, *todo o método* (os grifos não existem no original)". [*Deinde, quo plura mens novit, eo melius et suas vires et ordinem naturae intelligit: quo autem melius suas vires intelligit, eo facilius potest se ipsam dirigere et regulas sibi proponere; et quo melius ordinem naturae intelligit, eo facilius potest se ab inutilibus cohibere; in quibus tota consistit methodus, uti diximus*].

O que se conclui disto tudo é que, o método, para Espinosa, será tanto mais perfeito, quanto mais conhecer a si mesmo e quanto mais coisas conhece. O método atinge, assim, sua plenitude quando reflete sobre a Natureza.

Antes de qualquer coisa, vale refletir sobre esta insistência pela utilidade. Seria, agora, Espinosa um utilitarista?

Novamente a resposta se apresenta negativa. Esta utilidade não se diz em uma correspondência com um mero funcionalismo de doutrina, nem assume um caráter de aquisição de bens ou posses necessárias para a fortuna material do homem.

Esta utilidade existe em relação à conservação do corpo e da alma, isto é, do ser. Diz-se "útil" àquilo que contribui para a conservação e "inútil" ao que colabora para a redução da potência do pensar e agir.

Há, contudo, duas ordens de pensamento: a ordem da natureza e a ordem do intelecto. Segundo Chauí (1999), "Espinosa indica que a 'ordem que naturalmente temos' é inseparável da ordem da própria Natureza, mostrando, ao mesmo tempo, a articulação entre a idéia reflexiva do intelecto (nosso instrumento inato) e a idéia reflexiva do Ser Perfeitíssimo (a primeira idéia verdadeira) porque, ordenadas pela norma da idéia verdadeira dada, uma delas é o conhecimento das forças do intelecto para conhecer e a outra, o que o intelecto conhece quando conhece suas próprias forças (p. 574)".

Deste modo, é permitido afirmar que a primeira idéia verdadeira que o intelecto tem é a idéia de Deus, a idéia da Natureza. Essa idéia se expressa pelo esforço de conservação do próprio ser que o homem exerce.

O fim do método, como já é sabido, consiste em unir o pensamento com a Natureza inteira. Seu exercício, por sua vez, consiste no fato de ter idéia do que é idéia verdadeira e guiar-se por ela. Dividido em duas partes, o método cumpre primeiramente a tarefa de possuir o conhecimento da idéia da idéia

verdadeira. Assim, “basta que o intelecto saiba o que é um saber verdadeiro (CHAUÍ, 1999, p. 574)” e em segundo lugar que cumpra a tarefa de, conquistado o primeiro efeito desta idéia da idéia verdadeira, chegar ao conhecimento da Natureza.

É neste sentido que o pensamento espinosano acerca do conhecimento vai se instaurando na contramão de Descartes. Para a filosofia cartesiana o ponto de partida é o homem e é através do desenrolar das cadeias causais que se chega a Deus. Em Espinosa, segundo os termos colocados por Chauí, a ordem é bifrontal, isto é, se planifica em dois sentidos que se articulam: “partindo-se da idéia reflexiva do intelecto (da idéia da idéia do intelecto como poder de idéias), chega-se à ordem da Natureza inteira; partindo-se da idéia reflexiva do Ser Perfeitíssimo (da idéia da idéia deste Ser em nós que somos idéia), chega-se à inserção do intelecto na ordem da Natureza inteira (p. 575)”.

O que, em termos objetivos, estas discussões refletem para colaborar com o norteamento do pensamento pedagógico?

Método, Conceito, Concreto e Pedagogia

A necessidade do conceito surge como consequência dessas explanações. Não se trata do mero conceito ou da promoção de definições inconseqüentes de termos de uma operação intelectual. O que Espinosa deduz de toda sua estrutura sobre o conhecimento é que para ser dita “perfeita, a definição deverá explicitar a essência íntima da coisa, tendo o cuidado de não empregar algumas propriedades em vez da essência (TRE, parágrafo 95)” [*Definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus*].

Espinosa continua este parágrafo 95, exemplificando o que acabara de dizer e para tal missão busca o conceito de círculo. Segundo ele, um círculo pode ser definido como uma figura de linhas iguais traçadas do centro para a periferia, contudo indica que tal forma de proceder não define nada, apenas indica uma das propriedades da coisa, isto é, do círculo. Para ser considerada boa, a definição deve, segundo o espinosismo, compreender a “causa próxima”. E em que consiste esta causa próxima?

O *Tratado da Reforma do Entendimento* (TRE) em seu parágrafo 92, afirma que para se alcançar a uma idéia verdadeira é preciso compreender os objetos pela sua essência ou pela sua causa próxima. Deverá ser compreendido um objeto pela sua essência, se este for *causa sui* (causa de si); "se, pelo contrário, não existe por si, mas postula uma causa para existir, deve então entender-se pela sua causa próxima. Na verdade, o conhecimento do efeito nada mais é do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa. (TRE, parágrafo 92)". [... *si vero res non sit in se, sed requirat causam, ut existat, tum per proximam suam causam debet intelligi. Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere*].

Estes cuidados de Espinosa com os processos para uma boa definição acima descritos são necessários uma vez que é a partir da definição perfeita (ou a melhor possível) de uma coisa dada que conseguiremos, através de um desenvolvimento causal, atingir as certezas e toda a união de um conhecimento a Natureza inteira.

Esta constatação faz compreender para qualquer forma de conhecimento humano (inclusive a pedagogia), que "nunca será permitido, enquanto se tratar da investigação da realidade, concluir seja o que for a partir de abstrações, e teremos o máximo cuidado em não misturar o que apenas existe no entendimento com o que existe na realidade. Mas a melhor conclusão deverá tirar-se de uma essência particular afirmativa, ou de uma definição verdadeira e legítima. Com efeito, de meros axiomas universais não pode o conhecimento descer aos singulares, uma vez que os axiomas se estendem a uma infinidade de coisas e não determinam o entendimento a contemplar um singular mais do que outro (parágrafo 93)". [*Unde nunquam nobis licebit, quamdiu de inquisitione rerum agimus, ex abstractis aliquid concludere, et magnopere cavebimus, ne misceamus ea, quae tantum sunt in intellectu, cum iis, quae sunt in re. Sed optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa, sive a vera et legitima definitione. Nam ab axiomatibus solis universalibus non potest intellectus ad singularia descendere, quandoquidem axiomata ad infinita se extendunt, nec intellectum magis ad unum, quam ad aliud singulare contemplandum, determinant*].

O que Espinosa parece indicar, em exemplos mais próximos, é que de uma assertiva generalizada não se pode descer às coisas singulares utilizando

para cada singular o que a assertiva axiomática enunciada implica. À medida que de axiomas universais se desce às coisas singulares, não se faz nada além de atribuir à realidade às coisas que só existem no entendimento.

Esta questão coloca em voga o dilema entre as relações teoria-prática. O que Espinosa faz com sua filosofia é criar um laço de imanência entre o conhecimento contemplativo e aquilo que ele define. Ora, este é o princípio enunciado na definição espinosana várias vezes reproduzida neste trabalho: “a idéia verdadeira deve convir ao seu ideado”. A definição deve intuir a essência íntima da coisa definida.

Utilizo aqui o termo “intuir” para correlacionar ao gênero de conhecimento que procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, isto é o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva.

O conhecimento que intui a definição verdadeira de uma coisa contrasta com o conhecimento imaginativo ou com a imaginação. A imaginação, já tratada neste estudo de um modo bastante intenso, se refere ao conhecimento recheado de abstrações. Assim, o conhecimento imaginativo é aquele conhecimento não verdadeiro e não adequado, que existe apenas no intelecto e não na realidade.

Afirmar, por exemplo, que todas as crianças são diferentes significa afirmar uma mera abstração e imaginação, por sucessivas razões: primeiramente porque tal assertiva não se comunica com a realidade já que não passa da mera afirmação da propriedade de uma coisa não ainda definida (criança). Deste modo, aquele que se apropria desta afirmação possuindo um conceito abstrato do que vem a ser “criança” jamais poderá estar tratando a tal “diferença” no plano das diferenças reais, posto que o sujeito deste enunciado ainda não existe num plano determinado por um conceito, mas solto em vários planos possíveis, desprovidos de definição.

É importante perceber que a falta do conceito de “criança” e do conceito de “diferença”, inutilizam uma afirmação como aquela. Dada, assim, a primeira razão, temos as demais: o fato em si de serem diferentes, não implica que *algumas crianças* (neste momento o intelecto está no plano dos singulares) de um espaço rural sejam diferentes como são diferentes crianças de uma zona urbana. A afirmação, ainda, não indica nem “em que” (exatamente) são

diferentes as crianças. Isso é mais perverso do ponto de vista da conquista de uma definição verdadeira e legítima, pois se as crianças são todas diferentes umas das outras elas podem ser qualquer coisa desde que desejem diferentes; ou seja, podem ser gatos, cavalos, tijolos, árvores e etc.

O intuito deste exemplo é demonstrar como a definição importa para o conhecimento e entre ele o conhecimento do tipo da pedagogia. Obviamente, no caso da afirmação anuncia (qual seja: todas as crianças são diferentes) isto não permitirá confusões tão graves entre os pedagogos ao ponto destes não conseguirem diferenciar uma galinha de uma criança, mas sem dúvida, esta afirmação (uma das tantas muito pronunciadas pelos pedagogos) é imaginativa, não impõe nenhum elemento concreto na discussão sobre as diferenças na escola, na sociedade ou em qualquer outro espaço.

Esta afirmação não é princípio (ou não deve ser) para nenhum pensamento pedagógico, não só por não afirmar nada de concreto, mas por permitir interpretações tão discrepantes umas das outras que pode chegar a produzir, cada uma delas, efeitos extremamente perversos que não correspondem em nada àquilo que pretende-se elaborar.

A citada afirmação pretende, ao que parece, fazer impor a constatação da singularidade humana, isto é, constatar que os seres humanos não são iguais, não obedecem a um mesmo molde. Esta afirmação deseja justificar a necessidade de uma pedagogia que leve em consideração esta singularidade. Contudo, à medida que não possuímos a definição de uma coisa, tornamo-la vulnerável a ser qualquer coisa ou então coisas diversas sendo tratadas com uma coisa só.

Esta é a primeira e fundamental exigência que Espinosa faz para a promoção do conhecimento. Tudo gira em torno desta constatação. Ela remete à questões anteriores e posteriores as quais foram suficientemente tratadas neste capítulo.

Como foi anunciado nos objetivos deste trabalho, tornou-se possível discutir o método em Espinosa, seu processo e objetivo enquanto "nosso fim". Desta afirmação importa retirar a conclusão de que todo conhecimento deve comunicar-se em um comércio capaz de integrar o intelecto com a natureza inteira, isto é, Deus.

Foi, também, possível deduzir da necessidade de uma definição verdadeira e legítima, seus processos e sua importância para a garantia de idéias verdadeiras capazes de corresponder aos seus ideais e de possuir uma "integridade" interior (sem relação com o objeto), cujo o nome é *adequação*.

Um outro método

Estas investigações acerca do método em Espinosa colocam-no, como já foi lembrado, na contramão do método convencionalmente aplicado para a pedagogia. Seria, logicamente, um disparate afirmar que a pedagogia possui apenas um método. Temos, entre outros, a epistemologia genética assumida primeiramente na psicologia e depois na educação. Temos, ainda que haja aqueles que não o classifiquem como método, o recurso da história oral, advindo de áreas do pensamento humano como a própria história e a antropologia.

O que percebemos de um modo geral é que a pedagogia ainda não foi capaz de criar um método independente das ciências das quais se utiliza para construir a si mesma como ciência autônoma.

Este trabalho, neste capítulo especificamente, não almejou arranjar ou criar um método para a pedagogia. O que de fato almeja é imbuir as reflexões espinosanas no cerne de uma possível construção metodológica da Pedagogia. Este método não pode, em termos espinosanos, ser o método daquela citada "metodologia referencial".

Esta metodologia que foi chamada de referencial para abarcar toda concepção metodológica tradicional na pedagogia coloca o método como algo que transcende a própria idéia que se pretende promover. Sendo mais específico, a abordagem da metodologia referencial é aquela que constrói um paradigma teórico para todo tipo de conhecimento e não se encontra imanente a ele.

Para Espinosa, é preciso analisar e conhecer para além da própria relação com o objeto. É preciso formar a idéia sem conexão com o objeto em si, é preciso, finalmente, negar o "realismo epistêmico" que faz a idéia passiva e uma coisa causada por aquilo que ela define.

Por que, no entanto, se deve afastar a idéia do objeto?

Além do que este texto já deixou claro, isto se faz urgente à medida que a mera convenção da idéia com o ideado não afirma nada sobre o que há de lógico-expressivo (ou intrínseco) no objeto da coisa cuja idéia se forma. Portanto, afastar-se do objeto não significa abstrair, mas, ao contrário, penetrá-lo em sua riqueza interna e não somente externa. Assim, todo método não deve ser uma explanação à parte do trabalho de pesquisa e conhecimento, mas algo que acontece e decorre no mesmo nível da idéia.

Chama-se de metodologia referencial, toda aquela que transcende do próprio trabalho de pesquisa e que recorta seu objeto de toda a natureza, de todo o seu contexto. Chama-se de pedagogia referencial, aquela que não se preocupa em definir e se projeta de axiomas universais às coisas singulares atribuindo à realidade o que só existe no entendimento. É, pois, contra esta metodologia que se insurge uma leitura das obras de Espinosa, ela coloca a necessidade de pensar a imanência entre método e idéia, entre teoria e prática.

Tendo encerrado o percurso determinado para esta etapa do trabalho, considera-se realizada uma discussão epistemológica disposta a impor exigências para o conhecimento de tal modo a garantir um conhecimento do real sem a presença de qualquer ato de imaginação ou abstração.

Resta, e a isso será dedicado o último capítulo, discutir as possíveis relações entre a filosofia de Espinosa e o conteúdo da educação, isto é, a consistência do que cumpre ser processo de formação humana, processo, portanto, de "produção de existência".

CAPÍTULO 4

Espinosa e a Formação Humana: elementos filosóficos para uma educação racional e afetiva

"Assim Espinosa é o Cristo dos filósofos, e os maiores filósofos não mais são do que apóstolos, que se afastam ou se aproximam deste mistério. Espinosa, o tornar-se-filósofo infinito. Ele mostrou, erigiu, pensou o "melhor" plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas..."

(Gilles Deleuze)

Introdução

Espinosa assim escreve em seu *Tratado Político*: "As universidades, fundadas às custas do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constranger. Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um a licença para ensinar à sua conta e risco e com o perigo da sua reputação (TP, capítulo VIII, parágrafo 49)". [*Academiae, quae sumptibus reipublicae fundantur, non tam ad ingenia colenda, quam ad eadem coercenda instituuntur. Sed in libera republica tum scientiae et artes optime excoluntur, si unicuique veniam petenti concedatur publice docere, idque suis sumptibus, suaeque famae periculo*].

Esta é uma das poucas passagens em que podemos extrair da materialidade do texto espinosano alguma menção direta sobre o processo ensino em determinantes objetivos. Nesta passagem, pois, Espinosa afirma o caráter libertário de uma educação que se dispõe a servir à formação de sujeitos livres em uma república na qual impera a liberdade. Ao referir-se a uma universidade (*academia*) criada mais para constranger que para cultivar o espírito, Espinosa está tratando da universidade inserida em um Estado Aristocrático. Todavia, ao tratar de uma República livre (*libera republica*), isto é, de um Estado Democrático, afirma que a melhor maneira de desenvolver as artes e as ciências é dando toda licença a qualquer um para que ensine o que quiser, mediante sua conta e correndo o risco de sua reputação.

Esta breve, porém, intensa idéia transmitida por Espinosa em um curto parágrafo, é reservada em maiores explanações *ad alium locum*, isto é, para outro espaço, o qual não aparece até o fim do *Tratado Político*. Já é sabido que

o *Tratado Político* ficou inacabado em função da morte do filósofo. É interessante perceber que o TP fica em aberto justamente no capítulo XI, cujo assunto é o Estado Democrático. É provável que uma maior exploração do tema educação estivesse por vir e foi subitamente interrompida com o fim da *duratione corporis* do filósofo. Assim sendo, parece não ter havido tempo para o filósofo justificar argumentativamente com maior profundidade o que dissera no parágrafo 49 de seu oitavo capítulo. Contudo, é possível através de tudo o que Espinosa já deixara em outros escritos, deduzir o que o motivara a escrever tal idéia.

Trata-se fundamentalmente da educação em uma sociedade livre, sendo assim se faz necessário retomarmos a idéia de liberdade difundida nos escritos de Espinosa, nomeadamente na *Ética*.

Isto nos remete ao livro IV da *Ética Ordine Geometrico Demonstrata*, mais precisamente à proposição LXXIII, na qual Espinosa escreve: "O homem que é conduzido pela Razão é mais livre na cidade, onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão, onde obedece só a si mesmo". [*Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*]. De tal proposição na qual Espinosa afirma a relevância e superioridade do sentido coletivo e político da liberdade em relação ao seu aspecto individual e solitário (*in solitudine*), decorre a seguinte demonstração já afirmada em uma proposição anterior: "o homem que é conduzido pela Razão não é conduzido a obedecer pelo medo" [*Homo, qui ratione ducitur, non ducitur Metu ad obtemperandum*]. Espinosa entende o homem livre como aquele que é guiado exclusiva pela sua razão, disto resulta que este não pode estar subjugado a uma determinada (por outrem) maneira de agir que não seja a dele. Assim sendo, como poderá um homem livre ensinar submetido às regras de uma instituição que mais forma o espírito para constrangê-lo que para cultivá-lo? A questão do medo em Espinosa adquire uma dimensão muito maior do que definitivamente se espera. O medo (*metus*) é tratado em diversas obras diretamente e em todas ele perpassa sublimarmente definido. Por que, então, Espinosa se retém tanto à questão do medo? Como ele o define?

A definição do "temor" (*tímor*) está presente no quadro de definição das afecções operado na *Ética* III e assim surge: "O temor é o desejo de evitar, por

um menor, um mal que tememos (def. XXXIX, E III)" [*Timor est Cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi*].

Espinosa convoca o seu leitor a visitar o escólio da proposição XXXIX da mesma parte, e nela encontramos a questão do medo distribuída em duas expressões: *vergonha* e *consternação*. "Além disso, a afecção pela qual o homem é disposto a não querer o que quer ou a querer o que não quer chama-se temor, o qual, por consequência, não é senão *o medo na medida em que o homem é por ele disposto a evitar um mal que julga futuro, por um mal menor* (ver proposição 28 desta parte). Mas, se o mal que se teme é o pudor, então o temor chama-se vergonha. Enfim, se o desejo de evitar um mal futuro é entravado pelo temor de outro mal, de tal modo que o homem ignora qual dos dois prefere, então o medo chama-se consternação, principalmente quando ambos os males de que se tem medo são dos maiores". [*Caeterum hic affectus, quo homo ita disponitur, ut id, quod vult, nolit, vel ut id, quod non vult, velit, Timor, vocatur, qui proinde nihil aliud est, quam metus, quatenus homo ab eodem disponitur, ad malum, quod futurum judicat, minore vitandum (vide Prop. 28 hujus). Sed si malum, quod timet, Pudor sit, tum Timor appellatur Verecundia. Denique si cupiditas malum futurum vitandi coercetur Timore alterius mali, ita ut quid potius velit, nesciat, tum Metus vocatur Consternatio, praecipue si utrumque malum, quod timetur, ex maximis sit*].

Ora, o medo, seja ele vergonha ou consternação, refere-se às noções de bem e mal, uma vez que tanto vergonha quanto consternação estão relacionados a males. Deste modo, retomemos as definições de bem e mal e as razões que levam o homem livre a não conter tais conceitos em si mesmo.

As definições de bem e mal estão relacionadas, como já fora demonstrado, à utilidade ou inutilidade (respectivamente). Esta utilidade se diz correlata à preservação ou destruição do ser. Assim, "por bem entenderei aquilo que sabemos certamente ser-nos útil (E IV, def. 1)" [*Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*]; e "por mal, ao contrário, entenderei aquilo que sabemos certamente que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer (E IV, def. 2)" [*Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes*].

Espinosa pede para o leitor retomar o prefácio antecedente perto do seu encerramento. Nele encontramos, pois, a relação entre bem e mal sugerida na

definição, contudo, estas noções estão ali indicadas na relação com a conservação ou destruição do ser, como já anunciamos.

O que interessa saber de tudo isto é que "se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e de mal, enquanto permanecessem livres (E IV P LXVIII)". [*Si homines liberi nascerentur, nullum boni, & mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent*]. Isso porque aquele que é livre é guiado somente pela Razão e sendo assim, não tem senão idéias adequadas. Deste modo, não pode formar o conceito de mal nem ser apreendido por um mal (uma vez que as coisas más têm somente causas parciais, por tanto inadequadas). Sem formar o conceito de mal e sendo que o conceito de bem lhe é correlativo, o homem livre também não forma o conceito de bem. Ele age, pois, na virtude e somente nela.

Antonio Negri, no posfácio à edição brasileira de 1993, de sua *Anomalia Selvagem* discute esta questão afirmando: "O homem não nasce livre, ele assim se torna. Ele se torna livre através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor. A eternidade portanto é vivida na práxis constitutiva, a práxis nos constitui no eterno (p. 298)".

Este excerto de Negri escrito em maio de 1993 especialmente para o público brasileiro lança este texto a um novo e decisivo passo: a questão da *eternidade*, conceito insuficientemente trabalhado no primeiro capítulo que agora merece uma revisão e aprofundamento.

A eternidade

No interior do primeiro capítulo foi feita menção dos termos nos quais passa o conceito de eternidade nos *Pensamentos Metafísicos*. Naquele momento lembrou-se (juntamente com citação à nota de tradução de Chauí sobre a questão do infinito e do ilimitado) o desligamento que este conceito assume na filosofia de Espinosa em relação tanto ao tempo quanto à duração. Nesta obra, Espinosa é explícito: afirma chamar de eternidade à existência necessária de Deus.

Assim, já é sabido que ao referir-se à eternidade, Espinosa exige que seu público descole este conceito das noções de duração e tempo. A eternidade vem assumir um sentido totalmente desvinculado destes termos.

Em quais espaços, além dos já mencionados *Pensamentos Metafísicos*, o conceito de eternidade aparece na obra espinosana? Pode-se afirmar que em todas as demais obras, contudo, nos atentaremos ao que dela se diz na *Ética*, espaço em que Espinosa desenvolve seu pensamento de maneira mais elaborada e definitiva.

Encontramos, pois, três momentos em que a eternidade aparece na *Ética*: (1) no livro I, na definição VIII - a qual foi trabalhada no capítulo 1 deste texto; (2) no corolário II e sua demonstração da proposição XLIV, da E II; e (3) de maneira bem mais consistente e cabal – nas proposições de XXIX a XLII da *Ética* V.

No *primeiro momento* (definição VIII da *Ética* I) Espinosa afirma: “por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera definição da coisa eterna” [*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*]. Disto resulta a seguinte *explicatio*: “pois que tal existência se concebe, assim como a essência da coisa, como verdade eterna, daí resulta que não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim”. [*Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, propterea que per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & fine carere concipiatur*].

No *segundo momento*, na *Ética* II, em citação já indicada, Espinosa coloca a seguinte idéia: “É da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade” [*De natura Rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*]. Na demonstração, Espinosa relembra o caráter da Razão de considerar as coisas como necessárias e não como contingentes. Deste caráter resulta uma certa espécie de eternidade (*sub specie aeternitatis*), uma vez que como a *Ética* I mostrou a eternidade é a “existência enquanto concebida como seqüência necessária”. À medida que de tal *necessidade* resulta a coisa eterna e a Razão tende a perceber as coisas como *necessárias*, tem-se como produto o fato de haver, na Razão, uma certa espécie de eternidade.

O nexu final do trabalho sobre o problema da eternidade efetuado na *Ética* por Espinosa emerge na proposição XXIX e adquire seu posto conclusivo na XLII do último livro da mesma *opera*, o livro V. Esta proposição XLII encerra não só o mesmo livro V como toda a *Ética*.

Na P XXIX e sua seqüência (demonstração e escólio) Espinosa trata de afirmar que quando a alma concebe o corpo em sua existência atual, só o concebe mediante à duração e ao tempo. No entanto, sendo que é a da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade, ele também percebe o corpo fora da duração, isto é, enquanto ponto de vista da eternidade.

A PXXX e sua seqüência tratam, por sua vez, de mostrarem que enquanto nossa alma se entende e entende o corpo *sub specie aeternitatis*, ela também entende (por efeito) a Deus. Isso nos faz compreender a mente como "percebedora" das coisas sob a espécie de eternidade de um modo mais completo. Ora como que a alma forma, adequadamente, o conceito de si mesma ou do seu corpo?

Para Espinosa, como já fora dito, há duas formas de formar conceitos: uma é pela essência da coisa, se esta coisa é "essência que envolve existência", isto é, se é Deus; outra é pela causa próxima, quando a coisa a ser conceituada possui uma causa determinada para existir. Pelas palavras de Espinosa, nesta segunda forma a alma "*tum per proximam suam causam debet intelligi* (TRE, parágrafo 92, já citado)".

A alma, assim, compreende-se como algo que não existe necessariamente, isto é, depende de uma causa para existir. Esta causa é a essência de Deus. Para compreender a essência de Deus a mente precisa obrigatoriamente conhecer as coisas sob uma certa espécie de eternidade. Contudo, como isso é possível para a alma humana?

É real que somente procedendo da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas que se atinge tal façanha. Proceder desta maneira é, por sua, o que ensina o conhecimento do terceiro gênero. É em função disto que Espinosa explicita na proposição seguinte esta afirmação: "O terceiro gênero do conhecimento depende da alma, como de sua causa formal, enquanto a própria alma é eterna (E V, P XXXI)". [*Tertium cognitionis genus pendet a*

Mente, tanquam a formali causa, quatenus Mens ipsa aeterna est]; e seu escólio que diz: “Portanto, quanto mais cada um se revela neste gênero do conhecimento, tanto melhor consciência tem de si mesmo e de Deus, isto é, tanto mais perfeito e feliz é, o que se verá ainda mais claramente nas proposições seguintes. Mas, deve-se notar aqui que, embora estejamos certos de que nossa alma é eterna enquanto ela concebe as coisas do ponto de vista da eternidade, nós, no entanto, para explicarmos mais facilmente e fazermos compreender melhor o que queremos demonstrar, considerá-la-emos como se ela começasse agora a existir e como se ela começasse agora a compreender as coisas do ponto de vista da eternidade como fizemos até aqui”. [*Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui, & Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior, & beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi jam certi sumus, Mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur, & melius intelligantur, ipsam, tanquam jam inciperet esse, & res sub aeternitatis specie intelligere jam inciperet, considerabimus, ut huc usque fecimus*].

A proposição XXXII é um ponto central para compreendermos qual é o racionalismo espinosista e no que ele se difere. Segundo ela, “tudo o que compreendemos pelo terceiro gênero do conhecimento, deleitamo-nos com ele e isto com uma alegria acompanhada da idéia de Deus como causa” [*Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante idea Dei, tanquam causa*].

A questão, neste ponto, é a alegria (*laetitia*). Espinosa define a alegria (na definição II das afecções na parte III) como a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. Significa que o conhecimento do terceiro gênero é, também, afetivo? Isto é, envolve sentimento, afecções?

A resposta é positiva, como demonstra Espinosa e conclui, entre tantos estudiosos, Ferreira (1997) em sua *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*: “É pelo sentir que tomamos consciência da participação em Deus. Este estabelece com cada ser uma relação particular. Cujo conhecimento tem repercussões amorosas, pois da consciência desta união nasce o amor verdadeiro e sincero. Um amor ao qual nos é impossível resistir, pois é inerente à racionalidade. Recusa-lo seria recusar a essência própria (p. 596)”. Por isso é

que Espinosa faz uma afirmação tão mal entendida pelos racionalistas inconseqüentes que não permitem a integração dos afetos no cerne do conhecimento racional, mas que é, no entanto, fácil de admitir à medida que se faz toda a regressão que aqui foi realizada sobre o livro V da *Ética*. Nesta afirmação se diz: "(...) sentimos e experimentamos que somos eternos".

Isto não significa que a alma é imortal ou sobrevive após a morte do corpo, uma vez que Espinosa adverte na EV, P XXXIV: "a alma não está sujeita às afecções que se relacionam com as paixões, senão enquanto dura o corpo". [*Mens non nisi durante corpore obnoxia est affectibus, qui ad passiones referuntur*].

Assim, é pelo conhecimento do terceiro gênero que nasce o amor intelectual de Deus, conceito muito difícil de compreender. O amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*) é a "fusão de aspectos intelectuais e afetivos no conhecimento supremo (FERREIRA, 1997, p. 596)". Isto significa que o conhecimento supremo não é absolutamente racional, mas envolve e consiste em um deleite (prazer), um amor e uma alegria. Ferreira ainda efetua a diferença entre o *amor erga Deum* (linear, do homem para a divindade – Natureza) e o *amor intellectualis Dei* que é um movimento recíproco: do homem à Natureza e da Natureza ao homem. "É nele que a dimensão transracional se faz sentir (FERREIRA, 1997, p. 597)".

Esta leitura do racionalismo que Espinosa opera não vê as afecções como um mal ao conhecimento racional, como faz a tradição racionalista inconseqüente e corrente. Aliás, é permitido afirmar que esta é a reforma verdadeira do racionalismo de Espinosa.

A genialidade espinosana é tanta que procedendo racionalmente por toda sua obra descobre-se (na interioridade de seus conceitos) a necessidade do conhecimento intelectual supremo não ser pura matemática, pura questão de uma lógica sem emoção, sem euforia. Para Espinosa, ao contrário, conhecer perfeitamente é algo exclusivamente emocionante e mais: é tão "insuportavelmente" emocionante que àquele que conhece supremamente é impossível, inviável, resistir ao deleite próprio do ato de conhecer.

Há, deste modo, um amor intelectual pela Natureza, pela vida, enfim: por Deus. Este sentimento de alegria eleva o homem de um estado de perfeição menor para um maior porque é ativo, nunca passional. O homem, pois, que é

conduzido a este amor é incapaz de resistir. É, portanto, incapaz de formar o conceito de mal e por efeito também incapaz de formar o conceito de bem. É livre.

O homem que resiste a esta alegria e a esta felicidade quando está diante dela, e que, por consequência resiste ao fato de conservar seu corpo, é um homem sem a natureza humana, é um "suicida". Este homem não existe, pois se existisse seria um erro.

Olhando a formação humana segundo as lentes polidas por Espinosa

Espinosa era um polidor de lentes. Este ofício Espinosa levou durante toda a vida útil. Espinosa, o filósofo, jamais abriu mão de sua existência produtiva. Certa vez, um amigo rico prometeu-lhe uma mesada gorda para dedicar-se somente à filosofia, Espinosa recusou-se a aceitar. Outra vez Espinosa foi convidado a lecionar filosofia na cátedra. O convite foi feito por Ludwig Fabritius, professor da Universidade de Heideberg em carta de 16 de fevereiro de 1673, quatro anos antes da morte do filósofo holandês. O professor (admirador do nome de Espinosa) que convida o filósofo a agregar-se à cátedra, prometia-lhe liberdade de ensino. A resposta de Espinosa, redigida a 30 de março do mesmo ano, em Haya, é negativa. Espinosa, portanto, nega-se a lecionar filosofia, por não saber dentro de quais limites deveria manter-se esta liberdade de filosofar, se não queria dar a impressão de perturbar a religião publicamente estabelecida, pois as discórdias não surgem tanto do amor ardente sobre a religião quanto da diversidade de paixões humanas ou do afã de contradizer, como que se só para tergiversar e condenar todas coisas, ainda que estas estejam retamente ditas (Carta 48).

Espinosa, além de justificar sua renúncia à cátedra por não conhecer direito quais serão os limites da liberdade que lhe darão, afirma que leva uma vida privada e solitária e que não nega por esperar trabalho melhor, mas porque prefere toda a tranquilidade de sua vida. No entanto, Espinosa pede ao professor Ludwig Fabritius que lhe permita pensar com mais detenção sobre o assunto (C 48).

O que conduz, pois, Espinosa a não aceitar o cargo de professor universitário de filosofia público e continuar em sua solidão é justamente o que

o princípio deste capítulo buscou ao retomar o parágrafo 49 do capítulo VIII do *Tratado Político*. A saber: a necessidade do ensino ser livre e do professor poder lecionar por sua conta e risco de sua reputação.

É importante sublinhar o caráter coletivo do pensamento espinosano. Este caráter coletivo é colocado diversas vezes na literatura de Espinosa, contudo, em algumas partes, ele ganha um destaque superior.

Uma dessas partes se encontra no próprio *Tratado Político*. No capítulo V, parágrafo 5, lê-se o já citado: "Quando dizemos que o melhor estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira" [*Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur*].

Este excerto concorda e corresponde com o que fora lembrado da *Ética* no momento em que Espinosa adverte que o homem livre prefere viver sua liberdade na cidade mais do que solitariamente. Há esta correspondência uma vez que nestes trechos a liberdade é tomada em seu sentido coletivo, social e político, sempre relacionado à *cives*, a cidade.

Por que, então, Espinosa afirma claramente preferir a sua solidão e sua vida privada a assumir um cargo público? Não se acharia Espinosa (a si mesmo) um homem livre?

A questão parece ser simples e a solução muito objetiva. Espinosa reclama, em sua carta a Heidelberg pela liberdade. Coadunando esta reclamação ao fato de ter que se submeter a uma instituição para propagar sua filosofia e associando-se isso à advertência que faz sobre a necessidade de cultivar os espíritos e não constrange-los, deduz-se que Espinosa era um homem consciente dos estreitos limites de seu tempo. Apesar de ser do conhecimento histórico a especificidade da Holanda setecentista em relação ao resto da Europa é difícil supor que Espinosa, já perseguido pela publicação anônima do *Tratado Teológico-Político* (TTP), não conhecia previamente as restrições que teria.

Esta especificidade da Holanda do século em que Espinosa viveu (século XVII), muito bem narrada pelo texto de Mechoulam (1992) *Dinheiro e Liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza* consistia no fato de que Amsterdã soube conciliar mercadoria e liberdade e fazer dinheiro e liberdade caminharem juntos (MECHOULAN, 1992, p. 207).

Nas palavras de Negri (1993), a anomalia holandesa consistia no fato de que enquanto a Europa inteira “tenta remodelar o movimento de renovação fechando-o nas academias, num projeto de unificação e controle da unidade literária e científica do Estado (...) Na Holanda do século de ouro, o pensamento e as artes têm sua sede não apenas fora das academias, mas até, na maior parte dos casos, fora das universidades. O exemplo de Spinoza vale por todos os outros: ao declinar do oferecimento do excelentíssimo e nobilíssimo senhor J. L. Fabritius, que lhe propõe em nome do Eleitor Palatino uma cátedra em Heidelberg, ele lembra ao nobre que o caráter absoluto da liberdade de filosofar não sofre limitação alguma (p. 32-33)”.

O que Espinosa faz é evitar em uma sociedade já livre, na qual o pensamento não precisava de carimbo para ser controlado e determinado, qualquer possibilidade de limitação. Espinosa, ao preferir a solidão ao contato do público, não está em verdade negando o coletivo, mas impondo-o na medida que faz reafirmar uma situação já de liberdade: o conhecimento propagado longe de qualquer possibilidade de veto institucional. Espinosa, conforme decorre do raciocínio de Negri, ao “declinar” diante da proposta do Eleitor Palatino, reafirma sua liberdade e a liberdade holandesa.

Resistir ao convite da cátedra significa não resistir ao amor intelectual, ao prazer de seguir somente pela sua Razão, ao deleite que o conhecimento do terceiro gênero promete e cumpre: conhecer supremamente e ser livre.

Disto resulta que toda educação pensada e refletida segundo as lentes polidas por Espinosa é uma educação para a liberdade promovida mediante a construção do gosto e do amor intelectual de Deus. Como já fora citado: não nascemos livres, tornamo-nos livres. Esta questão já mostra que há espaço para a construção de uma educação comprometida não com a imaginação (a causadora dos erros), mas com a Razão.

Espinosa coloca para aquele que deseja observar a formação humana segundo suas lentes, uma série de necessidades. Não cabe a este trabalho ou

a qualquer outro criar uma metodologia de ensino espinosista ou uma didática espinosana, o que seria no mínimo engraçado.

O texto de Espinosa não recomenda tal projeto em altura alguma de suas páginas, do que resulta que este trabalho não deve obter a resposta que muitos desejam ver na conclusão de uma pesquisa que procura relacionar filosofia e educação, isto é: uma prática determinada derivada de um pensamento existencial.

A leitura de Espinosa tem como única utilidade ao pedagogo fornecer uma concepção acerca da existência humana que o faça estranhar os processos de formação humana por ele empreendidos seja em suas pesquisas, seja em sua prática pedagógica.

O filósofo holandês vem, por caminhos difíceis, mostrar que a Razão é dinâmica, mas não de uma maneira abreviada que simplesmente afirma "a razão humana é dinâmica e tem seu lado afetivo, cabendo ao educador rever sua prática pedagógica". O que Espinosa deseja é demonstrar a complexidade dessa Razão e se há uma coisa a se fazer na educação com o espinosismo, esta coisa é revê-lo e rele-lo, pois é no interior de sua filosofia, nos seus pedaços e sua imanência que reside os determinantes e as necessidades específicas de como se promover uma formação humana capaz de conduzir o homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior, entendendo-se por perfeição a realidade em si mesma, isto é, tornar a Humanidade mais real. No entanto, isto só se faz com a alegria (*laetitia*).

Não é possível promover este entendimento se o pensamento não se guiar mediante causas adequadas e procedendo de acordo com conceitos e definições. Um pensamento pedagógico promovido em um ambiente de indigência conceitual jamais proclamará e exercerá uma educação para a liberdade e para o gosto/deleite do saber.

Uma educação pensada por um espírito espinosista terá sumariamente três eixos: razão, afeto e liberdade, não em ordem pré-determinada, mas em um movimento circular, no qual estas três palavras se confundem tornando-se uma mesma coisa.

Obviamente as possibilidades de leitura da formação humana pelo olhar espinosano, não se esgotam aí, nem são concêntricas. Elas se lançam para fora, projetam-se adiante remetendo a uma educação do corpo (uma vez que

ele é o afetado), a uma educação pública (pois não há liberdade sem o outro ou fora da *urbem*), a uma educação pela propulsão dos afetos (em que o desejo é base e o homem se reconhece livremente desejando a qualquer coisa ou ser sem restrição moral ou ética), a uma educação das diferenças (pois é fundamental a vida na concórdia), a uma educação contra o medo (pois é a sua negação que conduz à liberdade e esta à perda de significação dos conceitos de bem e mal), a uma educação para a participação política (pois é preciso que os homens sejam ativos nos destinos da cidade), a uma educação democrática (mas não da maneira com vem sendo pensada, ilusoriamente como um “brincar de democracia” realizando pseudo-assembléias, pseudo-conselhos que na verdade estão subordinados a determinantes governamentais das mais diversas naturezas políticas inclusive de naturezas opressivas, mas uma educação da vida democrática que esclareça o conceito de democracia levando-o às últimas conseqüências existências, sociais, culturais...), a uma educação cujos pedagogos não se prendam a processos de ensino hoje assumidos amanhã escamoteados, mas uma educação que possua consciência de gestão pedagógica em seus educadores, a uma educação que ao se dispor “para a liberdade”, seja ao mesmo tempo libertária em si mesma, enfim: entre outras tantas questões que o espinosismo pode colocar, deve-se prever uma educação para a Natureza, para se cultivar o *amor intellectualis Dei*, um Deus como Natureza, uma educação para o desejo de conservação, que alimente o *conatus*. Uma educação para o desejo pela vida e pelo ser humano, sem moralismos ou regras comportamentais, sem escalas de avaliação da autonomia.

Se existe uma frase de Espinosa que demonstra como há, em seu pensamento, espaços para um pensamento para a educação, é o seguinte: “Portanto, nada mais útil ao homem que o próprio homem” [*Homini igitur nihil homine utilius*].

Esta exigência do coletivo enquanto necessidade para a formação humana que uma pedagogia construída através de lentes espinosanas pode oferecer, não deve implicar jamais em uma negação da individualidade, mas na afirmação da concórdia e na vida virtuosa, que supera as noções de bem e mal e é um manifesto contra o ódio, uma vez que odiar a um homem significa (além de um mal) negar a nós mesmos uma utilidade. Esta utilidade, todavia, não

pode estar agarrada aos sentidos tradicionais – egoísmo, individualidade e utilitarismo – mas ao sentido que envolve a conservação do corpo e da alma. Não parece ter sido à toa que Espinosa usa o termo “*utilius*” para significar a necessidade do homem para o homem.

A filosofia de Espinosa deve ser lida não como aparato teórico para a criação de uma pedagogia, mas como uma teoria que procura justamente fundir um humanismo singular com a construção de uma sociedade livre, na qual os homens se “utilizem” e procurem a vida na virtude. Deste modo, Espinosa precisa ser lido enquanto filósofo, não enquanto um pensador que pretendeu fazer da educação um suporte para a sua filosofia, coisa que jamais pretendeu.

O pensamento espinosano importa ao pedagogo à medida que oferece uma outra teoria do conhecimento, negada pela modernidade e pelos valores construídos sobre o pensamento cartesiano.

O espinosismo lança um olhar verdadeiro, real e concreto sobre a existência humana e sobre tudo que a rodeia, este é o valor inenarrável daquele que afirmou no século XVII o que muitos, ainda hoje, não são capazes de admitir nem afirmar.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. Educação e Emancipação, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- ABREU, L. M. Spinoza: a utopia da razão. Lisboa: Vega, 1993.
- ALLIEZ, E. Deleuze e a Filosofia Virtual. São Paulo: Editora 34, 1994. Coleção Trans.
- BRANDT, C. Spinoza y el Panteísmo. Buenos Aires: Kier, 1941.
- CHAUÍ, M. Introdução à Leitura de Espinosa. São Paulo: Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1971.
- CHAUÍ, M. Política e Profecia. In: Discurso, n 10, São Paulo, 1979.
- CHAUÍ, M. Experiência e Geometria. In: Almanaque, n 9, São Paulo, 1979.
- CHAUÍ, M. Da Realidade sem Mistérios, ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHAUÍ, M. A Instituição do Campo Político em Espinosa. In: Análise, n 11, Lisboa, 1989.
- CHAUÍ, M. Servidão e Liberdade na Ética IV. In: Discurso, n 22, São Paulo, 1993.
- CHAUÍ, M. A Idéia de Parte da natureza em Espinosa. In: Discurso, n 24, São Paulo, 1994.
- CHAUÍ, M. Espinosa: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. Coleção Logos.
- CHAUÍ, M. A Tlebe e o Vulgo. In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3 vol 5, n 1, 2, janeiro/dezembro de 1995.
- CHAUÍ, M. Causa Eficiente e causa Formal na Matemática: a posição de Espinosa na Tratado da Emenda do Intelecto. In: Kriterion, n 97, Belo Horizonte, jan/jun de 1998.
- CHAUÍ, M. A nervura do real I. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- DELEUZE, G. Espinoza e os signos. Porto-Potugal: Rê, s/d. Trad. Abílio Ferreira.
- DELEUZE, G. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: minuit, 1968.

- DELEUZE, G. Spinoza: philosophie pratique. Paris: Minuit, 1981. Ref. Sem referência.
- DELEUZE, G. O que é a Filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. Coleção Trans. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz.
- ESPINOSA, B. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Diversos tradutores.
- ESPINOSA, B. Tratado Teológico-Político. Lisboa: Imprensa Nacional, 1988. Série Estudos Gerais. Notas, Tradução, introdução D. P. Aurélio.
- ESPINOSA, B. Tratado da Reforma do Entendimento. Lisboa: Edição 70, s/d.
- FERREIRA, M. L. A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- GARCIA, V. Pena El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista. Madrid: Revolución de Occidente, 1974.
- GLEIZER, M. Considerações sobre o Conceito de verdade em Espinosa. In: Discurso, n 24, São Paulo, 1994.
- GLEIZER, M. Spinoza y la Idea-cuadro cartesiana. Revista latinoamericana de Filosofia. Buenos Aires, 24/1, 1998.
- GLEIZER, M. Espinosa e o "Círculo Cartesiano". In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3 vol 5, n 1, 2, janeiro/dezembro de 1995.
- GLAIZER, M. Considerações sobre o Conceito de Certeza em Espinosa. In: Kriterion, n 97, Belo Horizonte, jan/jun de 1998.
- GLAIZER, M. Verdade e Certeza em Espinosa. Porto Alegre: LP&M, 1999.
- GEBHARDT, C. Spinoza. Buenos Aires: Losada, 1940.
- GOERGEN, P. Pós Modernidade, Ética e Educação. Campinas-SP: Autores Associados, 2001. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, 79.
- GUATTARI, F. Caosmose: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000. Coleção Trans.
- HEIDEGGER, M. O Fim da Filosofia. São Paulo: Duas Cidades, 1969. Tradução de Ernildo Stein.
- HEIDEGGER, M. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1967.
- HUBELING, H. Spinoza. Barcelona: Herder, 1981.

- JORDÃO, F. Sistema e Interpretação em Espinosa. Maia: Castovia, 1993.
- KANT, I. Crítica da Razão Pura. Rio de Janeiro, Edições Ouro, 1966.
- KANT, I. Resposta a Pergunta: Que é esclarecimento. In: Textos seletos, edição bilíngüe. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.
- LEIBNIZ, G.W. Discurso de Metafísica. Madrid: Alianza, 1984.
- LEIBNIZ, G.W. Carta de Leibniz a Bourguet, de dezembro de 1714. In: Die Philosophischen Schriften. Edição Gerhardt, Tomo III, p. 575.
- LEVY, L. O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segunda a Ética de Espinosa. Porto Alegre: LP&M, 1998.
- LEVY, L. O Conceito Moderno de Sujeito Segundo a Ética de Espinosa. In: Kriterion, n 97, Belo Horizonte, jan/jun de 1998.
- MADANES, L. Sustancia Clásica y Moderna: los casos de Descartes e Espinosa. In: Kriterion, n 97, Belo Horizonte, jan/jun de 1998.
- MAGALHÃES, G. A Idéia Adequada e a Contribuição Possível de Espinosa para a Ciência. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 193, janeiro/março de 1999.
- MATTOS, C. L. Francis Bacon, Descartes e Spinoza. Capivari-SP, 1987.
- MATTOS, C. Spinoza, Interprete de Descartes. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 3, julho/setembro de 1955.
- MATTOS, C. Uma Tradução Brasileira de Spinoza. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 69, janeiro/março de 1968.
- MATTOS, C. Espinosa: ambiente, vida e obras. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 104, outubro/dezembro de 1976.
- MECHOULAN, H. Dinheiro e Liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- MOREAU, J. Espinosa e o Espinosismo. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- MOREAU, J. Spinoza. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- MORIN, E. Ciência com Consciência. Mem Martins: Europa-América, 1994. Biblioteca Universitária, 32, pp. 13-133.
- NEGRI, A. A anomalia selvagem. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Coleção Trans. Trad. Raquel Ramalheite.

- NIETZSCHE, F. Além do Bem e do Mal. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. Tradução de Márcio Pugliesi.
- NOGUEIRA, A. O Método Racionalista – Histórico em Espinosa. Lisboa: Junta Internacional, 1997.
- NUTKIEWICZ, M. The impact of mechanical philosophy on early modern political theory: Hobbes, Spinoza, Pufendorf and Vico. Los Angeles: Tese de Doutorado.
- PLATÃO. Fédon. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- PINHO, A. A. M. de As Condições Ontológicas da Liberdade na Ética de Espinosa. São Paulo: Tese de Doutorado.
- REALE, M. Lívio Teixeira: a doutrina dos modos de percepção. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 1, janeiro/março de 1955.
- SAVIANI, D. Educação: do senso comum à consciência filosófica. Campinas-SP: Autores Associados, 1996 a, Coleção Educação Contemporânea.
- SILVA, T. T. Desconstruindo o Construtivismo Pedagógico. In: Educação e Realidade, Porto Alegre, número 18, julho/dezembro de 1993, pp. 3-17.
- SPINOZA, B. Ethica Ordine Geometrico Demonstrata. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.
- SPINOZA, B. Tratado Político. São Paulo: Ediouro, s/d. Trad. José Perez.
- SPINOZA, B. Correspondencia. Madrid: Alianza, 1988.
- SPINOZA, B. Tratado Breve. Madrid: Alianza, 1990.
- STRENGER, I. Da Liberdade em Espinosa. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 4, outubro/dezembro de 1956.
- TAYER, V. A Comparison of the Ethical Philosophies of Spinoza and Hobbes. In: KING, P. Tomas Hobbes – Critical Assessments, London: Routledge, 1993, vol III.
- TEIXEIRA, L. Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa. São Paulo Tese de Livre Docência, 1954.
- VITA, L. W. Baruch de Spinoza: Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras. In: Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, n 2, abril/junho de 1959.
- VOLTAIRE, F. O Filósofo Ignorante. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Diversos tradutores.
- YOVEL, Y. Espinosa e Outros Hereges. Lisboa: In/Cm, 1993.

ZUIN, A. Indústria Cultural e Educação: o novo canto da sereia. Campinas-SP: Autores Associados, 1999.

ZWEIG, A. O Pensamento Vivo de Spinoza. São Paulo: Martins Fontes, 1941.